

Tolerancia y las religiones de bonsái en John Locke

John Locke's Toleration and the Bonsai Religions

Juan Fernando Segovia

Universidad de Mendoza.

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET.

Correo electrónico: segojuan@gmail.com

Resumen: *La garantía de que la tolerancia estatal convierta en inocuas a las religiones está en el arte de la separación: si cada uno de los actores de la sociedad permanece “dentro de sus propias fronteras, uno atendiendo al bienestar terreno de la república, el otro a la salvación de las almas”, como escribió Locke, no habrá discordia entre ellos y podrá la sociedad propagar ese régimen coercitivo de laboriosidad y sobriedad que auguró en su obra sobre el gobierno civil. La libertad, que brota de este arte racionalista de seccionar lo vivo es el clima que hace emerger la planta de la verdadera religión, que el Estado riega y poda como a un bonsái.*

Palabras clave: *John Locke, tolerancia religiosa, creencia u opinión, razón de Estado, teología política.*

Abstract: *The assurance that State toleration makes religions to become innocuous is the art of separation: if each of the actors of the society remains “within its own borders, one response to land welfare of the Republic, the other to the salvation of the souls”, as Locke wrote, there will be no discord among them and the society can spread that coercive regime of industriousness and sobriety, he predicted in his work on the civil government. Freedom, that springs from this rationalist art of sectioning the living, is the climate that makes emerging the plant of the true religion, which the State waters and prunes as a bonsai.*

Keywords: *John Locke, Religious Toleration, Belief or Opinion, Reason of State, Political Theology.*

I. Locke, una paternidad indisputada

Filosofía y religión en la primera modernidad

El renacimiento en estos tiempos de los estudios históricos en torno a la tolerancia religiosa tiene la dudosa virtud de expandir descomedidamente el panteón de sus profetas y santos. Si no es discutible la aportación que se hace al tema desmenuzando las causas teológicas, políticas, religiosas y filosóficas que desde el siglo XVI abogan por la tolerancia de los diversos credos, parece injustificado introducir en el panteón escritores que apenas rozan el cometido o que se ubican en las antípodas¹. El panorama se enmaraña cuando, más allá de las discusiones religiosas de los años subsiguientes a la Reforma protestante, el historiador se para en el estudio de la premodernidad o primera modernidad, la de Grotius, Hobbes, Spinoza, Bayle o Locke. Porque si en tiempo de los reformadores, la tolerancia religiosa era prioritariamente eso, una cuestión religiosa; en el siglo XVII es una materia que viene envuelta en sistemas filosóficos de los que forma parte.

Las creencias religiosas, tras la Protesta, no se vuelven solamente conflictivas por enfrentadas hasta la guerra; desde el punto de vista de la historia de las ideas, esas creencias devienen inciertas por su dependencia casi plena de la propia subjetividad del creyente. El abrumador advenimiento del «problema de la conciencia» atestigua a favor de esta impresión. Pero hay más. Esa certidumbre que las religiones pierden en los hombres de letras, en los intelectuales, se traslada a la filosofía; no a la clásica metafísica, sino a los sistemas filosóficos que los intelectuales elaboran, casi todos ellos a partir de un Descartes reelaborado o rectificado. Los historiadores están de acuerdo en que el cartesianismo nutre, positiva o negativamente, el caudaloso río de la filosofía moderna.

¹Cf. Laursen, John Christian. "Blind spots in the toleration literature". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14/3 (2011): 307-322.

No obstante, hay en esto una derivación pocas veces advertida: la filosofía que sustituye paulatinamente a las religiones se convierte en la madre de las herejías religiosas. Es un problema que hace de modo directo a nuestro tema, el barniz de la nueva herejía escondida en la “libertad de filosofar”. Sea como fuere, la verdad es expulsada del corazón de la religión y traspasada a la filosofía, pues si la religión tiene algo de verdadera es por coincidir con las verdades de la razón, no por revelación divina, ni por prescripciones eclesiásticas o investigaciones teológicas.

En la raíz está la idea del cartesianismo –deformado o no, poco interesa aquí– de hacer de Dios un principio abstracto, un mecánico encargado de poner en marcha el mecanismo, como dirá Pascal del filósofo. Las nuevas herejías serán entonces más filosóficas o científicas que las viejas y, por lo mismo, más sistemáticas. Las antiguas atacaban directamente los dogmas de fe; las nuevas comenzaban por minar las bases teológicas² y metafísicas³ de la fe y la religión. Una vez que el filósofo sienta sus reales en la cátedra de los teólogos, las corrientes filosóficas modernas se volcarán al examen bíblico tomando a las Escrituras como simple texto humano, y elaborando metodologías para el

²Las filosofías ponen en cuestión la existencia de la Providencia divina o dudan sobre la existencia de lo sobrenatural. Un Dios no providente no gobierna el mundo que se torna autónomo y ya no proclama la Realeza divina. Lo sobrenatural se reduce a lo natural y la gracia se vuelve un concepto innecesario.

³Así, se pone el problema de la capacidad y de las limitaciones de la razón; se cuestiona la distinción entre materia y forma; o se critica el teleologismo, esto es, la causalidad de una causa final. Un universo solamente natural deviene racional para el hombre que es libre tanto para conocerlo como para dominarlo. En el naturalismo, el cuerpo no se distingue de la materia, que son una y la misma cosa (panteísmo spinozista); o se puede separar el cuerpo del alma, dando existencia autónoma a la materia. El actuar humano es libre, sin sujetarse a causas finales universales o, mejor, a la única causa final universal que es Dios.

abordaje de la Biblia a partir del racionalismo y el naturalismo⁴. Al tratar de la tolerancia en John Locke este panorama intelectual no debe obviarse.

La «obsesión» Locke

Es un tópico entre los historiadores de la tolerancia religiosa considerar a Locke uno de sus mayores defensores, porque habría planteado la materia en término de derechos de las personas, de cuyos razonamientos se nutrirá el liberalismo que él anticipa. Tal es la importancia histórica de su *Carta sobre la tolerancia*. Este permanente volver a Locke y su *Epístola* ha hecho decir a Oberman que “el manifiesto de Locke ha servido explícita o implícitamente como un criterio para medir, a la luz de él, el ‘grado’ de la civilización: la Europa de finales del medievo y de la temprana modernidad se ha revelado deficiente, desenmascarada como una sociedad perseguidora”⁵.

Hay por eso en la literatura sobre la tolerancia religiosa lo que Laursen y Nederman llamaron “la obsesión de Locke”⁶, que no he podido evitar. Sin

⁴Cf., entre otros, Hazard, Paul. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Alianza, 1998: 154 y ss.; Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*. New York: Oxford U.P., 2001, 197 y ss., 447 y ss.; Morrow, Jeffrey L. *Three skeptics and the Bible. La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the reception of modern biblical criticism*. Eugene: Pickwick Publications, 2016, 10-53; Mauro Pesce, “Quali paradigmi per comprendere le ridefinizioni del cristianesimo in età moderna?”. *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell’età moderna*. A cura di Mariangela Priarolo y Emanuela Scribano. Venecia: Edizioni Ca’ Foscari-Digital Publishing, 2017, 13-45; Popkin, Richard H. *The history of scepticism. From Savonarola to Bayle*. New York: Oxford U.P., 2003, 219-238; Jetze Touber, “God’s word in the Dutch Republic”. *God in the Enlightenment*. Ed. William J. Bulman y Robert G. Ingram. New York: Oxford U.P., 2016, 157-181; y Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*. Barcelona: Herder, 1989, v. II y III. Aunque relativa a los Países Bajos en el s. XVII, es útil la saga de artículos de Preus, J. Samuel. “The Bible and religion in the century of genius: Part I: Religion on the margins: *conversos* and collegiants”. “Part II: The rise and fall of the Bible”. “Part III: The hidden dialogue in Spinoza’s *Tractatus*”. “Part IV: Prophecy, knowledge and study of religion”. *Religion*, 28 (1998): 3-14, 15-27, 111-124 y 125-138.

⁵Oberman, Heiko A. “The travail of tolerance: containing chaos in early modern Europe”. *Tolerance and intolerance in the European reformation*. Ed. Ole Peter Grell and Bob Scribner, Cambridge: Cambridge U.P., 2002, 15.

⁶Laursen, John Christian y Nederman, Cary J. “General introduction: political and historical myths in the literature”. *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*. Ed. John Christian Laursen and Cary J. Nederman. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, 3.

embargo, el modo como me obsesiona Locke no es el mismo que en otros que han tratado de él. Lejos estoy de discutir la originalidad de Locke –que es relativa, consistente principalmente por haber reunido opiniones dispersas y dado una sistemática trabazón⁷–; antes bien lo que pretendo es cuestionar esas ideas suyas sobre la tolerancia religiosa; si se quiere: su autenticidad en el sentido de si son efectivamente tales.

La academia, obsesivamente, ha estudiado desde diferentes puntos de vista la tolerancia en Locke: desde la filosofía, la religión, la teología protestante, la gnoseología, la ética, la psicología, la ideología liberal, la teoría política y combinando varios de estos enfoques; se la ha expuesto en el contexto histórico inglés y/o europeo, en interrelación con sus obras, en el cuadro evolutivo de su pensamiento, comparativamente con otros escritores, a la luz de tendencias contemporáneas o entremezclando las perspectivas; etc. De tales enfoques damos cuenta aquí. Pero son muy pocos los que han intentado una interpretación similar a la que propongo, salvo –en algunos aspectos– los estudios de Ingrid Creppell, John Perry y Kirstie McClure, entre tantos buenos análisis⁸.

Tolerancia política, no religiosa

Lo que discuto es la tesis repetida entre los intérpretes de que la tolerancia religiosa lockeana tiene una motivación religiosa o teológica, dependiente de sus creencias o de su teología natural, motivación que se proyecta a lo político

⁷Murphy, Andrew R. *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*. Pennsylvania: The Pennsylvania State U.P., 2001, 149-151.

⁸Cf. Creppell, Ingrid. "Locke on toleration: the transformation of constraint". *Political Theory*, 24/2 (1996): 200-240; McClure, Kirstie M. "Difference, diversity, and the limits of toleration". *Political Theory*, 18/3 (1990): 361-391; y Perry, John. "Locke's accidental church: the *Letter concerning toleration* and the church's witness to the State". *Journal of Church and State*. 47/2 (2005): 269-288. Además Vienne, Jean-Michel. "John Locke, tolérance et perspective". *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 47 (1998): 75-88; Windstrup, George. "Freedom and authority: the ancient faith of Locke's *Letter on toleration*". *The Review of Politics*, 44/2 (1982): 242-265; y Wolfson, Adam. *Persecution or toleration. An explication of the Locke-Proast quarrel, 1689–1704*. Lanham: Lexington Books, 2010.

resultando así que el Estado o los gobernantes estarían limitados por la religión⁹. Y lo discuto porque me parece un punto cuestionable a la luz de la drástica reducción de lo que Locke entiende por “religión”, muy a tono con su mente herética protestante¹⁰; pero además y principalmente porque ha sido una constante de su pensamiento el argumento inverso: la conservación del orden político justifica y limita la tolerancia, esto es, el moderno argumento de la “razón de Estado”. Este entendimiento de Locke viene a contrapié del anterior: si el inglés da la primacía a la organización política es porque la concibe como un medio de proteger la conciencia en la que anidan las creencias, entre las cuales está la religión.

Contra esta interpretación se aduce que los argumentos de Locke fueron cambiando al compás de las circunstancias políticas inglesas¹¹, que habría pasado de una defensa de la tolerancia limitada –en el cuadro del anglicanismo– a un apostolado a favor de la libertad religiosa, consecuente con su abjuración del

⁹Varios estudiosos afirman que la motivación religiosa o moral en Locke no puede aislarse de su instrumentalización política. Así, por caso, Ashcraft, Richard. *Revolutionary politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton U.P., 1986; y Dunn, John. “The claim of freedom of conscience: freedom of speech, freedom of thought, freedom of worship?”. *The history of political theory and other essays*. Cambridge: Cambridge U.P., 1995, 100-120. Waldron, Jeremy. *God, Locke, and equality. Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge y New York: Cambridge U.P., 2002, sostiene que los argumentos de la tolerancia en Locke, a más de otros inconvenientes, se basan en una concepción religiosa que los inhabilitan para fundar esa tolerancia en las hodiernas sociedades secularizadas.

