

El concepto de tolerancia, de Tomás Moro a Voltaire

Eduardo Bello

El concepto de tolerancia ha vuelto a los discursos y a los textos de sociólogos y filósofos de la moral, de políticos y filósofos de la política, de teólogos y teóricos de psicología social. No sería difícil describir el contexto social y cultural de su actualidad, como se ha hecho en *Tolerancia o barbarie*¹, por ejemplo. Pero lo que ahora me propongo no es describir el contexto y debate sobre el concepto actual de tolerancia. Lo que ahora me propongo es remitirme al contexto histórico y cultural que va desde la época de Tomás Moro a Locke y Voltaire, en el que éstos y otros pensadores alzan su voz para pronunciar con énfasis la palabra tolerancia. Ahora bien, ¿significa lo mismo el concepto de tolerancia cuando nos referimos a su sentido histórico que cuando lo tomamos en su acepción actual? Centrados en el debate sobre el concepto actual de tolerancia, olvidamos con frecuencia el sentido de la antigua noción y, con él, perdemos de vista determinadas raíces históricas de nuestro propio presente, así como las condiciones de su mejor comprensión.

En el marco de la reflexión sobre los derechos humanos Norberto Bobbio se refiere del siguiente modo a los dos conceptos de tolerancia, el antiguo y el nuevo: «Cuando se habla de tolerancia con ese significado histórico predominante, se hace referencia al problema de la convivencia entre distintas creencias, primero religiosas y después también políticas. Hoy, el problema de la tolerancia se extiende al problema de la convivencia entre minorías étnicas, lingüísticas, raciales, en general de los que se llaman «diferentes», como por ejemplo los homosexuales, los dementes o los incapacitados. Los problemas a los que se refieren estos dos modos de entender, de practicar y de justificar la tolerancia no son los mismos —continúa Bobbio. Una cosa es el problema de la tolerancia de creencias u opiniones distintas, que implica una argumentación sobre la verdad y la compatibilidad teórica o práctica de ver-

1 M. CRUZ (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998. Cfr. C. THIEBAUT, *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1999. M. WALZER, *On Toleration*, Yale UP, New Haven, 1997 (trad. cast. en Paidós, 1998).

dades contrapuestas, y otra, el problema de la tolerancia hacia los diferentes por razones físicas o sociales, problema que sitúa en primer plano el tema del prejuicio, y de la consiguiente discriminación»².

Pues bien, en lo que sigue no me voy a ocupar de la comparación entre las dos acepciones del concepto de tolerancia, suscritas por Bobbio, sino sólo de la primera. Ello no significa una despreocupación de los problemas del presente, sino una atención preferente, en esta ocasión, a las raíces históricas del concepto actual de tolerancia, concretamente —como se dice en el título— al sentido histórico del concepto de tolerancia de Moro a Voltaire. ¿Significa lo mismo en la época de Moro que en la de Locke o en la de Voltaire? ¿Qué función desempeña tal concepto en cada caso? A pesar de las diferencias geográficas y temporales, el problema remite originariamente a la siguiente pregunta: ¿por qué una religión que predica el amor, la igualdad y la fraternidad se ha hecho intolerante? Esta pregunta que se había hecho Spinoza y sobre la que escribe Locke a finales del siglo XVII, la repite Voltaire en su *Tratado sobre la Tolerancia* (1763). Ciertamente, la religión no es la única dimensión de la existencia humana y social en la que está en juego la tolerancia o la intolerancia; pero en el Siglo de las Luces fue, quizá, el síntoma más expresivo de dicho problema. Analicemos, en primer lugar, la raíz histórica del problema.

1. LA ÉPOCA DE TOMÁS MORO: DOS PERSPECTIVAS DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA

La adhesión a una sola fe, que sea a la vez la doctrina común cuyos principios sirvan de base de la estructura política y social, sólo puede mantenerse mediante la opresión del poder. Tal ocurrió con la defensa de la fe católica en la cristiandad medieval y, sobre todo, en el momento de la Reforma en el siglo XVI, siglo en el que irrumpe con fuerza la Inquisición para mantener dicha fe suprimiendo herejes recurriendo a crueldades oficiales. Las guerras de religión, con evidentes implicaciones políticas³, azuzaron por doquier el conflicto y la intolerancia. En este contexto histórico, el problema de la tolerancia se plantea en síntesis del siguiente modo: ¿en qué condiciones es posible la convivencia entre confesiones religiosas diferentes? El problema es planteado, en un primer momento, por los movimientos de disidentes religiosos en este siglo de Reforma y Contrarreforma. Sólo en

2 N. BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, pp. 243-244.

3 B. COTTRET, *1598. L'Édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion*, Perrin, París, 1997.

un segundo momento interviene la reflexión de pensadores como Moro y Erasmo y de filósofos como Locke y Voltaire, tal como han mostrado entre otros Lecler y Kamen⁴.

El modelo de «sociedad cerrada», contrapuesto al que defiende Popper como «sociedad abierta», es el que mejor designa, sin duda, al promovido por los reinos cristianos modernos bajo monarcas absolutos, en los que Iglesia y Estado han convenido en configurar la *unidad* del reino bajo el lema: *cuius regio eius religio*. En la mayoría de los casos, al convertir en oficial a una determinada Iglesia, el Estado sólo concedía a ésta los derechos que negaba a las demás. Frente a la voluntad de unidad y uniformidad, la ruptura del ideal medieval de Cristiandad que produce la Reforma no es el único conflicto significativo. El surgimiento de grupos disidentes, seguidores de distintos líderes religiosos, produce además tal número de sectas en el interior del movimiento protestante, que hace más difícil aún no sólo el problema de determinar un único modelo de verdad (religiosa), sino sobre todo el problema de la convivencia entre los partidarios de diferentes credos en un mismo país. Ya en el siglo XVI se tiene conciencia de que el problema no es sólo religioso, esto es, el problema de saber quién está en la verdad y quién en el error, el problema de determinar un arquetipo de ortodoxia con relación al cual se pueda identificar al hereje, perseguirle, torturarlo, eliminarle. El problema es también político: ¿qué papel ha de jugar el Estado en la defensa de la ortodoxia religiosa y, como consecuencia lógica, en la persecución del disidente? El estudio de la tolerancia en el siglo XVI desvela su estrecha conexión con problemas políticos, como el de las relaciones Iglesia-Estado, el de la conveniencia o no de una religión de Estado, así como el del estatuto jurídico del disidente. En este último caso, el problema de la tolerancia se convierte en un problema jurídico. Para ser exhaustivos la idea de tolerancia en el siglo XVI exige, además, una lectura económica del mismo.

En estudios como los de J. Lecler (*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 1955 y 1994) y H. Kamen (*The rise of toleration*, 1967) se observan al menos dos perspectivas o dos acepciones del concepto de tolerancia, correspondientes a dos propuestas de reconocimiento de los disidentes religiosos. En efecto, en la lucha contra la intolerancia cabe subrayar entre otras dos líneas de combate reivindicativo. Por una parte, los defensores de la tolerancia como un mal necesario; por otra, los partidarios de la tolerancia como respeto a la libertad de creencia, dada la pluralidad de comunidades

4 J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, A. Michel, París, 1994 (1ª ed. en 1955); trad. cast. en Editorial Marfil, Alcoy, 1969. H. KAMEN, *The rise of Toleration*, Oxford, 1967; trad. cast. en Alianza, 1987. G. PECES-BARBA, *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema, Madrid, 1988.

religiosas. Humanistas cristianos y ‘politiques’ son los que promueven la primera idea; los grupos que constituyen el ala radical de la Reforma reivindican la segunda⁵.

