

DE LA TOLERANCIA
A LA LIBERTAD RELIGIOSA
EL PROBLEMA DEL CONCEPTO

Juan Fernando Segovia

1. El desorden de los conceptos

En esta primera parte me he propuesto tratar de esclarecer el concepto de tolerancia religiosa desde una perspectiva histórica política y jurídica, remontándome al momento en que comenzó a aplicársela en la modernidad aún lozana, vinculándola al contexto de su aparición, y diferenciándola de las libertades modernas de conciencia y de religión, que empiezan a ocupar su lugar a partir del siglo XVIII.

Más adelante me propongo estudiar también ciertos modelos teóricos y regímenes prácticos que se consideran paradigmas de la tolerancia religiosa con el propósito de ajustar cuentas, es decir, para entender sobre qué base o fundamento se esgrime la tolerancia –en el caso de algunos pensadores– y para valorar, si se trata de instituciones o sistemas, hasta qué punto fueron tolerantes. Mi lectura de la tolerancia religiosa en uno y otro caso, sin pretender ser original, difiere de las convencionales.

Para algunos el significado de la tolerancia religiosa es un misterio (1). De mi parte creo nada más que está rodeado de malos entendidos, pues con la palabra «tolerancia»

(1) Andrew R. MURPHY, «Tolerance, toleration, and the liberal tradition», *Polity* (Chicago), vol. 29, núm. 4 (1997), pág. 594.

ocurre lo que con otras muchas vinculadas al lenguaje moral y político: se conserva el vocablo pero lo que dice o significa ha cambiado con el tiempo. Dado que los problemas del lenguaje no son solamente lingüísticos sino que son en primer término conceptuales –metafísicos, por ende–, nos equivocaríamos de pensar que la continuidad en el uso de un término implica la permanencia del concepto. Así ocurre con la palabra «moral» que clásicamente significaba la regla objetiva del bien humano y en los días que corren menta la autonomía subjetiva. Los casos abundan y la «tolerancia» es quizá uno de los ejemplos más evidentes.

La tolerancia religiosa está compenetrada con las libertades modernas, especialmente las de conciencia, religión, pensamiento y opinión o expresión, de ahí la necesidad de desentrañar ese vínculo, que en la modernidad es como el hilo conductor de los cambios religiosos, morales, jurídicos y políticos.

Aquí mismo empiezan las dificultades. Con la tolerancia, porque la de aquellos siglos no guarda relación alguna con la de nuestros días; con la libertad de conciencia pues a la equivocidad del significado moderno de conciencia se añade la confusión del lenguaje de los siglos XVI a XVIII; y con la libertad religiosa también pues a partir de la Ilustración el énfasis se pone más en la libertad que en la religión. No es de extrañar que los investigadores resuelvan la libertad de conciencia en la religiosa y hasta cierto punto las asimilen, incluso con la tolerancia (2). Aunque sea una falacia. De ahí el empeño de este trabajo por establecer los conceptos apropiados en clave histórico-política, dando por descontado que, no obstante la precisión conceptual que se alcance, en los hechos existen muchas zonas grises.

(2) Por caso, John HORSCH, «Martin Luther's attitude toward the principle of liberty of conscience», *The American Journal of Theology* (Chicago), vol. 11, núm. 2 (1907), pág. 307-315, usa indistintamente tolerancia, libertad de conciencia y libertad de religión para cercar conceptualmente el mismo problema.

Las dificultades del concepto de la tolerancia religiosa

Lo que algunos historiadores han llamado el relato liberal de la tolerancia (3) toma a ésta como precondition histórico-ideológica de los derechos individuales y de la democracia moderna. Sin embargo, no necesariamente es así pues, en rigor, la tolerancia tal como históricamente se manifestó desde el siglo XVI no importaba a las personas derecho alguno. Antes bien, habría que decir que los derechos modernos tienen su raíz ideológica en la libertad de conciencia alegada por los protestantes. La conciencia libre moderna juega el rol principal en esta historia, porque «es a partir de la conciencia subjetiva del hombre –escribe Julio Alvear– que la modernidad reivindica el derecho a pensar y a creer lo que se quiera, lo que tiene siempre, directa o indirectamente, su punto de partida en la libertad moral autónoma e independiente» (4). No es que se desconozca que en el devenir histórico la intolerancia llevó a su rechazo argumentando con los derechos y las libertades individuales, especialmente de la conciencia. Pero lo que primero surgió de la Reforma no fue la pura y simple afirmación de tales libertades sino la tolerancia estatal (5).

El discurso ilustrado liberal sobre la tolerancia como manifestación primigenia de la libertad religiosa y de los derechos de individuo, que ha predominado en la historiografía, nace de la concepción progresista de la historia en desmedro tanto de la política estatal, tan decisiva en el siglo de la

(3) Que se ilustra en las clásicas obras de W. K. Jordan, Joseph Lecler y Marius François Valkhoff o Henry Kamen, y en las más actuales de Pérez Zagorin y Iring Fetscher, entre otros, aunque la palma la comparten las historias de Amédée Matagrín y Philip Schaff. Para una revisión historiográfica véase Jeffrey R. COLLINS, «Redeeming the Enlightenment: new histories of religious toleration», *The Journal of Modern History* (Chicago), vol. 81, núm. 3 (2009), págs. 607-636.

(4) Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 27.

(5) La atractiva la tesis de Gill –el origen político de la libertad de religión– se desmerece por no haber distinguido esa libertad de la tolerancia; no sólo no las distingue sino que a lo largo de la obra trata de la tolerancia religiosa como un grado de libertad de religión. Cfr. Anthony GILL, *The political origins of religious liberty*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.

Reforma y los posteriores, como del hecho cotidiano de la tolerancia social, esto es, de su dimensión concreta, menuda (6). Lejos de ser un ideal universal, en su realización histórica la tolerancia remite a la razón de Estado, tal como se practicó en cada caso, y al fino entramado de las conductas particulares. Fue una respuesta singular a problemas nacidos de las circunstancias: la ruptura de la unidad religiosa que en cada lugar ocurrió de modo diferente. Por ello la tolerancia religiosa es una política limitada, con límites que le vienen de las mismas circunstancias que la inducen.

El que la tolerancia moderna surgiera como una respuesta o imposición político-estatal a las creencias y conductas individuales o colectivas, como un permiso o una concesión del Estado, confronta la concepción medieval de la tolerancia como virtud moral subsidiaria de la caridad y la fortaleza, práctica personal virtuosa y prudente solución civil. Esta tolerancia de la Cristiandad era un comportamiento individual y una respuesta legal por los que se soportaba un mal (*permissio negativa mali*), fuese éste de orden especulativo (la falsedad o el error) o práctico (lo desordenado o lo vicioso), en vista de un bien superior. La tolerancia cristiana clásica es imposible en la modernidad desde que la verdad o el error religiosos ya no dependen de una autoridad —especialmente de la Iglesia— distinta de los individuos. Y si bien el avance de la tolerancia no significó forzosamente el abandono de la verdad religiosa o moral, ésta se degradó a una verdad personal, una convicción o creencia u opinión individual.

Es así que no pocos estudios caen en los siguientes equívocos: por concentrarse en la «virtud de la tolerancia» olvidan el vértice político de la tolerancia religiosa moderna, el Estado o el príncipe que permite sin aprobar, o inscriben la

(6) La historia social de la tolerancia comprueba la coexistencia relativamente pacífica de las diversas religiones. Cfr. Benjamin J. KAPLAN, *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007; Alexandra WALSHAM, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006; y Bertrand FORCLAZ (dir.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses Universitaires Suisses, 2012.

tolerancia religiosa en el recorrido histórico de una creciente aceptación moral de todas las diferencias, como en nuestras sociedades liberales (7). La mirada retrospectiva y anacrónica a la tolerancia religiosa desde la libertad de religión, típica del relato liberal e ilustrado, inmola aquélla en el altar de ésta.

