

LA TOLERANCIA, VIRTUD LIBERAL

Apuntes para una historia de la tolerancia

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán *

Por paradójico que suene, también en nuestra sociedad democrática avanzada abundan las actitudes intolerantes con su bárbara secuela de violencias. Y no me refiero sólo a la intolerancia de tono menor, que crispa con tanta frecuencia la vida cotidiana, sino a aquella otra de cariz criminal. Agresiones verbales o físicas por motivos de raza, ideología, sexo o religión, marginaciones laborales y escolares, quemas de casas de inmigrantes, profanación de cementerios, persecuciones raciales, atentados terroristas, son testimonios de la nueva barbarie. Estos actos son resplandores siniestros de viejas hogueras del pasado, que ya creíamos extinguidas. Diversos factores han favorecido esta triste actualidad. En general, la crisis general de valores, que padece la sociedad contemporánea, o simplemente la mera liberalización de las costumbres, genera a menudo actitudes reactivas, propensas al integrista. Añádase a esto, de un lado, la otra crisis de la conciencia de identidad, enfrentada al hecho del pluralismo cultural, como el destino de nuestro tiempo. Es frecuente que en tales casos el encuentro con el extraño de lugar a actitudes de recelo y desconfianza, que han sido alentadas o explotadas con frecuencia por ideologías xenófobas radicales. Del otro, el fin de la guerra fría y la desaparición de la URSS, al desactivar la política de bloques, ha originado una remodelación del espacio internacional, que favorece el recrudecimiento de los nacionalismos. No hay que olvidar, por otra parte, que estos movimientos se ven cruzados por un mal de fondo, la diferencia social creciente entre países ricos y pobres, condenados, al parecer, a distanciarse indefinidamente en su nivel de vida. Y en una sociedad multiétnica y multicultural, atravesada por tan abierto antagonismo social, todas

* Sesión del día 18 de enero de 2005.

estas tensiones fomentan actitudes de intolerancia, caldo de cultivo de conflictos étnicos, culturales y religiosos, que los profetas del apocalipsis quisieran ver convertidos en un choque de civilizaciones.

Como reacción a tales actitudes, cunde a la vez en círculos y ambientes liberales la propuesta de una tolerancia generalizada, que se puede cifrar en el lema de «vivir y dejar vivir». Pero incluso ésta, la añeja tolerancia liberal, resulta para algunos deficiente por implicar cierta in-diferencia pasiva ante el hecho de las diferentes formas de vida, y en lugar de ella se propugna una tolerancia de nuevo cuño, capaz de generar actitudes más francas y generosas en el reconocimiento de la diferencia. «La tolerancia radical —señala Ágnes Heller— no puede confinarse en el gesto “no es asunto mío”, sino que implica en cambio el gesto: “es de mi incumbencia”»¹. A estas diferencias de actitud, cabe añadir otras que conciernen al contenido o a los límites de la tolerancia. Pero esto significa que la virtud civil de la tolerancia se ha vuelto, a la vez, más precaria y más necesaria que nunca; se ha convertido en una *quaestio disputata*, y no sólo a nivel académico, sino en la praxis política cotidiana y en los *mass media*, porque es asunto que forma parte de la experiencia vivida. Como ha escrito a este propósito Rafael del Águila,

Los debates se suceden y en ellos nuestras perplejidades aumentan. Hay quien dice que es progresista ser tolerante con las diferencias culturales y quien opina (arguyendo idénticas razones) que el multiculturalismo es reaccionario. Hay quien cree que la intolerancia con los intolerantes es un deber moral y hay quien escribe que esa tolerancia no es sino barbarie. Hay quien afirma que la tolerancia política y prudencial es insuficiente cuando se aplica a emigrantes fundamentalistas y excesiva cuando se habla de la extrema derecha o.... viceversa»².

De ahí que una meditación sobre la tolerancia sea hoy tan inexcusable como lo fue en el pasado. En tiempos de crisis y confusión, la sociedad liberal/democrática necesita actualizar la memoria de sus orígenes y reactivar aquellas actitudes fundamentales que constituyen el humus civil de la convivencia.

1. LA INTOLERANCIA QUE NO CESA

No estaría de más revivir algunas escenas históricas. El 27 de octubre de 1553, moría en la hoguera, a fuego lento, en la plaza de Champel de Ginebra, el

¹ «Ética ciudadana y virtudes cívicas», recogido en Á. HELLER y FERENC FREE, *Políticas de la post-modernidad*, Península, Barcelona, 1989, pág. 225.

² RAFAEL DEL ÁGUILA, «La tolerancia», en *Teoría política: poder, moral, democracia* (comp. A. ARTETA, E. GARCÍA GUITIÁN y R. MÁIZ), Alianza Editorial, Madrid, pág. 362.

español Miguel Servet, sacrificado por el celo fanático de Calvino. De su martirio va a brotar la conciencia más lúcida y militante de la tolerancia. Con gran denuedo y coraje civil, el humanista Sebastián Castellio levanta su voz acusatoria para denunciar el crimen de Calvino: «Buscar y decir la verdad, tal como se piensa, no puede ser nunca un delito. A nadie se le debe obligar a creer. La conciencia es libre». Ninguna instancia humana, eclesiástica o política, tiene derecho a inmiscuirse en el recinto de las creencias, «pues cada uno de nosotros debe responder ante su conciencia y ante Dios»³. El agudo y apasionado comentario de Stefan Zweig, en su *Castellio contra Calvino*, subraya este primer manifiesto a favor de la tolerancia: «El culpable, el eterno culpable del delirio asesino y de la confusión salvaje de nuestro mundo —comenta Zweig—, es para Castellio el fanatismo, la intolerancia de los ideólogos, que sólo quieren reconocer su idea, su religión, su ideología»⁴, travistiéndola con ropajes sagrados que le son ajenos. Gracias a Castellio, de la hoguera de Servet no quedan sólo las cenizas de su cuerpo, sino las vivas ascuas de la libertad de conciencia en lucha contra el fanatismo.

Años más tarde, en 1600, la quema del filósofo Giordano Bruno a manos de la Inquisición romana estremecía de nuevo la conciencia moral de su tiempo. Aquel exclaustrado visionario, soñador de un nuevo mundo infinito, había plantado la semilla de su íntima convicción frente a la represión institucional de la conciencia. Y aun cuando su filosofía, como cualquier otra, fuese una flor perecedera, su actitud de rebeldía moral permanece como una eterna lección frente al fanatismo. Hoy cuando contemplamos su estatua severa en la plaza de *Campo dei fiori*, con la ofrenda de algunos ramos de flores, siempre frescas a sus pies, sube a la mente un mensaje de tolerancia, la que no supieron tener con él sus verdugos.

Casi siglo y medio después, en 1762, ardía de nuevo la hoguera, esta vez en Toulouse, para el protestante Jean Calas, acusado de dar muerte a su hijo Marco Aurelio por haberse convertido al catolicismo. Los jueces, presionados por el ambiente fanatizado de la ciudad, instigado por la cofradía de los penitentes blancos, firmaron una sentencia injusta carente de fundamento. Calas era la víctima propiciatoria para calmar el celo sanguinario de la ciudad, que se disponía a celebrar el segundo centenario de la *masacre* de los hugonotes. Ahora era Voltaire quien se erigía en defensor de la libertad de conciencia en su *Traité sur la tolérance*.

³ *Apud* STEFAN ZWEIF, *Castellio contra Calvino, Conciencia contra violencia*, Acantilado, Barcelona, 2001, pág. 151.

⁴ *Ibidem*, 173.

El año de 1762 era el año secular —cuenta Voltaire—. En la ciudad se disponía el aparejo de esta solemnidad; esto mismo encendía aún más la imaginación recalentada del pueblo: se decía públicamente que el patíbulo sobre el que se cocería Callas, sería el más grande ornato de las fiestas; se decía que la Providencia aportaba ella misma estas víctimas para ser sacrificadas a nuestra religión⁵.

Frente a esta atmósfera cargada de odios y supersticiones, Voltaire, como en tantas otras ocasiones de su vida, dedica todos sus esfuerzos a crear una verdadera opinión pública, fundada sobre el análisis no prejuicioso de los hechos. Su obra, al igual que *La carta sobre la tolerancia* de Loche, será una de las grandes contribuciones del espíritu ilustrado por la causa de la libertad de conciencia contra el fanatismo. La queja amarga de Voltaire resuena en la historia como una acusación: «Tenemos demasiada religión para odiar y perseguir, pero no tenemos la suficiente para amar y socorrer»⁶. De ahí la necesidad de «presentar al público algunas reflexiones morales» sobre el asunto:

La filosofía, la sola filosofía, hermana de la religión —scribe Voltaire al desgarnar sus razones— ha desarmado las manos que la superstición había ensangrentado a menudo, y el espíritu humano, al despertar de su ebriedad, se ha sorprendido de los excesos a que le había llevado el fanatismo⁷.

La matanza de los albigenses, en la baja Edad Media, como la de los hugonotes en la aciaga y sangrienta noche de San Bartolomé en París en 1562, fueron dos horribles testimonios históricos que pesaban sobre la conciencia religiosa, pervertida por el dogmatismo. Religión y política celebraban de nuevo sus bodas de sangre. «Que la *masacre* de San Bartolomé haya sido solamente la consecuencia del enloquecimiento y la exasperación de la reina o que esté ligada con un plan más o menos establecido de exterminación de los hugonotes —declara Joseph Lecler en su *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*— lo esencial es que fue una medida política, una aplicación lógica de la pura razón de Estado»⁸. Tampoco la filosofía o la ideología en general iba a estar libre de ceder a la tan invocada en la modernidad como pervertida y abusiva razón de Estado. A las *masacres* a causa del celo religioso hay que sumar, en nuestro tiempo, las otras matanzas sistemáticas y metódicamente organizadas desde el poder en nombre de ideales totalitarios y utopías escatológicas. Los campos de concentración nazis o el Gulag soviético se unen a la negra historia del horror y la ignominia. Como las otras, todas son fruto

⁵ *Traité de la Tolérance*, Du Cheval, París, 1948, pág. 84.

⁶ *Ibidem*, 84.

⁷ *Ibidem*, 96.

⁸ JOSEPH LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier, París, 1955, II, 78.

de la intolerancia. ¿Quién puede precavernos de ello? ¿Cómo librarnos de repetir compulsivamente tales atrocidades, invocando nombres sagrados o bellas y seductoras ideologías?

Hay gente que pretende que la humanidad, la indulgencia y la libertad de conciencia son cosas horribles. Pero, de buena fe —se pregunta Voltaire—, ¿habrían producido ellas calamidades comparables?⁹.

Tal vez se engañaba Voltaire en algún respecto, al no sospechar los monstruos que puede engendrar la razón, cuando sueña o delira. Pero una cosa es clara: sólo el poder de la reflexión vigilante, de la crítica de toda forma de fanatismo y de la defensa del fuero interior de la conciencia puede alertarnos. La tolerancia ha crecido conjuntamente con la historia de la libertad y de la racionalidad crítica. Hay así una íntima conexión entre el liberalismo y la tolerancia. Históricamente, la conciencia liberal se gestó en la lucha por la tolerancia religiosa, como un remedio contra las guerras de religión que asolaron Europa, y fue tallando sus conceptos a la par que libraba aquellas batallas. Otras fuentes, sin duda, como el Humanismo y la Reforma influyeron en el origen del liberalismo, pero fue la lucha por la tolerancia el impulso fundamental que llevó a la cristalización de su doctrina.