La actitud tolerante del humanismo cristiano liderado por Erasmo y T. Moro entre otros, se define por dos características fundamentales y un supuesto básico. Este supuesto, en la teoría de Erasmo, sigue siendo el ideal de la unidad espiritual de todas las confesiones cristianas, con evidente añoranza de la idea de ‘cristiandad’ medieval. Bastaría para ello con reducir el espacio del dogma a un pequeño número de artículos, dejando los demás al libre juicio de cada uno. En consecuencia, el concepto de tolerancia de Erasmo exige la revisión del par verdad-error que genera persecución e intolerancia, exige distinguir lo que une a todas las iglesias de aquello que las separa. A tal fin, propone dos líneas de acción: por una parte, una política de diálogo entre las diferentes confesiones; por otra, el rechazo de toda coacción y violencia que vulnere el respeto debido a la conciencia. La política de coloquios, llevada a cabo sobre todo en Alemania, fracasa finalmente pese a los esfuerzos realizados con la paz de Augsburgo de 1555. El acuerdo logrado se basaba en el viejo principio luterano de que en un Estado sólo debe permitirse una religión, que será la del príncipe (*cuius regio eius religio*)⁶. El acuerdo supone la división del Imperio en principados católicos y protestantes. No pasa de ser una solución momentánea por su insuficiencia: sólo se concede la libertad religiosa al príncipe, no a sus súbditos, y si éstos no siguen la confesión de aquél únicamente se les reconoce la posibilidad de salir del principado con sus bienes (*beneficium emigrationis*)⁷. De esta manera, el acuerdo no hace sino trasladar el problema del ámbito imperial al interior de cada principado, en donde se mantiene no sólo el ideal de unidad cristiana, sino también el principio de no separación Iglesia-Estado con el fin que éste promueva las reformas necesarias a favor de la unificación. De su estudio sobre la actitud de Erasmo concluye Lecler: «Ha sido el primero en proponer, al menos como solución provisional, la idea de una tolerancia civil del culto protestante. Este es un hecho que hay que señalar, porque es casi único en esta época. No habría que olvidar, sin embargo, que para Erasmo y los humanistas, la libertad de cultos nunca ha sido un ideal. No podría ser a sus ojos más que una etapa, una forma de la paciencia y de la caridad cristianas, antes de la vuelta a la unidad»⁸.

5 J. LECLER, *op. cit.*, Libros II y III.

6 H. KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1987, p. 81. Cf. J. I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Dykinson, Madrid, 1996, p. 43.

7 Véase el texto del acuerdo con el título «La paz de Augsburgo» en M. ARTOLA, *Textos fundamentales para la historia*, Alianza, Madrid, 1978, pp. 303-307.

8 J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, cit., p. 149.

Con relación a la segunda línea de acción, escribe T. Moro en *Utopía*: «Rechazó por insensato el utilizar la fuerza y la violencia para imponer, con las artes que sean, una religión que uno cree que es la verdadera obligando a los demás a que acepten lo que sólo puede ser objeto de opinión. Además, si una sola es la verdadera y las restantes falsas, le parecía que era lo más razonable y honesto esperar a que la verdadera se impusiera por sus propios medios ya que ésta debería superar en clarividencia a todas las demás»⁹. Sin embargo, el rechazo de la violencia no es total en materia religiosa entre los humanistas cristianos; incluso Erasmo, escribe: «Yo admito que se arroje al fuego al que combate contra los artículos de la fe o contra lo que goza de igual autoridad o aprobación de toda la Iglesia. Pero no es justo que se castigue con el fuego cualquier error indiscriminadamente, a menos que se mezcle en ello la sedición o cualquier otro crimen que las leyes castigan con la muerte»¹⁰. Con todo, la idea básica de Erasmo es que no se puede confiar en los medios violentos, aun si se tiene cuidado de no asimilar cualquier error a la herejía. Moro, humanista como Erasmo, pero también hombre de leyes, insiste en las opciones no violentas en temas de religión: «El padre y rey Utopo conocía perfectamente que antes de su llegada, este país había padecido continuas guerras por problemas propios sin ser capaces de tomar causas comunes, corriendo el peligro de ser conquistadas fácilmente, si se les atacaba aisladamente. Una vez obtenido el triunfo, Utopo proclamó solemnemente la libertad de cultos para que cada hombre siguiera la religión que mejor le convenciera y permitió hacer todo tipo de proselitismo mientras fuera en forma pacífica, sin atacar a los demás y sin recurrir a la fuerza y violencia sino aportando razones y argumentos, para convencer siempre con las palabras y jamás con la fuerza. Decretó el destierro o la esclavitud para quien discutiera agravando o se extralimitara con fanático ardor»¹¹. En este importante pasaje de *Utopía*, Moro advierte de la debilidad de un país cuando se entrega a la discusión interminable y violenta sobre opciones religiosas, y propone, por ello, como solución la libertad religiosa y de opinión como una de las condiciones de la coexistencia pacífica. «Así es exactamente como razonaron los *politiques* en Francia, a partir de 1560, para reclamar la tolerancia en nombre del interés nacional», señala Lecler¹². Pero, según la opinión de H. Kamen, la aportación de Moro no deja de ser controvertida. Si nos atenemos sólo a la *Utopía* (1516), «Moro aparece como un defensor avanzado de la toleran-

9 T. MORO, *Utopía*, edición de L. Bria Perau, Humanitas, Barcelona, 1983, cap. VIII, p. 228. Este es uno de los fragmentos que se suele citar en apoyo del argumento de la tolerancia, como hace N. BOBBIO en *El tiempo de los derechos*, cit., p. 249.

10 Cf. J. LECLER, *op. cit.*, pp. 136-137.

11 T. MORO, *Utopía*, cit., pp. 227-228.

12 J. LECLER, *op. cit.*, p. 153.

cia. Consta que mientras ejerció su autoridad como canciller de Inglaterra no fue responsable directo de la ejecución de un solo hereje». Sin embargo —continúa Kamen—, *Utopía* está escrita «antes de la gran convulsión de la Reforma. En su *Dialogue Concerning Haresies (Diálogo sobre las herejías)* de 1528 no cabe duda de que él, como jurista y como cristiano, consideraba que la herejía era a la vez perversa y traicionera. En aquella fecha había llegado a comprender por completo los peligros que se derivaban del conflicto alemán. En los escritos menores de Moro queda, por tanto, suficientemente aprobada la utilización de la fuerza contra los herejes»¹³.

Pese a todo, no es difícil reconocer que el humanismo cristiano —en cuyas filas se cuentan, además de Erasmo y Moro, pensadores de la talla de Comenius y Hugo Grocio—, ocupa un lugar relevante la historia de la lucha por la tolerancia, pese a determinadas limitaciones. Ahora bien, dadas las limitaciones señaladas (la tolerancia no como un ideal sino como un mal necesario, y la injerencia del príncipe en los asuntos religiosos), dado el hecho de las guerras de religión que han exacerbado la práctica de la violencia, en países como Francia adquiere protagonismo el denominado grupo de los *politiques*, es decir, un conjunto heterogéneo de personas (pensadores, eclesiásticos, políticos) tanto católicos como reformados, que conceden prioridad a los intereses del Estado a la hora de abordar el problema del hereje o disidente. Particular importancia tiene este colectivo en Francia en la segunda mitad del siglo XVI, al promover la tolerancia civil del disidente religioso sobre la base de la distinción entre el interés nacional y los intereses espirituales, si bien tal distinción es compatible con la colaboración entre el Estado y la Iglesia mediante acuerdos puntuales.

Aunque las tesis del humanismo cristiano se reproducen en los escritos de los *politiques*, éstos toman conciencia de que la unidad religiosa es inalcanzable, de que las luchas religiosas en suelo francés colocan al Estado al borde de la desaparición, dada la grave crisis de guerra civil. De ahí su programa: tolerancia en el plano religioso a cambio de lealtad en el plano cívico¹⁴. Ello supone no sólo separar los fines del Estado de los de la Iglesia, sino dar prioridad a los primeros secularizando en parte al Estado. Hasta el cardenal Richelieu es consciente de la importancia del nuevo programa: «Las diversas creencias no nos causan diversos Estados: divididos en la fe, permanecemos unidos bajo un príncipe, al servicio del cual ningún católico es tan ciego como para estimar a un español más que a un francés hugonote en asuntos de Estado»¹⁵. La *tolerancia*, que se defiende ahora como una necesidad política,

13 H. KAMEN, *op. cit.*, pp. 28-29.

14 *Ibidem*, pp. 115 y 122 s.