Es por esta razón que no se perciben las diferencias entre la tolerancia eclesiástica y la civil, pues la idea moderna de libertad de conciencia y de pensamiento considera no punible el error, de modo que la herejía y la heterodoxia pierden su sentido religioso y se juzgan sólo en su dimensión civil. Estrictamente, la modernidad exorcizó herejía puesto que cada uno puede creer lo que quiera. Para la historia de la tolerancia el punto no es anecdótico, pues ella está ligada a la permisión o no de las doctrinas heterodoxas (8).

Y para la Iglesia Católica la distinción era y es fundamental, pues si la tolerancia civil se entiende como una concesión prudente hecha al error, la tolerancia religiosa no pasa de ser una discreta absolución. En ningún caso la tolerancia importa la aprobación, pero mientras la primera tiende a ser general, la segunda es accesoria y circunstancial. Yerra el historiador cuando pretende que la tolerancia eclesiástica sea tan laxa o flexible como la civil o la moral de nuestros días, tolerancia laica, puramente civil, asentada en las libertades o los derechos de los individuos y las colectividades.

2. Iglesia y Estado en los comienzos de la modernidad.

La tolerancia religiosa pone en relación a las diversas religiones con el soberano, por tanto nuestro primer paso es enfrentar el tipo de relaciones que se establecieron entre ambos, entre las iglesias y el Estado.

(7) El ejemplo es VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (1764), Mazères, Le chasseur abstrait, 2004, voz «tolerancia», secc. II, pág. 1698: «¿Qué es la tolerancia? –se pregunta–. Es la panacea de la humanidad. Todos estamos llenos de flaquezas y errores; perdonémonos recíprocamente nuestras tonterías, esta es la primera ley de la naturaleza».

(8) Cfr. John Christian LAURSEN (ed.), *Histories of heresy in early modern Europe. For, against, and beyond persecution and toleration*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2002.

Las iglesias y el Estado

Tras la Reforma y la casi inmediata disgregación imperial, desde que la religión comenzó a justificarse como una creencia individual personal, íntima y privada, sobrevino el anárquico divisionismo protestante (9), con la invención de nuevos cultos en las naciones hasta entonces católicas, de lo que resultó la existencia de una pluralidad de credos y de actores religiosos, muchas veces en pugna, cuyas rencillas pasaban al terreno político-social. El patrón de división fue, en principio, territorial y asignaba al príncipe el derecho de definir los intereses de sus súbditos, incluida la religión (10). El grueso de los pensadores protestantes lo aceptó, fuesen calvinistas como Rousseau o arminianos como Grotius. Por cierto que hay que contar a la aún fuerte y poderosa Iglesia Católica –el gran enemigo–; a las comunidades judías repartidas en diferentes naciones; y la germinación de sectas gnósticas, deístas, heréticas y ateas.

A la par de la fuerza centrífuga de esta fragmentación religiosa, emerge el Estado como nuevo factor de unidad política y espiritual. Los conflictos religiosos entrañaban guerras y litigios que amenazaban la paz y ponían en cuestión la supremacía del soberano pues la pertenencia religiosa decidía también la obediencia política. A la inicial preocupación religiosa se agregó la inquietud política y la tolerancia, en sus varias modalidades, devino interés central del Estado (11). La tolerancia religiosa se entrevió como el vehículo de la relación del Estado con las iglesias, y la garantía de la no coerción de las conciencias por el príncipe facilitó el creciente control estatal sobre ellas. Todo lo cual demarca los primeros

(9) KAPLAN, *Divided by faith*, cit., pág. 142.

(10) A. VERMEERSCH, S.J., *Tolerance*, versión en inglés, Londres, R. & T. Washbourne, 1913, pág. 192.

(11) Wojciech KRIEGSEISEN, «Toleration, or Church-State relations? The determinant in negotiating religions in the modern Polish-Lithuanian Commonwealth», *Acta Poloniae Historica* (Varsovia), núm. 107 (2013), pág. 90, afirma que a fines del siglo XVI y comienzos del XVII las discusiones sobre política religiosa comenzaron a centrarse en el ámbito político más que en el teológico. Las ideas del Estado confesional y de la razón de Estado modificaron las relaciones entre éste y las iglesias, influyendo en la condición de los disidentes.

momentos de la secularización religiosa, no como declinación de la religión sino como usurpación de la autoridad de la Iglesia católica por el Estado (12).

Son estos los dos grandes factores que juegan en la temprana modernidad: la repentina gran variedad de credos, iglesias y religiones, de una parte, y la emergencia de un uniforme poder centralizador como nunca antes visto, el Estado. No se puede atender a un solo platillo de la balanza si se quiere comprender la historia: erróneo es considerar únicamente la preocupación por la libertad de conciencia o de religión, como lo es también concentrarse solamente en ese poder absoluto que cuida de la paz y el orden público, como si la libertad no amenazara un orden o la paz no requiriera de la libertad.

En este contexto la relación de las iglesias con los nacientes Estados es vital y pone a prueba la unidad de la fe tanto como la de la política, pues: (a) en la medida que la religión continúa considerándose la base del edificio social –la unidad de la fe como baluarte de la paz–, de algún modo debía quedar asociada al Estado, es decir, ser oficial o nacional, como ocurre en los Estados confesionales modernos que cuentan con una iglesia nacional; (b) por otro lado, sin embargo, en tanto y en cuanto el creer es un acto de la conciencia libre que no puede ser coaccionado ni perseguido, los gobiernos debían prescindir de entremeterse en los asuntos religiosos, lo que llevará –a mediano o largo plazo– a la separación de las iglesias y el Estado; finalmente, (c) a pesar de ello, se pudo intentar componer la diversidad religiosa mediante alguna forma de concordia que unificase los credos en aras de la paz, avenencia verdaderamente religiosa en ciertos casos aunque, avanzando los tiempos, se volverá mera concordia político racionalista.

El Estado iglesia

La primera cuestión (la ponderación de la religión como beneficiosa socialmente) que es la que al parecer liga más fuertemente religión y política, fue defendida empeño por escépticos ateos, por ejemplo Hobbes y Spinoza. Es

(12) Sobre esto, remito a mi trabajo «¿Qué es secularización?», *Verbo* (Madrid), núm. 541-542 (2016), págs. 143-156.

el principio adoptado en la paz de Augsburgo y luego en Westfalia: *cuius regio eius religio*, que se hizo difícil de aplicar taxativamente en la práctica. Todo soberano tenía, entonces, derecho a reconocer o establecer un culto público nacional que obligaba en lo exterior y no en conciencia. Es una de las variantes más comunes de la razón de Estado: la dependencia de la religión oficial, ora como iglesia nacional, ora como culto reconocido del Estado, con mayor, menor o ninguna libertad para los credos disidentes (el calvinismo en los Países Bajos, el anglicanismo en Inglaterra, etc.). Desde otro punto de mira, complementario al fin, la oficialización religiosa resulta de la nacionalización estatal de la ley (13), por la que el soberano también tiene algún derecho en la vida religiosa (*ius circa sacra*).