2. LAS «RAZONES» DE LA INTOLERANCIA

La violencia no suele comparecer desnuda en la escena política. A menudo apela a justificaciones, que la hagan tolerable a la conciencia. En la historia de la humanidad ha sido bastante frecuente la violencia sagrada o a causa de lo sagrado —cualquiera que sea el valor que pretenda alcanzar este rango—, y todavía se esgrime hoy, pues sólo en nombre de lo sagrado se puede reclamar un derecho absoluto. Ninguna otra idea tiene más potencial dinamizador. El Santo Oficio, pongo por caso, al condenar a la hoguera, creía no estar exento de razones. Estas han tenido un enorme poder de sugestión a lo largo de la historia y no es raro oír las repetir en los más diversos contextos ideológicos. La teología medieval hizo el acopio más sistemático de ellas. La primera y fundamental es de índole teológico/metafísica. El monismo ontológico, al igual que el monoteísmo teológico, que ha sido su vástago en la cultura de Occidente, representan una visión unitaria de la realidad, apoyada en un estricto fundamentalismo. En esto se basa el derecho absoluto de la verdad, unívoca y omnicompreensiva, capaz de imponerse por sí misma. La combinación de monismo y absolutismo, en cualquier dimensión tras-

⁹ *Traité sur la tolérance*, op. cit., 7.

cidental, ya sea de la verdad o del bien o del valor, permite un discurso cerrado y autosuficiente, monovalente, esto es, que no admite alternativas. Según él, lo absoluto es prevalente sobre lo relativo, como la verdad sobre el error y la unidad sobre la variedad y diferencia. La verdad es, pues, una y única, y la diversidad está condenada al rango de la apariencia. Claro está que tal planteamiento no afecta a la verdad revelada, por pertenecer ésta a otro plano de consideración. Pero el racionalismo teológico, característico de buena parte del catolicismo en los siglos centrales de la Edad Media, junto con la vigencia social de la fe en un régimen de cristiandad, imponían la certidumbre de que el catolicismo era la religión verdadera, acorde con la autoconciencia que el propio cristianismo tenía de sí mismo como la revelación consumada y en la plenitud de los tiempos. La fe era, pues, el canon de la verdad, y la última instancia en que resolver el propio juicio.

La unidad de doctrina exigía, por lo demás, una unidad de conducta — la ortodoxia reclamaba la ortopraxis—, que se extendía a todas las dimensiones de la vida, incluida la política, o mejor, especialmente la política, pues la última fuente garante de la autoridad política era el propio poder de Dios. La simbiosis de religión y poder en un régimen teocrático, o al menos la subordinación del poder político con respeto al religioso, como su brazo armado para hacerlo valer, generaba así un vínculo prácticamente infrangible en la vida política, que se interiorizaba por educación y presión social en la misma conciencia. El individuo se sentía naturalmente inmerso en una comunidad integral de vida, cuya sustancia ético/religiosa lo trascendía y embargaba por completo. Era el régimen de cristiandad. La unidad de la sociedad tenía pues, su asiento definitivo en la unidad de creencia, ya que la religión actuaba como la instancia normativa última de toda la cultura. Mantener la uniformidad de la creencia constituía, pues, la condición imprescindible para la conservación del todo social. A un medieval le parecía evidente que la salud del cuerpo político exigía mantener la unanimidad de alma en el orden de las creencias.

Desde estos presupuestos, la herejía tenía que ser considerada como una traición a la verdad y como un atentado a la vida social, esto es, una ofensa a Dios, y conjuntamente, un crimen que hería y desgarraba la vida del todo, el cuerpo místico religioso, del que el político era tan sólo el trasunto temporal. El hereje era, pues, reo de lesa comunidad. De ahí que la actitud hacia él por parte del poder religioso y el político fuera más severa que con el infiel, al que, al fin de cuentas, había que ganarlo para la propia fe, aun cuando no faltara tampoco la tesis expansionista y belicista, encarnada en el espíritu de cruzada. El caso es que el hereje se veía como un renegado —el más grave pecado contra el espíritu— que por su contumacia y su obstinación, al rebelarse contra la autoridad religiosa, se convertía

ipso facto en un temible sedicioso para el propio poder político temporal. No bastaba, pues, con apartarlo del cuerpo social, como un apestado, mediante la excomunión, sino que ésta equivalía a una expulsión de todo el orden social, al que pertenecía: tenía que ser cortado como un miembro maligno y arrojado al fuego para que la enfermedad no alcanzase al todo. El carácter ejemplar de estos autos de fe se debía precisamente a la gravedad y trascendencia del delito, que exigía una sanción pública reparadora de la economía del todo social. El auto de fe cumplía así una doble función política: era tanto una confesión pública de la fe como una ratificación del mismo orden social en sus fundamentos.

Tal es, sumariamente expuesta y con riesgo de simplificación, la teoría tradicional de los derechos objetivos de la verdad, que ha sido la línea que ha prevalecido doctrinalmente en la Iglesia católica hasta el abierto reconocimiento de la libertad religiosa por el Vaticano II en la *Dignitatis humanae*. En el trasfondo, sin embargo, no dejaba de replantearse la otra línea de los derechos subjetivos de la conciencia. Para el catolicismo la fe es un obsequio de la criatura racional, y como tal, obsequio racional él mismo, motivado razonablemente por los *preambula fidei*. «*Credere non potest homo nisi volens*» —sentenciaba San Agustín, y como un eco repetía Tomás de Aquino, «*credere est voluntatis*», un acto de asentimiento, bajo la moción de la gracia, a una verdad revelada, pero conforme a como le ha sido propuesta o reconocida por el entendimiento. «Crear en Cristo es en sí una cosa buena y necesaria para la salvación, pero la voluntad no consiente a ello sino bajo el aspecto que la razón le propone (*secundum quod a ratione proponitur*) [S.Th,1-2ae, qu. 19, art. 5.c)]. «Santo Tomás —comenta Lecler— hace, pues, a la subjetividad una concesión importante, que rechazaba enérgicamente la escuela agustiniana»¹⁰. Por un momento parecería que santo Tomás está a punto de defender los derechos de la conciencia errónea, pero luego, como en un golpe de mano especulativo, da un vuelco todo el asunto, pues sólo se muestra dispuesto a admitir, como excusa de la conciencia errónea, la «*ignorancia facti*» pero no la «*ignorantia iuris*», pues le resultaba inverosímil, a nivel de su tiempo, desconocer la verdad intrínseca de la religión verdadera o de la ley divina¹¹. No es, pues, igual para él recibir la fe que abandonarla. El que la recibe no puede hacerlo sino voluntariamente, y, por tanto, conforme a su conciencia (*secundum conscientiam*), pero el que la abandona, después de haberla conocido, traiciona con ello a la verdad. De ahí la diferencia de trato al infiel y al hereje. «Santo Tomás justifica esta ambivalencia de tratamiento —precisa F. Molinari— con el conocido aforismo: «recibir

¹⁰ *Histoire de la tolérance*, op. cit., I, 121.

¹¹ *Ibid.*, I, 121-122, y MOLINARI, en la voz «Tolerancia», en el *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1974, pág. 1083.

la fe es acto voluntario; en cambio, conservar la fe recibida es cosa necesaria» (*accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam iam acceptam est necessitatis*, 2-2ae, qu. Q10, art. 8)¹². De necesidad moral, se entiende, pues no es comprensible renegar de una verdad que se conoce. Será el filósofo Abelardo quien defienda los derechos subjetivos de la conciencia errónea, y, sobre todo, el teólogo franciscano Pierre Auriol, para el que la conciencia es una condición intrínseca y fundamental (*per se*), no sólo *per accidens* y *secudum quid*, como defendía Tomás de Aquino, de la acción moral. «Luego el hombre —concluye Auriol— está obligado a hacer lo que le dicta su conciencia, y de otro modo él peca si actúa contra su veredicto, puesto que ella concurre *per se* a la bondad del acto»¹³. Desgraciadamente, habría de pasar aún mucho tiempo para que se abriera paso tímidamente tan avanzada posición.

No son estas distinciones antiguallas medievales. En el fondo han prevalecido allí donde se profesa una creencia en la posesión de una verdad absoluta, indispensable para la salud política del todo social, al que pertenece el individuo y del que recibe éste su verdadero ser sustancial. Vuelven los mismos motivos con distinta nomenclatura. La secularización moderna, especialmente la tocante con la esfera política, ha sabido conservar el viejo vino en nuevos odres. Vuelve el lema *compelle eos intrare*, interpretado no como un mandato de evangelización sino como obediencia coactiva, si fuera necesario, a la verdadera fe, y se olvida la parábola evangélica del trigo y la cizaña, con la advertencia de que no conviene cortarla hasta el último día, es decir, dejándolo en el juicio definitivo de Dios. Y es que el monismo de la verdad, combinado con el absolutismo de la voluntad que se tiene por recta, genera de suyo violencia, la «santa intransigencia» de que han hablado siempre los administradores del *magnum mysterium salutis*. La pretensión de fundar la ciudad de Dios en la tierra, aun cuando se entienda como la ciudad integral de la humanidad, suele generar graves espejismos, que acarrearán, no el cielo, sino el infierno del hombre. Algunos pensadores han venido denunciando la conexión entre monoteísmo y violencia sagrada. Giordano Bruno dio la voz de alerta, alarmado con la destrucción de los dioses patrios en nombre del Dios único y Montaigne, el caviloso y comprensivo Montaigne, se estremecía al pensar en la violencia que habíamos generado con la evangelización del Nuevo Mundo, imponiendo el Evangelio como derecho de conquista. Pero donde se lee «evangelización», puede ponerse colonización e indoctrinación cultural, sin que cambie el sentido. No era sólo el monoteísmo, como creía Rousseau, el generador de violencia, sino el absolutismo de todo pensamiento único. Los apóstoles del progreso y

¹² MOLINARI, *ibíd.*, 1081.

¹³ Citado por J. LECLER, en *Histoire de la tolérance*, op. cit., I, 123.

de la comunidad integral no han sido menos celosos que los de la fe. También han tenido su inquisición y sus autos de fe, conformes con el espíritu de una iglesia secular, que se tenía por única y verdadera. Había que releer el texto de la Ilustración, en su revés, para tomar conciencia de las perversas consecuencias que se siguen, cuando se erige intelectual y políticamente una verdad total y única. En el pensamiento contemporáneo, ya Popper denunció la conexión entre violencia y utopía, la nueva heredera del espíritu escatológico, vertido imperiosamente en el tiempo de la historia. Pero ha sido, sobre todo, I. Berlin quien más ha insistido en las funestas consecuencias de un monismo de la verdad y del valor, conjugado con una interpretación positiva de la libertad del hombre.

3. LA LUCHA POR LA TOLERANCIA RELIGIOSA

Hubo que esperar hasta el advenimiento de la moderna filosofía del sujeto para que se produjera una defensa abierta de los derechos de la conciencia frente a los pretendidos derechos objetivos de la verdad. Esta fue la obra conjunta del Humanismo y de un Cristianismo reformado. No es extraño, pues, que en este nuevo clima cultural, que comienza en el Renacimiento con el giro hacia la subjetividad, se lleve a cabo la lucha por la tolerancia religiosa en un mundo que iniciaba un lento pero irreversible proceso de secularización. A propósito del Edicto de enero de 1562, bajo Carlos IX, que va a suponer el primer intento de instituir en Francia la libertad de cultos, señala Joseph Lecler las tres líneas que van a concurrir en la nueva situación: la humanista, «que se sublevaba con forzar la conciencia en el dominio religioso; la teológica, preocupada «por el peligro de ateísmo e hipocresía de un conformismo impuesto desde fuera», y la política, «que rechazaba unir demasiado estrechamente los intereses temporales con las vicisitudes de la religión»¹⁴. En términos generales, estas tres líneas concurrentes, que a veces se interfieren y cruzan entre sí, determinan los principales procesos argumentales puestos en juego en los diversos ámbitos, ya sea en la nueva antropología humanista, o en la filosofía de la religión o en la teoría política del iusnaturalismo.