¹⁰En este trabajo no voy a tratar de la religión de Locke. Véase lo que he escrito en otras ocasiones: Segovia, Juan Fernando. “Dios, Locke y la Ley de la Naturaleza”. *Anacronismo e Irrupción*, 7 (2014): 28-58; y *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*. Madrid: Marcial Pons, 2014, cap. 3. Locke es un herético de corazón con una caparazón cristiana, en la sentencia de Champion, Justin. “Some forms of religious liberty: political thinking, ecclesiology and religious freedom in early modern England”. *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*. Ed. Eliane Glaser. London y New York: Palgrave MacMillan, 2014, 48, juicio con el que coincido y al que adhieren otros estudiosos.

¹¹La evolución del pensamiento de Locke acerca de la religión y la tolerancia ha sido estudiada por Marshall, John. *John Locke. Resistance, religion and responsibility*. Cambridge: Cambridge U.P., 1994; y *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*. Cambridge: Cambridge U.P., 2006. También Tate, John William. *Liberty, toleration and equality. John Locke, Jonas Proast and the letters concerning toleration*. New York: Routledge, 2016.

absolutismo y la adhesión al liberalismo¹². Esta mutación sería índice de que Locke habría dejado atrás un inicial pesimismo para sumarse a una visión más optimista del hombre y la religión¹³.

El argumento de la evolución de las ideas en Locke impone estudiar sus escritos juveniles. No obstante, anticipando lo que expondré a continuación, las variaciones lockeanas son a mi modo de ver menores o secundarias, como si se tratara de ramas unidas al tronco de un mismo árbol, de modo que muchas veces por mirar el ramaje se deja de ver aquello a lo que está prendido y de que depende.

II. Los pasos iniciales del erastianismo lockeano

Los dos Tractos

La publicación de los *Two Tracts on Government*, escritos entre 1660 y 1661, inéditos hasta el pasado siglo¹⁴, dio lugar a la lectura de un joven Locke menos tolerante en contraste con el Locke maduro que se convertiría en el padre de una tolerancia religiosa amplia en la saga de sus *Epístolas*. El hecho es de toda evidencia y no pretendo negarlo; pero creo que hay que relativizarlo, porque –siguiendo con la metáfora– se trata del follaje de un mismo árbol que en lo sustancial permanece idéntico.

En estos escritos juveniles de Locke hay una apología del magistrado civil y de su poder que se extiende al templo y carece de límites. En el primero de los *tractos*, sostiene Locke que la naturaleza del gobierno hace evidente que “en toda

¹²Kraynak, Robert P. “John Locke: from absolutism to toleration”. *The American Political Science Review*, 74/1 (1980): 53-69.

¹³Bou-Habib, Paul. “Locke’s *Tracts* and the anarchy of the religious conscience”. *European Journal of Political Theory*, 14/1 (2015): 3-18.

¹⁴Están publicados en Locke, John. *Political essays*. Ed. M. Goldie. Cambridge: Cambridge U.P., 2002, 3-53 y 54-78. Hay una excelente versión castellana, *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos*. Ed. D. Mielgo Bregazzi. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015. Sigo esta traducción.

sociedad sea inevitablemente necesario que el poder supremo [...] ha de ser aún supremo, es decir, ha de tener un poder pleno e ilimitado sobre todas las cuestiones y acciones indiferentes dentro de los confines de esa sociedad”¹⁵. Es evidente que, entre el individuo y el Estado, opta por un Estado que es también iglesia de acuerdo al modelo anglicano¹⁶.

Los *Tracts* exceden en el argumento erastiano para abordar la cuestión de la tolerancia religiosa, argumento que acompañará a Locke toda la vida. Comparto la lectura de McClure, quien sostiene que las diversas prácticas religiosas no son intolerables *ab initio*, “sino que la opción de imposición o tolerancia es en sí misma una cuestión que corresponde legítimamente a la prerrogativa gubernamental”, es decir, “el asunto está construido como una materia puramente política que el magistrado, en principio, no tiene obligación, ya amplia ya estricta, de decidir de una manera específica”¹⁷.

Con el paso de los años, Locke no cambiará de criterio. La cuestión teológica y religiosa está regida por un principio político, pues son las razones políticas las que imponían ayer la uniformidad religiosa y hoy un mayor pluralismo de creencias. Tolerancia en menor o mayor grado, conforme a la regla

¹⁵Locke, *Dos tractos op. cit.* 343.

¹⁶Locke trata de las materias indiferentes en religión, las adiaforas. Kaplan, Benjamin J. *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*. Cambridge y London: The Belknap Press of Harvard U.P., 2007, 41, informa que como los reformados hacían todo lo posible para suprimir lo que oliera a catolicismo, los luteranos afirmaban que los rituales no contribuían a la salvación y consideraron que muchos ritos no eran exigidos ni prohibidos. “En teología tales prácticas opcionales fueron llamadas ‘adiaforales’ o ‘indiferentes’. La opción de realizarlas o no era considerada una parte crucial de la libertad cristiana”. Cada uno podía decidir acerca de su conveniencia y utilidad. “Pero cuando se convirtieron en registros de la identidad confesional, adquirieron una importancia que la doctrina no les asignaba.” El problema se agravó por la reducción de la fe a la sola escritura sometida a la libre interpretación. De aquí derivan tres direcciones en cuanto a las cuestiones indiferentes: la no mediación de autoridades religiosas, especialmente la Iglesia romana; la afirmación de que la ley eclesiástica y la tradición son una imposición humana corrupta; y la atribución otorgada (o quitada, según el caso) al magistrado civil en su regulación. Por eso, haciendo pie en las adiaforas, se entra en la cuestión de la tolerancia religiosa. Sobre las adiaforas, véase Simonutti, Luisa. “Scepticism and the theory the toleration: human fallibility and *adiaphora*”. *The return of scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Ed. Gianni Paganini. New York: Springer, 2003, 283-302; y Verkamp, Bernard J. “The limits upon adiaphoristic freedom: Luther and Melanchthon”. *Theological Studies*, 36/1 (1975): 52-76.

¹⁷McClure, *op. cit.* 366.

de la razón de Estado. Siempre su doctrina es más política que religiosa; el erastianismo apenas cede frente a las libertades individuales; y la filosofía de la autonomía de los seres vivos alimenta el arte de la separación al que recurrió en todos sus escritos.

Es imposible entender a Locke como si en el problema de la tolerancia religiosa se pudiese separar el aspecto político, que manda atender a la paz en el *Commonwealth*, del ángulo religioso y moral, en el que tiene competencia el creyente y su conciencia. Quiero decir: cuando se trata de permitir la diversidad de creencias se trata, Locke nunca deja de preguntarse por la autoridad del magistrado en estas materias ni de indagar el papel de la conciencia. Locke tiene siempre presente los dos extremos del cabo y su respuesta no variará a pesar del cambio de las circunstancias: la libertad de conciencia no se extiende a ramos en los que está determinada la competencia del gobernante, porque si se permitiera la libertad del cristiano se volvería enemiga de la paz civil. La permanencia del criterio lockeano no ha de buscarse en el plano de las soluciones, sino en el de los principios, pues, para poder separar los ámbitos de competencia individual y estatal, Locke divide cartesianamente al hombre en cuerpo exterior y alma interior, el primero sujeto al magistrado y el segundo rendido solamente a Dios¹⁸. Este principio, que estaba ya en Lutero, ha hecho carrera hasta nuestros días, valiendo como muestra el personalismo de un Jacques Maritain que se sostiene en la distinción de individuo (político y social) y persona (religiosa).

Fiel al protestantismo, en Locke la comprensión de la religión y la fe resultan de un dualismo gnóstico que lleva ora a un angelismo ora a un bestialismo, inhumanos ambos, por distanciar cuerpo y mente, acción y

¹⁸La distinción cartesiana que lleva a la separación racional entre cuerpo y espíritu, es la base antropológica de la argumentación lockeana y funge de fundamento de las otras posteriores. Cf. Locke, John, *An essay concerning human understanding*. II, XXIII, 5 y 23. *The works of John Locke*: London: Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co., 1823: II 11 y 23-24, afirma que aunque sea difícil a la comprensión, no podemos dudar de la existencia de una substancia corporal sentiente ni de una substancia espiritual pensante. La distinción se reitera en los *Tracts* y vuelve a sostenerla en la primera *Carta*.

pensamiento y, consiguientemente, ley humana y ley divina, obediencia secular y fe religiosa¹⁹. Por eso la conciencia no puede ser regla absoluta de los asuntos humanos –como creyó Bayle–, porque seguirla, según Locke, sería tanto como trastocar el orden de las cosas y caer en un individualismo anarquizante:

todas las leyes del magistrado, tanto civiles como eclesiásticas, aquellas que conciernen al culto divino como aquellas otras que conciernen a la vida civil, son justas y válidas, obligando a los hombres a actuar pero no a juzgar; y al prescribir ambas a la vez, unen la necesidad de obedecer con la libertad de conciencia²⁰.

Pero la conciencia no queda inútil porque la religión consiste en esa conciencia que no puede ni debe ser sometida a violencia, como las doctrinas subjetivistas del protestantismo en general, pero abonada con un racionalismo que avanza el camino del protestantismo liberal: la fe de la religión verdadera nace del contacto personal del individuo con Dios, en los actos internos de la fe y la subordinación a Dios²¹. Más allá de esa intimidad, se yergue la figura del magistrado civil que mira por el interés del Estado.

Se ha explicado la teoría de Locke en los *Tractos* diciendo que se aplicaría tan sólo a las acciones exteriores indiferentes, no a las convicciones personales, siempre y cuando no hayan sido reguladas por la ley divina o la natural. Pero incluso en tal caso sería incorrecto, porque Locke estaría trazando una distinción en materias religiosas que es inaplicable para el creyente (aunque no para el Estado). Además, aun cuando se diga de las materias indiferentes, no soluciona el problema de fondo: ¿quién establece cuáles lo son y cuáles no?, ¿quién determina cuándo está en juego la paz de la sociedad? En Locke ambos interrogantes se responden de la misma forma: el Estado.

¹⁹Véase Shiffman, Mark. "John Locke and the heart of modern gnosticism". *UFL Life and Learning Conference XVII*. Bronx: N.Y., University Faculty for Life, 2007, 649-657. El autor estudia el gnosticismo de Locke pero no se detiene en su gnosticismo religioso.

²⁰Del segundo tratadito, Locke, *Dos tractos op. cit.* 387.

²¹Locke, *Dos tractos op. cit.* 345, del primer tracto.

El Ensayo sobre la tolerancia

Unos pocos años después de los *Tractos*, la doctrina se reitera en el *Ensayo sobre la tolerancia* que escribiera en 1667²². Hay en este texto algunos cambios, especialmente el que mueve los límites de las cuestiones indiferentes a favor de una mayor tolerancia. No obstante Locke mantiene el mismo criterio erastiano de los *Tractos* al conceder a los magistrados un poder sobre la religión en orden a la preservación de la paz, reconociendo incluso que el brazo secular, en tanto que secular, no tiene injerencia alguna en la salud de las almas ni en las cosas que conciernen a la otra vida, ya que ha sido establecido sólo para la existencia pacífica y confortable en sociedad.

Ciertos intérpretes señalan que el cambio más significativo radica en que las opiniones religiosas y el culto dejan de ser indiferentes –así las consideraba antes– y que el magistrado debe permitirlos. Esta modificación abriría, según ellos, un espacio para una tolerancia más dilatada sobre todo por esa concepción de la sociedad civil como una institución meramente secular. A mi modo de ver, la doctrina no parece haber cambiado mucho; se han corrido los límites; sí, concedo, y en materia de religión ahora prima la conciencia individual y no la ley positiva. El cambio no es irrelevante, pues al sacar la religión de las cuestiones indiferentes y ubicarlas en el recinto de las creencias individuales, Locke la considera como una opinión, por más elevada o especulativa que sea; la religión es una creencia más, que no resulta de interés para la sociedad salvo cuando promueva la inmoralidad o el desorden. Por lo tanto, a la vía pragmática de los *Tractos*, se suma ahora esta consideración puramente subjetivista de las creencias religiosas, que será punto central del argumento de la *Epístola*: la religión es una convicción o persuasión interior del sujeto.

²²Locke, John. *An essay on toleration. Political essays op. cit.* 134-159. Hay versión en español: *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Ed. C. Mellizo. Madrid: Alianza, 2014.