En el seno de esta respuesta cabe la tendencia hacia una religión puramente civil independiente de toda «religión religiosa» (o teológica), que importa la coronación del Estado como iglesia y del emperador o rey como Papa, «amo absoluto de toda política eclesiástica, sin restricción» de acuerdo a Voltaire (14). En uno u otro caso, la unidad de la fe dependerá del Estado, fe que es más civil que religiosa, en vista ya no de la religión sino del interés de la república. El término «erastianismo» comenzó a generalizarse a mediados del s. XVII por los presbiterianos en Inglaterra para señalar a quienes eran sus enemigos, que sostenían la supremacía del Estado en materia de religión, tesis que era compartida, en algunos casos y dentro de ciertos límites, incluso por los puritanos (15).

(13) Escribe Harold J. BERMAN, *Law and revolution*, vol. 2: *The impact of the Protestant Reformations on the western legal tradition*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, págs. ix-x: «El protestantismo transfirió la autoridad y las responsabilidades espirituales a los legisladores seculares de los varios principados y Estados nación, cuya autoridad suprema abarcaba ahora todas las jurisdicciones que anteriormente habían sido autónomas. La ley secular, podría decirse así, fue espiritualizada al mismo tiempo que nacionalizada».

(14) VOLTAIRE, *La voix du sage et du peuple* (1750).

(15) John Neville FIGGIS, «Erasto y el erastianismo», en *The divine rights of kings* (1896), versión española: *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1982, págs. 224-257.

Libertad y separación

La cuestión segunda (la libertad de conciencia) está ejemplificada en la *Epístola sobre la tolerancia* de Locke: haya o no una iglesia nacional, la profesión de fe religiosa es libre y tan sólo limitada en aras del bien público. Generalmente se cree es la respuesta más moderna: indiferencia pública respecto de las creencias privadas, generosa libertad de conciencia y culto que admite variaciones, por caso tolerancia dicha amplia pero con limitaciones centradas en la paz y la tranquilidad públicas (Locke); o libertad de religión sin restricciones, que sólo se obtendrá en los EE.UU. La primera posibilidad, la lockeana, supone cierto poder del Estado sobre las religiones como la imposición de determinados criterios objetivos de reconocimiento; la segunda, la norteamericana (que recoge la pretensión de las sectas anabaptistas y otras radicales), en cambio, conduce al extrañamiento de la religión de la esfera pública-política, esto es, a la completa subjetivación de la religión, alerta al peligro de su objetivación; por lo que el mismo Estado fomenta el divisionismo religioso (16).

Ambas experiencias llevan –la primera más lentamente que la segunda– a la separación de iglesias y Estado, pues ya no se considera posible ni deseable la unidad de la fe. Ejemplo de tolerancia es el Tratado de Westfalia, con sus categorías de cultos diferentes según su condición: *religio reprobata, tolerata y recepta*. Las primeras tenían prohibido el ejercicio de la religión de cualquier índole; las segundas poseían el derecho al culto doméstico (ejercicio privado de la religión); las terceras se referían a los sectores religiosos cristianos aceptados (católicos, luteranos y reformados) a los que se les reconocía el derecho al culto público. El régimen jurídico norteamericano en materia religiosa, por su parte, se basa en la indiferencia pública y conduce al pluralismo religioso, pues el Estado no regula el culto ni las creencias, se vuelve neutral.

(16) Que Voltaire recomendó en su presuntuoso *Tratado*: «Cuantas más sectas haya, menos peligrosa es cada una de ellas; la multiplicidad las debilita». VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, s/d, 1763, pág. 36.

Concordia e irenismo

El tercer problema (el anhelo de una concordia religiosa) fue considerado con insistencia por Mario Turchetti. Si bien el concepto de concordia es en parte elusivo, en principio supone un arreglo entre las religiones para evadir los problemas de la pluralidad de confesiones y alcanzar la unidad entre las iglesias, como lo fue la política de los coloquios interreligiosos celebrados en el s. XVI, entre ellos la famosa Conferencia de Poissy (1561) o la anterior de Ratisbona (1541). Se buscaba pasar de la diversidad a la unidad religiosa, como también perseguían los edictos franceses de pacificación del s. XVI, o los términos de la paz de Augsburgo (1555) alcanzada entre católicos y luteranos por mediación del emperador Fernando (17).

La tolerancia en sentido jurídico, según Turchetti, importa la admisión de algo prohibido –o ilegal– que no obstante ser reconocido continúa siendo prohibido pues no conlleva su aprobación; como legitima la diversidad, implica la ruptura de la unidad religiosa. En cambio, la concordia es un intento de constitución o reconstitución de esa unidad, pues «entre sus significados más cercanos, este concepto contiene los de paz, reconciliación, acuerdo mutuo, pero sobre todo unidad, reunión» (18). Se buscaba la concordia teológica para evitar la tolerancia, considerada mal remedio, como pensaba Carlos V al convocar la Dieta de Ratisbona en 1541.

(17) Mario TURCHETTI, «“Concorde ou tolérance?” de 1562 à 1598», *Revue Historique* (París), t. 274, núm. 2 (1985), págs. 341-355; «Concorde ou Tolérance? Les Moyenneurs à la veille des guerres de religion en France», *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausana), núm. 118 (1986), págs. 255-267; y «Religious concord and political tolerance in 16th and 17th century France», *The Sixteenth Century Journal* (Kirksville: MO), vol. 22, núm. 1 (1991), págs. 15-25. Véase Malcolm C. SMITH, «Early French advocates of religious freedom», *The Sixteenth Century Journal* (Kirksville: MO), vol. 25, núm. 1 (1994), págs. 29-51. Sigo, en lo fundamental, la tesis de Turchetti si bien la modifico admitiendo que la concordia supone ya cierta tolerancia; me aparto en cambio de Luigi MAGNO, «Apologie étatique et concorde religieuse. Sur quelques pamphlets de Loys Le Roy», *Krypton* (Roma), núm. 1 (2013), págs. 6-16, para quien la concordia es una estrategia de transformación más que de reforma religiosa sólo en vista de la unidad católica al precio de concesiones doctrinarias o disciplinarias.

(18) TURCHETTI, «Concorde ou Tolérance? Les Moyenneurs...», *loc. cit.*, pág. 256.

La aspiración a la concordia de las iglesias, religiosa primero y política después, importó en los hechos un grado de tolerancia, un permiso –temporal y provisorio, como se quiera– dado a lo que no se admite como legal o legítimo. La tolerancia pura, si vale el término, es ya una renuncia a esa unidad religiosa que la concordia de la fe conserva como fin. Una vez imposible la avenencia religiosa (*concordia fidei*) subsistirá el intento de arreglo político entre las confesiones (*concordia caritatis*), forma incipiente de la tolerancia (19). Que es más evidente aun cuando la concordia no persigue fines prioritariamente religiosos sino políticos, como ocurrió con l'Hôpital y los *politiques* tras el fracaso de la reunión de Poissy: para éstos lo primero era salvar la monarquía y la unidad de Francia pues por encima de las diferencias religiosas todos son franceses.

La concordia no excluye los intentos de conversión ni implica la admisión o tolerancia de todos los disidentes, como Pufendorf expuso en la *publica formula fidei* (20). Su nulo éxito desnudó, a mi ver, que las razones teológicas de la desavenencia no eran accesorias ni rituales (para que pudiera aplicarse la máxima de Nicolás de Cusa: *religio una, in rituum varietate*); y que las consideraciones políticas cedían ante ellas. Lo que después se vio ya no fue concordia sino irenismo religioso (21), como el formulado por los socinianos y otras cepas nacida de este tronco, bajo el supuesto de que la unidad de la fe exigía un sincretismo, un mínimo de artículos fundamentales. Si para el bueno de Erasmo «la suma y la

(19) Cfr. María J. ROCA, «Sobre el concepto de tolerancia en las fuentes jurídicas seculares de los territorios centroeuropeos durante la época de la Reforma», *Fofo. Revista de ciencias jurídicas y sociales* (Madrid), núm. 4 (2006), págs. 56-57.