En los dos primeros ámbitos fue decisiva la obra de Erasmo. Humanista y teólogo, partidario de una reforma religiosa interna, que evitara el radicalismo de la ruptura luterana, Erasmo fue un ferviente defensor de la necesaria concordia entre las diferentes confesiones religiosas en nombre del espíritu interno del cristianismo. Tal como escribe al cardenal Laurent Campeggio, «*qualis erat Lutherus,*

¹⁴ *Histoire de la tolérance...*, op. cit., II, 62

*certe humanius erat sanare quam extinguere*¹⁵. Más humano y más cristiano es no forzar las conciencias, sino instruir las y fortalecerlas en el sentimiento común de la caridad». Que no odie en absoluto a ningún ser humano, como ningún médico odia a un ningún enfermo. Que solamente sea enemigo de los vicios. Mientras más grave sea una enfermedad, más grande será el cuidado que aporte a ella la pura caridad —aconseja a los cristianos y les recuerda el consejo evangélico de «no resistir al mal»¹⁶. Y en su comentario a las «bienaventuranzas», condena el recurso a la coacción y la persecución —«es la más perniciosa enfermedad de las almas es la violencia y la arrogancia que vuelve al hombre incapaz de la verdadera doctrina»— haciendo abierta profesión de pacifismo cristiano:

En tal caso, si la paz no se puede mantener de una y otra parte —escribe— serán aquellos bienaventurados por su celo por la paz, cuando los impíos los persigan, en razón únicamente de la justicia evangélica que no hiere a nadie y a todos rinde servicio¹⁷.

No es sólo pensamiento edificante. En su voluntad de restaurar la unidad cristiana propone un programa irenista de reconciliación, con el fin de lograr una fórmula de fe corta y sustancial, como cifra de una genuina *philosophia Christi*. «Este retorno a los orígenes debía disponer según él —comenta J. Lecler— a la restauración de una fe simple, viva, desembarazada de sutilidades y del mal intelectualismo de una teología decadente. Sobre tal base dogmática era posible restablecer entre los cristianos la concordia y la paz»¹⁸. De ahí su esfuerzo por una poda dogmática, «pues el cristianismo no es sólo una fe, sino una vida», y su interés en filtrar el fondo moral del Evangelio. Caso análogo es el de Tomás Moro que en su *Utopía* defiende la libertad religiosa y la tolerancia entre las sectas, aun cuando el humanismo cristiano, como señala Lecler, era esencialmente irenista, y más allá de la simple tolerancia, buscaba una actitud de reconciliación. «En este punto —concluye Lecler— el humanismo cristiano nos parece en completa oposición con el espíritu de la Reforma»¹⁹.

Del lado de la filosofía, los nuevos tiempos se abren bajo el signo de la conciliación. Nicolás de Cusa fue también un infatigable paladín de la concordia ecuménica. En *De pace fidei* defiende bajo el ropaje de alegorías literarias la idea

¹⁵ Citado por J. LECLER, *Histoire de la tolérance...*, op. cit., I, 136.

¹⁶ «Comentario a la primera carta de San Pablo a los corintios» (IXZ, 22), recogido en *Genèse de la tolérance de Platon a Benjamin Constant* (Anthologie de textes, selec. y pres. de Lidia Denkova, Unesco), París, 2001, págs. 77 y 80.

¹⁷ *Ibidem*, 89.

¹⁸ *Histoire de la tolérance...*, op. cit., I, 142.

¹⁹ *Ibidem*, I, 156.

de que una asamblea de sabios de las diversas religiones logre un «acuerdo universal y una perpetua paz religiosa», sobre la base del reconocimiento de grandes verdades comunes a través de la diferencialidad de los ritos respectivos («*religio una in rituum varietate*). El fundamento de esta propuesta reside en el núcleo de la propia filosofía del Cusano, de que la diversidad no es más que la múltiple expresión finita de la unidad infinita subyacente (*unitas in varietate*), y puesto que lo absoluto mismo es en sí inaccesible sólo podemos alcanzarlo aproximativamente en el juego de las diversas conjeturas y perspectivas finitas, en que se deja transparecer (*De docta ignorantia*). Desde supuestos fundamentalmente platónicos el pensamiento de los humanistas italianos Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola se orienta hacia el mismo ideal de conciliación, proponiendo un sincretismo de las filosofías paganas y la revelación cristiana. Más pesimista se muestra Francis Bacon después de haber asistido al escandaloso espectáculo de las luchas religiosas en el seno del propio cristianismo. Al modo de Erasmo, critica las vanas disputas teológicas que comprometen la unidad religiosa y la paz civil, buscando una unidad radical de sentimiento más que de doctrina. Su actitud con respecto a la violencia en materia religiosa es bien explícita: «no propagar la religión por la vía de las armas ni violentar la conciencia con sanguinarias persecuciones», que son motivo de escándalo permanente, y recuerda a este propósito el consejo del apóstol de que «la cólera del hombre no puede ejecutar la justicia divina»²⁰. También Montaigne ha vivido de cerca el desgarrar de las guerras civiles de Francia por motivos religiosos y no puede compartir ya la confianza un tanto ingenua en una política de conciliación, que se presta, a su juicio, a todo tipo de componendas. A su vez, reprobaba de corazón todo extremismo y fanatismo. «Yo estimo que este desorden ha aportado más daño a las letras que todos los fuegos de los bárbaros», lo que le lleva a la amarga confesión de que «no hay bestia en el mundo más temible que el hombre»²¹. Como única alternativa posible sólo queda la tolerancia. A este propósito cita el ejemplo del emperador Juliano el apóstata que ante las divisiones religiosas de los prelados cristianos en Constantinopla los hizo a venir a palacio y «los amonestó instándolos a calmar sus disensiones civiles, y que cada uno sin impedimento y temor sirviese a su religión», y aunque esta medida la tomara él, comenta Montaigne, para debilitar el cristianismo a causa de la hostilidad recíproca de sus sectas y así «atizar la confusión de la disensión civil, es la misma receta de la libertad de conciencia que nuestros reyes acaban de emplear para apagarlo». Montaigne no deja de reconocer la ambivalencia del asunto por los efectos contrarios que pueden seguirse, pero se inclina a la postre por la postura del rey, que tanto le

²⁰ Recogido en *Genèse de la tolérance*, op. cit., 132-133.

²¹ «De la liberté de conscience», *Essais*, II, cap. XIX, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1962, págs. 651 y 654.

honra —escribe—«pues no habiendo podido lo que quería, ha aparentado querer lo que podía»²².

Atención especial merece en esta historia Sebastián Castellio, erasmiano de formación y protestante, a cuya intrépida figura ya se ha hecho referencia. Castellio por su actitud y su obra es, sin duda, la encarnación del espíritu de tolerancia en una época de turbulencia, disensión y persecución política y religiosa. Castellio dedica una obra, *De haereticis* (1554), a defender la libertad de conciencia y condenar ante el mundo el crimen de Calvino. Y cuando éste le replica a través de Théodore de Beze, le contesta Castellio con su *Contra libellum Calvini*, donde refuta paso a paso sus pretendidas razones. La «antología jurídico teológica» que Castellio trae a colación como base de su actitud y los principios que invoca, tanto del Humanismo como del Cristianismo, le conceden a su obra, como ha mostrado Zweig, un lugar de privilegio en la historia de la tolerancia. Es —señala Lecler— «la primera indagación metodológica» sobre el tema²³, combinando textos de las Sagradas Escrituras, los padres de la Iglesia y los pensadores más prestigiosos del Humanismo y la Reforma en monumental testimonio de autoridad. Pero, sobre todo, conmueve y persuade, a un tiempo, el tono tan profunda y reciamente humano de su voz, en que puede reconocerse fácilmente cualquier conciencia moral sana, no pervertida por el fanatismo.

No os hablo como un profeta al que Dios ha enviado—escribe—sino como un hombre de la masa que detesta las desavenencias y que sólo desea que la religión no se demuestre por medio de rencillas, sino por medio del amor compasivo, no con prácticas externas, sino en la intimidad de la conciencia²⁴.

Desde ella, ¿quién se atreve a juzgar a otro hombre en nombre de Dios? ¿Quién ha instituido a Calvino como juez de lo verdadero y falso? Es la inspiración de la conciencia reformada la que se expresa fundamentalmente por la voz de Castellio frente al crimen de Calvino, que ha deshonrado la Reforma. Y, a la vez, la voz del humanismo, pues «Castellio lleva más lejos que Erasmo el moralismo humanista»²⁵. Declarar a alguien como hereje es un acto de arrogancia de quien se cree guardián de los misterios divinos; pero, a la vez, de arbitrariedad, pues la herejía para uno es la ortodoxia para otro, y viceversa, y cada uno se afirma intransigente en lo que cree su verdad. «Los hombres están convencidos de su propia opinión, o mas bien de la falsa certeza que tienen de su opinión, que orgullosamente despre-

²² *Ibidem*, 654.

²³ *Histoire de la tolérance...*, op. cit., I, 327.

²⁴ Citado por S. Zweig, *Castellio contra Calvino*, op. cit., 75.

²⁵ *Histoire de la tolérance...*, op. cit., I, 324.

cian la de los demás»²⁶ y la arrojan a las tinieblas motejándola de hereje, de modo que «cuando alguien quiere librarse de su enemigo mortal, tiene un camino muy cómodo, a saber, hacerle sospechoso de herejía»²⁷. Pero en la intimidad de la conciencia sólo juzga Dios y sólo a Él corresponde la decisión definitiva que se ha reservado para el fin de los tiempos. «Cada uno es responsable ante la conciencia y ante Dios—sentencia Castellio. Precipitarse a juzgarlos en nombre de Dios es sencillamente una impostura sacrílega:

Si Tú, Cristo, ordenaras realmente estas cosas, ¿qué le quedaría entonces a Satán?... Oh, audacia infame de los hombres: atribuir a Cristo lo que sólo puede ser voluntad e invención del demonio»²⁸.

Calvino contesta, pero esta vez lo hace por intermediación de Théodore de Bèze, *De haereticis a civili Magistratu puniendis*, donde repite algunos de los tópicos antihumanistas que ya había fijado Calvino en su primer escrito exculpatorio después del crimen contra Servet. En éste afirmaba el déspota Calvino obrar en nombre de la verdadera caridad cristiana, que manda proteger el rebaño contra los lobos, y se atrevía a proclamar su santa intransigencia, pues «no se le hace a Dios el honor debido si no se está dispuesto a poner en duda toda humanidad cuando es cuestión de luchar por su gloria»²⁹. No es, pues, extraño que Bèze, buen discípulo que trata de superar el celo del maestro, se refiera despectivamente al humanismo como la «*crudelis humanitas*», un delito contra la humanidad, tratando de volver del revés la acusación de Castellio, y denuncie a la libertad de conciencia como un «dogma diabólico». En su intransigencia, Bèze no duda en salir en defensa del brazo secular del magistrado para castigar a los herejes, pues «la tiranía —dice— es un mal menor que tener una licencia para que cada uno obre a su fantasía, y vale más tener un tirano, incluso bien cruel, que no tener en absoluto príncipe alguno o tener uno bajo el que le sea permitido a cada uno hacer lo que quiera»³⁰. La intolerancia es llevada así hasta sus últimas consecuencias políticas de apelar a la tiranía, si lo estima necesario. Castellio no duda en replicarle, respondiendo directamente a Calvino y dando abiertamente la cara, con su *Contra libellum Calvinii* (1554). Hábilmente pone a Calvino contra el proceder de la Iglesia reformada, que hace uso de la libertad de conciencia, e incluso se atreve a poner a Calvino contra Calvino, alegando su parecer de otro tiempo en la *Institutio*, cuan-

²⁶ *Ibidem*, 173.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem.*, 177-178.