15 Carta de Richelieu (de fecha 29-12-1616) a M. de Schomberg, embajador francés ante los príncipes alemanes (J. LECLER, *op. cit.*, p. 526).

abre el espacio en la segunda mitad del siglo a la *libertad de conciencia*. Más aún: lo que era sólo una idea expresada desde una perspectiva política, se convierte, a finales de siglo, en un documento de excepcional alcance jurídico. El Edicto de Nantes de 13 de abril de 1598, que viene a coincidir con las aspiraciones de los *politique*, abre la vía legal a la disidencia religiosa. En él se reconoce a todos los reformados «el ejercicio de su religión, la libertad de sus conciencias y la seguridad de sus personas y fortunas»; el derecho a vivir y a permanecer en todas las villas y lugares del reino sin ser molestados ni obligados a hacer nada contra su conciencia en materia de religión (art. 6); el derecho a celebrar el culto público en todo el reino, excepto en París, alrededores y en instituciones como la corte y el ejército (arts. 10-15). Se reconoce asimismo el derecho a la educación en centros no universitarios y universitarios (art. 22), así como el de acceso a cualquier empleo o cargo público, sin diferencia alguna por motivo de religión (art. 27). Se reconocen, en definitiva, todos los derechos civiles, incluido el de celebrar coloquios y sínodos. Se crearon, además, tribunales bipartitos con el fin de garantizar a los reformados jueces no arbitrarios tanto en materia civil como criminal (arts. 30ss.)¹⁶. El régimen legal de tolerancia establecido en Francia a finales del XVI no tenía parangón, evidentemente, en el resto del continente. No resulta difícil coincidir con R. Taveneaux en que el Edicto de Nantes, como «fenómeno corto, fruto de las circunstancias, permanece marcado por la incertidumbre»; pero que como «fenómeno largo, anuncia la difícil instauración de la libertad de conciencia y del respeto mutuo»¹⁷.

Como hemos anticipado, la idea de tolerancia no ya como mal menor o necesario sino como respeto y defensa de la libertad de conciencia, se debe históricamente a grupos de la «Reforma radical», según expresión de G. H. Williams¹⁸. Mientras el protestantismo clásico (luterano, calvinista, zuingliano, anglicano) se desarrolló al amparo del príncipe a quien confió el poder de intervenir en los asuntos religiosos, algunos grupos disidentes radicalizaron los principios de la Reforma, llevándolos a sus últimas consecuencias teológicas, sociales y políticas. Entre estos grupos merecen especial atención los anabaptistas y los antitrinitarios. Sus aportaciones, si bien demasiado radicales para los hombres de su tiempo (de ahí que hayan sido igualmente perseguidos por católicos y protestantes con excesiva dureza), «serán posteriormente recogidas y consideradas, observa Solar Cayón, como

16 Cf. «Texto de l'Édit de Nantes», en B. COTTRET, 1598. *L'Édit de Nantes*, cit., pp. 361-384. Cf. A. RIVERA, «El origen del absolutismo francés: golpes de Estado y neutralidad religiosa», *Res Publica*, 5 (2000), pp. 147 ss.

17 Citado por B. COTTRET, *op. cit.*, p. 13.

18 G. H. WILLIAMS, *La reforma radical*, FCE, México, 1983.

pilares indispensables para el reconocimiento y protección de la libertad de conciencia»¹⁹. La base de la teoría anabaptista sobre la tolerancia y la libertad religiosa está configurada por una nueva concepción de la Iglesia y de sus relaciones con el Estado.

La Iglesia como una institución con pretensión de universalidad no tiene sentido. La Iglesia, para los anabaptistas, no es sino una asociación libre y voluntaria, como cualquier otra asociación. Por lo tanto, el bautismo sólo tiene sentido como acto libre y voluntario de una persona responsable. Tampoco tiene sentido por lo tanto, la imposición de la fe mediante coacción o violencia. La creencia religiosa sólo puede nacer y desarrollarse en el marco, no ya de la tolerancia religiosa, sino de la libertad de religión. De ahí la necesidad de una segunda premisa: la separación completa de la Iglesia y del Estado. La Iglesia, como asociación libre y voluntaria, ha de ser además completamente autónoma en su regulación y desarrollo. Por lo tanto, el Estado no puede tener ninguna jurisdicción en el orden espiritual, pues no es función del magistrado obligar a los hombres a creer. J. Lecler extrae las consecuencias de esta nueva concepción: «En tal sistema la libertad de conciencia está asegurada por el hecho mismo de esta separación. Indudablemente, en las sectas anabaptistas, la tolerancia dogmática y disciplinar es bastante limitada y no se duda en emplear contra los indignos el arma evangélica de la excomunión; pero la tolerancia civil está a salvo, puesto que la fuerza pública no puede, en ningún caso ni obligar a los hombres a entrar en la iglesia ni apoyar con penas temporales las sanciones eclesiásticas. Por primera vez se manifiesta el punto de vista separatista sobre la cuestión de la tolerancia, es decir, la opinión de las sectas que reivindica la disociación radical de lo espiritual y lo temporal»²⁰. En la primera mitad del siglo XVI nadie se atrevió a acercarse a esta teoría. Peor aún, por sus implicaciones políticas y sociales los anabaptistas fueron objeto de constante persecución. Su influencia, por otra parte, apenas tuvo eco en su época, dado que sus adeptos eran la mayor parte de clase baja. Sin embargo, la teoría anabaptista tuvo gran resonancia posterior: a finales del siglo XVI en el grupo antitrinitario o unitario, y ya en el XVII en los grupos de oposición a la iglesia anglicana El primero añade a las dos premisas de la teoría anabaptista una tercera, a saber: el lugar central de la razón en materias religiosas, cuyo papel conducía no sólo a la defensa de la libertad religiosa sino también de la civil. He aquí su argumento: la causa de los desórdenes políticos no es la diversidad religiosa; al contrario, la libertad de conciencia, sobre la base de los derechos del individuo, contribuye a la convivencia pacífica y a la libertad civil²¹.

19 J. I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, p. 47. Cf. J. LECLER, *op. cit.*, pp. 201 ss. y 312 s.

20 J. LECLER, *op. cit.*, p. 220.

21 *Ibidem*, pp. 226-227. J. I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, p. 51.

En el movimiento de oposición a la iglesia anglicana que se desarrolla en el siglo XVII, «el principal protagonismo corresponde a una serie de sectas que conciben toda iglesia como el resultado de un pacto o *covenant* realizado entre sus miembros, configurándose así, Estado e Iglesia, como dos sociedades con distinto origen y finalidad entre las que no cabe ningún tipo de interferencia. Este será uno de los pilares fundamentales de la teoría lockeana de la tolerancia», observa Solar Cayón²². Con la mirada puesta en estos grupos minoritarios radicales, escribe Eric Fromm: «La Reforma constituye una de las raíces de la idea de libertad y autonomía humanas, tal como ellas se expresan en la democracia moderna»²³. Fundadas por sectas perseguidas en el continente, las colonias de Rhode Island y Pennsylvania se organizaron según los principios de la separación Iglesia-Estado y la plena libertad religiosa. La primera toma tal decisión por acuerdo de su Parlamento en 1641, confirmado por Carta de Carlos II a la colonia en 1663; éste constituye el primer texto jurídico en el que se formula el derecho igual de toda persona a profesar libremente la religión que desee²⁴. La segunda recoge en la Constitución que da W. Penn a la colonia en 1701 la libertad de conciencia de todos sus habitantes como un derecho natural que la sociedad política está obligada a garantizar²⁵.

2. SIGNIFICADO Y LÍMITES DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA EN LOCKE

De las dos perspectivas del concepto de tolerancia en el siglo XVI -la tolerancia como mal menor y la tolerancia como respeto de la libertad de creencia o de conciencia- ¿hacia cuál se inclina Locke? ¿O, tal vez, cabe esperar del célebre filósofo empirista un concepto original y propio? Si nos atenemos a las investigaciones recientes, pese la resonancia en Europa y América de la *Carta sobre la tolerancia*, Locke se limita a reelaborar en ella «argumentos ya conocidos»²⁶. Con todo, creo que no sólo es original dicha reelaboración, sino que en ella se encuentran trazos de un sello propio, tales como el énfasis puesto en el consentimiento a efectos de la pertenencia a sociedades como la Iglesia y el Estado, así como el fundamento epistemológico del concepto de

22 J. I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, p. 50.

23 E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Paidós, México, 1971, p. 55.

24 Cf. G. JELLINEK, otros, *Orígenes de la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano*, edición de J. G. Amuchastegui, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 105.