Según mi lectura de estos escritos iniciales, en ellos se van delineando los principios generales que Locke acepta, no abandona y se continúan en las cuatro *Epístolas*, aunque –es lógico– puedan admitir soluciones diversas en el tiempo, que resultarán de las prioridades que el autor advierte como más convenientes. El arte de la separación, el subjetivismo religioso, la primacía de los criterios políticos en lo que concierne a la tolerancia y un genuino erastianismo acompañaron a Locke de la juventud a la tumba.

III. La *Epistola de tolerantia*

La *Carta sobre la tolerancia*²³ la escribió Locke en latín durante su exilio holandés en 1685 y se publicó en inglés en 1689 por su amigo Popple, que hizo de traductor. En los Países Bajos Locke había trabado amistad con Philip van Limborch, el teólogo arminiano, y el sociniano Jean Leclerc. Asistía a las tertulias en casa de Benjamin Furly, librepensador cuáquero inglés que vivía en Rotterdam, y frecuentaba su biblioteca. Se encontró en esta ciudad con Pierre Bayle, el paladín calvinista de la libertad de conciencia. Este ambiente intelectual y dos hechos históricos encuadran la *Carta*: la revocación del Edicto de Nantes, con la marejada de exiliados hugonotes, y el ascenso de Jacobo II al trono inglés, que se imaginaba el retorno del catolicismo.

En las dos décadas que van del *Ensayo* a la *Carta*, el interés de Locke por la religión había aumentado. Sus biógrafos y estudiosos han advertido que en su biblioteca había ahora numerosas publicaciones sobre la tolerancia y el cristianismo racional, entre ellas, libros del calvinista Castellio, incluyendo su *Contra libellum Calvini*; varias obras de holandés Coornhert, defensor de la libertad de conciencia religiosa; escritos socinianos y arminianos de Episcopius y Grotius,

²³Locke, John. *A letter concerning toleration*, 1690. *The works of John Locke op. cit.* VI: 2-58. Este tomo de las obras contiene también *A second letter concerning toleration*. 61-137; *A third letter concerning toleration*. 141-546; y *A fourth letter concerning toleration*. 549-574. He considerado la edición castiza de la primera *Carta sobre la tolerancia*. Ed. P. Bravo Gala. Madrid: Tecnos, 1991.

partidarios de un cristianismo racional y un credo mínimo; el libro *The religion of protestants* del anglicano Chillingworth que tanto eco tuvo en su tiempo; el del cuáquero William Penn, *The great case of liberty of conscience*, considerado un pilar de la libertad religiosa; el *Tractatus* de Spinoza; y el *Commentaire philosophique* de Bayle en el que alega por una dilatada libertad de conciencia.

Observa Marshall que el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, escrito por entonces, guarda silencio sobre la religión y nada dice sobre las libertades religiosas²⁴. De ello se puede deducir una estrategia lockeana que, al separar las cuestiones, las habría querido considerar como distintas, aunque en algunos aspectos haya semejanza en los fundamentos. Pero este tratamiento separado plantea el grave problema –como se verá– de saber si los argumentos políticos sobre la ley natural y los derechos son aplicables también a la tolerancia religiosa.

El arte cartesiano de la separación

La escritura de la carta responde a la aplicación extrema del arte de la separación que Locke, uno de sus ejecutores más hábiles –sino el mejor²⁵– había usado en los trabajos previos. La *Carta* da por sentada la distancia que aparta fe/creencia y razón/conocimiento²⁶, el incierto discernimiento de lo sobrenatural y el efectivo de lo fáctico secular²⁷, clave de sol de un universo de armónicas e inconmensurables autonomías, que tiene su raíz –se dijo ya– en el hombre

²⁴Marshall, *John Locke: resistance op. cit.*: 288-291.

²⁵Así, Koontz, Theodore J. “Religion and political cohesion: John Locke and Jean Jacques Rousseau”. *Journal of Church and State*, 23/1 (1981): 95-115.

²⁶Sobre este tema véase Segovia, *La ley natural en la telaraña op. cit.*; y Herrero, Montserrat. *La política revolucionaria de John Locke*. Madrid: Tecnos, 2015, 105 y ss.

²⁷Según McClure, *op. cit.* 376 y ss., esto hace especialmente a las cosas indiferentes, entre las que caen las creencias religiosas. Pero también puede colegirse –y este mi punto de vista– que es un argumento contra el “entusiasmo” o fanatismo religioso que pretende imponer un tipo de certeza en un dominio que no lo posee (el posibilismo lockeano, sobre el que volveré). Pues, como ocurre con Bayle, para Locke en religión los hombres se mueven en un mundo de apariencias e incertezas. Que es otra manera de abonar la tolerancia a partir del escepticismo, como diré.

mismo, dotado de un alma inmortal que está como separada de su cuerpo, de donde deduce Locke que los bienes del espíritu que hacen a la salvación, deben ser guardados como distintos de los bienes temporales, los que hacen a la paz y la seguridad de la sociedad en la que se vive²⁸. Una república bien ordenada debe separar las responsabilidades del cuerpo y las del alma, y constituirse sobre esta separación tajante: cada individuo es responsable máximo y único del cuidado de su alma y los magistrados civiles toman el encargo de procurar y cuidar de los otros intereses²⁹.

En virtud de este primario distanciamiento –que replica los dos reinos protestantes³⁰–, entiende Locke que han de separarse las iglesias del Estado³¹, las religiones de las instituciones civiles y hacerlo con toda exactitud, trazando las legítimas fronteras que han de mantenerlas aparte; de no hacerlo así, surgirán las controversias y los conflictos³². En efecto, la intolerancia religiosa, la persecución del que piensa diferente en tales materias, tiene su causa en la confusión de los

²⁸Locke. *A letter op. cit.* 41 y ss. Separación que es tributaria de otra anterior entre lo especulativo, que concluye en el entendimiento, y lo práctico que se vuelve sobre la voluntad y las costumbres. Locke. *A letter op. cit.* 39.

²⁹Véase McClure, *op. cit.* 369, 372, 379, y Vienne, *op. cit.* 85-86.

³⁰Sobre los dos reinos, véase Segovia, Juan Fernando. “Lutero y los orígenes religiosos de la secularización”. *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*. Ed. Miguel Ayuso. Madrid: Marcial Pons, 2016, 49-84. Cf. Mitchell, Joshua. “John Locke and the theological foundation of liberal toleration: a Christian dialectic of history”. *The Review of Politics*, 52/1 (1990): 64-83, quien encuentra en el protestantismo luterano y en la peculiar cristología lockeana las claves de la separación Iglesia-Estado.

³¹Algunos autores, que señalan el arte de la separación en Locke, parten de la distinción entre el poder espiritual y el político, que creemos es deriva secundaria de presupuestos antropológicos y gnoseológicos. Cf., entre otros, Beiner, Ronald. *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*. Cambridge y New York: Cambridge U.P., 2011, 150 y ss.; Cranston, Maurice. “John Locke and the case for toleration”. *On toleration*. Ed. Susan Mendus y David Edwards. Oxford: Clarendon Press, 1987, 101-121; De Roover, Jakob y Balagangadhara, S. N. “John Locke, Christian liberty, and the predicament of liberal toleration”. *Political Theory*, 36/4 (2008): 523-549; McCabe, David. “John Locke and the argument against strict separation”. *The Review of Politics*, 59/2 (1997): 233-258; Toscano Méndez, Manuel. “Tolerancia religiosa y argumentos liberales: comentarios a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke”. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 4 (1999): 163-181; y Wolfson, *Persecution or toleration op. cit.* cap. 2. Más correcta es la cadena de dualismos que expone Creppell, *op. cit.* 220 y ss. Bien dice esta autora que si Descartes fue el primero en hacer de la distinción mente/cuerpo el fundamento de la filosofía moderna, Locke lo fue en emplearla como fundamento del gobierno moderno.

³²Locke. *A letter op. cit.* 9.

reinos, porque quien autoriza al Estado a usar la fuerza por motivos religiosos está barriendo con las diferencias naturales entre sociedades que responden a fines diversos³³. Es verdad, como afirma Waldron³⁴, que el argumento de Locke contra la intolerancia no es relativo solamente al Estado sino a todo agente; pero tampoco es menos cierto que el texto de la primera *Epístola* (y de las que le siguieron) apunta prioritariamente al uso de la fuerza por el Estado. No cabe duda de que así lo ha visto Locke: la tolerancia resulta del carácter inconmensurable de la conciencia separada del poder estatal.

Cumplido con lo primero, debe seguirse con la delimitación de los sujetos, precisarse su naturaleza y deslindar sus competencias y poderes, que es lo que Locke hace a renglón seguido. Ambas sociedades –iglesias y Estado– tienen según Locke un origen convencional: las iglesias lo son desde que se constituyen libre y voluntariamente³⁵; los Estados por su principio contractual, también por acuerdo entre los hombres³⁶. Más allá de esta semejanza, se diferencian por sus fines: de una parte, el poder legislativo que corresponde a los magistrados se ocupa solamente “[d]el bien temporal y la prosperidad exterior de la sociedad”; de la otra, los individuos, que tienen a su cargo su salvación eterna, en virtud de la cual “cada uno debe hacer lo que en su conciencia esté persuadido que es aceptable al Todopoderoso”³⁷.

Fernando Bahr, especialista en tolerancia religiosa en el siglo XVII, entiende que esa conciencia individual está limitada por la ley divina y/o natural³⁸; pero la idea no me convence por dos motivos. Primero, porque Locke no lo afirma así, al contrario, enarbola la libertad de conciencia casi sin

³³Lo dice en su contestación a Proast, Locke, *A second letter op.cit.* 116-117.

³⁴Waldron, Jeremy. “Locke: toleration and the rationality of persecution”. *Justifying toleration. Conceptual and historical perspectives*. Ed. Susan Mendus. Cambridge y New York: Cambridge U.P., 1988, 74-75.

³⁵Locke. *A letter op. cit.* 13.

³⁶Locke. *A letter op. cit.* 42.

³⁷Locke. *A letter op. cit.* 43.

³⁸Bahr, Fernando. “John Locke y Pierre Bayle: sobre la libertad de conciencia”. *Tópicos*, 12 (2004): 49-53.

restricciones. Segundo, porque lo que sea para Locke esa ley divina/natural es muy difícil de precisar más allá de los derechos individuales, a resultas de lo cual el límite de la conciencia sería la propiedad en sentido lato, que tampoco podría ser límite desde que somos propietarios de nuestra conciencia y sus ideas o percepciones³⁹.

De la separación de fines religiosos y políticos se desencadena otra serie de separaciones: en primer lugar, las que se refieren al tipo de poder adecuado al fin, esto es, al Estado la fuerza y a las iglesias la autoridad espiritual; y en segundo lugar, lo relativo a su extensión o alcance, pues el Estado ejerce la fuerza únicamente en lo exterior y las iglesias en lo interior⁴⁰, de donde se infiere la separación de lo público/civil y lo privado/personal⁴¹. Locke es enfático en cuanto a que el Estado no puede regular las religiones pero sí los actos de culto en tanto que actividades exteriores, transitivas.

La fe subjetiva: creencia u opinión

El cartesianismo lockeano se muestra propicio, tras la operación de las separaciones, a la concepción protestante de la religión como cosa espiritual puramente interior al sujeto que no requiere mayormente de manifestación exterior. La fe, dice Locke en un pasaje bien conocido, es “la persuasión interior y completa de la mente”, el pleno convencimiento del espíritu por el cual llegamos a una creencia en la que creemos con firmeza, pues no hay fe si no se cree⁴²; una

³⁹Remito a Segovia, *La ley natural en la telaraña op. cit.* cap. 1 y 2.

⁴⁰Sobre la eclesiología lockeana, véase Perry, *op.cit.*; y Svensson, Mafred. “Locke, toleration, and the Church”. *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 15 (2016): 47-66.

⁴¹Locke. *A letter op. cit.* 17

⁴²Locke. *A letter op. cit.* 10-11. En *A third letter op. cit.* 147, dice que la fe no es materia de demostración, es asunto sólo de la conciencia, de nuestro juicio y persuasión (*the immediate guide of our actions can be nothing but our conscience, our judgment, and persuasion*).

convicción íntima ajena a toda ceremonia, rito o doctrina teológica; una inspiración en la razón por la cual conocemos a Dios⁴³.