²⁹ *Ibidem*, 168.

³⁰ Citado por J. LECLER, *Histoite de la tolérance*. op. cit., I, 332.

do defendía que era un delito contra la humanidad matar a los herejes y actuar contra su conciencia. Pero «matar a un hombre no es defender una doctrina —sentencia Castellio—, sino matar a un hombre». No hay un mandamiento divino que autorice tal atrocidad. Y para ello, Calvino se ha visto forzado a regresar a la Ley antigua, despreciando el nuevo espíritu de la ley de gracia. De ahí su reconversión final a Calvino:

Niega de una vez a tus funcionarios el derecho al empleo de la violencia y la persecución. Concede a todos, como reclama san Pablo, el derecho a hablar y a escribir, y pronto reconocerás lo que es capaz de hacer en la tierra la libertad una vez redimida de la coacción ³¹.

La novedad en la crítica de Castellio es, no ya poner en tela de juicio la autoridad religiosa de Calvino para cometer un crimen semejante, sino la misma autoridad civil, como su brazo armado secular. No se pueden mezclar las cosas del César y las cosas de Dios, pues el reino de Dios no es de este mundo. De ahí que el César sólo tiene poder sobre el cuerpo, según el propio Lucero, pero no sobre el alma. En este orden, «cada uno sólo es responsable ante su conciencia y ante Dios»:

Defender una doctrina no es pues asunto del magistrado ¿qué tiene en común la espada con la doctrina? Este es un asunto del doctor. Proteger al doctor sí es asunto del magistrado, como es su función proteger al artesano, al campesino, al médico, a todos los ciudadanos, si se les hace algún daño. Si Servet hubiera querido matar a Calvino, el magistrado habría hecho bien en defender a Calvino. Pero habiendo combatido Servet con escritos y con razones, era con razones y escritos como había que rechazarlo ³².

Meridianamente, traza Castellio la frontera entre ambos poderes, el civil y el religioso, y sus respectivas esferas de autonomía, haciendo ver que la quema de Servet ha sido un asesinato en toda regla, contra las leyes divinas y las humanas.

4. EL DERECHO A LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Pero con esto nos abrimos a la tercera línea de argumentación, concurrente en la defensa de la tolerancia, la propiamente política, que se abrirá paso al filo de las graves vicisitudes de la guerra civil en Francia, cuando se perciba el fracaso de todos los intentos de conciliación religiosa. Lecler ha señalado certeramente

³¹ *Ibidem*, 198.

³² Citado por J. LECLER, *Histoire de la tolérance...*, op. cit., I, 338.

la singularidad y trascendencia de esta línea de pensamiento entre las distintas posiciones ideológicas que están en juego en la batalla por la tolerancia:

«los humanistas erasmianos se levantaban contra la violencia y la coerción en nombre de la mansedumbre de Cristo y por reprobación de los métodos carnales; los espiritualistas místicos, en nombre de la libertad del Espíritu; los individualistas y los escépticos, por indiferencia y desprecio vis-a-vis de fórmulas dogmáticas; los políticos por el preocupación de distinguir los intereses confesionales con respecto a los del estado y la nación. La consigna “no forceis la conciencia” representa un punto de vista nuevo en la lucha contra la violencia al servicio de la religión, no tanto el punto de vista del individualismo como el del personalismo moderno *avant la lettre*, para el que el respeto de la conciencia es una de las formas esenciales del respeto del hombre y de la dignidad humana»³³.

El programa originario de esta línea de pensamiento está formulado en *L'exhortation aux Princes* (1561), cuyo autor es, según Lecler, «un laico que entrevé como consecuencia fatal de las guerras religiosas la ruina completa del Estado y del reino»³⁴. La única solución, como mal menor, ya que no puede alcanzarse la unidad religiosa, es salvaguardar la unidad de la nación concediendo la libertad a las dos religiones o a las dos Iglesias, a condición de que mantengan su lealtad a la corona. El enfoque del manifiesto es fundamentalmente secularista, aun cuando no deja de hacer una llamada perentoria al respeto del fuero interno: «Por Dios, señores, no forceis a golpes de espada nuestras conciencias». Esta demanda la retoma más tarde Sebastián Castellio en su última y patética apelación a la tolerancia en *Conseil à la France desolée* (1562), ya en medio de los rigores de la guerra civil. «Yo pienso que la principal causa eficiente de la enfermedad, es decir, de la sedición y de la guerra que te atormenta es el forzamiento de las conciencias». Para tan gran calamidad, el único remedio es «dejar a las dos religiones libres, y que cada uno elija de las dos sin constricción alguna la que quiera». Castellio se encuentra ya plenamente alineado con la causa de los políticos.

Hasta ahora —precisa Lecler— en sus escritos sobre la tolerancia, había protestado sobre todo contra el empleo de armas carnales para la propagación de un mensaje espiritual. En esta apología nueva, apuntará sobre todo a la conciencia personal, el respeto de su misterio y de su libertad³⁵.

Se trata de la necesidad de proteger a un tiempo, y con una misma medida, el valor de la conciencia y los intereses del Estado. El programa de la línea polí-

³³ *Ibidem*, II, 67.

³⁴ *Ibidem*, II, 44-45.

³⁵ *Ibidem*, II, 65.

tica representa, pues, el comienzo de la laicización del Estado, de su autonomía y neutralidad en las disensiones religiosas, como la otra cara, del reconocimiento de la libertad de conciencia.

Como compendio intelectual de estos esfuerzos puede valer *La República* (1576) de Jean Bodin, la obra de más envergadura y aliento en favor de la secularización del Estado y donde se recogen los frutos de la ideología de los políticos de la generación precedente. Los tópicos fundamentales de la nueva situación son tratados por Bodin con el rigor histórico y jurídico apropiado a las nuevas circunstancias: la distinción de la religión y del poder civil, sin merma de la necesaria subordinación de lo religioso a la político al servicio de la conservación del Estado, la necesidad de una religión para el pueblo para evitar la desobediencias civil a causa del ateísmo, la conveniencia de dejar libre la práctica de la religión, con lo que se pone el Estado al abrigo de intrigas y sediciones por motivos religiosos, la tolerancia como virtud civil, la no ingerencia en los asuntos de conciencia, porque es un terreno donde el Estado no puede estar seguro de ganar la última batalla. Por decirlo con Casiodoro «*Religiones imperare non possumus quia nemo cogitur ut credat invitus*». Años más tarde retoma Bodin expresamente el tema de la tolerancia religiosa en su diálogo literario *Heptaplomeres*. Según ha escrito Lecler, «el gran interés de esta obra literaria es que reúne los argumentos más diversos a favor de la libertad religiosa. Al servicio de su tesis, Bodin ha repartido muy hábilmente entre sus personajes los ejemplos históricos, los testimonios de los Padres, los datos de la experiencia y de la razón»³⁶. Pero se ha reservado como su posición más propia, en el interlocutor Toralba, «el punto de vista de la religión natural». «Si la verdadera religión no consiste más que en la adoración pura y simple de un solo Dios y que es eterno, yo estimo que basta a los hombres para obtener su salvación seguir la ley de la naturaleza»³⁷. Desde esta altura de la conciencia histórica se puede divisar ahora todo el panorama. El camino desde las primeras posiciones ideológicas del Humanismo hacia esta conclusión final ha sido largo, laborioso y sembrado de vicisitudes políticas. Tal como lo resume Lecler,

ciento cuarenta años antes del *Heptaplomeres*, el cardenal Nicolás de Cusa había publicado una obra literaria de factura análoga, el *De pace fidei* (1453). El humanismo cristiano, como hemos visto, hacía entrever, en la conclusión del diálogo, la posibilidad de una fórmula de unión, de un concordato, que resolviese todas las divergencias religiosas. Al fin del siglo xvi, Bodin no imagina nada semejante. Sus interlocutores no han discutido en definitiva más que para mostrar la imposibilidad

³⁶ II, 155.

³⁷ *Apud* ibídem, II, 158.

de un acuerdo entre creencias divergentes. La sola convención común, al fin del diálogo, es completamente negativa: no se discutirá más en adelante sobre estos puntos de religión. Cada uno lo deja a su conciencia; todos deberán practicar mutuamente la tolerancia y la caridad³⁸.

5. TOLERANCIA E ILUSTRACIÓN

La Ilustración supuso un paso decisivo en la acuñación del concepto de tolerancia, al abordar el problema desde un punto de vista exclusivamente filosófico, esto es, sobre un orden de estricta racionalidad o del *sensus communis*, al margen de las apelaciones directas al espíritu del cristianismo, que habían abundado en el crispado siglo de la Reforma. No es que desaparezca en los planteamientos todo rastro de inspiración cristiana, pero ésta ya no juega ningún papel relevante en la cuestión. De ahí que la lucha por la libertad religiosa sea considerada como un caso sintomático del tema genérico de la libertad de conciencia y se subsuma bajo el rótulo del librepensamiento. A la vez, se produjo un giro significativo en la propia semántica del concepto, pues ya no se trata de tolerar meramente al disidente, como un mal menor, sino de consagrar su derecho a la disidencia. Sin mencionar siquiera la tolerancia, éste es el contenido explícito del *Tractatus theologico-politicus* (1670) de Spinoza, cuyo programa fundamental está ya anticipado en el comienzo mismo de la obra: no es que «se pueda conceder (*non tantum posse concedi*) la libertad de pensamiento, *salva pietate et republicae pace*, sino que no se puede quitar la misma (*tolli non posse*). Este tránsito del mero «conceder» al «no poder quitar» marca semánticamente la aparición de un derecho natural.

5.1. Un preludeo de este nuevo nivel semántico de análisis lo ofrece *Areopagítica* (1644) del gran humanista inglés John Milton, magnífico alegato retórico en pro de la libertad de pensamiento, dirigido al Parlamento de su país para que revocase la implantación de la censura. Que ahora se trata de evitar un suplicio o un crimen laico, se advierte ya desde el comienzo mismo del discurso en lo que se podría llamar el *leit-motiv* de la obra: «matar a un buen libro es casi matar a un hombre. Quien a un hombre mata quita la vida a una criatura racional, imagen de Dios; pero quien destruye un buen libro, mata la razón misma»³⁹. El poeta Milton se atreve con una imagen audaz: la censura es la metáfora civil de la quema de libros, en cuyo siniestro resplandor se adivinan las llamas de las otras hogueras de

³⁸ *Ibidem*, II, 159.