25 G. PECES-BARBA, «La filosofía de la tolerancia en las colonias de América del Norte», en *Escritos sobre derechos fundamentales*, cit., pp. 184 ss. Cf. H. KAMEN, *op. cit.*, pp. 198 ss.

26 H. KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1987, p. 223. J. I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Dykinson, Madrid, 1996, p. 181.

tolerancia. Según H. Kamen, la importancia de la *Carta sobre la tolerancia* radica menos en su originalidad que en su gran influencia. Al tratarse de uno de los filósofos más famosos de su siglo, «profeta de la revolución inglesa de 1688, las palabras de Locke captaron una audiencia y un prestigio que hizo de ellas el punto final de la discusión»²⁷, convirtiendo este escrito en la obra clásica sobre la tolerancia.

En mayo de 1689 aparecía de forma anónima *Epistola de tolerantia*, en Gauda (Holanda), y en los últimos meses del mismo año si bien con fecha del siguiente, se publicaban *Dos tratados sobre el gobierno civil* y *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Pese a la diferencia temática de los tres libros, no se entiende bien la *Carta* sin tener en cuenta las otras dos obras. El éxito de la *Carta* fue tal que en de 1689 apareció una traducción holandesa y, en octubre, la traducción inglesa, seguida de la segunda edición en inglés en marzo de 1690. ¿A qué se debe esta excelente acogida? No cabe duda que ello se debe a la importancia del problema de la tolerancia en una época sobrecargada de disputas y controversias con fuertes implicaciones políticas. La larga guerra civil inglesa, que termina en la *Revolución Gloriosa* (1689), constituye el humus social y cultural en el que nace tal preocupación en Locke que le obsesiona toda la vida. En efecto, redactada en su exilio holandés unos años antes (en el invierno de 1685-86) de su publicación, la *Carta sobre la tolerancia* había sido precedida de otro escrito sobre el tema, *Ensayo sobre la tolerancia* (1667), que no publica. Dicho *Ensayo* es el resultado de la estrecha colaboración de Locke con el célebre político, conde de Shaftesbury, fundador del partido *whig* y futuro canciller del reino, aunque por breve tiempo. Más aún: desde su regreso a Inglaterra todavía publica Locke tres Cartas más sobre la tolerancia, en su incesante polémica con los críticos de la *Epístola*²⁸.

Comienza Locke su *Carta* diciendo que «la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia» (C, p. 3)²⁹. Ahora bien, ¿qué significa

27 H. KAMEN, *op. cit.*, p. 223.

28 Cf. *The Works of John Locke*, edited by Thomas Ted et al., nueva ed. corregida, Londres, 1923, vol. VI; reed. en Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963. Sobre el concepto de tolerancia en Locke, puede verse la bibliografía selecta que J. I. Cayón Solar relaciona al final de su libro (v. Nota 26), por ejemplo: J. HORTON y S. MENDUS (eds.), *A Letter concerning Toleration in focus*, Routledge, Londres, 1991. S. MENDUS y D. EDWARDS (eds.), *On Toleration*, Oxford Clarendon Press, 1987. S. MENDUS (ed.), *Justifying Toleration: conceptual and historical Perspectives*, Cambridge University Press, 1988. M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher Editore, Turín, 1989. M. TEDESCHI, *La libertà religiosa nel pensiero di John Locke*, Giappichelli, Turín, 1990.

29 J. LOCKE, *A letter concerning Toleration*, en *The works of Joh Locke*, cit., vol. VI, p. 5; *Carta sobre la Tolerancia*, edición de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985, p. 3. En adelante me refiero a esta edición, en el interior del texto, poniendo entre paréntesis la letras C seguida de la página de la traducción.

«verdadera Iglesia» según Locke? Para justificar su tesis, procede en primer lugar a delimitar las fronteras entre la Iglesia y el Estado, al mismo tiempo que define su respectiva identidad. Considerando ambas como sociedades separadas, pues cada una de ellas tiene un origen, un fin y competencias propias en función de su peculiar identidad, se trata de «distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión» (C, 8), con el fin de que nadie pueda engañarse a sí mismo ni a los demás, al confundir dichas cuestiones y, de este modo, poder poner fin a las incesantes controversias. La voluntad de los asociados es el supuesto básico que permite separar con claridad los dominios de la Iglesia y los del Estado, que define respectivamente en función de sus fines. Así pues, por Estado entiende Locke «una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar» los «intereses civiles [que] son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, cosas, muebles y otras semejantes» (C, 8) o, de modo simplificado como se dice en *Dos tratados sobre el gobierno civil*: la vida, la libertad y la propiedad. El Estado es una sociedad voluntaria, a la que uno se adhiere por libre consentimiento. El argumento del contrato o pacto es el único fundamento de la legitimidad del poder y, por lo tanto, también de sus límites: «Toda la jurisdicción del magistrado —leemos en la *Carta*— se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas, y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación de las almas» (C, 9).

La consecuencia inmediata del límite de la función del magistrado con relación a la salvación de las almas es la vía libre para la defensa de la tolerancia civil. Las razones que aduce Locke son las siguientes: a) el respeto a la libertad de creencia, pues «ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre, dado que «la verdadera religión consiste en la persuasión interior y completa de la mente» (C, 10); b) el poder civil sólo dispone de la fuerza externa, pero como los castigos y la fuerza externa son inútiles, ya que sólo la persuasión interior puede llevar a la creencia, «ni la confiscación de las propiedades, ni el encarcelamiento, ni los tormentos, ni nada de esa naturaleza puede tener eficacia suficiente para hacer que los hombres cambien el juicio interno que se han formado de las cosas» (C, 10), esto es, «los castigos no son en modo alguno eficaces para producir la creencia» (C, 11); c) si el magistrado civil sólo tiene como función y deber promover los intereses civiles y, entre éstos, el derecho natural a la libertad, no puede interferir ni «oponerse a los dictados de sus propias conciencias» imponiendo la «religión de la corte» a los ciudadanos ni éstos pueden por la misma razón «resignarse ciegamente a la voluntad de los que gobiernan» (C, 12). Por lo tanto, desde una perspectiva política, y teniendo en cuenta la premisa de la voluntad de los asociados, la idea

de tolerancia civil significa no sólo abstenerse de interferir en la creencia del otro, sino también la de promover entre otras libertades la libertad de creencia y, en general, la libertad de conciencia.

Asimismo define Locke la Iglesia como una «sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a El y eficaz para la salvación de las almas» (C, 13). La novedad en la cultura y en la política inglesa de finales del XVII, mediatizada por la iglesia anglicana, no es el objetivo asignado por Locke a la Iglesia —la salvación de las almas—, sino su definición y énfasis en el carácter voluntario de la Iglesia como sociedad, en paralelo con la definición del Estado. Su argumento es que sólo el consentimiento individual puede hacer a una persona miembro de la asociación, porque «nadie nace miembro de una Iglesia» (C, 13): ni la religión de los padres ni la del magistrado vincula al individuo a una determinada creencia, quien goza de libertad para elegir aquella Iglesia a la que quiere pertenecer por considerar que es la mejor vía para obtener su salvación³⁰. Si se trata de una sociedad voluntaria, sólo corresponde a los asociados la determinación de las cuestiones organizativas internas, como son el dogma, el culto y la regla moral. Por lo tanto, en el ámbito religioso, escribe Locke, «a ningún hombre le será impuesto un legislador que él mismo no haya elegido» (C, 15). A esta Iglesia entendida como asociación voluntaria, de la que se es libre tanto para entrar como para salir, diferenciada claramente del Estado, llama Locke «verdadera Iglesia». A esta Iglesia asigna el rasgo característico de la tolerancia. A esta Iglesia corresponde reivindicar, además, la libertad religiosa.