(20) Samuel PUFENDORF, *De habitu religionis ad vitam civilem* (1687), traducción inglesa: *Of the nature and qualification of religion in reference to civil society*, ed. Simone ZURBUCHEN, Indianápolis, Liberty Fund, 2002, §49, págs. 104-107.

(21) Esta tendencia irenista está ya en los humanistas Ficino, Pico y Moro. Cfr. H. A. ENNO VAN GELDER, *The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of renaissance and humanism*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961.

substancia de nuestra religión es la paz y la concordia» (22), para los seguidores de Socino bastaba acordar en dos o tres puntos, declarando todo lo demás indiferente.

Razón de Estado I

Cualquiera de las decisiones adoptadas en estos siglos –entremezcladas muchas veces– conlleva el deslinde de lo público y lo privado, donde lo público cada vez más se identifica con el interés del Estado –la *ragione di Stato*–, y lo privado con la religión (varias o todas según el momento y el lugar), sino lisa y llanamente con la creencia o la opinión. El interés público, por necesario, no es negociable; el privado en cambio está sujeto a transacción. En un giro de tuerca, la religión prácticamente se vuelve competencia del Estado, él es quien regla las opiniones y define la tolerancia (23).

Es que más allá de los autores verdaderamente creyentes –de fe verdadera–, la religión con frecuencia es entendida en términos utilitaristas, atendiendo por razón de Estado a los beneficios que producía –por lo general la obediencia y de ella la tranquilidad–, razonamiento corriente avanzado ya por Maquiavelo en los *Discorsi* (24), y que afianza la autonomía de lo político –una esfera independiente y cada vez más racionalizada en el sentido de tecnificada o mecanizada– frente a lo religioso y lo moral.

El nuevo estatus de las iglesias

Al tiempo que el Estado se erige en árbitro de las disputas religiosas, se impone la tesis protestante de la invisibilidad de la iglesia, un concepto de iglesia espiritual sin presencia

(22) ERASMO, *Letter to Carondelet* (1523), en John C. OLIN, *Six essays on Erasmus and a translation of Erasmus' Letter to Carondelet*, Nueva York, Fordham University Press, 1979, pág. 100.

(23) Al extremo de que falsear la ley que establece el credo del Estado es un crimen gravísimo que se castiga con la muerte, como afirma ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762), IV, 8, en *Œuvres de J. J. Rousseau*, París, E. A. Lequien, 1821, t. V, págs. 253 y sigs.

(24) NICCOLÓ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1517], I, 11 y 12, en *Tutte le opere*, ed. de M. Martelli, Florencia, Sansoni Ed., 1971, págs. 93-96.

corporal, una iglesia puramente interior separada de la superficie social precisamente por superficial. Lutero despotricó contra la Iglesia constantiniana que creía una judaización que había deformado la iglesia primitiva (25). Y para los puritanos, como William Perkins, el catolicismo era una religión de observancia externa, mientras que el protestantismo era la religión interna de la persona.

El protestantismo subraya la voluntariedad del vínculo religioso (la iglesia como *covenant*, pacto o alianza) que confirma su carácter privado y autónomo, tanto como su significación exclusivamente anímica, sentimental o espiritual, establecida por el consenso de los asociados y por ello libre o independiente. Al subrayar la voluntariedad del lazo asociativo religioso, se negaba la pretensión de que la Iglesia (la Católica) tuviesen un origen divino y una potestad de idéntica naturaleza. Las iglesias han sido desacralizadas, no son más que humana compañía dotadas de un poder consensual.

A ambos lados del Atlántico se impondrá, tarde o temprano, la sentencia de Thomas Paine: *my own mind is my own church* (26). Locke era de la misma idea: en religión la libertad, según él, consiste en que a ningún hombre se le imponga «un legislador que él mismo no haya elegido» (27). Vista desde la sociedad o el Estado, la iglesia no era más que una corporación o asociación, como la compañía de las Indias Occidentales o de los mercaderes turcos de Londres –dirá Roger Williams (28). En suelo europeo el proceso es más largo y complejo de lo que fue en la colonia inglesa en América;

(25) La auténtica iglesia es para Lutero la *congregatio fidelium*, que los fieles mantienen por medio de una relación personal, no mediada, privada, espiritual, con Dios y las Escrituras. De tal intimidad le viene, si pudiera decirse así, su divinidad; no de la autoridad del Vicario ni de su sacra institución. La iglesia se ha naturalizado, desacralizado.

(26) THOMAS PAINE, *The age of reason. Part I* (1794), en *Political writings*, ed. de B. KUKLICK, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pág. 268.

(27) JOHN LOCKE, *A letter concerning toleration* (1690), en *The works of John Locke*, Londres, Th. Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. y J. Robinson y J. Evans and Co., 1823, vol. VI, pág. 15.

(28) ROGER WILLIAMS, *The bloody tenent of persecution for cause of conscience* (1644), en *On religious liberty. Selections from the works of Roger Williams*, ed. de J. C. Davis, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, pág. 98.

aquí fue de una evidencia incontrastable por la actividad de las sectas anabaptistas en Rhode Island y Pensilvania.

La consecuencia inmediata fue el surgimiento de numerosas iglesias con sus respectivos credos, proceso que los historiadores llamaron «construcción confesional», la invención de identidades religiosas. Fue determinante en esta dirección la concepción calvinista adoptada por los «congregacionistas». En la mentalidad de Calvino la iglesia es sobre todo una comunidad eminentemente local dotada de una declaración de fe que le da identidad. En cada ciudad o aldea, entonces, iglesitas de las diferentes denominaciones reformadas agruparon a una tropa de fieles bajo unos artículos que simbolizaban sus creencias. Así, la comunidad de Sainte-Marie-aux-Mines en la Alsacia francesa asume su propia confesión afirmando en el preámbulo que es útil y necesario que «cada Iglesia proclame clara y también brevemente la confesión de su fe» (29).

En la práctica fue un recurso alegado por los sectores más radicales de la Protesta para independizarse de todo poder, especialmente del civil, pero también, como en los independientes ingleses, de la disciplina de una iglesia nacional. La confesión pública de la fe particular resultó un método de defensa de la comunidad religiosa contra los cismáticos y herejes a su interior, que podían expulsados, si bien nada les impedía formar una nueva iglesita en otro sitio conforme a su doctrina.

Razón de Estado II

El incremento de la pluralidad religiosa que siguió a la Reforma y los conflictos que ésta desencadenó hicieron colapsar la tradicional constelación de Iglesia y Estado, ganando central trascendencia la cuestión política de cómo preservar la unidad política y la paz. «El Estado –o, más precisamente, el soberano– entendido cada vez más como una autoridad neutral situada por encima de las denominaciones religiosas –escribe Forst–, fue propuesto como una respuesta

(29) Michelle MAGDELAINE, «La confession de foi de la communauté française de Sainte-Marie-aux-Mines», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (París), vol. 126 (1980), pág. 388.

a esa cuestión» (30). Mientras el *covenant* eclesial se reproduce y multiplica, la razón de Estado deja las iglesias en la misma condición que cualquier organización particular, con un estatus similar al de una asociación privada gobernada por la voluntad de sus miembros (31). La reafirmación de la soberanía sobrelleva la independencia del Estado de toda religión e institución eclesial.