³⁹ JOHN MILTON, *Areopagítica*, FCE, México, 1976, págs. 25-26.

hombres, ofrendados al espíritu del fanatismo. Milton no oculta su inspiración humanista y cristiana: «No nos juzgamos nosotros de aquella obediencia, o amor, o liberalidad, que viene por fuerza: Dios, pues, lo dejó libre, y puso ante él un objeto incitante, que poco se apartara de sus ojos»⁴⁰. Tal ideal es la perfección como fruto de una decisión moral. «¿Por qué, pues, deberíamos aceptar un rigor contrario al estilo de Dios y la naturaleza?». Este *Deus et natura*, que en algunos casos va a convertirse, como en Spinoza, en un *Deus sive natura* —entre el deísmo y el panteísmo va a andar el juego— expresa inequívocamente el proceso de secularización, en que ya está inmerso el pensamiento. Desde este plano de un orden natural analiza Milton con espíritu liberal el afán de saber como una dimensión esencial de la perfección moral humana. Su discurso se mueve sobre el trasfondo implícito de la oposición entre investigación o inquisición: libertad para la búsqueda de la verdad o coacción para imponer la creencia tradicional. En el asunto de la libertad no hay término medio: o se acepta íntegramente o se desconfía de ella y se la persigue. La estrategia de Milton es enfrentar a los Lores y Comunes con este dilema: para que vuestra orden sea eficaz —les dice— «deberéis reformarla cumplidamente según el modelo de Trento y de Sevilla, lo que bien sé que aborrecierais acometer»⁴¹. Se comienza con la censura y se acaba en la inquisición. Pero Milton sabe que con ello renuncia Inglaterra a ser «la sede de libertad filosófica», y convertirse, como ya comienza a serlo en referencia universal, «que jamás habrá de ser olvidada —se atreve a vaticinar Milton— hasta el fin del mundo, en revolución alguna del tiempo»⁴². En su audacia retórica logra Milton alguna expresión abiertamente provocativa como la de «podrá ser un hombre herético en la verdad», en el caso de que no la tenga como posesión libre sino como herencia inerte o por coacción social. «Sin conocer otra razón —dice— la misma verdad que mantiene, cierta y todo su creencia, se convierte en su herejía»⁴³. Herejía formal contra el espíritu mismo en que alienta la verdad, que no es otro que la libertad y la crítica. Es una variante del lema de la Ilustración: atrévete a saber, esto es, a la verdad, en el libro juego de la libertad que busca. «La luz que conseguimos fuegos dada no para mirar siempre pasmados, sino para descubrir cosas más desallegadas de nuestro conocimiento»⁴⁴.

Para Milton, la verdad misma ha variado su *status* ontológico en relación al monismo sustancialista. Para él se trata de una verdad abierta, progresiva, histó-

⁴⁰ *Ibíd.*, 54.

⁴¹ *Ibíd.*, 57.

⁴² *Ibíd.*, 68.

⁴³ *Ibíd.*, 72-73.

⁴⁴ *Ibíd.*, 79.

rica, que reclama la participación de todos. «En la Escritura —escribe— es comparada la verdad a un manantial de aguas corrientes: si sus aguas no fluyen en perpetuo avance, enferman en charca cenagosa de conformismo y tradición»⁴⁵. Obviamente esta verdad pertenece ya a otro plano distinto al de la fe. Aunque las metáforas miltonianas son de origen cristiano, el plano de su aplicación comienza a ser decididamente secular. En algún caso se refiere con claros acentos al progresivo desencantamiento del mundo: la verdad ha huido al cielo y aquí sólo quedan rastros y vislumbres. «Aún no los hallamos todos, Lores y Comunes, ni hemos de conseguirlos en las edades hasta la segunda venida del Maestro»⁴⁶. Consonante con este nuevo régimen de la verdad es el de la libertad, que ha de ser franca y dinámica, creativa, conforme a la nueva actitud liberal que se está abriendo paso: «Dadme la libertad de saber, de hablar y de argüir libremente por cima de todas las libertades»⁴⁷ —clama Milton. La verdad exige participación y comunicación, y la libertad sólo progresa en la tensión de las razones puestas en juego. Hasta los errores —piensa Milton— «son de capital servicio y valimiento para la ganancia expedita de la verdad más cierta»⁴⁸. En otro momento recuerda que «verdad y entendimiento no son mercancías monopolizables, que admitan tráfico por cédulas, estatutos y patrones oficiales»⁴⁹. Estas son, pues, las nuevas razones de la tolerancia. El pluralismo es una característica del nuevo régimen dialéctico entre verdad y libertad. «Mas si no pueden ser todos de igual parecer —¿y quién aspirará a tanto?— será sin duda más saludable, más prudente y más cristiano que sean muchos tolerados, antes que todos constreñidos»⁵⁰. Milton tiene, pues, un concepto positivo de la diferencia y la disensión, porque forma parte de la experiencia de la verdad y la libertad:

Con esos fanáticos pavores de sectas y cismas perjudicamos el grave, celoso afán de conocimiento y entendimiento que Dios despertara en la ciudad: De lo que algunos se lamentan, deberíamos regocijarnos; mejor merece encomio esta piadosa celeridad entre los hombres para de nuevo cobrar en sus manos la infamada solicitud de la Religión⁵¹.

Ahora bien, toda esta pluralidad de puntos de vista constituye una racionalidad en marcha, pues se da en un régimen de abierto debate. No es un mero conglomerado de opiniones, sino un proceso creativo. En este punto Milton antici-

⁴⁵ *Ibidem*, 72.

⁴⁶ *Ibidem*, 79.

⁴⁷ *Ibidem*, 89.

⁴⁸ *Ibidem*, 41.

⁴⁹ *Ibidem*, 65.

⁵⁰ *Ibidem*, 94.

⁵¹ *Ibidem*, 83.

pa el concepto ilustrado de razón pública, que luego desarrolla Kant. «El escrito —dice— es más público que la prédica, y más abierto a la refutación, si fuera menester»⁵²; no se ofrece para la edificación y la confirmación de los adeptos, sino a la pública discusión, para que pueda ser probado en su verdad:

Cuando tal hombre que se afana en el trabajo más duro, sumido en las minas del conocimiento, ha sacado sus hallazgos todos del envoltorio y desparramado y deshecho todas las objeciones a su paso, ya luego llama a su adversario en la llanada y le ofrece la ventaja de viento y sol, si él gusta, mirando sólo a que tantee la materia valido de argumentos⁵³.

Este es el verdadero espíritu de la investigación, que sólo puede prosperar en un clima de tolerancia. No es, pues, el fruto menor de la tolerancia, aparte de la comunicación civil, el progreso de las ciencias y las artes útiles a la vida.

5.2. El paso filosófico hacia este nuevo régimen de convivencia entre libertad y verdad en el marco del Estado moderno lo da Spinoza. El capítulo XX que cierra el *Tractatus theologico-politicus*, sin mencionar siquiera la palabra «tolerancia», es una contribución decisiva al nuevo vínculo civil entre tolerancia y democracia. Hay en él dos líneas complementarias de argumentación: de un lado, el derecho natural a la libertad de pensamiento; del otro, el progreso en laicidad y civilidad que con ello recibe el Estado. En cuanto a lo primero, Spinoza se afirma en un proposición base, que a primera vista pudiera parecer discutible: «no puede hacerse que el alma de un hombre pertenezca enteramente (*absolute*) a otro (*alterius iuris*); nadie puede transferir a otro su derecho natural, o su facultad de pensar libremente y de juzgar de cualquier cosa, ni ser forzado a ello (*neque ad id cogi potest*)»⁵⁴. Repárese en que Spinoza no habla de que no debe ser forzado, sino de que no es posible forzarlo. Su argumentación se mantiene en el orden del ser y no del valor. Se trata de saber si es posible una dominación absoluta, que suponga la expropiación de la conciencia personal, y Spinoza cree que no. La razón la ha dado en el capítulo XVII: nunca se dará un poder absoluto (*summa potestas*), que pueda conseguir todas las cosas, tal como las quiere»⁵⁵. No es que Spinoza desconozca ingenuamente los graves atentados y crímenes que se han llevado a cabo para forzar la libertad del hombre, pero estima que no alcanzan a forzar, de modo absoluto, su pensamiento. Se pueden forzar las palabras y las conductas, no los pensa-

⁵² *Ibíd.*, 77

⁵³ *Ibíd.*, 91.

⁵⁴ BENEDICTO DE SPINOZA, *Opera*, ed. van Vloten y Land, Martines Nijhoff, Hagae, 1914, I-II, págs. 304.

⁵⁵ *Ibíd.*, cap. XVII, 269.

mientos. En esto —dice— están concordes la razón y la experiencia. Cualquiera que sea la presión que reciba, siempre queda un fondo insobornable de pensamiento, una secreta intención en que el hombre más acosado y avasallado puede disentir interiormente. Es el santuario del no. No hay violencia bastante para forzar esta puerta.

Los hombres están constituidos por lo general de tal manera que nada soportan más impacientemente que sean tenidas por crímenes las opiniones que creen más verdaderas, y que les sea imputado como crimen lo que a ellos los mueve a la piedad hacia Dios y a los hombres ⁵⁶.

No es una mera opinión, sino un hecho (*factum*) acreditado tanto por la experiencia externa como por la historia: el hombre se sabe, se siente soberano de sí, de su pensamiento, porque es capaz de no temer a la muerte,

pues los que saben que su conducta es honesta no temen a la muerte, como los malvados, ni imploran compasión ante el suplicio, porque no tortura su alma el remordimiento de ninguna villanía, y no juzgan infamante, sino honorable morir por una buena causa, glorioso dar su vida por la libertad ⁵⁷.

Luego el Estado no puede sentirse con derecho a hacer lo que no puede. En buena lógica spinozista, conforme a la ontología del *conatus*, el derecho de un ser se extiende hasta donde alcanza su poder. El raciocinio de Spinoza es en cierto modo análogo al que empleará más tarde Hölderlin en su *Hyperion*: El Estado «no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por la fuerza. Y no puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan» ⁵⁸. No puede reclamar su derecho sobre el alma si no puede conquistar su morada más secreta mediante las leyes y la coerción. Este es el límite de su poder, el de la conciencia. Y si se dijera que un Estado despótico puede emplear la violencia hasta un punto en que resulte prácticamente irresistible, Spinoza le replicaría que tal intento supondría la propia ruina del Estado al perder todo crédito de parte del sujeto (*et consequenter ut fides, in Republica apprime necessaria, corrumpetur*). A la corta o a larga, un poder, carente de reconocimiento, no podría conservarse. Su propia irracionalidad lo precipitaría en el vacío. Es la suerte que han corrido todas las tiranías, pervirtiendo despótica y arbitrariamente el poder hasta el punto de su interna disolución. La degeneración de la teocracia en dictadura de conciencia y el paso de ahí a la sedición y la anarquía son para Spinoza una perenne lección de la historia. «Quien quie-

⁵⁶ *Ibidem*, I-II, 309.

⁵⁷ *Ibidem*, I-II, 310.

⁵⁸ F. HÖLDERLIN, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Libros Hiperión, Madrid, 2000, pág. 54.

re determinar todo por las leyes, incita a los vicios más bien que los corrige. Lo que no se puede prohibir, hay que permitirlo por necesidad, aun cuando a menudo se siga de ello algún daño»⁵⁹. Y si esto ya ocurre con ciertos vicios, que han de ser tolerados, ¡cuánto más con «la libertad de juicio, que es en realidad una virtud!» y además, civilmente necesaria para «promover las ciencias y las artes»⁶⁰.

La consecuencia que de ello saca Spinoza es que el fin último del Estado no puede ser la dominación, sino la protección de la seguridad jurídica, como condición para promover todas las funciones del hombre. «El fin del Estado es, pues, verdaderamente, la libertad»⁶¹. Y la libertad de las libertades, como ya se ha visto, es la de pensar. Al entrar en la sociedad política, el hombre renuncia a su derecho de actuar por su cuenta, conforme a su propio decreto, pero no a pensar de por sí,

con tal de que no vaya más allá de la mera palabra y la enseñanza, y defienda su opinión por la sola razón, no por el engaño, la cólera o el odio ni con el ánimo de introducir algo en la República desde la autoridad de su decreto⁶².