Tiene en parte razón H. Kamen al sostener que el argumento de Locke no es original, porque históricamente fueron los grupos radicales reformados, anabaptistas y antitrinitarios, quienes defendieron estas ideas ya en el siglo XVI, como hemos observado, cuya influencia se dejó notar en grupos disidentes de la iglesia anglicana, con los que Locke entabló contacto y discusión³¹. Pero teóricamente sí es en parte original al sustituir, como sostiene S. Kessler, «el principio de ortodoxia por el principio de tolerancia como un elemento central de la fe cristiana»³². Tal sustitución conlleva dos consecuencias decisivas en la historia de la tolerancia y de la cultura occidental: en primer lugar, «implica la posibilidad de que exista una pluralidad de confesiones religiosas dentro del ámbito de una misma sociedad civil y, por lo tanto, ciudadanos de diversos credos»³³; en segundo lugar, supone una crítica radical de la religión

30 J. I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, p. 189.

31 H. KAMEN, *op. cit.*, p. 223.

32 S. KEESLER, «John Locke's legacy of religious freedom», *Polity*, vol. 17 (1984-85), p. 499.

33 J. I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, p. 195, subrayo yo.

de Estado, sobre la base de la distinción y separación Iglesia-Estado. Con relación a la primera consecuencia, las condiciones para que pueda existir una pluralidad de confesiones religiosas en el marco de una misma sociedad civil son al menos dos: por una parte, el reconocimiento por parte de las mismas del principio de tolerancia y, por otra, la aceptación de que las relaciones entre ellas se den en un plano de igualdad (C, 59). Ambas condiciones, tolerancia e igualdad, se refuerzan mutuamente. De su aceptación o rechazo depende la fundamentación de la libertad religiosa. Más aún: si el principio de tolerancia interconfesional es la base de la libertad religiosa, «quienes no acepten el principio de convivencia no podrán disfrutar de los beneficios del mismo»³⁴. Por lo tanto, no ha de tolerarse a quienes «no quieren practicar y enseñar el deber de tolerar a todos los hombres en materia de mera religión» (C, 56). Tal es el argumento que aduce Locke para excluir a los católicos de la convivencia tolerante, añadiendo que allí donde resultan mayoritarios niegan a los demás la tolerancia que ellos previamente han disfrutado.

Ahora bien, suponiendo que la pluralidad de confesiones religiosas es posible en una misma sociedad civil, si asumen los principios de tolerancia y de igualdad, ¿cómo entiende Locke la relación entre ellas y el Estado? «La situación de igualdad en la que se hallan las distintas sociedades religiosas no puede ser alterada por el magistrado civil, ni aun cuando éste sea miembro de una determina a Iglesia (...). Nada puede alterar el hecho básico de la concepción de la Iglesia como una asociación voluntaria de fieles. (...) El magistrado ha de actuar con imparcialidad, de manera que todas las iglesias y los súbditos que forman parte de cada una de ellas», puedan disfrutar «del mismo beneficio de las leyes» y «de los mismos derechos» (C, 62). Pero salta a la vista la objeción de que la iglesia anglicana continuó siendo la iglesia oficial del gobierno, después de la «Revolución Gloriosa» que triunfó con ideas y participación de Locke. Según Solar Cayón, «la igualdad entre las distintas sociedades religiosas y sus fieles no implica para Locke un rechazo del modo vigente de la Iglesia oficial o estatal. Aunque no se pronunció clara y expresamente sobre tal cuestión, parece que aprobaba tal sistema y lo consideraba compatible con su proyecto de tolerancia religiosa»³⁵.

Pero, aun asumiendo que uno de los objetivos de Locke es la búsqueda de un equilibrio entre autoridad (poder legítimo) y libertad (espacios de libertad garantizados), su intento de conciliar la apuesta teórica de una pluralidad de Iglesias iguales con la defensa pragmática de una Iglesia estatal le conduce a una paradoja, que introduce en su propuesta teórica utópica un tono conservador en clave de política práctica. Es este matiz conservador el que lleva a

34 Ibidem, p. 196.

35 Ibidem, p. 197.

Locke a excluir del régimen de tolerancia a colectivos como los ateos y los católicos. En general, considera Locke que no debe tolerarse ninguna opinión que sea contraria a la sociedad humana o a aquellas reglas morales necesarias para su conservación; esto sucede, escribe, «cuando [algunos] hombres se atribuyen a sí mismos y a los de su propia secta alguna prerrogativa peculiar, encubierta con palabras especiosas y engañosas, pero, en realidad, opuesta a los derechos civiles de la comunidad» (C, 55). Con relación a los ateos su exclusión del régimen de tolerancia lo justifica Locke, porque «prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo», es decir, «los ateos no se sienten sujetos a las promesas, pactos y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana» (C, 57). Nueva paradoja en la *Carta sobre la tolerancia*: ¿es la voluntad de los individuos la clave de los lazos de la sociedad civil y política o más bien la creencia en Dios? Con relación a los católicos, arguye Locke que «no puede tener derecho a ser tolerada por el magistrado una Iglesia constituida sobre una base tal, que todos los que entran a formar parte de ella, se sometan *ipso facto* a la protección y al servicio de otro príncipe» (C, 56). Además de la paradoja ya señalada al respecto, hago mía la consideración de H. Kamen según la cual «esta excepción no es sólo conservadora, comparada con las posturas más liberales de Penn, Williams y otros autores; como la relativa a los ateos, es también un curioso ejemplo de un prejuicio *a priori*, que pudo haber sido superado mediante el contacto personal con los ateos o los católicos. Como Locke señala, es cierto que la tendencia de los católicos a reclamar para sí una tolerancia que no concedían a los demás, les privaba del derecho a ser tolerados. Sin embargo, para Locke, como para todos los protestantes ingleses, era más importante el hecho de que los católicos pudieran actuar como quinta columna si se producía un ataque francés. (...) A pesar de las limitaciones a la tolerancia en la doctrina de Locke —observa Kamen—, su postura coincidía de forma bastante precisa con la del Acta de Tolerancia, por lo que llegó a ser reconocido como el filósofo de la libertad religiosa»³⁶.

Con todo, la *Carta sobre la tolerancia*, de notoria influencia y difusión, fue objeto de numerosas críticas. Curiosamente, la crítica más incisiva y persistente, la que suscitó una incesante controversia que dio lugar a las tres Cartas restantes, no surgió del lado ateo ni del católico sino de la misma Iglesia anglicana. Frente a las tesis de Locke contra la intolerancia, el clérigo de Oxford, J. Proast argumenta que, si bien los castigos y la fuerza en general no pueden sustituir a la razón y los argumentos, sí pueden contribuir «indirec-

36 H. KAMEN, *op. cit.*, pp. 226-227. Cf. G. J. SCHOCHET, «Toleration, Revolution, and Judgement in the Development of Locke's political Thought», *Political Science*, vol. 40: 1 (1988) 84-96.

tamente» a que los hombres accedan finalmente a la verdad, pues ocupados en otras cosas, el uso moderado de la fuerza puede llevarles a la consideración de los argumentos que conducen a la verdad³⁷. En su respuesta, Locke se inventa el fundamento epistemológico de la tolerancia, que constituye el argumento decisivo de su teoría. Dicho argumento tiene su base en el Libro IV del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ocupa un breve espacio en la *Carta sobre la tolerancia*, y es utilizado oportunamente en las Cartas de la polémica³⁸.

¿Puede ser impuesta la creencia por la fuerza, aunque se aplique ésta moderadamente? La respuesta de Locke es claramente negativa. He aquí su argumento. Aun considerando que la fe es complementaria de la razón, porque ésta no es suficiente para conocer verdades como las relativas a la religión, es preciso distinguir algunos aspectos fundamentales de estos dos instrumentos del hombre para descubrir la verdad. En primer lugar, para Locke no significa lo mismo «conocimiento» (*knowledge*) que «asentimiento» (*assent*). El primero implica una certeza que satisface al entendimiento de tal modo que excluye toda posibilidad de duda. Por lo tanto, creer no es conocer en sentido estricto. En los dominios de la revelación no es posible el conocimiento, sólo el asentimiento apoyado en la autoridad de Dios. En segundo lugar, aunque la razón y la fe desempeñan funciones separables y complementarias, para Locke no son excluyentes. En su opinión, «la apelación a la fe dejando de lado toda verificación o control racional ha sido la causa de los excesos fanáticos», acrílicos e intolerantes³⁹. De ahí la necesidad de afirmar el papel fundamental de la razón, incluso en aquellas materias que le exceden, propias de la revelación, porque ésta no puede borrar por completo la naturaleza racional del hombre. Al contrario, éste ha de verificar mediante luz natural de la razón la autenticidad de la revelación: «Cuando Dios hace al profeta —escribe Locke—, no aniquila al hombre: le deja intactas todas sus facultades en su estado natural a fin de que pueda juzgar su inspiración y determinar si es o no de divina procedencia»⁴⁰. En tercer lugar, si el resultado de verificar la autenticidad de la revelación conduce a reducir las verdades de la fe a una sola, a saber, la divinidad de Cristo la consecuencia lógica, según

37 J. PROAST, *The Argument of the Letter concerning Toleration, Briefly consider'd and answer'd*, p. 4, tomado de P. NICHOLSON, «John Locke's later Letters on Toleration», en J. HORTON y S. MENDUS (ed.), *A Letter concerning Toleration in focus*, Routledge, Londres, 1991.