Con este alcance se entiende la libertad de religión, en el sentido que no está sujeta a deber u obligación alguna, salvo al dictado de la conciencia individual; concepción negativa de esta libertad, pues limitada a la conciencia personal, tiene que argumentarse contra el uso de la fuerza contra ella⁴⁴. Locke reitera que en cuestiones atinentes a la religión, “todos deben juzgar por sí mismos”⁴⁵, de modo que “cada uno es ortodoxo para sí mismo”⁴⁶ y nadie, ciudadano o magistrado, tiene un privilegio para que su religión sea considerada más verdadera que las otras⁴⁷.

El concepto de fe en Locke no necesita de revelación divina alguna; le basta con que la convicción a la que cada uno llegue sea acerca de un dios según se hubiera persuadido de ello. No discuto que él cree en un Dios remunerador, incluso en un Jesús salvador, pero estas son ya sus convicciones personales que no tienen por qué ser las de otros individuos, desde que éstos son la sola autoridad en el mundo espiritual de las creencias y deciden de su fe según las impresiones de su razón. La religión en Locke puede ser una que no tenga por objeto un Dios verdadero; de seguro, no requiere de la gracia divina para la vida del espíritu; y si se distingue por algún rasgo, es por la moralidad: la santidad de

⁴³Unos años antes, el 3 de abril de 1681, anotó Locke en su diario bajo el título “Inspiración”, la idea siguiente: “Que hay un Dios, y lo que ese Dios es, nada puede revelárnoslo ni decidirlo por nosotros, sino la razón natural.” Locke, John. *Political writings*. Ed. D. Wootton. New York: Mentor Books, 1993, 238. Consecuente con esta impresión, en *A third letter op. cit.* 153, enseña Locke que la religión natural agradable a la deidad proviene de *the common light of nature*.

⁴⁴Waldron. “Locke: toleration and the rationality of persecution” *op. cit.* 76-79, retuerce el argumento: no es, dice, un derecho a la libertad de culto sino un derecho a no ser estorbado en el culto personal por razones religiosas, pero no por otras. Evidentemente el problema radica en lo que Locke entiende por conciencia, que en principio y en las *Cartas*, es la que se dice de la religión verdadera y de las opiniones especulativas que se vinculan a ella.

⁴⁵Locke. *A second letter op. cit.* 89, y *A third letter op. cit.* 248.

⁴⁶Locke. *A letter op. cit.* 5.

⁴⁷Locke. *A third letter op. cit.* 417.

la vida, la pureza de las costumbres, la humildad, la bondad o la caridad espirituales⁴⁸.

Lo que ha afirmado Locke no es de escasa relevancia, pues si la fe es una vivencia subjetiva, de la esencia de la religión es la tolerancia, ya que cada uno es dueño y señor de su vivencia u opinión. Además se sigue que para Locke la religión no se trata de un “puñado de verdades”, que se asimila a una opinión a la que todos tenemos un derecho igual, según entiende Wolfson⁴⁹. La opinión también se dice creencia, esto es, una convicción acerca de algo que no puede ser conocido, que no es conocimiento o ciencia porque no es demostrable, que no tiene el rango de un saber verdadero, porque, como repite Locke en las *Epístolas*, es algo “supuesto”, una suposición mental por la que se cree que es así, a modo de persuasión, no de certeza⁵⁰. Opinión o creencia, la fe religiosa es algo que nosotros suponemos sin saber si en verdad es así porque no podemos demostrarlo. Perteneciendo al mundo incierto de las opiniones contingentes, se trata de una religión sin iglesias⁵¹, moralizada, humanitaria, hecha en provecho del hombre y según el designio humano⁵². Y si la religión interesa a la paz del Estado, es porque de la convicción íntima brotan acciones que la hacen manifiesta socialmente⁵³.

⁴⁸Locke. *A letter op. cit.* 6-7.

⁴⁹Wolfson. *Persecution or toleration op. cit.* XV y 68 y ss.

⁵⁰Cf. Locke. *A third letter op. cit.* 41; y *A fourth letter op. cit. passim*. La distinción entre opinión y conocimiento es clave en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Véase Jolley, Nicholas. *Toleration and understanding in Locke*. Oxford: Oxford U.P., 2016, cap. 4; y Vernon, Richard. *The career of toleration. John Locke, Jonas Proast, and after*. Montreal: McGill Queen's U.P., 1997, cap. 1.

⁵¹Locke. *A letter op. cit.* 44: *there is no Judge upon earth between the supreme magistrate and the people*.

⁵²Locke. *A third letter op. cit.* 153: la religión natural, cuyos deberes todo hombre acepta y ha sido siempre el culto agradable a los dioses, consiste en “la piedad y la virtud, las manos limpias y un corazón puro” sin infringir la ley natural, es decir, lo que complace a la deidad es “una vida buena”.

⁵³Como afirma Beiner, *op. cit.* 151: “La religión sólo es una esfera significativa de la experiencia humana en la medida en que los individuos abrazan en el exterior formas de vida religiosa que reflejan auténticamente sus genuinas creencias interiores”.

La autonomía de los sujetos

El arte de la separación lleva a que Locke considere los varios sujetos que se disputan el mundo espiritual de las religiones y a los que asigna su rol en la tolerancia religiosa, porque cada uno está dotado de poderes de diversa índole. El sujeto principal es, qué duda cabe, el individuo, cada uno de los individuos, desde que las convicciones religiosas son sólo suyas y no dependen de nadie más. Locke lo dice reiteradamente: en materia de creencia, no estamos obligados a seguir el parecer de otros hombres sino únicamente el nuestro. “Por lo tanto, en definitiva, nadie, ni las personas individuales, ni las iglesias, ni siquiera los Estados, tienen un justo título para invadir los derechos civiles y los bienes terrenales de los demás so pretexto de la religión.”⁵⁴ No se puede forzar las creencias aduciendo el bien espiritual ajeno y tampoco afirmando un interés social superior, pues ninguna autoridad puede entrometerse en las cuestiones de conciencia de un individuo.

De la autonomía individual en este campo se desprenden dos instituciones capitales. La más importante es la libertad de conciencia que todos gozan en condición de igualdad: “la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre, que por igual pertenece a los que disienten como a ellos mismos, y [por el cual] a nadie debería obligársele en materia de religión por la ley ni por la fuerza”⁵⁵. Por otra parte, la autonomía religiosa de los individuos los convierte en guardianes y maestros de sus creencias religiosas, lo que importa tanto como estipular que en asuntos de creencias no hay más que la autoridad de cada cual para juzgar sobre qué creer, cómo creerlo, cuándo creerlo y hacerlo, y así. Siendo esa la esencia de la fe no necesita de papas, teólogos, catecismos, concilios u ortodoxias, que no sean las que el individuo acepta porque cree en ellos. Los

⁵⁴Locke. *A letter op. cit.* 20.

⁵⁵Locke. *A letter op. cit.* 47-48.

dogmas protestantes, incluso liberados de la *sola scriptura*⁵⁶, engarzan perfectamente: libre interpretación⁵⁷, voluntaria asociación en iglesias, definición de las propias creencias o credos, etc.

Los poderes temporales, que en la historia han pretendido ejercer potestad sobre las conciencias, responsables de persecuciones y muertes, son el segundo sujeto, sujeto bifronte que se desdobra en las iglesias y la potestad civil. Ambas –aunque de manera especial las autoridades eclesiásticas– son acusadas por Locke de querer erigir la sociedad sobre opiniones religiosas y para ello recurrir a las armas, como si el dominio estuviese fundado en la gracia⁵⁸, grave error que desconoce que lo temporal goza de autonomía y que la religión no acuerda título alguno a la intervención en el negocio mundano.

El mayor beneficiario de la autonomía temporal es el Estado: éste, en un *Commonwealth* bien establecido, no puede intervenir en la conciencia individual, pero a cambio se le garantiza que las autoridades eclesiásticas dejarán de inmiscuirse en todo lo relativo a la seguridad pública y bienestar social. La única barrera infranqueable al Estado es la potestad individual de regir su propia conciencia; en lo demás goza de autonomía dispositiva.

La separación de iglesias y Estado⁵⁹ que se sigue de la autonomía de los poderes temporales, redundando además en un aparente provecho de las instituciones eclesiásticas: el divorcio de trono y altar conlleva la autonomía de

⁵⁶Locke profesa una fe fundada en las Escrituras libremente interpretadas, pero su creencia no es obstáculo a otras creencias basadas en otros libros (el Corán, el Talmud) o en nada. Locke. *A letter op. cit.* 56-57.

⁵⁷Es una tesis temprana de Locke en su ensayo sobre la infalibilidad de 1660. Cf. el texto y su presentación en Biddle, John C. "John Locke's Essay on Infallibility: introduction, text, and translation". *Journal of Church and State*. 19/2 (1977): 301-327. Se reproduce también como Anexo A de la edición española de Locke. *Dos tractos op. cit.* 391-398.

⁵⁸Dice Locke. *A letter op. cit.* 20, que el poder que dice estar fundado en la gracia hace imposibles la paz y la seguridad. Y la seguridad, entendida como preservación de la vida de los ciudadanos y del Estado, es el fin de la convivencia, según *A third letter op. cit.* 212. El hecho de que el poder secular carezca de un fundamento religioso (y de un fin también religioso), autoriza la tesis de la incompetencia del Estado en tal materia y concede a los individuos *a right to toleration*. Locke. *A third letter op. cit.* 209.

⁵⁹Locke. *A letter op. cit.* 21.

las iglesias que no se subordinan, en principio, al magistrado. Siendo las iglesias asociaciones privadas voluntarias de hombres que cuidan cada uno de sus almas, se sigue por lógica que no hay religión oficial, pública o estatal, como en el modelo anglicano o en el calvinismo de las Provincias Unidas. Las autonomías separadas que pergeña Locke dejan frente a frente individuos y Estado y sepultan toda pretensión de un Estado cristiano. La salvación del alma nada tiene que ver con algo así como la Cristiandad, pues Cristo no asoció sus enseñanzas a una forma de gobierno ni instituyó una república o Estado⁶⁰.

IV. *El Commonwealth* de la tolerancia religiosa

La armonía racional de los sujetos autónomos

El mapa estático de sujetos autónomos, claros y distintos, da lugar a una estructura política de la tolerancia en la que las potestades y las responsabilidades están, clara y distintamente, separadas y distribuidas. El principio que gobierna la constitución es el de la libertad: “Libertad absoluta, justa y verdadera libertad, libertad igual e imparcial, es lo que se necesita.”⁶¹ El cuadro ideado por Locke es el siguiente⁶²:

(a) Dado que todo hombre está obligado a seguir su propia conciencia en cuestiones de religión, se sobreentiende que los individuos deben respetar, tolerar, las convicciones religiosas que los demás se han forjado, porque ninguno puede tener por cierta su convicción⁶³. Es éste el reino de la libertad de conciencia, que en la Epístola se reduce a la convicción de lo que uno cree

⁶⁰Locke. *A letter op. cit.* 38.

⁶¹Locke. *A letter op. cit.* 4. Cranston, *op. cit.* 110, afirma que la idea no es de Locke, sino de su traductor al inglés, su amigo William Popple, un sociniano más radical que Locke. Sea como fuere, Locke no está muy alejado de ella, aunque la afirme solamente como libertad para las sectas protestantes disidentes de la iglesia anglicana. Por otra parte, Locke tuvo la ocasión de revisar la traducción y no la corrigió, según informan Ashcraft. *Revolutionary politics op. cit.* 498-499, nota, y Marshall. *John Locke, toleration op. cit.* 538, nota.

⁶²Locke. *A letter op. cit.* 16 y ss.

correcto porque ha hecho el esfuerzo de alcanzar la corrección en materias inciertas y disputadas. “La subjetividad de cualquiera persona sincera –colige Kateb con acierto– está más próxima a Dios que cualquier dogma uniforme prescripto.”⁶⁴

No hay más autoridad religiosa, incluso en las iglesias, que la de los individuos pues la conciencia no es coercible. Es lo que llama Locke libertad eclesiástica⁶⁵, libertad de la conciencia respecto de las autoridades de las iglesias, que constituye el pilar de la secularización religiosa lockeana⁶⁶. En verdad, este aspecto ha sido discutido recientemente por quienes entienden que Locke ve en la religión un vínculo constitutivo de la ciudadanía y sugieren entonces que la sociedad civil es religiosa⁶⁷. A mi ver, la religiosidad del Estado de Locke naufraga frente a la evidencia de su subjetivismo gnóstico, la ausencia de afirmaciones sobre un Estado confesional y la contundencia en la negativa a unir el altar al trono⁶⁸.