No se trata de hacer prevalecer su opinión particular, sino de entregarla al aire de lo público, del debate y la crítica, para ir formando la trama de nuestras razones, una razón pública, como dirá más tarde Kant, sin merma de su respeto al decreto vigente en la ciudad. «Vemos, en consecuencia, por qué razón cada uno, salvado el derecho y la autoridad de la potestad suprema, esto es, *salva Reipublicae pace*, tiene el derecho a decir y enseñar lo que piensa»⁶³. Pero para esto es menester que el Estado deje libre el espacio público a las diversas opiniones, o lo que es, lo mismo, que él no detente una convicción monista, total y totalitaria, que impida todas las demás. De ahí la necesidad de separar el ámbito de la autoridad política y de la religiosa, pues no hay nada más «peligroso que referir al derecho divino las cosas meramente especulativas»⁶⁴. Obviamente, este régimen de convivir políticamente en la pluralidad sólo puede realizarlo la democracia, viene a concluir Spinoza, gobernándose de modo que «aunque profesen abiertamente opiniones diversas y aun opuestas, vivan sin embargo en la concordia»⁶⁵. En tal caso, no es que el Estado sea tolerante con la pluralidad de opiniones, sino que está constituido en y por

⁵⁹ *Tractatus theologico-politicus*, op. cit., I-II, 308.

⁶⁰ *Ibidem*, I-II, 309.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, I-II, 306.

⁶³ *Ibidem*, I-II, 307.

⁶⁴ *Ibidem*, I-II, 292.

⁶⁵ *Ibidem*, I-II, 310.

la tolerancia, como la virtud misma del régimen democrático, donde reside su fuerza y funcionalidad. La tolerancia deja de ser una conducta pasiva/permisiva para convertirse en el respeto a la ley de la libertad.

5.3. En este plano abiertamente secular, esto es, filosófico/jurídico se inscriben las obras fundamentales que la Ilustración dedica específicamente al tema de la tolerancia. La de John Locke, *A Letter concerning Toleration* (1689) versión inglesa de su *Epistola de tolerantia* del año anterior, respondía precisamente a una demanda del conde Shaftesbury sobre los fundamentos filosóficos de la tolerancia, y aunque abundan en ella consideraciones de índole religiosa, está polarizada en última instancia hacia argumentos racionales y jurídicos a favor de la tolerancia, como el régimen propio de la libertad. Locke se muestra en este punto un continuador de la simbiosis de Humanismo y Cristianismo, y no en vano recuerda desde el comienzo de su *Carta* que «la tolerancia se ajusta tanto al Evangelio de Jesucristo y a la genuina razón de la humanidad»⁶⁶, pero su actitud presenta el nuevo cuño secularizador del pensamiento liberal. Ciertamente se refiere en primer plano a la libertad religiosa; sin embargo, lo que en el fondo está en juego es el derecho a la libertad de conciencia en general, y esta es la base de la que hay que partir. La mera distinción entre ambas esferas y jurisdicciones —la propiamente religiosa y la magistratura civil— sólo cobra sentido jurídico sobre el trasfondo de este deber de respetar la conciencia.

La tesis básica de Locke es la ya mantenida por Spinoza: no se puede forzar la conciencia, y un Estado que ejerce coacción por motivaciones religiosas yerra gravemente en sus funciones y pervierte su propia finalidad. «Ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre»⁶⁷, pues en tal caso ya no sería fe, esto es, una opción personal sobre el sentido último de la vida. «Toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree»⁶⁸, esto es, si no se da un asentimiento libre e interior. Pero lo que se dice de la fe vale igualmente de la íntima convicción acerca de la verdad o del valor. El razonamiento de Locke es de factura estrictamente liberal: forzar la conciencia no es posible sin dañar aquello que se quiere obtener de ella, la aceptación de un contenido de valor. No se puede imponer a la conciencia lo que ella misma tiene que llegar a reconocer. De ahí la inutilidad e irracionalidad de toda política coactiva en asunto de conciencia,

⁶⁶ *The Works of John Locke*, Scientia, Aalen, 1963, VI, 9. Trad. esp. *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1985, pág. 7.

⁶⁷ *Ibidem*, VI, 10, trad. esp., 10.

⁶⁸ *Ibidem*, VI, 10-11; trad. esp., 10.

porque «una cosa es persuadir —dice— y otra mandar; una cosa es apremiar con argumentos y otra con castigos»⁶⁹. En todo caso, es evidente que no se puede salvar a nadie al margen y aun a costa de su conciencia. «No puedo ser salvado —confiesa Locke— por una religión en la cual no tengo confianza y por un culto que aborrezco»⁷⁰. Por lo demás, nada ni nadie están dotados de prerrogativa alguna, por el conocimiento, por la tradición o por la revelación, para dictarme o imponerme lo que sólo yo tengo que reconocer por mí mismo, en la soledad de mi conciencia como digno de asentimiento:

Esas cosas que cada hombre debiera preguntarse sinceramente y llegar a conocer por medio de la meditación, el estudio, la búsqueda, el esfuerzo propio, no pueden ser consideradas posesión peculiar de una sola clase de hombres⁷¹.

Pero no ya la libertad, sino la misma verdad es incompatible con un régimen de violencia, porque sólo en la libertad puede ser hallada y reconocida. «La verdad saldría airosa si, por una vez, la dejaran defenderse por sí misma» —sentencia Locke— (...), pero si la verdad no logra por su propia luz entrar en el entendimiento, no será sino más débil en razón de la fuerza que pueda prestarle la violencia»⁷². Por eso resulta estéril, aparte de pernicioso el esfuerzo de las magistraturas por imponer, al socaire de un celo religioso, una determinada creencia. Es en vano, por lo tanto, que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia bajo pretexto de salvar sus almas Y, en cuanto a la Iglesia, no sabe de qué espíritu es cuando así las fuerza y las somete a una disciplina avasalladora. Locke no puede evitar en este punto el reproche de una amarga ironía:

Está escrito que «los verdaderos discípulos de Cristo tengan que sufrir persecuciones, pero que la Iglesia de Cristo deba perseguir a otros y forzarlos con el fuego y la espada a abrazar su fe y doctrina, no lo he encontrado todavía en ninguno de los libros del Nuevo Testamento»⁷³.

Como residuo del viejo teocratismo se produce en regímenes absolutistas una simbiosis perversa entre ambos poderes, el político y el religioso, de la que se ha alimentado la causa de la intolerancia y el fanatismo. Se trata de una política de auxilios mutuos con vistas a la reproducción del poder: la Iglesia utiliza a la magistratura política como su brazo secular, para mantener su hegemonía cultural, a

⁶⁹ *Ibíd.*, VI, 11; trad. esp., 11.

⁷⁰ *Ibíd.*, VI, 28; trad. esp., 33.

⁷¹ *Ibíd.*, VI, 25; trad. esp., 29.

⁷² *Ibíd.*, VI, 40; trad. esp., 49.

⁷³ *Ibíd.*, VI, 15; trad. esp., 16.

cambio de su fidelidad al poder establecido, y éste, a su vez, mediatiza a la Iglesia, sus símbolos sagrados y su control de la conciencia, al servicio de su propio reconocimiento. Para evitar tales confusiones e instrumentalizaciones importunas en cuestión tan primordial como la libertad de conciencia, es preciso diferenciar ambas esferas de jurisdicción, la civil y la religiosa. La Iglesia está instituida —recuerda Locke— «para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y la piedad»⁷⁴. Su jurisdicción se extiende al orden de la salud o la salvación del alma, para lo que ejerce una pedagogía de la fe entre los creyentes mediante el culto libre a Dios. Es, por lo tanto, una asociación libre y voluntaria, cuya misión espiritual le obliga a métodos espirituales, consonantes con el espíritu del Evangelio. De ahí que la pedagogía de la fe, recuerda Locke, obliga también a una pedagogía moral en valores genuinamente cristianos como la humildad, la solidaridad y la paz, que fecundan la actitud de la tolerancia⁷⁵, hasta el punto de que Locke puede tomar el espíritu de tolerancia como un signo característico de la verdadera Iglesia.

En cuanto al Estado, se trata de «una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses civiles»⁷⁶, tales como la libertad, la salud, la propiedad, la economía etc. Usa para ello como medios de las leyes y de la «fuerza exterior», apropiados a su función, que es mantener la seguridad jurídica y la paz civil. Su esfera de acción es lo practicable y alcanzable como objeto de acuerdo y colaboración. De ahí que por su finalidad y sus medios no tenga ninguna tarea que cumplir en el orden estrictamente espiritual, que le excede en absoluto:

Pero el papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes y de la persona de cada hombre en particular⁷⁷.

Sería «absurdo —piensa Locke— que las leyes impongan cosas que los hombres no tienen poder para cumplir»⁷⁸, como tomar una creencia por verdadera o admitir el sentido o sin-sentido de la vida, o bien que se aplicara la coacción para persuadir y convencer. Pero, «aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos fueran capaces de convencer y cambiar la mente de los hombres —argumenta Locke— tales medios no ayudarían en nada a la salvación de las almas»⁷⁹. A lo sumo, conseguirían una unanimidad externa, hipócrita y artificiosa, caldo de

⁷⁴ *Ibidem*, VI, 6; trad. esp., 4.

⁷⁵ *Ibidem*, VI, 21; trad. esp., 24.

⁷⁶ *Ibidem*, VI, 9; trad. esp., 8.

⁷⁷ *Ibidem*, VI, 40; trad. esp., 48.

⁷⁸ *Ibidem*, VI, 39-40; trad. esp., 48.

⁷⁹ *Ibidem*, VI, 12; trad. esp., 12.

cultivo de malestar, recelos e insumisión de los ciudadanos. La distinción de ambos poderes establece así un límite respectivo, que no se puede franquear sin grave daño de la libertad de conciencia. Si la magistratura se inviste del poder de administrar la conciencia, so pretexto de cooperar al bien espiritual de las almas, o la Iglesia no renuncia a su participación vicaria en el poder temporal, lo que resulta es una violación ilegítima del fuero interno de la conciencia. «A través de esa contención y control —comenta Peter Berkowitz— tanto los magistrados como el clero logran tolerar creencias religiosas que difieren de las propias, y pueden atenerse a sus esferas pertinentes»⁸⁰. Por el contrario, la confusión de ambas esferas ha sido la causa de la administración fanática de la vida espiritual, que es incumbencia de la sola conciencia. La conclusión de Locke no se deja esperar:

no es la diversidad de opiniones (que no pueden evitarse), sino la negativa a tolerar aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria): la que ha producido todos los conflictos y guerras en el mundo cristiano a causa de la religión⁸¹.

Claro está que la tolerancia tiene límites, que Locke se encarga de subrayar. Se trata de lo que no puede ser tolerado, porque atenta contra los derechos de la sociedad humana o porque socava los fundamentos del orden civil. Este es un límite, por lo demás, de la actividad propia de la esfera espiritual. Locke formula a este respecto una regla muy sencilla, casi una regla de oro para la convivencia de ambas potestades, en que se resume toda la actitud liberal al respecto:

Lo que es legal en el Estado no puede ser prohibido por el magistrado en la Iglesia (...), pero aquellas cosas que son perjudiciales al bien público del pueblo en su uso ordinario y que están, por lo tanto, prohibidas por las leyes, no deben ser permitidas por la Iglesia en sus ritos sagrados. Sólo que el magistrado debe tener siempre mucho cuidado de no abusar de su autoridad para oprimir a ninguna Iglesia bajo pretexto del bien público»⁸².

Para Locke la recta observancia de la separación de ambos órdenes en sus respectivas jurisdicciones, renunciando la Iglesia a la espada del Estado y éste a una tarea de gobierno espiritual que sacralice su propia función, es la única garantía de una verdadera paz civil. «Si cada uno de ellos se mantuviese dentro de sus propias fronteras —uno atendiendo al mundano bienestar del Estado, la otra a la salvación de las almas— hubiera sido imposible que ninguna discordia se produjese entre ellos»⁸³, y lo que es aún más importante, en el seno mismo de la sociedad.

⁸⁰ PETER BERKOWITZ, *El liberalismo y la virtud*, Andrés Bello, Barcelona, 2001, pág. 121.

⁸¹ *A Letter concerning Toleration*, op. cit., VI, 53; trad. esp., 65.

⁸² *Ibíd.*, VI, 34; trad. esp., 41.