38 Cf. J. I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, pp. 229 ss.

39 *Ibidem*, p. 237.

40 J. LOCKE, *The Works of John Locke*, edited by Thomas Ted et al., nueva ed. corregida, Londres, 1923, vol. III, p. 156; reed. en Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1963 (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, edición de S. Rábade y M^a. E. García, Editora Nacional, 1980, Libro IV, cap. XIX, sec. 14, p. 1045).

Locke, es que ya no se puede identificar «religión verdadera» con «Iglesia verdadera». La religión verdadera es, en adelante, la que asuma esa sencilla verdad: Jesús es el Mesías; mientras que Iglesia verdadera es toda aquella que, además de aceptar esa verdad fundamental posee algunos rasgos distintivos, que no deben entrar en contradicción con lo que hay que entender por religión verdadera. Por lo tanto, Locke no sólo admite una pluralidad de iglesias verdaderas, sino que pone al descubierto la falsedad de la crítica de J. Proast, quien identifica la verdadera religión con la Iglesia anglicana⁴¹. Finalmente, sabemos que Locke opone la teoría empirista a la teoría de las ideas innatas⁴². El objetivo no es sino desconstruir las tesis de fanáticos y oscurantistas, quienes se amparan en las ideas innatas con el fin de disfrazar así tanto sus «infundadas fantasías»⁴³ como su estrategia de «opresión intelectual»⁴⁴. Más aún: si el conocimiento es adquirido mediante la experiencia, sensible y reflexiva, entonces no sólo hay que rechazar el innatismo sino también la teoría y práctica de la coacción, que Proast sostiene como vía posible hacia la creencia verdadera. Según Locke, los actos del entendimiento son de naturaleza personal. Por lo tanto, no se pueden imponer ideas apelando a la infalibilidad o al argumento de autoridad. Ninguna opinión, aunque sea verdadera puede ser aceptada, sin haber pasado antes por la criba de la razón. Uno de los elementos más importantes para determinar «el conocimiento verdadero» en Locke es el control de la razón, esto es, el esfuerzo de búsqueda personal. De ahí este enunciado en el Libro I del *Ensayo*: «Los hombres deben pensar y conocer por sí mismos»⁴⁵, o este otro de la Carta 4: en asuntos de religión «cada uno debe juzgar por sí mismo; nadie puede juzgar por otro»⁴⁶. De ahí el rechazo a todo dogmatismo e intolerante coacción, pues las convicciones religiosas, al igual que los conocimientos racionales, sólo son fruto del esfuerzo personal. De ahí la inutilidad de toda fuerza, aunque sea moderada, aplicada con el objetivo de mover al asentimiento de una creencia. Pues lo importante en estos asuntos para Locke no es el resultado —crear, aunque sea como efecto de la tortura o el tormento—, sino «la meditación, el estudio, el esfuerzo propio» (C, 29).

En síntesis, Locke destruye definitivamente la crítica de Proast mediante un argumento epistemológico, apoyado en un argumento moral, que anticipa

41 J. I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, p. 241.

42 J. LOCKE, *Essay*, cit., Libro I.

43 *Ibidem*, Libro IV, cap. XIX, sec. 3, p. 149 (p. 1036).

44 G. WALL, «La crítica de Locke al conocimiento innato», en I. C. TIPTON (ed.), *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*, trad. de J. Ferreiro, FCE, México, 1981, p. 46.

45 J. LOCKE, *Essay*, vol. I, cit., Libro I, cap. IV, sec. 23, p. 78 (p. 155).

46 J. LOCKE, *A four Letter for Toleration*, en *The Works of John Locke*, cit., Darmstadt, 1963, vol. VI, p. 561.

el programa ilustrado de Kant: el valor de pensar por uno mismo. Al afirmar que cada persona es responsable por sí misma en materia de religión, Locke está ampliando el horizonte de la tolerancia hacia la libertad religiosa y, en general, hacia la libertad de conciencia. Ya no sirven los viejos conceptos de ortodoxia y herejía, para justificar la persecución, la tortura y la desposesión de bienes. Si el nuevo criterio de ortodoxia es la «sinceridad de la creencia» (C, 33), cualquier actitud dogmática, coactiva o intolerante puede ser denunciada como delictiva.

Con su idea de tolerancia Locke, a pesar de ciertos límites, ha establecido las bases de una nueva conciencia religiosa de signo liberal⁴⁷ y, al mismo tiempo, los pilares de la convivencia pacífica y democrática, al estipular la necesidad de admitir una pluralidad de iglesias igualmente verdaderas y mutuamente tolerantes. Ahora bien, es cierto que la tesis utópica del individualismo epistemológico formulada en el *Ensayo* constituye el fundamento filosófico y moral de la tolerancia en Locke. Pero también es cierto que el argumento político afecta en dos sentidos opuestos a la propuesta utópica: por una parte, en la medida en que remite al problema de la legitimidad y limitación del poder, el consentimiento individual refuerza la tesis utópica; por otra, al defender pragmáticamente la exclusión de ateos y católicos, neutraliza la perspectiva radical de su teoría de la tolerancia, para afirmar simplemente una tolerancia razonable⁴⁸.

3. VOLTAIRE, DEFENSOR DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA Y CIVIL

No cabe duda de que Voltaire asumió siempre el papel de defensor de la tolerancia religiosa. Pero, ¿argumentó también a favor de la tolerancia civil? Examinemos estos dos aspectos del concepto voltairiano de tolerancia, tal como lo desarrolla en dos escritos sobre todo: el *Tratado sobre la tolerancia*, publicado en 1763, y el artículo «Tolerancia», publicado en su *Diccionario Filosófico* (1764).

Que Voltaire es, junto con Locke, uno de los grandes defensores de la tolerancia religiosa no cabe la menor duda. No sólo intervino activamente en la denuncia de flagrantes casos de fanatismo e intolerancia, como los de Jean Calas, Sirven, entre otros, y en la rehabilitación jurídica de los afectados, sino que defendió en los escritos citados la idea y la actitud de tolerancia, poniendo en ellos toda la eficacia mágica de su escritura, beligerante y crítica, así como toda su celebridad moral.

47 J. I. SOLAR CAYÓN, *op. cit.*, p. 248.

48 *Ibidem*, pp. 258-259.

Aun sin decirlo explícitamente, Voltaire se distancia del humanismo cristiano y del concepto de tolerancia como un mal menor necesario, en el que subyace una añoranza, a saber: el ideal de reunificación de la cristiandad por la que apostaron pensadores como Erasmo y Leibniz.

Voltaire defiende claramente el concepto de tolerancia como respeto a la creencia del otro, situándose así en la línea argumental de los grupos reformados radicales, desarrollada luego por Locke. Además de remitir al lector en nota, a «la excelente *Carta* de Locke sobre la tolerancia» se pregunta Voltaire: «¿Le será permitido a cada ciudadano no creer más que en su razón y pensar lo que esa razón, acertada o equivocada, le dictará? Es preciso, con tal de que no turben el orden»⁴⁹. Se observa, pues, en la pregunta una evidente apuesta por la razón. Hasta cierto punto, Voltaire suscribiría la tesis de la *Racionalidad del cristianismo*, de Locke, y *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de Kant. Voltaire opone la razón a la fuerza⁵⁰ y al fanatismo⁵¹ irracional; contrapone la luz de la razón a las densas sombras de la superstición.