Reconocido el Estado como soberano y único garante de la paz, no encontrará mayores dificultades para transformar las religiones, para hacerlas aceptar un menor grado de dogmatismo –y enfriar el fervor y el fanatismo– a cambio de garantizarles la tolerancia pública (32). En las discusiones sobre la tolerancia en estos siglos se nota que la soberanía del Estado –el nuevo príncipe de la paz– está a resguardo de las opiniones religiosas, morales o políticas: casi todos los escritores, de Hobbes a Kant, de Spinoza a Voltaire y de Locke a Rousseau, limitan la tolerancia de las opiniones, creencias y doctrinas a la preservación de la seguridad, las leyes y la paz, ¡la razón de Estado!

3. Tolerancia religiosa y razón de Estado

El Edicto de Nantes

La tolerancia religiosa a partir del siglo XVI, hemos dicho, se basa en la razón de Estado; y el cambio que se opera con la Ilustración en la justificación de la tolerancia anuncia el paso de la tolerancia *stricto sensu* a la libertad religiosa, de

(30) Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (2003), versión en inglés: *Toleration in conflict: past and present*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pág. 138.

(31) Philip SCHAFF, *Church and State in the United States or the American idea of religious liberty and its practical effects*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1889, pág. 79: «El sistema voluntario desarrolla la actividad y liberalidad individuales en el apoyo de la religión; mientras que el sistema de iglesia-estado tiene la tendencia opuesta».

(32) ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., pág. 76: «No hay propiamente una “sociedad religiosa” paritaria a la “sociedad civil y temporal” con derechos y prerrogativas que nacen de una misión objetiva, sino una esfera religiosa fundada en las creencias particulares de cada cual».

la razón de Estado como principio político a la razón de los derechos como principio individualista (33).

El caso distintivo que muestra la confusión de los historiadores es el Edicto de Nantes, sancionado en 1598 por Enrique IV, y revocado en 1685. Por lo general el Edicto se juzga como una disposición parca y egoísta; y su revocación merece peores juicios negativos, como si hubiera violado groseramente derechos sagrados e inmutables. Así, una medida de tolerancia religiosa típica de su tiempo es valorada a la luz del prisma hodierno de las libertades individuales, sin advertir que el Edicto fue una disposición pragmática que puso fin a las guerras de religión en suelo francés, básicamente por el reconocimiento de la fuerza militar de los hugonotes en ese momento. Cambiada la situación, la revocación del Edicto no hace otra cosa que atestiguar el empeoramiento de la condición de la minoría calvinista que justificaba la medida. Es un ejemplo de tolerancia provisoria y temporal, necesaria para alcanzar la concordia o unidad de religión; una vez frustrada ésta, vuelve obsoleta la tolerancia (34).

¿Tolerancia o multiconfesionalismo?

El contexto histórico de la tolerancia remite a las secuelas de la Protesta. La pluralidad de confesiones supuso una situación novedosa, una «relación de tensión entre conciencia y autoridad, entre fe y orden político-social» (35). Empezan a adoptarse medidas de tolerancia en virtud de una praxis por lo general administrativa, es decir, una tolerancia práctica de carácter civil. Es esta experiencia la que permite

(33) Como ya señaló Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, París, Aubier, 1955, vol. I, pág. 419, la libertad religiosa de los ilustrados también depende de la razón de Estado. Diríamos que es la autonomía colectiva vista desde el ángulo de la autonomía individual y ambas conjugadas.

(34) Marisa LINTON, «Citizenship and religious toleration in France», en Ole Peter GRELL y Roy PORTER (ed.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, pág. 157. TURCHETTI, «Religious concord and political tolerance in 16th and 17th century France», *loc. cit.*, págs. 23-24, y «Concorde ou tolérance?» de 1562 à 1598», *loc. cit.*, págs. 341-355.

(35) ROCA, «Sobre el concepto de tolerancia», *loc. cit.*, pág. 62.

precisar que la tolerancia religiosa no es más que una decisión gubernamental que rige primariamente para las confesiones, no para los individuos; para los príncipes, no para los súbditos; para las iglesias, no para las personas, aunque éstas quedan indirectamente protegidas por la garantía concedida a aquéllas.

El intento por mostrar la composición plural de cultos en la mayoría de las regiones, ciudades y nacientes Estados, ha dado a creer que el estricto concepto de tolerancia –que se toma frecuentemente como libertad religiosa– debe abandonarse por el de multiconfesionalismo, término que parecería más adecuado (36). Empero, la tolerancia religiosa misma –como se ha explicado– importa el reconocimiento de *iure* o *de facto* de una diversidad de cultos, al menos de más de uno, en la región en la que se tolera. El multiconfesionalismo no extirpa un elemento clave de la tolerancia moderna: la pretensión –unas veces lograda, otras fracasada– de conservar la unidad de religión.

En verdad, el hecho de la diversidad de confesiones religiosas en un mismo territorio no niega la tolerancia religiosa, al contrario lo ratifica; la tolerancia es una de las decisiones posibles a tomar donde existen dos o más religiones establecidas o en pugna. Ahora bien, el sólo hecho de esa pluralidad de religiones no conduce de por sí la tolerancia, para la que requiere de una decisión en tal sentido del Estado.

Los dos sentidos de la tolerancia

Los anglosajones poseen dos palabras que, semejantes, refieren dos ángulos o acepciones de la tolerancia, *tolerance* y *toleration*. «Una es una buena cualidad, una virtud positiva; la otra es un permiso a regañadientes. Aquélla es ser tolerante; la otra es tolerar. Esta ambivalencia –acota Glaser– está incrustada en el concepto y su historia, haciéndolo duraderamente problemático. En la época moderna temprana el término utilizado era “tolerancia” [*toleration*]; en el período

(36) Véase, la compilación de Thomas Max SAFLEY (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden y Boston, Brill, 2011.

moderno es “[ser] tolerante” [*tolerance*]. Esto implica que ha habido un desplazamiento de la indulgencia a la generosidad. Pero el sentido de indulgencia persiste en la tolerancia moderna» (37).

La distinción no es sólo terminológica ni se reduce al vocabulario inglés; tampoco es exclusivamente científica o académica, pues está en el uso vulgar. Como apunta la autora, está anclada en la historia misma del concepto y remite a dos momentos bien diferenciados en la justificación de la tolerancia. El primero es la tolerancia como permiso, indulgencia, concesión o privilegio, fundado en la razón de Estado; el segundo es la tolerancia como estrategia debida en razón del derecho o libertad de los individuos. Aquél es el predominante a partir del s. XVI y durante buena parte del siguiente; éste será el sobresaliente desde la Ilustración a nuestros días. Mas ambos momentos responden a un mismo patrón: juzgar de lo religioso y teológico con criterios políticos, prudenciales –si se quiere– en un caso, ideológicos en el otro.

Ese primer concepto, el de la tolerancia/permiso o concesión, es el propio, el más ajustado a la historia política y de las ideas; el otro, el de la tolerancia basada en los derechos, corresponde a un segundo período en el que es conveniente hablar ya de libertad de religión. Aquél tiene más proximidad con el sentido clásico de la tolerancia como soportar un mal, pues en verdad la diversidad religiosa era así considerada en un comienzo; este otro, el iluminista, quita a la tolerancia su carga negativa y la vierte en un discurso positivo, como algo bueno en sí, pues el ser tolerante es algo debido a los individuos, sea que el débito se diga aceptación, aprobación o reciprocidad.