⁸³ *Ibíd.*, VI, 54; trad. esp., 66.

5.4. Otra referencia fundamental en la historia ilustrada de la tolerancia representa la obra de Pierre Bayle. Con su talante crítico y escéptico, Bayle se enfrenta con el dogmatismo, al que toma por un fanatismo de la opinión individual, que se cree absoluta. El argumento del dogmático es tan simple como deplorable: «una cosa me parece fundamental, luego lo es». La verdad absoluta que afirma el dogmático no es, pues, más que una opinión que se ha vuelto loca, al perder conciencia de sus límites y relatividad. Esta hipertrofia de la propia opinión va a la par con la hinchazón de la voluntad subjetiva, que para estar segura de sí, necesita aniquilar a cualquier otra. El dogmatismo es, pues, un vicio de la inteligencia y de la voluntad, que hace imposible el precario acuerdo en que puede fundarse la convivencia humana. De ahí que Bayle tenga que proponer una teoría de la tolerancia como la virtud de hacer productivo el pluralismo:

Será, pues, fácil conciliar las dos cosas que os parecen combatirse: una es que la religión perturba la paz pública cuando se producen sectas, la otra, que la tolerancia podría volver útil al bien temporal de las sociedades la diversidad de religiones. Se puede creer la segunda de estas dos cosas y sostener sin embargo, la primera como un hecho cierto, real, incontestable y casi irremediable e inevitable.⁸⁴

Para él la diversidad de creencias no es sólo una cuestión de derecho sino de hecho, producto del propio criticismo y autonomía de la subjetividad moderna, y lo que se trata de mostrar es la mayor racionalidad de la actitud tolerante para tratar la diferencia. El pluralismo religioso, piensa Bayle, es fecundo en la medida en que produce una sana emulación entre las distintas creencias y a su vez las relativiza en sus pretensiones absolutas⁸⁵. La tolerancia no produce sectas, pero las hace convivir en rentabilidad social y moral. Atribuye así Bayle al relativismo escéptico un papel relevante en la lucha contra el monismo y absolutismo de la verdad. Precisamente porque no tenemos recursos para conocer cuál sea la verdadera religión, esta ignorancia nos obliga a hacer productivo el juego de nuestras diferencias. No obstante, hay una cuestión de principio que escapa al escepticismo de Bayle. Me refiero a los derechos de la conciencia. Es absurdo tener conciencia y proceder contra ella. Tan absurdo y antinatural como querer escapar a la ley de lo que se es. En este sentido, llega Bayle a afirmar que desobedecer la propia conciencia es equivalente a transgredir la ley de Dios. La conciencia, según su propia constitución, se encuentra ligada a sí misma y por lo tanto obligada a seguir su dictamen. De ahí que

⁸⁴ «Réponse aux questions d'un Provençal», recogido en *Gèneses de la tolérance de Platon à Benjamin Constant*, Antologie de textes, UNESCO, 2001, pág. 182.

⁸⁵ *Ibidem*, 181.

la primera y más indispensable de todas las obligaciones es la de no actuar contra la inspiración de la conciencia, y que toda acción, hecha contra las luces de la conciencia, es esencialmente mala ⁸⁶.

Se trata de una ley que, como la divina, no admite dispensa, pues lo contrario es «un crimen intrínseco y por su naturaleza» ⁸⁷. Y esto vale igualmente de los derechos de la conciencia errónea, esto es, no al derecho a seguir en el error —¿quién es tan necio que persevere en su error, a sabiendas de que lo es?—, sino al derecho a errar, a equivocarse como parte ineludible del proceso de buscar la verdad. La actitud de Bayle ensaya expresiones audaces con el fin de provocar el sentido habitual: que una conciencia sea verdadera o errónea no añade valor moral a la misma, asegura, de modo que «las almas que creen la verdad y las que creen el error, no son en esto en nada mejores moralmente las unas a las otras» ⁸⁸. La moralidad pertenece a otro plano, a uno que es independiente, piensa Bayle, de la misma religión, porque no está en la verdad o falsedad de lo que se cree, sino en la rectitud de lo que se hace ⁸⁹. A diferencia, pues, de Locke, y de cuantos habían sostenido que un límite a la tolerancia tenía que ser el ateísmo, por sus consecuencias deletéreas de la sociedad humana, Bayle defiende la posibilidad de una sociedad de ateos virtuosos, vinculados por el solo acuerdo de sus conciencias:

Se ve que de que un hombre no tenga religión no se sigue necesariamente que se entregue a toda suerte de crímenes o a toda clase de placeres. Se sigue solamente que se entrega a aquellas cosas para las que su temperamento y el sesgo de su espíritu le da sensibilidad; más todavía, es preciso que el temor de la justicia humana o de algún daño o de vuelque censura no se venga cruzar. De donde se sigue que un pagano con respecto a las costumbres no vale necesariamente más que un ateo ⁹⁰.

5.5. Pero la apología ilustrada más famosa de la tolerancia es el *Traité sur la tolérance* de Voltaire, una brillante pieza retórica, en la que Arouet utiliza sus mejores armas contra la intolerancia religiosa: la punzante ironía, el ácido sarcasmo, la intuición penetrante, la admonición oportuna, e incluso la imprecación empeñado en la gran batalla intelectual, que da sentido a su vida: erradicar el fanatismo. «El gran medio —dice— para disminuir el número de maníacos, si quedan, es abandonar esta enfermedad del espíritu al régimen de la razón, que esclarece

⁸⁶ *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: contrains-les d'entrer*, recogido en *Gènese de la tolérance*, op, cit., 179-180.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*, 177.

⁸⁹ PIERRE BAYLE, *Pensées diverses sur les comètes*, Nizet, Paris, 1984, II, 119.

⁹⁰ *Ibíd.*

lenta, pero infaliblemente a los hombres»⁹¹. El valor de este alegato no reside tanto en la novedad de los argumentos, como en su exposición y fuerza retórica, como una brillante pieza forense, bien documentada y trabada, y en el *pathos* con que logra transmitirnos su convicción. El título de «*Traité*» es excesivo, aun cuando el autor busca un compendio histórico y sistemático de los argumentos contra la intolerancia. Mejor le cuadra el de discurso, y de tono militante, pues Voltaire aprovecha la ocasión para ajustar cuentas con «la infame» en un texto bifronte, que en su anverso es la apología de la tolerancia y por su reverso, una abierta condena del fanatismo religioso. Los dos grandes modelos en este sentido que tiene en cuenta son la *Carta* de Locke y la *Lettre sur les comètes* de P. Bayle pero con una diferencia notable con ellos, según van Crugten-André, pues en contra de Locke, es un laicista militante, que quiere someter la Iglesia al Estado, y a diferencia de Bayle, es un teísta convencido, partidario de una religión natural, que sea eficaz alternativa contra los dogmatismos⁹². Pero, sobre todo, lo es en el estilo, en el tono vibrante de su condenación de la intolerancia y en la pasión intelectual con que se compromete en esta lucha. Como advierte Emmanuel Berl, para él «hay una cosa peor que resistir a la razón e impugnarla, que es querer imponer la sin-razón»⁹³. Tal es el caso del fanatismo:

Esta tremenda discordia, que dura desde hace siglos —recuerda Voltaire en su *Diccionario*— es una lección impresionante de que debemos perdonarnos mutuamente nuestros errores. La discordia es el gran mal del género humano, del que la tolerancia es el único remedio⁹⁴.

Esta es la tesis que quiere defender Voltaire, teniendo a la vista el texto sangrante de las guerras de religión. Dicho de modo más incisivo y apasionado en su *Traité*:

La tolerancia no ha excitado jamás la guerra civil; la intolerancia ha cubierto la tierra de carnicería. Que se juzgue ahora entre estos dos rivales, entre la madre que quiere que se degüelle a su hijo y la madre que lo cede con tal de que viva⁹⁵.

⁹¹ *Traité sur la tolérance*, Du Cheval, Paris, 1948, pág. 105.

⁹² VALÉRIE VAN CRUGTEN-ANDRÉ, *Le Traité sur la tolérance de Voltaire. Un champion des lumières contre le fanatisme*, Champion, Paris, 1999, págs. 77-83.

⁹³ «Voltaire et la liberté», Introducción a la ed. del *Traité sur la tolérance*, Du Cheval, Genève, 1948, pág. 47.

⁹⁴ *Diccionario filosófico*, Ed. y prólogo de Luis Martínez Drake, Akal, Madrid, 1976, pág. 370.

⁹⁵ *Traité sur la tolérance*, op. cit., 101.

Y Voltaire no duda en señalar abiertamente con el dedo al fanatismo católico, en contra del espíritu de mansedumbre y concordia del propio Evangelio⁹⁶. He aquí la hiriente paradoja: «De todas las religiones —se queja— la cristiana es, sin duda, la que tiene que inspirar más tolerancia, aunque hasta aquí los cristianos hayan sido los más intolerantes de todos los hombres»⁹⁷.

Sorprende, a primera vista, que la libertad de conciencia reciba en esta obra tan escaso tratamiento temático, apenas algunas alusiones. Voltaire la da por supuesta desde la Paz de Westfalia, pero es que, además, está ejercida más que proclamada, activa y operativa en la actitud y en el estilo del propio discurso. Como señala Emmanuel Berl, «la libertad que yo tengo de escribir está ligada al hecho de que escribo. Es en relación con mi voluntad de expresión como el poder opresor se constituye: no se puede hablar de obstáculo sin imaginar a algo que quiere sobrepasarlo. También la libertad concreta que el poder otorga o rechaza no existe más que en función de esta libertad-principio, que se le opone»⁹⁸. El propio discurso es en acto la mejor defensa de la libertad y de sus ventajas civiles frente a la hipocresía y el servilismo, que es el caldo de cultivo de toda tiranía, destructora de la paz civil. Voltaire se limita por lo general a dar ejemplos de libertad religiosa en otros países y mostrar sus frutos positivos en orden al progreso y la convivencia.

Entre los diversos argumentos históricos y sistemáticos que ofrece Voltaire en pro de la tolerancia, sólo quiero señalar aquéllos en que pone mayor énfasis, que son precisamente de índole moral. El primero se funda sobre el principio ético: «no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti», regla de oro de la moralidad y base de todo derecho. Nada vale un pretendido derecho de la verdad, invocado por los inquisidores de toda laya, frente a este principio genérico que da la medida de la humanidad. A su luz, «el derecho de intolerancia es, pues, absurdo y bárbaro; es el derecho de tigres; y es aún más horrible, porque los tigres no destrozan más que para comer, y nosotros nos exterminamos por párrafos»⁹⁹. Principio que es, por lo demás, consonante con el espíritu altruista del Evangelio, lo que le permite concluir a Voltaire: «yo pregunto ahora si es la tolerancia o la intolerancia de derecho divino. Si queréis pareceros a Jesucristo, sez mártires pero no verdugos»¹⁰⁰. Otro argumento complementario está tomado de la compasión. Voltaire no

⁹⁶ Véase a este respecto págs. 142, 146, 190-192.

⁹⁷ *Diccionario*, op. cit., 369.

⁹⁸ Introducción al *Traité*, ibídem, 42-43.

⁹⁹ *Traité sur la tolérance*, op. cit., 109.