⁶³Windstrup, *op. cit.* 249: “La tolerancia encuentra su verdadera base no en la suposición ni en el rechazo de una religión verdadera, sino en la intuición práctica de que ninguno puede negar el igual derecho de suponer la verdad de sus propias creencias. Locke basa su caso en el evidente absurdo de cualquier búsqueda *pública* de una verdadera revelación. La tolerancia, como todo principio político lockeano, está fundada en la resignación a un hecho: la ubicua subjetividad de las voluntades humanas.”

⁶⁴Kateb, George. “Locke and the political origins of secularism”. *Social Research*, 76/4 (2009): 1022.

⁶⁵Locke. *A letter op. cit.* 15: *ecclesiastical liberty*, de la que los hombres están dotados por naturaleza: *Men, therefore, constituted in this Liberty*. Locke. *A letter op. cit.* 29.

⁶⁶Véase Nadon, Christopher. “The secular basis of the separation of church and State: Hobbes, Locke, Montesquieu, and Tocqueville”. *Perspectives on Political Science*, 43/1 (2014): 24-26.

⁶⁷Así, Alzate, Elissa B. *Religious liberty in a Lockean society*. New York: Palgrave MacMillan, 2017, 29 y ss.; y Pritchard, Elizabeth A. *Religion in public, Locke’s political theology*. Stanford: Stanford U.P., 2014.

⁶⁸Además sería contradictorio de las premisas en las que se apoya el edificio. Bien afirma Stanton, Timothy, “Locke and the politics and theology of toleration”. *Political Studies*, 54 (2006): 90: “Si el apoyo de la gracia de Dios se suponía innecesario para la construcción y el mantenimiento de la sociedad eclesiástica, ¿por qué debe suponerse necesario para la construcción y el mantenimiento de la sociedad civil? Si los poderes naturales de la gente eran adecuados para uno, es sensato suponer que fueran adecuados para el otro. Éste, en cualquier caso, fue el presupuesto subyacente a la explicación de Locke del carácter secular del Estado [...] Por lo tanto, el método de Locke acerca de la sociedad eclesiástica implicó un tratamiento correlativo de la sociedad civil.”

(b) Enseguida, las iglesias –que, si verdaderas, han de ser tolerantes⁶⁹– deben practicar la tolerancia en diferentes niveles: en un principio, para con sus propios miembros, salvo que con obstinación violen las reglas de la sociedad; después, para con las otras iglesias, pues civilmente no puede reconocerse una ortodoxia religiosa; luego, de los eclesiásticos u otras dignidades respecto de los hombres que no son de su iglesia.

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

En segundo lugar el magistrado civil debe tolerar todas las sociedades religiosas que, por definición, son asociaciones privadas de creyentes; lo hará no inmiscuyéndose en las ceremonias y actos de culto que, siendo indiferentes –ya por disposición divina, ya por humana costumbre–, no son de su atribución⁷⁰; tolerancia de las iglesias que se proyecta en beneficio de sus miembros, pues el Estado no puede imponer sanciones que los priven de sus terrenas ventajas, esto es, de sus derechos. Tampoco puede el magistrado censurar las doctrinas religiosas, que Locke llama opiniones especulativas y artículos del fe, que engloban su profesión en el seno de la iglesia respectiva; regla que, en principio, es extensible a las opiniones prácticas, como veremos. Por último, la tolerancia civil de las iglesias encierra la libertad de reunión para los actos de culto y las celebraciones, que son parte de la libertad de conciencia.

⁶⁹Locke. *A letter op. cit.* 5 y 15.

⁷⁰Locke. *A letter op. cit.* 33: “así como el magistrado no tiene poder para imponer por sus leyes el uso de ningunos ritos y ceremonias en ninguna iglesia, tampoco tiene poder alguno para prohibir el uso de aquellos ritos y ceremonias que ya están recibidos, aprobados y practicados por cualquier iglesia, porque, si lo hiciera, destruiría la iglesia misma”.

La inarmonía práctica de la tolerancia

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

Si lo natural/temporal y lo sobrenatural/espiritual no guardan relación en la dimensión de la ideología, lo contrario ocurre en el terreno de los hechos que vuelve problemático conservar el principio irrestricto de la autoridad individual en religión. Si el método de Locke tuviera un fin prioritariamente espiritual o religioso, este recinto de la conciencia debería ser preservado a toda costa de la intromisión del Estado. Pero no es así. No se trata tan sólo de la negación de la tolerancia a los católicos, injustificada a juicio de los críticos. Hay otros puntos de conflicto, de interferencias en la práctica entre los ámbitos separados por la teoría, que Locke, al advertir en una ulterior racionalización, rectificará⁷¹.

Locke soluciona los problemas de estas zonas grises fijando una nueva regla, válida en principio para las materias indiferentes, pero que de todos modos generaliza. La regla otorga primacía, ya no a la conciencia individual, sino a la obligación del magistrado de atender al bien público y la utilidad de la comunidad, que son la norma de la legislación⁷² y en virtud de la cual el Estado puede prohibir, por ejemplo, lo que crea son atrocidades en las religiones, como el sacrificio de un becerro. ¿Quién tiene poder para determinar lo atroz, lo violento, lo inaceptable en los ritos? Para Locke, es atribución exclusiva del magistrado civil, cuyo brazo se extiende a todo aquello que considere el bienestar común del pueblo⁷³ y, en consecuencia, él es el único autorizado a prohibir en las

⁷¹Cf. Creppell, *op. cit.* 226 y ss., quien alcanza otra conclusión. Véase Perry, *op. cit.* 278 y ss.

⁷²Locke. *A letter op. cit.* 30.

⁷³Locke. *A letter op. cit.* 34.

iglesias lo que sea contrario a tal propósito. Todo gobierno, sea o no legítimo, tiene la obligación de extirpar las prédicas sediciosas de las iglesias⁷⁴.

En cuanto a las ideas especulativas y las prácticas, la regla es la ya vista: como la religión se detiene en el umbral de las cosas exteriores y de los intereses sociales, el Estado tiene competencia en la fijación de cuáles opiniones son lesivas de la paz pública y cuáles no. Todo lo relativo a la defensa de los bienes temporales –dice Locke– los individuos lo han delegado en el magistrado secular por el pacto que constituyó la sociedad civil⁷⁵. El Estado está autorizado por los mismos individuos para adoptar disposiciones que incluso vayan contra el parecer particular de los creyentes y éstos no quedarán eximidos de obedecerlo, porque la obediencia en materia de competencia estatal es absoluta, salvo cuando constituya una afrenta a la conciencia. En virtud de esta interpretación, la idolatría no puede ser prohibida, entiende Locke, salvo que atente contra el bien público; y lo mismo la herejía: son opiniones toleradas en tanto no afecten la utilidad común. En cambio, de la regla se desprende que debe ser prohibido el catolicismo, pues altera la paz del Estado.

El Estado y la ley moral: razón «moral» de Estado

Afinando el lápiz, Locke busca dar mayor precisión a la regla, para que no quepan dudas respecto de la ley de la tolerancia religiosa. Y así, dice: “ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a aquellas reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado”⁷⁶. Una lectura meramente literal del pasaje induce a entenderlo como la

⁷⁴Locke. *A letter op. cit.* 51. Para Kateb, *op. cit.* 1024 y ss., estos pasajes de la *Epístola* prueban que Locke cree que la moral es superior a la religión. A mi ver, parecen probar la indisputable superioridad de la autoridad estatal que pone en vigor la moral.

⁷⁵Locke. *A letter op. cit.* 42-43.

⁷⁶Locke. *A letter op. cit.* 45. Wolfson, Adam. “Two theories of toleration: Locke versus Mill”. *Perspectives on Political Science*, 25/4 (1996): 195, coincide en que Locke no garantiza la tolerancia de las religiones de cabo a rabo, sólo lo hace a las opiniones o doctrinas especulativas, pues las prácticas caen en la competencia del Estado.

explicitación de la causa que funda las exclusiones de la tolerancia que a continuación pone Locke: los católicos, de un lado, en tanto que obedecen a un príncipe del extranjero⁷⁷; y los ateos, del otro, porque niegan la existencia de Dios y quien lo hace está dispuesto a toda forma de disolución. En ambos casos el argumento es estrictamente político pues –en la mente de Locke–, unos por traidores y otros por disolutos, atentan contra la conservación de la república. Sí, esta lectura es correcta atendiendo a las “opiniones”; pero incompleta, pues Locke alude también a las “reglas morales”. Esto requiere de una nueva interpretación.

En la *Epístola* Locke no ha hablado de un mundo moral que no sea el de la conciencia de los individuos, por lo que podría suponerse que todo conflicto moral se resolvería por los individuos en atención a sus creencias. Pero en el pasaje que examinamos Locke sostiene la existencia de una moral civil que custodia el Estado: “las reglas morales necesarias para la preservación de la sociedad civil”. Habría, entonces, una moral religiosa “individual” que guardan los individuos de acuerdo a sus creencias, y también, no hay duda, una moral pública o social, “civil”, que el Estado impone, provenga ya de un acuerdo de las conciencias particulares, ya de las costumbres sociales, ya de las normas estatales. Locke sostiene que hay una fuente de la moral que es la conciencia del individuo (*the inward court*) y otra que corresponde a la jurisdicción civil o social (*the outward court*)⁷⁸.

⁷⁷Locke se debate entre el argumento político de prohibir el catolicismo y el religioso de permitir su culto, dice Marshall, *John Locke, toleration op. cit.* 392. Pero no lo creo así. El anticatolicismo de Locke es una actitud invariable en el tiempo. Dentro de la circularidad de los argumentos de Locke, la prohibición del culto a los católicos no tiene justificación más que política: si el hombre debe rendir homenaje a Dios según la persuasión de su conciencia, el catolicismo cae en este concepto subjetivista de religión; luego, ¿debe ser excluido de la tolerancia por aceptar una autoridad que no es la nacional inglesa? La solución no se alcanza en el plano religioso, porque la obediencia al Papa es parte del credo de algunas personas que así rinden a Dios el culto que acepta su conciencia. Entonces, se justifica solamente por razón de Estado, desde que el catolicismo es un enemigo político.

⁷⁸Locke. *A letter op. cit.* 41.

Dado el doble origen de la regla moral, es de toda evidencia que la medida de lo permitido y lo prohibido socialmente no puede ser fijada por las iglesias⁷⁹ sino sólo por la autoridad secular, como se desprende del ejemplo del sacrificio del carnero. Se trata en consecuencia de la moral regulada por el Estado, cuya norma podrá variar conforme se alteren las necesidades de la nación⁸⁰. Algunos autores, como Zagorin⁸¹, entienden que se trata de un gran principio de tolerancia, sin advertir que Locke ha procedido a una inversión paradójica de la regla⁸².

La solución lockeana es francamente contradictoria: tratándose de preservar la religión por su valor trascendente, la norma de lo permitido y de lo prohibido debería ser la que religión prescribe, pues el más elevado negocio humano es la salvación del alma; pero Locke la deja en manos del Estado. He dicho contradictoria, pero no lo es. Porque, en el fondo, el interés de Locke no está tanto en defender las religiones cuanto en conservar la paz pública, la razón de Estado. El Estado lockeano no sólo discierne acerca de aspectos que son

⁷⁹La autoridad de las iglesias es relativa, deficiente o nula, desde que son contingentes, accidentales, como ha recalcado Perry, *op. cit.* 279-280, 287-286. Afirmar la accidentalidad de la iglesia significa que no existe como tal, como iglesia. Perry se funda en el influyente artículo de Cavanaugh, William T. "A fire strong enough to consume the house": the wars of religion and the rise of the State". *Modern Theology*. 11/4 (1995): 397-420.

⁸⁰Lo entienden así McClure, *op. cit.* 379; y Dunn, *op. cit.* 111-113. En contra, Cranston, *op. cit.* 119, quien atribuye un importante papel a la iglesia anglicana y aduce el temor de Locke de que el Estado fuera la única fuente de autoridad. El razonamiento de Cranston debe, sin embargo, ser puesto en duda a la luz del trabajo de Goldie, Mark. "John Locke and Anglican royalism". *Political Studies*, 31/1 (1983): 61-85.

⁸¹Zagorin, Perez. *How the idea of religious toleration came to the West*. New Jersey: Princeton U. P., 2003. 263. También Forst, Rainer. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge U.P., 2013. 222, que no objeta el método lockeano: los límites de la tolerancia —dice— no pueden ser establecidos por la religión, sólo pueden ser justificados "en base a los principios políticos normativos de la forma de gobierno".