Confundir tolerancia con libertad de religión es equivocar el camino. István Bejczy ha dado, a mi juicio, la razón elemental. «En la tradición medieval, la tolerancia es un

(37) Eliane GLASER, «Religious tolerance in the Atlantic world: early modern and contemporary perspectives», en Eliane GLASER (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, Londres y Nueva York, Palgrave MacMillan, 2014, pág. 4. Varios autores llaman la atención sobre esta analogía.

precepto de no injerencia por parte de quienes tienen el poder. Una vez que se reconoce la libertad religiosa, la religión deviene políticamente neutral y en consecuencia no ofrece ya ningún terreno para la interferencia o no interferencia. La libertad religiosa y la *tolerantia* religiosa, por lo tanto, son lógicamente incompatibles. La pluralidad de verdades, por el contrario, es compatible con la *tolerantia*, pero ambos conceptos no se implican mutuamente. La tolerancia no se refiere a la verdad sino a lo no verdadero. Si la verdad en cuestión es uniforme o plural es irrelevante. La historia, en efecto, nos enseña que la tolerancia medieval coexistió con una verdad uniforme, mientras que el esfuerzo de una pluralidad de verdades religiosas en épocas modernas tempranas fue acompañado por una decreciente disposición a tolerar la desviación social» (38).

El concepto de tolerancia implica la existencia de la verdad, del bien, y que tienen relevancia social; el concepto de libertad religiosa, al contrario, supone la privatización de la verdad y del bien, comporta consiguientemente la subjetivación de la religión.

El debate teológico protestante y la tolerancia

La tolerancia *stricto sensu* es una decisión política o administrativa dada fundamentalmente en el interés del Estado (*ragione di Stato*). Ahora bien, ¿es ésta su única explicación? ¿No tiene acaso también la tolerancia fundamentos teológicos?, esto es, ¿no encuentra la tolerancia la causa misma de su justificación en las religiones? No puede negarse que los primeros debates sobre la tolerancia fueron religiosos, centrados en la exégesis de la Biblia y sazonado de abundantes razonamientos teológicos. Esto es indiscutible, pero hay algo más.

(38) István BEJCY, «Tolerantia: a medieval concept», *Journal of the History of Ideas* (Pensilvania), vol. 58, núm. 3 (1997), pág. 383. Patrick DANDREY «Éloge de la frivolité. Tolérance et idéal mondain au XVIIe siècle», *Études littéraires* (Québec), vol. 32, núm. 1-2 (2000), pág. 118, explica que sobre todo es la relativización de la verdad, su movediza geografía, lo que anuncia el abandono del principio político y el paso a una concepción filosófica de la tolerancia: «La verdad desciende de las certezas dogmáticas a la variable geografía de los ajustes proporcionados».

Se ha sugerido que la imposición de la tolerancia religiosa fue el resultado de una disputa dogmática en torno a la doctrina calvinista-puritana de la predestinación; que una vez rechazada y asumida su contraria, la salvación universal, ésta dio paso a una actitud tolerante (39). El calvinismo –además de afirmar la irrelevancia de la libertad para la salvación– no permite la libertad de conciencia, de la que nace la tolerancia de las religiones (40). Es lo mismo que afirmar que de los sectores teológica y doctrinariamente más radicales mana el río espiritual de la tolerancia.

En todo caso, esta soteriología anti-calvinista, la teología del «cielo abierto», conlleva de una parte el relajamiento de los artículos de fe –así son puestas en duda la existencia del purgatorio y del infierno, la necesidad del bautismo y de las obras, etc.– y, de la otra, la afirmación de libertad de la voluntad, por donde puede arribarse a la tolerancia, pues si todo hombre se salva o puede ser perdonado por Dios, las disputas en torno a esos temas pierden importancia, la división religiosa carece de sentido y la salvación universal clama por el irenista espíritu de una fraternal reconciliación (41).

De esta misma línea argumental se nutre la corriente escéptica de la tolerancia –de Erasmo a Jefferson, pasando por Socino, Locke y Bayle–, esto es: la desconfianza sincera o fingida en la capacidad de la razón para comprender las exigencias de la fe, que versa sobre una materia indemostrable, funda la tolerancia negativamente en el rechazo de

(39) Lionel LABORIE, «Radical tolerance in early Enlightenment Europe», *History of European Ideas* (Londres) 2016, pág. 5. Es la tesis de Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa*, v. I: *Storia dell'idea*, Turín, Fratelli Bocca Ed., 1901, págs. 78-81, 94-98, 103-105, *passim*, cuyo libro se endebera a demostrar que la tolerancia y la libertad de religión nacen de las ideas de los socinianos, los anabaptistas, los arminianos, los unitarios, en suma de los anti-trinitarios y disidentes.

(40) Cfr. Martín VAN GELDEREN, «Arminian trouble: Calvinist debates on freedom», en Quentin SKINNER y Martín VAN GELDEREN (ed.), *Freedom and the construction of Europe*, vol. I: *Religious and constitutional liberties*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2013, págs. 21-37.

(41) El trabajo de LABORIE ya citado es un excelente ejemplo de ello. Cfr. Mario BIAGIONI y Lucia FELICI, *La Riforma radicale nell'Europa del cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2012, págs. 100 y sigs.

la infalibilidad y el dogmatismo, y positivamente en nuevos criterios como la duda, la probabilidad, el consenso, etc. En suma, un suspicaz minimalismo religioso accesible a la endeblez humana, una religión natural por racional, nada más; una religión humanitaria y universal en la que convivan pacíficamente las encontradas creencias.

Las razones teológicas y los argumentos epistemológicos, además de comportar evidencias de una predisposición moral hacia la tolerancia, pueden fácilmente trasponer al terreno político y estimular o fomentar la tolerancia como *ragione di Stato*. Como dice Roca, la tolerancia, motorizada inicialmente por razones teológicas (*concordia caritatis*), «fue teniendo paulatinamente en su causa un interés político (la razón de Estado), y como fin un bien temporal (la paz), no religioso» (42).

En todo caso, esas discusiones al interior del protestantismo van urdiendo un reclamo de tolerancia religiosa, argumentada a la luz de la libertad de conciencia que se funda en la libre interpretación de las Escrituras, y acabarán en el renacimiento de todas las herejías que la Iglesia Católica combatió y condenó desde los primeros siglos. Sólo que ahora, en lugar de heréticas, son pretendidas creencias no dogmáticas en el seno de unas iglesias espirituales –sin autoridad ni disciplina– que tienen el derecho de definir libremente sus propias creencias. Esta tolerancia protestante sólo es posible si se prescinde de la mediación de la Iglesia y si se esquivan los fundamentos teológicos en un plano religioso relativista, incluso puramente místico.

Unidad religiosa y razón de Estado

Como la tolerancia conserva en buena medida el ideal de la unidad religiosa, de una cierta unidad entre el gobierno y una iglesia, resulta por lo general en un Estado confesional con religión oficial (43). La tolerancia, como se

(42) ROCA, «Sobre el concepto de tolerancia», *loc. cit.*, pág. 81.