¹⁰⁰ Ibídem, 194.

suele apelar para abonar su postura al relativismo escéptico de Bayle, sino a algo más fundamental aún, a lo que a falta de mejor palabra, llamaría la labilidad del hombre. Se trata de un argumento cortado al modo de Bayle, pero traspuesto al orden existencial. El hombre es un ser débil y vulnerable, expuesto al error intelectual y moral, y por eso necesitamos contar con la tolerancia mutua para poder subsistir. «Todos estamos modelados de debilidades y de errores —afirma en su *Diccionario*—. Perdonémonos las necesidades recíprocamente, es la primera ley de la naturaleza»¹⁰¹. Y más adelante, puntualiza: «Pero todavía es mucho más claro que tenemos que tolerarnos mutuamente, porque somos débiles, inconsecuentes y sujetos a la mutabilidad y el error»¹⁰². No es un argumento meramente pragmático o utilitario, sino que viene a recoger algo que será luego decisivo a partir de Schopenhauer: la ética de la compasión. Sin ella no puede subsistir el género humano. Por eso resulta tan provocativo el diálogo imaginario entre el moribundo condenado por hereje y el bárbaro inquisidor que lo requiere para que haga la confesión de la verdadera fe. Ante los apremios y las amenazas con que lo conmina el inquisidor, a él y a su familia, el moribundo apela al Dios, en quien aquél confiesa creer. «¿Cómo insolente? ¿Yo no reconozco a Dios? —le increpa el bárbaro.

Perdón, hermano —le replica el moribundo— temo que no lo conozca. Aquel que yo adoro reaviva en estos momentos mis fuerzas para decirle con voz desfalleciente que si Vd. cree en Dios, debe usar conmigo de caridad. El me ha dado mujer e hijos; no los haga perecer de miseria. Con mi cuerpo, haga lo que quiera; os lo entrego, pero os conjuro a que creais en Dios»¹⁰³.

Para que nadie crea que el diálogo imaginario es inverosímil, reproduce Voltaire, en el capítulo siguiente, una carta escrita por un benedictino al jesuita Le Tellier el 6 de mayo de 1714 sobre el modo de que acabar con los hugonotes. Por lo visto, «la solución final», anticipándose al juicio de Dios, ha sido la tentación constante de todos los fanáticos y tiranos de la historia. Se comprende que J. J. Rousseau, a la hora de juzgar a la intolerancia, no escatime los calificativos más duros, la «sanguinaria intolerancia» —la llama—, por poner sobre la frente de un hombre el estigma de réprobo. «Dogma cruel», «dogma horrible, que arma a los hombres unos contra otros y los vuelve a todos enemigos del género humano»¹⁰⁴, es decir, la intolerancia es un pecado de lesa humanidad, pues «lleva a detestar al prójimo y a decir a otros hombres: seréis condenados»¹⁰⁵. De ahí que el vicario

¹⁰¹ *Diccionario*, op. cit., 367.

¹⁰² *Ibidem*, 372.

¹⁰³ *Traité sur la tolérance* op. cit., 201.

¹⁰⁴ *Oeuvres Complètes, Emile*, livre IV, Gallimard, París, 1969, IV, 628.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

saboyano enseñe a su pupilo la relatividad de las religiones, iguales todas a los ojos de Dios si le ofrecen una veneración sincera, frente a la pretensión de verdad absoluta que lleva a la exclusión y la persecución. «Ved, hijo mío —le dice— a qué absurdidad conducen el orgullo y la intolerancia, cuando cada uno quiere abundar en su sentido y cree tener razón en exclusiva a costa del género humano»¹⁰⁶. Y le aconseje finalmente rendir a Dios un culto racional, basado en los principios universales de una fe moral, que pueda suscribir en su corazón cualquier hombre.

La idea de pluralismo recibe también en Voltaire un tratamiento acorde con el planteamiento de Bayle. Es de suyo relativizadora. Una sola Iglesia se vuelve intransigente y totalitaria:

La multiplicidad (de sectas) las debilita; todas están reprimidas por las justas leyes, que prohíben las asambleas tumultuosas, las injurias, las sediciones, y que están siempre en vigor por la fuerza coactiva¹⁰⁷.

La alternativa civil al sectarismo religioso viene, pues, de lado de una religión natural, que consagre los principios racionales del teísmo, al que se acoge Voltaire. «Dondequiera hay una sociedad establecida, es necesaria una religión; las leyes velan sobre los crímenes cometidos y la religión sobre los crímenes secretos»¹⁰⁸ —repite Voltaire, ajustándose a la plantilla ilustrada—. Las religiones dogmáticas sólo cumplen este papel en la medida en que ejerzan una función de educación moral y acepten el principio de la tolerancia. Pero ésta —dice Voltaire— «es el primer artículo de mi catecismo». La postura de Voltaire es inequívoca:

A menos dogmas, menos disputas, y a menos disputas, menos desgracias. Si esto no es verdadero, mucho me engaño. La religión ha sido instituida para hacernos dichosos en esta vida y en la otra. ¿Qué es preciso para ser dichoso en la vida a venir? Ser justo. Y ¿para ser dichoso en esta vida, en tanto lo consiente la miseria de nuestra naturaleza? Ser indulgente»¹⁰⁹.

En este punto podía estar de acuerdo con Rousseau. Van Crugten André cita una larga carta de Rousseau a Voltaire, el 18 de agosto de 1756, en que éste se complace en indicarle preocupaciones que les son comunes. Entre otras, la lucha contra la intolerancia:

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 624.

¹⁰⁷ *Traité sur la tolérance*, op. cit., 104.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 218.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 222.

Hay, lo confieso —le escribe a Voltaire— una suerte de profesión de fe que las leyes deben imponer; pero fuera de los principios de la moral y del derecho natural, ella debe ser puramente negativa, porque pueden existir religiones que ataquen los fundamentos de la sociedad, y es preciso comenzar por exterminar tales religiones para asegurar la paz del Estado ¹¹⁰.

Rousseau le propone a Voltaire escribir este catecismo del ciudadano, que más tarde formulará el mismo en su *Emilio*. «¿Hizo camino esta idea? —se pregunta van Cgruten-André— ¿Pensó en ella Voltaire más de lo que quería confesar? Nadie lo sabrá jamás, pero una cosa es segura: menos de diez años más tarde, componía el *Traité sur la tolérance*, que en muchos aspectos, recuerda el catecismo del ciudadano, reclamado por Rousseau» ¹¹¹. En este sentido defiende van Crugten la afinidad entre el *Traité* de Voltaire y «La confesión de fe del vicario saboyano» de Rousseau en puntos esenciales de una religión, natural y civil de la tolerancia ¹¹². «¿No somos todos hijos del mismo Padre y criaturas del mismo Creador?» ¹¹³. En este contexto de ideas, tiene sentido la oración laica con que Voltaire cierra su *Traité*. una oración, por cierto, que podrían rezar conjuntas todas las Iglesias: «Tu no nos has dado corazón para odiarnos y manos para degollarnos; ¡haz que nos ayudemos mutuamente a soportar la carga de una vida penosa y pasajera! ¹¹⁴.

5.6. Esta debió de ser la oración conjunta de los tres hijos del aquel varón patriarca de Oriente, cuya historia nos cuenta Lessing en la más bella y conmovedora metáfora de la tolerancia. Aquel hombre tenía tres hijos y sólo un anillo de «valor incalculable», recibido de sus antepasados, para marcar el rango del hijo que por su bondad habría de ser «cabeza y príncipe de la casa». Pero sus tres hijos eran tan excelentes que el padre tuvo «la piadosa debilidad de prometer un anillo a cada uno de ellos». Para lo cual mandó hacer copias del preciso anillo tan perfectas que ni él mismo podía distinguir las del original. A su muerte le entregó a cada una la suya junto con su bendición. «Apenas muerto el padre, viene cada uno con su anillo y quiere ser el príncipe de la casa. Se investiga, se disputa, se demanda. Inútil; imposible demostrar cuál es el verdadero anillo... casi tan indemostrable —agrega Natán el sabio al sultán Saladito—, como nos resulta ser la fe verdadera» ¹¹⁵. Litigaron entre ellos y tuvieron que recurrir al dictamen de un juez, porque

¹¹⁰ Apud VAN CRUGTEN-ANDRÉ, *Le Traité sur la tolérance de Voltaire*, op. cit., 87-88.

¹¹¹ *Ibidem*, 89.

¹¹² Cfr. págs 155-163.

¹¹³ *Traité sur la tolérance*, op. cit., 226.

¹¹⁴ *Ibidem*, 232.

¹¹⁵ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Natán el sabio*, trad. e introd. de Agustín Andreu, Espasa Calpe, Madrid, 1985, pág. 174.

ninguno podía aceptar que la promesa del padre hubiera sido falsa. Y aquel juez, por cuya boca habló la sabiduría misma, decidió en el litigio:

Cada cual recibió del padre su anillo, pues crea cada cual con seguridad que su anillo es el auténtico. Otra posibilidad cabe: que no haya querido tolerar ya en adelante el padre en su propia casa, la tiranía del anillo único!. Y una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba igual, por cuanto no quiso postergar a los dos por favorecer a uno. ¡Pues bien! ¡Imite cada cual el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios! ¡Esfuércese a porfía cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo!¹¹⁶.

Esa posibilidad es el milagro de un amor justo. Ningún padre puede aceptar «la tiranía de un único anillo», que sólo puede traer malquerencias, envidias y disputas entre sus hijos. No le queda otro remedio que perderlo o multiplicarlo, pero aquel anillo tenía el saludable efecto de hacer a su portador bienquisto a los ojos de Dios y de los hombres. ¿Cómo perder esa fuerza de humanización? ¿Cómo renunciar a un efecto tan positivo, a un querer tan noble, como señala el buen juez, no hacía atrás, sino hacia delante, que hiciera más hermosa y meritoria la vida de cada uno de sus hijos? Así que hizo copias indiscernibles, las repartió entre ellos y confió el fallo definitivo sobre el verdadero anillo al juicio del último día ante un juez infalible. La parábola se interpreta a sí misma. Como comenta Agustín Andreu en su vigorosa y bien documentada Introducción,

la tercera solución consiste en que los hijos, en vez de esperar la elección de su padre, se elijan y elijan ser activos, como su padre, imitando el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios. Ese amor activo igualará la fraternidad interior (...). La fuerza de los anillos no es ahora atractiva, sino amante, activamente amante, como el padre: acción clara, de cordial tolerancia, con buen obrar y con la más íntima sumisión a Dios. De esta suerte, ha quedado invertida la dirección de la fuerza secreta de los anillos¹¹⁷.

Según parece, como señalan algunos eruditos, esa parábola se la inventó «un judío español hacia año 1100, como un símbolo de la convivencia necesaria entre las tres culturas. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que es un parábola inmortal, que da siempre que pensar, también ahora, en una Europa traumatizada de xenofobias, sectarismos y terrorismo. «Cuando se representa *Natán el sabio*, aún hoy y tal vez por mucho tiempo —escribe Andreu—, una ola de luz desemboca en las candilejas. Pero al salir de un teatro y entrar en el otro, hace frío»¹¹⁸. Es el frío

¹¹⁶ *Ibidem*, 176.

¹¹⁷ «Introducción», *ibidem*, 70.

¹¹⁸ *Ibidem*, 42.

de la incomprensión, un frío glacial, que reclama más luz. La tolerancia anticipa así una concordia que tiene que sellar y garantizar un derecho cosmopolita:

Aquí, como también en los artículos anteriores —señala Kant en el tercer artículo de su proyecto de paz perpetua— no se trata de filantropía, sino de *derecho*. Y la *hospitalidad* significa el derecho de un extranjero a no ser recibido con muestras de hostilidad por el mero hecho de haber arribado a territorios pertenecientes a otro»¹¹⁹.

Como bien se sabe, el extranjero es el otro, el diferente, con el que es preciso convivir en un régimen de justicia, en medio de las diferencias, ya que los hombres «han de tolerarse en convivencia», pues compartimos una misma tierra, que pertenece al género humano en su conjunto¹²⁰.

¹¹⁹ INMANUEL KANT, *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid, 1966, pág. 66.

¹²⁰ *Ibíd.*, 67.