⁸²Que sí ha visto Brown, Wendy. *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*. Princeton: Princeton U.P., 2006, 32. La formulación de Locke lleva a una paradoja en la doctrina moderna de la tolerancia, esto es, que lo más importante para los individuos en tanto que individuos, la creencia o la conciencia personales, no sólo está ahora divorciada de la vida pública sino también lo está del estatus de la verdad compartida. Se podría abundar sobre el particular, por ejemplo, en las hodiernas teorías del consenso público de John Rawls o Jürgen Habermas, que son tributarias de la de Locke, y que se erigen partiendo de la misma premisa conceptual protestante de entender las religiones como algo estrictamente privado e informal.

propios de la religión –el culto y la doctrinas especulativas– sino que posee autoridad también para fijar las disposiciones morales aceptables y/o prohibidas. Para Locke las prescripciones del Estado son las que hacen que la moral sea compulsiva; al haberse privatizado la fe y volatilizado las iglesias, sólo queda una potestad, la estatal. El Estado establece lo moral como campo propio y contra su autoridad, que tiende siempre al bien de la sociedad civil, no hay conciencia que valga⁸³. La tolerancia religiosa en Locke exige que las religiones y los individuos se acomoden a los fines del Estado, a la conservación de la paz en el Estado⁸⁴. Es un método indirecto, elíptico, de consagrar una religión civil pluralista, una religión pública de la tolerancia religiosa, remedo secularizado de la Cristiandad, una cristiandad liberal de virtudes burguesas⁸⁵.

La teoría lockeana de la tolerancia religiosa produce un efecto inverso al esperado, pues si pretendía –como al comienzo da la impresión– fortalecer la religión verdadera, acaba por reforzar el poder del gobierno secular⁸⁶, contra las conciencias, contra las iglesias, contra la religión y contra la ley natural. Una cosa es que Locke haya querido (en el sentido de que haya sido su intención) defender la esfera de la moral y la religiosidad personales y otra cosa es cómo lo hizo. Por ello es que hay que examinar los argumentos que tienen más peso en su discurso y atender a las consecuencias que se derivan de aquéllos⁸⁷. Lo que Perry llama el “test de la tolerancia” –aquello que la ley declara libre para la vida ordinaria,

⁸³Locke. *A letter op. cit.* 43: el juicio privado de las personas no dispensa de las obligaciones legales.

⁸⁴Nadon, Christopher. “Absolutism and the separation of church and State in Locke’s *Letter concerning toleration*”. *Perspectives on Political Science*, 35/2 (2006): 98.

⁸⁵Cf. Windstrup, *op. cit.* 254 y ss.

⁸⁶“Locke escribe como quien tiene derecho a escrutar todas las religiones desde una perspectiva moral racional y cuyo cuidado se confía a la cordura del Estado y de toda la sociedad”, afirma Kateb, *op. cit.* 1017.

⁸⁷De alguna manera es lo afirmado por Creppell, *op. cit.* 204: “Para defender la tolerancia, Locke desarrolló una visión del mundo como demarcado. A través del enlace entre esferas separadas, trataba de lograr dos cosas a la vez: construir un reino de la libertad pero también mantener a raya el potencial irracional, anárquico, de la interacción humana.”

pueden practicarlo las iglesias en libertad⁸⁸– hace que las prohibiciones, finalmente, sean más importantes que las permisiones⁸⁹.

En Locke acaba por reproducirse el mismo inconveniente de la tolerancia bayleana, inconveniente que proviene de la idea protestante de la conciencia libre y que frente al peligro de la anarquía recurre a la ley de la conservación del Estado como constitutiva de la propia libertad⁹⁰. Ergo, es la solución spinoziana con matices. Se puede por lo tanto afirmar que las cartas lockeanas sobre la tolerancia no son obra de teología o ciencia religiosa o moral; lo son de teoría política porque claramente Locke se interesa más por la paz del Estado que por la verdad que salva.

V. Locke, la tolerancia y las lecturas académicas

Del examen de las *Epístolas* ha ido surgiendo no sólo mi lectura interpretativa sino, además, una cantidad de cuestiones que enfrentan hoy a los estudiosos. Daré cuenta de algunas de ellas y fijaré mi posición en el debate.

Tolerancia ¿teológica o política?, ¿teología política?

Esta discusión académica está en el corazón de nuestra interpretación. Para un buen lote de investigadores, la tolerancia lockeana es básicamente teológica. Por caso, Jonathan Israel ha insistido en que la tolerancia para Locke es inherente a la

⁸⁸Locke. *A letter op. cit.* 51.

⁸⁹Perry, *op. cit.* 282: “Para que el test funcione debe ser posible traducir lo teológico en lo no-teológico. En el caso del comportamiento exterior, esto es al menos muy poco viable. Traducir una acción teológica en una acción no teológica comporta simplemente considerar una acción separada de su intención.”

⁹⁰En verdad, esta comprensión de la política como poder delata una creencia esencial de Locke, moderna y maquiaveliana, al fin. Como escribe Windstrup, *op. cit.* 260, “su visión primaria entiende la vida política como la consecuencia inmediata de solamente una cosa: la idiosincrática anarquía de los innumerables deseos [humanos]. Esta realidad es anterior a todas las otras manifestaciones de la política, inclusive de la ciencia de los derechos naturales de Locke.”

teología y que esto es lo que la separa de la de Spinoza. El planteo tiene dos dimensiones: el primero conviene a la raíz de la tolerancia religiosa en Locke; el segundo, al fin que persigue esa tolerancia.

En punto a lo primero, las posiciones están claramente perfiladas: algunos lockeanos conceden prioridad a los argumentos teológicos de la tolerancia (por ejemplo Stanton)⁹¹ y otros aducen la mayor importancia de los filosófico-políticos (así, Tate)⁹². De mi parte no he tratado de desconocer la importancia del argumento teológico en la tolerancia lockeana; sí, en cambio, de limitar el planteo de derecho natural que ocupa a estos autores. Además, debe observarse cierta confusión entre los polemistas, pues suele identificarse “teológico” con “cristiano” o “escriturístico”, lo que es inexacto científicamente; tanto como aducir que “político” significa «antirreligioso» o que la ley natural es en Locke siempre una ley divina –posición por lo menos contradictoria⁹³–, lo que hace que la discusión se vuelva, por momentos, tortuosa por equívoca.

En cuanto al fin de la tolerancia religiosa, Israel y otros autores sostienen que como la religión obra la salvación del alma, Locke afirma consiguientemente que los deberes para con Dios son los primeros y por eso condena a los ateos a la intolerancia, porque no creer en Dios lo disuelve todo, no sólo lo religioso, asimismo lo civil⁹⁴. También Owen, en este planteo, da un giro a la explicación de la tolerancia de la *Epístola*, aduciendo que las causas deben encontrarse en el

⁹¹Stanton, Timothy. “Christian foundations; or some loose stones? Toleration and the philosophy of Locke’s politics”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14/3 (2011): 323-347; y “Locke and the politics and theology of toleration”. *Political Studies*, 54 (2006): 84–102. También Svensson, *op. cit.*; y Schwartzman, Micah, “The relevance of Locke’s religious arguments for toleration”. *Political Theory*, 33/5 (2005): 678-705.

⁹²Cf. Tate, John William. “Dividing Locke from God: the limits of theology in Locke’s political philosophy”. *Philosophy and Social Criticism*, 39/2 (2013): 133-164; “Locke, toleration and natural law: a reassessment”. *European Journal of Political Theory*, 16/1 (2017):109-121; y su último libro *Liberty, toleration and equality op. cit.*

⁹³Lo he sostenido en Segovia, *La ley natural en la telaraña op. cit.*; y “John Locke y la ley de la moda. De la teología a la sociología de la ley natural”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXXVI (2014): 467-479.

⁹⁴Israel, Jonathan I. “Spinoza, Locke and the Enlightenment battle for toleration”. *Toleration in Enlightenment Europe*. Ed. Ole Peter Grell y Roy Porter. New York: Cambridge U.P., 2000, 102-113; y “Tolerance as a virtue in Spinoza’s *Ethics*”. *Journal of the History of Philosophy*, 39/4 (2001): 535-557.

Ensayo sobre el entendimiento humano en el que Locke cuestiona la teología tradicional para desembocar en una teología radical (natural) que concibe como no cognoscibles o inciertas las últimas cuestiones teológicas sobrenaturales⁹⁵.

No desconocemos ni una ni otra razón, que tienen su lugar el sistema lockeano de la tolerancia religiosa. Sin embargo, creo haber demostrado que el criterio determinante en Locke es político, dada la indiferencia de lo que se cree o no se cree⁹⁶, siempre que la creencia no altere el orden público. Para evitar equívocos, hay que insistir en un punto que muchas veces se deja de lado en las polémicas: lo que salva es la religión no la tolerancia; en todo caso, la tolerancia salva al Estado. Y si, como entienden Perry o Svensson, la tolerancia lockeana se funda en su eclesiología, la conclusión no varía, porque la teología de la iglesia en Locke está compuesta a medida del Estado.

De decirse teológico el argumento, lo sería de una teología invertida, que va de la política a la religión y no de ésta a aquélla. Si la teología política consiste, como enseña Álvaro d'Ors, en extraer consecuencias políticas de una concepción religiosa, en Locke no puede hablarse ni siquiera así en cuanto a la tolerancia, pues citar pasajes bíblicos no basta a formar un argumento teológico-político. Al contrario, se puede decir de Locke lo que d'Ors critica de Peterson: no hace teología política, porque no trata “de derivar consecuencias políticas de una determinada concepción religiosa, sino, al revés, de corroborar una determinada concepción política con impregnaciones religiosas”⁹⁷.

⁹⁵Owen, J. Judd. “Locke’s case for religious toleration: its neglected foundation in the *Essay concerning human understanding*”. *The Journal of Politics*, 69/1 (2007): 156-168. Como dice el título del trabajo de Owen, tampoco en el *Ensayo* hay una respuesta de la teología a la tolerancia, de donde su conclusión viene a ser un acierto: la tolerancia sustituye a la teología. “*The question of true theology is replaced by toleration.*” (167)

⁹⁶Locke. *A third letter op. cit.* 144: no tenemos propiamente conocimiento de las verdades de salvación.

⁹⁷d'Ors, Álvaro. “Teología política: una revisión del problema”. *Revista de Estudios Políticos*, 205 (1976): 64.

Pero consideremos una posición intermedia, como la de Ian Hunter⁹⁸, quien estima que la tolerancia religiosa en Locke no es producto de sus principios filosóficos sino una decisión pragmática frente al Estado confesional anglicano respaldada en la teología racional, específicamente la concepción naturalista de las iglesias como asociaciones privadas⁹⁹, junto a la doctrina de los derechos naturales del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Ya se vislumbra aquí el argumento pragmático, pues cuando Hunter pone el ejemplo del bautismo y otras prácticas rituales de las iglesias, éstas quedan fuera de la autoridad de los magistrados, es decir, dejan de ser indiferentes, salvo que perjudiquen el orden público en cuyo caso deberán ser toleradas para evitar la anarquía y la violencia peculiar a las represiones y la resistencia que provocan.

Lo que Hunter llama argumento “pragmático” yo lo califico de “razón de Estado”, basada en la utilidad pública¹⁰⁰, que unas veces se esgrime como razones políticas (en la exclusión de los católicos)¹⁰¹ y en otras como de teología natural o moral (en la intolerancia del ateísmo); en ambos casos, es la razón de Estado la que decide la conveniencia o no de la tolerancia y su extensión, no la libertad de la conciencia individual ni la libertad de religión o la salvación de las almas.

Forst también asegura que es la teología natural la que explica los límites a la tolerancia, porque Locke teme que la moral y el Estado queden sin

⁹⁸Hunter, Ian. “Libertad religiosa y coacción racional. Thomasius y Locke sobre la tolerancia”. *Forjadores de la tolerancia*. Ed. Ma. José Villaverde Rico y John Christian Laursen. Madrid: Tecnos, 2011, 116-136.

⁹⁹Ya lo habían visto Stanton “Locke and the politics and theology of toleration” *op. cit.*, y Svensson, *op. cit.*, la consideración de las iglesias como invenciones humanas conlleva la libertad individual de elegir iglesia y religión, es un argumento instrumental a la tolerancia religiosa.