(43) Es el concepto de Charles H. PARKER, «Paying for the privilege: the management of public order and religious pluralism in two early modern societies», *Journal of World History* (Honolulu), núm. 17 (2006), pág. 270: la tolerancia es una «estrategia general de las autoridades gobernantes para minimizar el conflicto en las sociedades pluralistas».

evidencia con la Paz de Westfalia, no renuncia a la necesidad pública de la religión y la aspiración de la unidad confesional, aun en un cuadro religioso variado. En palabras de Starck: «La tolerancia debía regir la relación del Estado respecto de los creyentes de otras confesiones. Un Estado vinculado a la verdad propuesta por una religión adquiriría la obligación de ser tolerante hacia los miembros de otras confesiones. La tolerancia estatal presupone, pues, un sistema confesional, es decir, un posicionamiento jurídico del Estado respecto a la religión. ¡Sin una aspiración a la verdad, no cabe la tolerancia!» (44)

La dificultad radica en que esa verdad a la que se aspira será paulatinamente una verdad no religiosa sino política, una verdad conveniente al Estado, no sólo porque la tolerancia contiene una dosis de disciplinamiento de las religiones, sino también porque éstas viven en una competencia que posterga la verdad en aras del poder. El ministro calvinista de Amberes Franciscus Junius, en su escrito *A brief discourse sent to King Philip*, de 1566, afirmaba que sin pública adoración, sin las ceremonias ni las instrucciones morales de la iglesia, el pueblo caería en el ateísmo y el libertinismo, por lo que impetraba: «Debe guardarse la gente bajo la disciplina exterior de alguna religión, cualquiera que sea, ya buena, ya mala» (45).

La tolerancia y la intolerancia religiosas modernas son decisiones tomadas en razón de Estado (46), que se explican y justifican positivamente en términos de beneficios políticos y morales (la paz) o de réditos económicos (la prosperidad, el comercio); o negativamente, en consideración de ciertos males

(44) Christian STARCK, «Raíces históricas de la libertad religiosa moderna», *Revista Española de Derecho Constitucional* (Madrid), núm. 47 (1996), pág. 20.

(45) Cit. en Benjamin J. KAPLAN, «“In equality and enjoying the same favor”: biconfessionalism in the Low Countries», en SAFLEY, *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, cit., pág. 103.

(46) Se insiste en este punto en Ole Peter GRELL y Roy PORTER, «Toleration in Enlightenment Europe», en GRELL y PORTER, *Toleration in Enlightenment Europe*, cit., págs. 1-22; y la lectura de los trabajos compilados demuestra que las razones políticas van por delante de las religiosas.

políticos y morales (la rebelión, el desorden) (47) o económicos (el atraso) que la persecución produce (48). A veces la tolerancia venía impulsada por gobiernos piadosos, sensibles si se quiere a la religión; en algunas circunstancias respondía a la presión de otros Estados; hubo también situaciones en las que el reconocimiento era exigencia de una situación bélica o pre-bélica; etc. Siempre que fuera en interés del Estado, éste podía adoptar normas de paridad, de excepción, de subordinación y hasta de exclusión de las confesiones (49).

No es raro que el josefinismo haya sido considerado uno de los modelos políticos más acabados de tolerancia: las patentes que José II Augsburgo, emperador de Austria-Hungría, expidió en 1781 a favor de los cristianos no católicos (luteranos, calvinistas, ortodoxos griegos) y en 1782 de los judíos, no importaron la renuncia al catolicismo oficial (50). Bastaba que las religiones toleradas adhirieran a la ética política imperial (51). Fue la misma bandera del grupo de los *politiques* en la Francia del siglo XVI: tolerancia en lo religioso a cambio de lealtad en el plano político (52).

(47) Si la paz de la república es el fin al que tiende la intolerancia –según creía Justus Lipsius–, esa misma paz es la que aduce Hugo Grocio en defensa de la tolerancia.

(48) Las Provincias Unidas son el modelo de una tolerancia en el que las razones económicas tienen preponderancia, como está tempranamente evidenciado en la *Mémoire sur l'état critique des Pays-Bas* que en 1566 Guillermo de Orange dirigió a la Provincia de Utrecht. Cfr. Hans GUGGISBERG, «The defence of religious toleration and religious liberty in early modern Europe: arguments, pressures, and some consequences», *History of European Ideas* (Londres), vol. 4, núm. 1 (1983), pág. 42.

(49) La tolerancia «atiende a la *pax politica* mas no implica nunca una *approbatio moral*», insiste Joris VAN EIJNATTEN, *Liberty and concord in the United Provinces. Religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands*, Leiden y Boston, Brill, 2003, pág. 5.

(50) Cfr. Roland CRAHAY (ed.), *La tolérance civile. Actes du colloque de Mons*, Bruselas, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1982, en donde además de los textos se realiza un estudio amplio sobre las repercusiones de la patente de tolerancia.

(51) Michele CASSESE, *Espulsione, assimilazione, tolleranza. Chiesa, stati del Nord Italia e minoranze religiose ed etniche in età moderna*, Trieste, Ed. Università di Trieste, 2009, págs. 132-133.

(52) Henry KAMEN, *The rise of toleration* (1967), versión castellana: *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987, págs. 122-123.

La indivisible soberanía estatal hizo que la tolerancia estratégica fuera abandonando paulatinamente el ideal de la unidad religiosa, al tiempo que se afirmaba la exigencia de la uniformidad política como una necesidad, porque la necesidad del Estado (*ragione di Stato*) está por sobre cualquier otra razón, tanto como que la condición de ciudadano del Estado va por delante de la definición religiosa. Si virtud, la tolerancia es ya virtud cívica, la virtud que corresponde al nacional.

En los pensadores religiosos, la tolerancia se proponía en vista del bien espiritual; en los políticos, como razón de Estado, pues la paz se juzga en una exclusiva dimensión temporal. Y los teólogos, encabezados por Johann Gerhard de Jena, sucumbieron ante el nuevo príncipe de la paz: la *pax politica*, que no es *approbatio* del disidente, prometía finalmente a un deseable sincretismo eclesiástico bajo la tutela del Estado (53).

A medida que se avanza en la casuística histórica se percibe con nitidez que la tolerancia religiosa implicó desde el inicio la cuestión teológico-política de la competencia religiosa de los Estados (*ius circa sacra*). Si la paz religiosa redundaba en beneficio de la unidad política, esa paz resultaba minada por una conflictiva pluralidad de religiones que no podían armonizarse. Al concluir la guerra de los treinta años, en 1648, la perspectiva de que un reino adoptase la confesión de su príncipe (*cuius regio eius religio*), no sólo se convirtió en el estándar para el Imperio, sino que además fue una guía político-espiritual para toda Europa.

Tolerancia e Ilustración

A nuevos tiempos, nuevas ideas, odres nuevos para los vinos jóvenes. Al introducirse la idea de un derecho subjetivo del individuo a la religión o a la conciencia, la tolerancia para los credos e iglesias se encaminó hacia la libertad

(53) Sobre Gerhard y su influyente *Loci theologici* (1610-1622), véase Detlef DÖRING, «Samuel von Pufendorf and toleration», en John Christian LAURSEN y Cary S. NEDERMAN (ed.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Filadelfia, University of Pensilvania Press, 1998, pág. 180.

religiosa (54) que se funda ya en la capacidad individual de creer (se defina o no como derecho), inseparable de la no coerción pública y la no persecución (55). El cambio es notable: en los casos anteriores la tolerancia religiosa era juzgada conforme patrones políticos, públicos (la razón de Estado), sometiendo la creencia tolerada al recinto privado (56); en el que ahora se abre, la tolerancia dice de un juicio sobre la religión que depende de la razón o la conciencia individuales, única potencia capaz de definir lo que es bueno para cada uno. «Si nadie puede alcanzar una decisión acerca de la verdad de una religión –dice bien Döring–, todas las religiones están en la misma posición al ser evaluadas; en virtud de ello, cada religión gana el derecho natural a existir» (57).

Siempre inmoderado, Paine reaccionará frente a la vieja tolerancia con violencia: «La tolerancia –escribió– no es lo contrario de intolerancia sino su falsificación. Ambas cosas son un despotismo. La una se arroga el derecho de prohibir la Libertad de Conciencia y la otra el de concederla. La una es el Papa armado de fuego y leña, y la otra el Papa que vende u otorga indulgencias. La primera es la Iglesia y el Estado, la segunda la Iglesia y el comercio» (58). Ideas nuevas en el tono –ese racionalismo incrédulo y ofensivo– y nuevas en la justificación de una política religiosa nueva también.