Seducido por la consigna de Locke y Diderot de que hay que «atreverse a ver», Voltaire aduce en contra de las construcciones teológicas fantásticas, el argumento histórico de los hechos. Invita al lector a que vea y piense por sí mismo. ¿Qué es lo que ha producido más desórdenes y crímenes a lo largo de la historia: la experiencia de una religión de Estado, impuesta a todos los súbditos, o la convivencia de una pluralidad de credos en un mismo país? Describiendo casos y mostrando ejemplos desde lo ocurrido en los pueblos antiguos —judíos, griegos, romanos, entre otros— hasta lo que acontece en los Estados modernos, sintetiza así su argumento a favor del pluralismo religioso: «Cuantas más sectas hay, menos peligrosa es cada una de ellas; la multiplicidad las debilita»⁵². Y en otro lugar: «Ya he dicho y vuelvo a repetir que en el reino donde haya dos religiones se cortarán la garganta una a la otra, pero donde haya treinta vivirán juntas y en armonía»⁵³.

Si en el orden social la tolerancia es una condición para la apuesta por la pluralidad de confesiones religiosas, Voltaire observa: «El furor que inspiran el espíritu dogmático y el abuso de la religión cristiana mal entendida

49 VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, edición crítica de John Renwick, en *Oeuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford, 2000, vol. 56C, cap. XI, p. 186 (trad. cast. de Roberto R. Aramayo en Santillana, 1997, p. 46).

50 Ibidem, cap. V, p. 155 (p. 29).

51 Ibidem, cap. I, p. 137 (p. 19).

52 Ibidem, cap. V, p. 154 (p. 28).

53 Art. «Tolérance», en *Dictionnaire Philosophique*, bajo la dirección de CH. MERVAUD, O. C., Oxford, Voltaire Foundation, 1994, p. 558 (trad. cast. de Antonio G. Valente, en Editorial Daimon, 1977, vol. III, p. 334). Véase este tema en *Lettres philosophiques*, VI.

ha derramado tanta sangre, ha producido tantos desastres en Alemania, en Inglaterra, e incluso en Holanda, como en Francia: sin embargo, hoy día, la diferencia de religión no causa ningún disturbio en estos Estados; el judío, el católico, el griego, el luterano, el calvinista, el anabaptista, el sociniano, el menonita, el moravo, y tantos otros, viven fraternalmente en aquellos países y contribuyen por igual al bienestar de la sociedad». Quizá pueda resultar un tanto ingenua esta observación. Pero Voltaire, guiado por el método comparativo aplicado a la historia, tiene a la vista no sólo lo ocurrido en el pasado remoto, sino sobre todo en los siglos XVI y XVII. Por eso anota a continuación: «Ya no se teme en Holanda que las disputas de un Gomar sobre la predestinación motiven la degollación del Gran Pensionario. Ya no se teme en Londres que las querellas entre presbiterianos y episcopalistas, acerca de una liturgia o una sobrepelliz, derramen la sangre de un rey en un patíbulo»⁵⁴. ¿Y en Francia? ¿Qué opina Voltaire? —se preguntará el lector que retenga en la memoria los casos Jean Calas, Sirven, etc.—? Del exterminio de hugonotes en la noche de san Bartolomé, en 1572, afirma Voltaire que «no existía ningún ejemplo en los anales de los crímenes»⁵⁵. Y en el caso Calas en concreto, considera que ya sea por fanatismo, ya por mala fe, «el abuso de la religión más santa ha producido un gran crimen»⁵⁶. De ahí que Francia siga siendo el país del crimen, porque aun perviven en él las raíces de la intolerancia.

Voltaire añade al testimonio de los hechos históricos dos argumentos más: uno de tipo económico y otro de carácter filosófico o cultural. Desde una perspectiva económica, considera que la expulsión de los calvinistas (hugonotes) de suelo francés dañó considerablemente al Estado, mientras que los gobiernos más tolerantes obtuvieron grandes ventajas económicas de la situación. Tras observar que «nosotros mismos tenemos en Francia una provincia opulenta, donde el luteranismo es más fuerte que el catolicismo», sin que haya ninguna disputa religiosa, se pregunta por qué no pueden retornar a Francia los calvinistas. La respuesta de Voltaire es que el interés de los obispos franceses es «el mayor obstáculo a la tolerancia» y, por lo tanto, del retorno de los calvinistas. Sin embargo, mientras que la tolerancia trae consigo la paz social y ventajas económicas, como ya observó Spinoza, la intolerancia ha producido un baño de sangre tras otro en la tierra y ha acarreado la ruina económica. Por eso insiste el autor del *Tratado sobre la tolerancia*: «Tenemos judíos en Burdeos, en Metz y en Alsacia; tenemos luteranos, molinistas y jansenistas. ¿No podemos soportar y asimilar también a los calvinistas, por ejemplo, en las mismas condiciones en que se tolera a los católicos en

54 *Traité sur la tolérance*, cit., cap. IV, pp. 147-148 (pp. 24-25).

55 *Ibidem*, cap. III, p. 145 (p. 23).

56 *Ibidem*, cap. I, p. 138 (p. 20).

Londres?»⁵⁷. Tiene, pues, muy claro Voltaire que el retorno de los hugonotes enriquecidos en el extranjero beneficiaría, sin duda, a Francia.

El capítulo XV del Tratado, titulado «Testimonios contra la intolerancia», puede leerse también en clave de un argumento a favor de la tolerancia. Comienza con el siguiente testimonio extraído de *Apologetica* (cap. XXIV): «Es una impiedad quitar la libertad a los hombres en materia de religión, impedir que escojan una divinidad: ningún hombre, ningún dios querrían un culto forzado»⁵⁸. El capítulo, que va desgranando testimonios de diferentes autores y textos, concluye con la siguiente reflexión: «Se podría hacer un libro enorme compuesto todo él de pasajes semejantes. Nuestras historias, nuestros discursos, nuestros sermones, nuestros libros de moral, nuestros catecismos, todos respiran, todos enseñan hoy ese deber sagrado de la indulgencia. ¿Por qué fatalidad, por qué inconsecuencia desmentiríamos en la práctica una teoría que exponemos diariamente?» No veo ventaja alguna «en perseguir a aquéllos que no son de nuestra opinión y en hacernos odiar de ellos. Hay, por lo tanto, repetimos, una absurdidad en la intolerancia», excepto para quienes «tienen interés en turbar las conciencias»⁵⁹. El respeto, pues, de la opinión (y de la creencia) del otro exige, por una parte, el rechazo del recurso a la fuerza como medio para imponer una determinada creencia y, por otra, la libertad de religión o, en sentido más amplio, la libertad de conciencia. Voltaire opta claramente por un concepto positivo de tolerancia. Más aún: Voltaire, que apuesta por el hombre y por la razón contra la bestia intolerante y la sinrazón, hace un llamamiento final a la *tolerancia universal*: «No se necesita mucho arte, ni una elocuencia muy rebuscada, para demostrar que los cristianos deben tolerarse unos a otros. Voy más lejos: os digo que hay que mirar a todos los hombres como hermanos nuestros. ¡Cómo! ¿El turco hermano mío? ¿El chino mi hermano? ¿El judío? ¿El siamés? Sí, sin duda; ¿no somos todos hijos del mismo padre, criaturas del mismo Dios?»⁶⁰.

La aportación de Voltaire a la lucha en defensa de la tolerancia tiene lugar, pues, desde dos perspectivas complementarias. Por una parte, lleva a cabo una crítica histórica incesante de la actitud intolerante, crítica que nos descubre sobre todo la cara negativa de la religión católica como una máquina de producir herejes o disidentes, para perseguirlos luego de manera intolerante. Por otra, aduce como contrapunto una serie de argumentos que conducen finalmente a la defensa de la tolerancia universal. Sin embargo, todavía tenemos que preguntar: ¿qué alcance tiene, para Voltaire, el concepto de *tolan-*

57 Ibidem, cap. V, p. 154 (p. 28).

58 Ibidem, cap. XV, p. 226 (p. 62).

59 Ibidem, cap. XV, p. 228 (p. 63).

60 Ibidem, cap. XXII, p. 247 (p. 76).

cia universal? ¿Significa, acaso, la defensa de una pluralidad de Iglesias y de la correspondiente condición de igualdad entre ellas, como utópicamente sostiene Locke? ¿No es partidario Voltaire de la tesis de una religión de Estado? Si observamos el argumento de la tolerancia universal, nos damos cuenta de que no se trata de un argumento teológico en sentido estricto. La tesis de que «somos todos hijos del mismo padre, Dios», puede interpretarse desde la perspectiva teológica, para defender la tolerancia entre todos los cristianos; pero dicha tesis puede universalizarse en sentido social y cultural, como hace Voltaire, para justificar la tolerancia no sólo entre los cristianos, sino también entre éstos y los turcos, los chinos, los judíos, los siameses y los demás. La idea de tolerancia universal se extiende, por lo tanto, a poblaciones definidas, es cierto, por una determinada religión, pero también a las definidas por una identidad política o cultural.