¹⁰⁰El argumento lockeano se basa en la utilidad pública de la que juzga el magistrado, como ha visto Schneewind, J. B. “Bayle, Locke, and the concept of toleration”. *Philosophy, religion, and the question of intolerance*. Ed. Mehdi Amin Razavi y David Ambuel. Albany: State University of New York Press, 1997, 3-15. En palabras de Wolfson. “Two theories of toleration” *op. cit.* 195, el fin de la tolerancia es la seguridad.

¹⁰¹Afirma Hunter, *op. cit.* 138, que Locke, que ha fundado la tolerancia de las iglesias en la libre búsqueda de la verdad, inesperadamente usa de este argumento filosófico-teológico “para la obtención de los derechos civiles. De aquí se derivan consecuencias bastante diferentes para restringir la tolerancia en base a una norma secular política e independiente: el mantenimiento de la paz interna y de la seguridad exterior”. Con lo cual concluye como nosotros.

fundamento de no tenerlo en Dios –como argumentó antes Cranston–, según ocurre con los ateos. Por eso, dice, la libertad que Locke proclama es solamente de religión o culto, no una libertad general de conciencia¹⁰². El razonamiento no convence. Para comenzar, Forst tendría que releer la *Epístola*: Locke es explícito en negar a ateos y católicos la tolerancia estatal, no la libertad de conciencia pura y simple. En un segundo plano, más específico, Forst devuelve el problema de la tolerancia al concepto protestante de la libertad de conciencia: ésta está ligada a Dios por el delgado hilo de la fe escriturística individual y si pretende de religiosa debe conservar ese lazo gnóstico-bíblico¹⁰³; no necesita nada más, no requiere de un culto que la manifieste en público.

Estamos ante una fe subordinada a la razón del individuo, una fe “razonable”, una fe que la razón purga hasta diluirla en un mínimo aceptable, para que se acomode a la razón y al Estado, sea tolerada y así deje de inquietar la sociedad civil¹⁰⁴. En términos protestantes sigue siendo una creencia religiosa¹⁰⁵. Y la conciencia apegada de ese modo a Dios es todavía conciencia religiosa, si bien gnóstica y al servicio del Estado. Tiene razón Wolfson al escribir que el “cultivo de la tolerancia teológica hace posible una duradera tolerancia cívica, y por la moderación de la exclusividad y el extremismo religiosos, se da seguridad a la religión para el orden liberal”¹⁰⁶.

¹⁰²Forst, *op. cit.* 224. Es la misma tesis de Dunn, *op. cit.* 111 al comparar a Locke con Bayle.

¹⁰³Con una salvedad: el vínculo de fe y Escrituras es tan tenue en Locke que se diluye, aunque lo haya sostenido en sus últimos años, en los que sometió la Biblia a la purga de su razón.

¹⁰⁴Cf. Svensson, Manfred. “John Owen and John Locke: confessionalism, doctrinal minimalism, and toleration”. *History of European Ideas*, 43/7 (2017): 302-316.

¹⁰⁵De aquí que el reproche de Forst o de Dunn no sea aceptable, porque toda la religión verdadera y su culto se subsumen para Locke en esa impresión de la conciencia personal. Cf. Herrero, *op. cit.* 88 y ss., dedicado a «La naíf distinción entre esfera interior y acción externa».

¹⁰⁶Wolfson, *Persecution or toleration op. cit.* 61.

Los derechos naturales y la libertad de religión

Algunos autores, descendiendo de la teología al plano moral de la ley y los derechos naturales, entienden que la libertad de conciencia/religión debe entenderse en estos términos. Por ejemplo, Martin Fitzpatrick cree que el genio de Locke consiste en haber defendido “los derechos naturales de la conciencia” cuando están “en consonancia con la sociedad civil”¹⁰⁷. Por cierto que da toda la impresión de que así es, aunque hay un inevitable escollo: en el *Ensayo sobre la tolerancia* y en la primera *Epístola* Locke no hace referencia a los derechos naturales sino rara vez, como ya observara Zagorin entre otros¹⁰⁸. En concreto, Locke solamente en dos ocasiones habla de derechos naturales en la *Epístola*: primero en cuanto a la libertad de conciencia¹⁰⁹ y además, de un modo general, para referirse a todos los derechos de los individuos¹¹⁰.

La libertad de creencia y el libre ejercicio del culto, si fueran por naturaleza, como se arguye, pertenecerían al hombre o en su constitución moral o en el estado de naturaleza. Locke no asigna ninguno de estos dos argumentos al

¹⁰⁷Fitzpatrick, Martin. “Toleration and the Enlightenment movement”. *Toleration in Enlightenment Europe*, *op. cit.* 38. Véase Ashcraft, Richard. “Locke and the problem of toleration”. *Discourses of tolerance and intolerance in the European Enlightenment*. Ed. Hans Erich Bödeker et al. Toronto: University of Toronto Press, 2009, 53-72. Zagorin, *op. cit.* 287, afirma: “Locke, al contrario [de Bayle], basó el reclamo de la tolerancia especialmente en el reconocimiento que los sujetos tenían un derecho natural a la libertad religiosa enraizado en la distinción fundamental, que para él exigía un análisis cuidadoso, entre la naturaleza y los propósitos de la religión y las asociaciones religiosas, de un lado, y los del Estado y la asociación política, del otro.”

¹⁰⁸Zagorin, *op. cit.* 255 y 265. Cf. Windstrup, *op. cit.* 244 y 252 y ss.

¹⁰⁹Svensson, Manfred. “Conciencia moral y libertad de conciencia en Locke”. *Ideas y Valores*, XL/146 (2011): 159-160, advierte que este pasaje no existe en la versión latina y se debe al editor inglés, Popple. Sobre las diferencias entre Locke y Popple, véase Cranston, *op. cit.* 109 y ss. De otra parte, como apunta Rose, las traducciones inglesas del texto latino original están plagadas de interpolaciones, omisiones y acomodamientos que, sin embargo, no empecen la comprensión de las intenciones de Locke. Rose, Jacqueline. “John Locke and the state of toleration”. *The Journal of Ecclesiastical History*, 64/1 (2013): 112-120. He confrontado el texto en inglés con el latino: Locke, John. *A letter concerning toleration. Latin and english texts revised and edited with variants and an introduction*. Ed. M. Montuori. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963, y, no obstante las variantes, no hay en este punto traición a las ideas de Locke, tal vez sí un mayor énfasis.

¹¹⁰Por ejemplo, el derecho a la tolerancia que cada hombre posee “al salir del estado de naturaleza”. Locke. *A third letter op. cit.* 212.

fundamento de esas libertades¹¹¹. Si fuera un derecho natural ¿por qué excluye expresamente a muchos de su goce?, ¿por qué lo sujeta al control exterior del gobierno? En todo caso, si algo es “natural”, deberá ser la libertad de la conciencia individual, pues cada individuo en el interior de su espíritu puede creer lo que quiera, como ya había sostenido Spinoza. Y si es así, hasta podría decirse que esa libertad quedaría comprendida en el concepto de “propiedad” del *Segundo Tratado*, e incluso así sólo podría limitarse con el consentimiento de los propietarios¹¹².

Caídos estos argumentos, cabe todavía pensar que la libertad religiosa sería un derecho natural de acuerdo a la explicación política que Locke da de ellos, es decir: si bien lo natural se desnaturaliza/civiliza en provecho de lo convencional/estatal, permanece la noción de unos derechos naturales como legitimación del individualismo en la sociedad civil desnaturada. Otra vez hay que traer a colación la doctrina del *Segundo Tratado* para leer la *Epístola*, que con ser habitual, no parece que sea el mejor método, no sólo porque en el *Tratado* no existe esa libre conciencia como derecho natural sino fundamentalmente porque en la *Epístola* el interés no es la libertad individual sino la paz social. Aunque convengo que esta es asimismo la preocupación del *Segundo Tratado*.

El fracaso de fundar la tolerancia en argumentos teológicos y/o de derecho natural se debe a que para Locke no es una materia principalmente teológica ni metafísica sino política¹¹³. Si se declara que la libertad de religión o de conciencia lo es por naturaleza es para suscribir ese fin de conservación del Estado que la tolerancia religiosa traería. George Windstrup –no muy recordado

¹¹¹Al contrario, Locke. *A second letter op. cit.* 130, y *A third letter op. cit.* 345, afirma la igualdad de la profesión religiosa “ante la ley”.

¹¹²Se presta a este ingenioso juego Montes L., Leónidas. “De la tolerancia, su contexto y una posible relación con el ‘nombre general’ de propiedad en John Locke”. *Revista de Ciencia Política*, XXIV/2 (2004): 142-158.

¹¹³En su respuesta a Proast en la tercera epístola Locke usa el argumento de la ley natural pero más para determinar y limitar las competencias del gobierno antes que las potestades de los individuos.

por lo general– lo ha percibido con agudeza: el sentido del argumento de Locke es que

la política debe proceder de aquellas cosas que casi todo el mundo puede reconocer como valiosas. Los derechos naturales, cualesquiera que sean, representan la más irreductibles semejanzas entre los hombres. La tolerancia de las opiniones religiosas especulativas, por el contrario, se recomienda por la imposibilidad de que ellos estén siempre de acuerdo sobre las exigencias de la fe. Su valor depende de su utilidad en la obtención de los bienes que no son claramente especulativos. Aunque la libertad religiosa no es por naturaleza un derecho, ayuda a asegurar los derechos naturales¹¹⁴.

Por eso mismo Locke impone límites a las libertades de religión y culto para que se subordinen al ethos civil que ampara el espacio valioso interindividual.

No hay que ser tan terminantes pues, más allá de las palabras precisas de Locke, está claro que él entiende que el hombre goza de la libertad de elegir su religión desde que no hay ninguna creencia ni iglesia instituida por Dios¹¹⁵. Es igual de evidente que respecto de la tolerancia –como en otras cuestiones– los argumentos basados en la ley natural o los derechos naturales son para Locke nada más que eso, argumentos que abonan su preocupación central: la paz civil, la tranquilidad y la conservación del Estado, paraguas protector de la libertad, que son los extremos a los que responden sus doctrinas¹¹⁶.

¿Tolerancia evangélica?

También se ha dicho que la tolerancia lockeana sigue un criterio evangélico porque en la *Carta* no prohíbe sino aprueba la prédica para la conversión de las personas¹¹⁷. La idea en principio parece conveniente, pero un examen más sesudo

¹¹⁴Windstrup, *op. cit.* 253.

¹¹⁵Esto es: la tolerancia para los individuos tiene el mismo estatus que los derechos reconocidos en el *Segundo Tratado*, como concluye Wolfson. *Persecution or toleration op. cit.* 37.

¹¹⁶Cf. Tate, “Locke, toleration and natural law” *op. cit.* 109-121.

¹¹⁷Bejan, Teresa M. “Evangelical toleration”. *The Journal of Politics*, 74/4 (2015): 1103-1114. La tesis de la autora se basa en un pasaje de Locke. *A letter op. cit.* 50, donde no excluye las exhortaciones y argumentos para ayudar al prójimo a salvar su alma.

despierta algunas inquietudes. Por caso: la conversión de quiénes, ¿de los excluidos de la tolerancia?; conversión a qué religión, ¿a cualquiera de los credos admitidos o tolerados? Se dijo ya que existen muchas dudas respecto de la religión de Locke, por lo que no parece descabellado pensar que viera como admisible una conversión a religiones que no se basan en el Evangelio, como los musulmanes o los judíos.

El argumento de la tolerancia evangélica no pasa de ser ingenioso y se desmorona al primer examen. Es imposible una tolerancia “cristiana” omitiendo a Cristo o una tolerancia “evangélica” sin fundamento en los Evangelios. ¿Cómo puede entonces ser llamada evangélica la tolerancia de Locke? No es del caso el que crea en la caridad o el amor al prójimo como un deber que lleva a buscar su conversión; la cuestión está en otro lado: ¿qué religión es la que salva el alma?, ¿será suficiente a ese propósito un credo elemental que afirma un Dios que premia y castiga o un Jesús Mesías que no se sabe si es Dios? Ni Lutero hubiera suscripto esta idea lockena. Lo que nos lleva a una última cuestión disputada.

Latitudinarismo y escepticismo religiosos en Locke

De todas las dificultades para definir la religión de Locke, una no menor es su tendencia –muy inglesa en el siglo XVII– al latitudinarismo, sobre lo que mucho se ha escrito¹¹⁸. Su propensión cada vez más marcada a un cristianismo racional se acrecentó con su estancia en los Países Bajos y el estudio de escritores arminianos y socinianos. Estos alimentaron una mentalidad como la lockeana proclive a tolerar las diferentes sectas disidentes en Inglaterra y lo orientaron a la definición de una versión personal del cristianismo –que expondrá en *La*

¹¹⁸Remito solamente a dos trabajos: el clásico estudio de Marshall, John. “Locke, Socinianism, ‘Socinianism’, and Unitarianism”. *English philosophy in the age of Locke*. Ed. M. A. Stewart. Oxford: Oxford U.P., 2000, 111-182; y el más reciente de Chumbita, Joan Severo. “La relación entre latitudinarismo, escepticismo, tolerancia y protestantismo en la obra de John Locke”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXI/1 (2016): 63-78.

razonabilidad– prácticamente no dogmático y sin exigencia alguna para el culto a Dios.

Frente a este panorama, el argumento del apego de Locke al anglicanismo parece poco aceptable¹¹⁹, pues a la luz de sus tendencias religiosas, poco debe creerse de su adhesión a la religión “verdadera” de la iglesia de Inglaterra, como sostiene en su debate con Jonas Proast. Antes bien, parece más adecuado afirmar que el de Locke es “un cristianismo *genérico* carente de dogma y de culto” que remata en “un humanitarismo sentimental y ecuménico”¹²⁰. En la teología natural lockeana, que rechaza varios dogmas cristianos (como el pecado original o la divinidad de Jesucristo), se pueden encontrar razones que abonan la tolerancia, que de evangélica, a esta altura, nada le queda¹²¹.

Hay, además, otro problema que dificulta sobremanera la impresión de que Locke desearía una sociedad civil apoyada en la religión, y es la devaluación del concepto lockeano de religión, confundida con una opinión, rebajada a una creencia, que lo lleva a afirmar que no tenemos propiamente conocimiento de las verdades de salvación¹²². Juega aquí el descubrimiento del escepticismo religioso en Locke, que ya le fuera imputado por Jonas Proast en su polémica¹²³,

¹¹⁹Lo sostuvieron Cranston y otros, y ahora Bejan, *op. cit.* 1110: “A pesar de su considerable heterodoxia, Locke siguió siendo durante su vida un miembro en contacto con la Iglesia de Inglaterra. Lo que no fue simplemente un accidente curioso de su biografía; refleja una actitud y una comprensión más profundas de lo que la tolerancia requiere como una práctica de individuos que coexisten en condiciones de profunda diversidad.” Insisto en la necesaria lectura de Goldie, *op. cit.*, para dirimir el alcance del anglicanismo lockeano.

¹²⁰Así, Alvear Téllez, Julio. “John Locke y la libertad religiosa: ¿padre del liberalismo o apologeta de la intolerancia?”. *Ars Boni et Aequi*, 4 (2008): 149.

¹²¹Cf. Stanton, “Locke and the politics and theology of toleration» *op. cit.* 95 y ss.

¹²²Locke. *A third letter op. cit.* 144.

¹²³El ministro anglicano Jonas Proast replicó a la *Epístola* en 1690 con *The argument of the letter concerning toleration briefly consider'd and answer'd*, defendiendo el uso indirecto de la fuerza. Locke replicó ese mismo año en *A second letter*, aduciendo que la distinción entre un uso directo y otro indirecto de la fuerza era bizarra, porque una fuerza indirecta llevaría por necesidad a la persecución (Locke. *A third second op. cit.* 96). Atacó también la tesis de que la religión nacional inglesa estuviese autorizada a ejercer una coerción limitada por ser la verdadera (Locke. *A second letter op. cit.* 110). La importancia de la disputa, que abarcó siete escritos, ha sido estudiada, entre otros, por Tate. *Liberty, toleration and equality op. cit.* cap. 6 a 10; Vernon. *The career of toleration op. cit.*; y Wolfson. *Persecution or toleration op. cit.*

escepticismo acodado en su teoría del conocimiento, que no se reduce a lo que los gobernantes creen¹²⁴, sino que alcanza a la religión misma, porque se trata, cuando menos, de asuntos de los que los hombres no somos capaces de decidir¹²⁵. Aunque Locke crea que existe una religión verdadera, los individuos en general – afirma él– no están en condiciones de discernir la verdad de la falsedad¹²⁶; luego lo fáctico deviene norma política, jurídica y moral: del hecho de que el hombre no pueda comprender la verdad en religión se estatuye la tolerancia religiosa¹²⁷.

Dado este cuadro se puede dudar legítimamente de que la religión tuviera algún valor social o civil para Locke, pues el más importante de los negocios del hombre –para él, la salvación del alma– se sostiene en un Dios incognoscible (como afirmó en el *Ensayo sobre el entendimiento*) y en la indiferencia de las prácticas de culto y devoción (según la doctrina de la *Epístola*)¹²⁸.

VI. Del árbol de la fe a la religión del *bonsái*

La propuesta de la tolerancia lockeana no excluye a nadie de la libertad de creer y ejercer el culto que quiera, sea pagano, musulmán o judío, ortodoxo, herético o idólatra. Sólo quedan proscritos los católicos y los ateos, pues los papistas – según entonces decían– tienen una autoridad que no es británica sino romana; y los ateos no tienen autoridad alguna porque carecen de conciencia¹²⁹. Locke, variando lo afirmado en los *Tracts*, entiende en la *Carta* que las creencias religiosas se clasifican, en principio, entre las cosas indiferentes que no afectan el

¹²⁴Como dice Waldron. “Locke: toleration and the rationality of persecution” *op. cit.* 71.

¹²⁵Según cree Snyder, David C. “John Locke and the freedom of belief”. *Journal of Church and State*, 30/2 (1988): 227-243.

¹²⁶Locke. *A second letter op. cit.* 78.

¹²⁷Admiten los especialistas el escepticismo de Locke, salvo Tate. *Liberty, toleration and equality op. cit.*, cap. 3. Véase, Black, Sam, “Toleration and the skeptical inquirer in Locke”. *Canadian Journal of Philosophy*, 28/4 (1998): 473-504; y “Locke and the skeptical argument for toleration”. *History of Philosophy Quarterly*, 24/4 (2007): págs. 355-375.

¹²⁸Fina conclusión de *Kateb*, *op. cit.* 1023.

¹²⁹Marshall. *John Locke, toleration op. cit.* 694.

interés público, así fueran erróneas, llegando a la conclusión de Pierre Bayle por otro camino.

Si el reino de lo público comporta el uso de la fuerza –pues eso es el poder–, la religión en su contenido de creencia queda fuera del dominio público¹³⁰. La autoridad civil no puede penalizar las opiniones religiosas ni coaccionar a quien no respeta las normas evangélicas. El método es otro: el magistrado debe perseguir la inmoralidad y las conductas no cristianas pero sin violencia ni coerción¹³¹. Si los magistrados se oponen a los vicios con seriedad e imparcialidad, escribe en la *Segunda epístola*, dejando a los hombres librados a sus conciencias en las cuestiones de fe y religión, la verdadera religión se difundirá más ampliamente y será más fructífera en la vida de los creyentes¹³².

La religión verdadera lockeana carece de jueces humanos porque nadie tiene potestad para sentenciar la veracidad de las creencias; impera entonces un sistema de reciprocidad y de mutua impugnación entre las iglesias. En suma: privatización de la fe, privatización de la iglesia; fe no dogmática, la iglesia no pública¹³³. Según Hunter, “lo que impide que una iglesia pública pueda instituirse como la verdadera fe no es que la religión sea incapaz de verdad racional, sino que nadie puede juzgar cuál de las iglesias públicas es la guardiana de la verdad”¹³⁴. Auténtica *contradictio in terminis*, pues si nadie puede juzgar de la verdad pública o es porque ella no existe o porque existe solamente en privado, en la conciencia individual, variable de persona a persona y contingente, que es la única verdad religiosa a la que se puede aspirar con las herramientas

¹³⁰Consagración del Estado laico, que ha estudiado Alvear Téllez, Julio. “Tolerancia y Estado laico en el liberalismo de John Locke: un desposorio incómodo”. *Actualidad Jurídica*, 20/II (2009): 649-674.

¹³¹Locke. *A third letter op. cit.* 469.

¹³²Locke. *A second letter op. cit.* 261. El magistrado es el custodio de la moral pues las iglesias que quieren gozar de la tolerancia de un gobierno benevolente deben resignar esa autoridad y cederla al Estado, como afirma Perry, *op. cit.* 285.

¹³³Alvear Téllez, Julio. *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*. Madrid: Marcial Pons, 2013: 73. “Una vez que no existe la verdad de la fe para el entendimiento humano, todo lo religioso ha de reducirse a la vida privada.”

¹³⁴Hunter, *op. cit.* 133.

lockeanas. Argumento de sobra para que no exista una confesión pública estatal o, en un giro sorprendente, para que la tolerancia ocupe el altar junto al trono¹³⁵.

Al despojar a las iglesias del tesoro divino y transferirlo a las falibles conciencias de los individuos, Locke destruye la fe; la convierte en duda racional que no puede ser despejada por la autoridad eclesiástica y menos aún por la secular. El contenido de la fe y los actos de culto se han subjetivado, no dependen de nada que no sea la conciencia del individuo. Por eso no hay deber de adherir a unos artículos de fe como tampoco necesidad de creer en un Dios, salvo quizá para los ateos a los que bastará una deidad cualquiera. Como no podemos tener un conocimiento cierto de las creencias que son el objeto de la fe y todo creyente considera a su propia religión como la verdadera, entonces no hay fundamento alguno que permita distinguir entre creer en una religión o creer en la religión verdadera¹³⁶.

Este argumento –unido al de la no coercibilidad de la conciencia– lleva a una aparente ampliación de la tolerancia religiosa, a un cuadro final de gran pluralismo que la tolerancia estatal favorece desde que la diversidad de sectas y credos no altera de por sí la paz pública¹³⁷. La tolerancia, en consecuencia, se impone como una institución meramente civil¹³⁸.

¹³⁵Cf. Martínez García, Jesús Ignacio, “La tolerancia de Locke: una religión de Estado”. *Derechos y Libertades*, II/5 (1995): 51-63; y Wolfson. *Persecution or toleration op. cit.* 73: la verdadera religión es para Locke la religión de la tolerancia.

¹³⁶Es Locke quien afirma que no puede encontrarse la salvación en una religión en la que no se cree o en un culto que se detesta, porque Dios quiere un corazón sincero. Locke. *A letter op. cit.* 28: *I cannot be saved by a religion that I distrust, and by a worship that I abhor [...] Faith only, and inward sincerity, are the things that procure acceptance with God.* Vienne, *op. cit.*: 85, recurre a este pasaje para probar el nominalismo lockeano, porque la forma de la creencia (la sinceridad) valida su contenido (su veracidad).

¹³⁷Lectura plagada de lugares comunes que se puede ver, por caso, en Kessler, Sanford. “John Locke’s legacy of religious freedom”. *Polity*, 17/3 (1985): 484-503; o Wilhelm, Anthony G. “Good fences and good neighbors: John Locke’s positive doctrine of toleration”. *Political Research Quarterly*, 52/1 (1999): 145-166.

¹³⁸Stanton. “Locke and the politics and theology of toleration” *op. cit.* 87, razona correctamente: “[la] explicación de Locke del Estado secular apoyaba su punto de vista de la tolerancia. Tal explicación, que limita la jurisdicción del Estado exclusivamente al cuidado y la promoción de los bienes terrestres, iba

La garantía de que la tolerancia estatal convierta en inocuas a las religiones está en el arte de la separación: si cada uno de los actores de la sociedad permanece “dentro de sus propias fronteras, uno atendiendo al bienestar terreno de la república, el otro a la salvación de las almas”¹³⁹, afirma Locke, no habrá discordia entre ellos y podrá la sociedad propagar ese “régimen masivamente coercitivo de laboriosidad y sobriedad” que auguró en su obra sobre el gobierno civil¹⁴⁰. La libertad –que nace del arte racionalista de seccionar lo vivo– es el clima que hace brotar la planta de la verdadera religión, que el Estado riega y poda como a un *bonsái*.¹⁴¹

contra cualquier justificación de la autoridad política que, en sus términos, incluyera preocupaciones no sólo seculares sino también espirituales».

¹³⁹Locke. *A letter op. cit.* 54.

¹⁴⁰Marshall. *John Locke. Resistance op. cit.* 383.

¹⁴¹“En la perspectiva de Locke las iglesias se han reducido de formato para que todas quepan en el Estado”, escribe en su excelente trabajo Martínez García, *op. cit.* 52.