Con todo, el argumento de la tolerancia universal de Voltaire conlleva un supuesto básico, que implica al menos una excepción a dicha universalidad. El supuesto básico no es sino el confesado deísmo o teísmo⁶¹. Y la excepción a la tolerancia universal es, en consecuencia, el colectivo de ateos. Entiende Voltaire que, si hay que seguir vinculando religión y tolerancia porque la religión forma parte, en definitiva, del tejido social y cultural, tenemos que modificar nuestra idea de religión. Para que la religión deje de inspirar violencia, crimen o guerra, con frecuencia en nombre de Dios, tenemos que configurar una religión más humana, que se sustraiga a la teología, a los dogmas y a los ritos, pero que haga de la fraternidad bajo la protección de un Ser supremo el credo fundamental. Tal es la idea de «fraternidad» que se invoca como argumento de la tolerancia universal⁶²: no sólo la fraternidad entre los cristianos, sino preferentemente la que debe inspirar las relaciones de todos los seres humanos del mundo, unidos en la creencia de un Ser supremo, bueno y poderoso, cuyo culto sólo consiste en la práctica de la virtud, en base a la cual premia o castiga con inequívoca justicia. «En mi opinión —escribe Voltaire— el gran objeto, el gran interés, no consiste tanto en argumentaciones metafísicas cuanto en sopesar si es preciso para

61 En el Epílogo a *La religion de Voltaire* (pp. 473-483), Pomeau sostiene que «deísmo y «teísmo» son sinónimos. Según la lectura de Pomeau, Voltaire sostiene que «todas las religiones derivan por corrupción de una fuente teísta. El teísmo fue la religión primitiva, simple y racional. [...] Los teístas serán pues tolerantes» (*La religion de Voltaire*, París, 1994, p. 429).

62 *Traité sur la tolérance*, cit., cap. XXII, p. 76 (p. 247) y cap. XIII, p. 252 (p. 80); éste último titulado «Oración a Dios». Para Voltaire, este Dios no es el invocado en el círculo de una religión concreta, sino «el Dios de todos los seres, de todos los mundos y de todos los tiempos», leemos al comienzo de la «Oración». Cf. L. BIANCHI, «Religion et superstition dans le *Traité sur la tolérance*», en U. KÖLVING y C. MERVAUD (dirs.), *Voltaire et ses combats*, Voltaire Foundation, Oxford, 1997, vol. I, p. 526.

el bien común de nosotros, seres miserables y pensantes, admitir un Dios que premia y castiga, que nos sirva a la par de freno y consuelo, o rechazar esta idea abandonándonos a nuestros sufrimientos sin esperanza y a nuestros crímenes sin remordimiento»⁶³. No cabe duda de que Voltaire se adhiere a la primera alternativa, esto es, la opción deísta o teísta que representa a sus ojos la religión esencial. Y, al no pertenecer a ninguna secta o Iglesia concreta, los teístas son hombres no de disputas teológicas y fanatismos irracionales sino básicamente de paz y tolerancia⁶⁴.

Desde tal supuesto, se entiende la excepción que mantiene Voltaire al principio de tolerancia universal, a saber, los ateos son excluidos de su propuesta por la misma razón que ya lo habían hecho pensadores como Moro y Locke: carentes de principios morales y religiosos, constituyen una amenaza para el orden social y la paz del Estado. «Confieso —declara Voltaire en el artículo «Ateo»— que siempre esperaré que sea más justo quien crea en Dios que el que no cree, pero también esperaré más disgustos y persecuciones de los supersticiosos. El ateísmo y el fanatismo son dos monstruos que pueden desgarrar y destruir la sociedad»⁶⁵. Al pronunciarse de este modo, Voltaire se distancia de la tesis de Bayle, según la cual es posible una sociedad de ateos, si concedemos a todos los hombres el derecho a pensar —y por lo tanto a errar— lo que les dicta la conciencia y su razón. La tolerancia universal se funda precisamente en este derecho natural del individuo a pensar con libertad⁶⁶. Ahora bien, resulta evidente que Voltaire no es tan consecuente como Bayle al precisar su concepto de tolerancia universal. El supuesto antes indicado, la adhesión del teísmo, le hace ser inconsecuente. Es más: la defensa de la religión natural, más explícita en *Profession de foi des théistes* (1768), no es un hecho pasajero en la vida de Voltaire, sino la expresión de una convicción firme y, por lo tanto, de un combate paralelo al que lleva a cabo contra el fanatismo y la intolerancia. Desde 1760 sobre todo no deja de combatir mediante su pluma crítica y sarcástica las tesis del materialismo ateo de Meslier y La Mettrie, de d'Holbach y Diderot, hasta tal punto que por «haber gritado demasiado contra los ateos» —señala Condorcet—, Voltaire paga el alto precio de convertirse en un aliado táctico de la apologética católica⁶⁷.

63 Art. «Dios y dioses», en *Diccionario Filosófico*, traducción de A. G. Valiente, Barcelona, Editorial Daimon, 1976, p. 207.

64 J. GOULEMOT, A. MAGNAN, D. MASSEAU (dirs.), *Inventaire Voltaire*, Gallimard, París, 1995, p. 1318, voz «Théiste».

65 Art. «Athée», *Dictionnaire Philosophique*, cit., p. 391 (trad. cast. en Editorial Daimon, vol. I, p. 212).

66 P. BAYLE, *Commentaire philosophique* (1686), en *Oeuvres diverses*, La Haya, 1727-1731; *Dictionnaire historique et critique*, 1697.

67 R. DESNÉ, voz «Athéisme», en *Inventaire Voltaire*, cit., p. 98. Cf. Carta de Condorcet a Voltaire, 12 de agosto de 1775.

Pero sería un error quedarnos aquí. La investigación histórica de Voltaire le lleva a la conclusión de que tolerancia y cristianismo son incompatibles, que si todas las religiones positivas son intolerantes mucho más lo es el cristianismo. De ahí su profesión de fe teísta. La observación de las guerras de religión en Francia, le lleva a dos conclusiones. En primer lugar, hay que tener bien claro que la paz es «el verdadero fin de toda sociedad», que sólo puede ser «el fruto de la tolerancia», necesaria tanto en política como en religión⁶⁸. Y, en segundo lugar, hay que tener igualmente claro que, para conseguir tales objetivos, es preciso llevar a la práctica la teoría de Locke y de sus predecesores radicales, a saber: distinguir la esfera política de la religiosa según sus fines peculiares y diferenciar las respectivas jurisdicciones de la Iglesia y del Estado de acuerdo a tales fines, cuidando además —como defendiera también Spinoza— de que las actividades de las Iglesias se sometan a la autoridad del Estado. «Pronunciar estas palabras: gobierno civil y eclesiástico es insultar a la razón y a las leyes. Hay que decir gobierno civil y reglamentos eclesiásticos; y ninguno de estos reglamentos debe estar hecho por otro poder que el civil»⁶⁹, puntualiza Voltaire.

En definitiva, si es indudable que el concepto de tolerancia se configura en las múltiples luchas contra la intolerancia, que tienen lugar desde la época de Moro y Erasmo hasta la de Voltaire, no es menos cierto que dicho concepto, lejos de ser unívoco, presenta notables diferencias o distintas acepciones según los distintos pensadores y sus circunstancias históricas. Pese a todo, pese a los límites indicados, debidos a los problemas históricos y teóricos heredados, el concepto universal de tolerancia de Voltaire, fundamentado en la libertad de conciencia y en la libertad de pensar (como habían hecho ya Moro, Bayle, Locke entre otros), pero también por ello en la realidad plural de opciones religiosas, de ideas y de teorías varias en el campo moral, constituye sin duda un argumento clave para proseguir la universalización del concepto de tolerancia hacia un pluralismo social mucho más justificado en la sociedad actual.

68 VOLTAIRE, *Idées républicaines*, en *Mélanges*, texte établi et annoté par Jacques van den Heuvel, Gallimard (Pléiade), París, 1961, p. 524.

69 *Ibidem*, p. 506.