(54) Ya VERMEERSCH, *Tolerance*, cit., págs. 32-33, 114, distinguía en razón de sus fundamentos una tolerancia práctica o política de una tolerancia dogmática que llevaba a la libertad religiosa. Cfr. Fernando BAHR, «A fundamentação da tolerância nos séculos XVII e XVIII: Locke, Bayle e Romilly», *Ágora Filosófica* (Pernambuco), año 11, núm. 2 (2011), págs. 37-65; Eduardo BELLO, «Tolerancia, verdad y libertad de conciencia en el siglo XVIII», *Isegoría* (Madrid), núm. 30 (2004), págs. 107-126; del mismo, «El concepto de tolerancia, de Tomás Moro a Voltaire», *Res publica* (Murcia), núm. 16 (2006), págs. 37-59.

(55) Así KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, cit., pág. 9, entiende que «en su sentido más amplio, se puede entender la tolerancia como la concesión de libertad a quienes disienten en materia de religión».

(56) Es la fórmula del emperador Maximiliano II, en sus declaraciones de 1568 a 1571, que se incorporó al Tratado de Westfalia (1648). Cf. Walter GROSSMANN, «“Toleration – *exercitium religionis privatum*”», *Journal of the History of Ideas* (Pensilvania), vol. 40, núm. 1 (1979), págs. 129-134.

(57) DÖRING, «Samuel von Pufendorf and toleration», *loc. cit.*, pág. 190.

(58) Thomas PAINE, *The rights of man. Part I* (1791), en *Political writings*, cit., pág. 102.

Paine es ejemplo de la mentalidad ilustrada que desprecia la tolerancia como algo injusto e inmoral, insoportable de cara a la innata libertad de conciencia. Con el ascenso de la nueva ideología, alega que las constituciones francesas habían abandonado tanto la tolerancia como la intolerancia y abrazado el principio del derecho universal de la conciencia (59). En lo que tenía razón. No la razón histórica, entiéndase bien, sino la razón en cuanto a que el derecho individual es incompatible con la tolerancia.

Con la concepción de la tolerancia como derecho, la religión es una creencia que pasa por asunto puramente humano individual, no directa y principalmente divino; la verdad se ha subjetivado y ninguna religión puede decirse la única verdadera. Todas lo son (y desde luego ninguna lo es). De modo que, como entiende Bejczy la Ilustración carga con el lastre de no distinguir entre *tolerare* y *approbare*, y por eso tolerar viene a significar «indiferencia» (60).

Atendiendo a esta doble justificación de la tolerancia, Forst dice que, como Jano, tiene dos caras: la estatal basada en el concepto de permiso y la intersubjetiva que proviene del concepto de respeto; aquélla es la expresión del poder racionalizado, la otra introduce la racionalización de la moral como realidad intersubjetiva. La tolerancia como respeto se basa en un sistema de derechos iguales que modifica la tolerancia sin eliminarla: «La tolerancia no es reemplazada por otra cosa, sino que una concepción de la tolerancia es sustituida por la otra» (61).

¿Es un problema de palabras o de nombres, nada más? No lo es desde que el propio Forst invita a considerar los fundamentos de ambas modalidades. La primera concepción de la tolerancia como permiso conserva la tesis –si bien debilitada– de la unidad religiosa porque, como se ha dicho, preserva la verdad, aunque sea la verdad querida en *ragione di Stato*. La segunda concepción de la tolerancia repudia la concesión del Estado en virtud de la libertad individual de religión, pues el argumento que Forst llama «moral» se sos-

(59) *Ibid.*, págs. 99 y sigs.

(60) BEJCZY, «Tolerantia: a medieval concept», *loc. cit.*, pág. 383.

(61) FORST, *Toleration in conflict*, cit., págs.136-137 y 346.

tiene en la conciencia personal y en la libertad del individuo, entendiendo esa moral al modo racionalista kantiano-habermasiano, como intersubjetividad. No invalida la tesis: la tolerancia moderna culmina en la libertad religiosa, indefectiblemente. Ya Forst había subrayado «el carácter simultáneo y conflictivo de las dos perspectivas, concretamente la concepción de la tolerancia como un permiso del soberano basada en la teoría del Estado, en contraste con una concepción interreligiosa, intersubjetiva, que atiende a formas de coexistencia diferentes, recíprocamente justificables» (62).

Ilustración, tolerancia y razón de Estado

Es evidente que a partir de la Ilustración se tiende a entender la tolerancia en términos morales más que políticos, pero no se pueden eludir las consecuencias políticas. La libertad de religión deja de ser un problema «de» Estado pero la religión misma resulta ahora un problema «para» el Estado. La razón de Estado no ha dejado de ser la regla que regula las confesiones religiosas; en un movimiento pendular –como lo ha descrito Koselleck (63)– pasamos del edicto al derecho individual: reconocer la libertad de religión a los individuos y las iglesias es un modo de conservar y fortalecer la soberanía estatal.

No dudo de que si la libertad de religión se viste de derecho del hombre es porque se considera algo bueno para el individuo, como tampoco dudo de que aquella vieja tolerancia no deja de ser, por eso, lo que fue: una solución de compromiso, temporal, incapaz de solucionar el problema de la diversidad de creencias religiosas, aunque haya de verse como un paso adelante hacia otro intento de solución (64).

La tolerancia religiosa, en el ceñido alcance que le hemos dado, incuba ya al menos tres cuestiones capitales: la

(62) *Ibid.*, pág. 140.

(63) Reinhardt KOSELLECK, *Kritik und Krise* (1959), de acuerdo a la versión española: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965, cap. 2.

(64) Wendy BROWN, *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006, págs. 35-36, observa atinadamente que «la tolerancia no equivale a la igualdad y no promueve una igualdad sustantiva entre las religiones o sus fieles, aunque converge bastante y sin dificultad con la autonomía moral formulada por principios liberales como subestructura de la igualdad política».

de la libertad de conciencia, la no coacción de la creencia que el individuo pergeña en su intimidad; la de la libertad de pensamiento en materia de religión, esto es, la verdadera fe es asunto personal que debe buscarse en forma libre y no imponerse ni forzarse por un poder extraño; y la de la libertad religiosa de las iglesias, libertad política que abarca no sólo la exención de persecución del credo no ortodoxo –la igualdad de las religiones– sino también la relación entre el culto privado y el culto público. Por eso es posible que todas estas modalidades se engloben dentro del concepto de tolerancia, aunque estrictamente no lo sean.

4. La conciencia libre y la religión.

Todos los proyectos acerca de la tolerancia y la libertad religiosa nacen de una idea de «la libertad». En el cuadro de las libertades modernas las de conciencia, pensamiento, religión y opinión están más o menos encadenadas y asimiladas, aunque la prioridad la tenga la libertad de conciencia desde que, como insiste atinadamente Julio Alvear, es la conciencia subjetiva, individual, el argumento típicamente moderno en la reivindicación del derecho «a pensar y a creer lo que se quiera», derecho enquistado en la ideología de la libertad moral, de la moral libre y autónoma (65).

Como se ha notado, en los planteos sobre la tolerancia religiosa aparece reiteradamente el argumento protestante de la libertad de conciencia como parte fundamental de la libertad cristiana. Detengámonos en ella para indagar su significado.

La conciencia en la modernidad

No pocas vicisitudes ofrece la historia de la conciencia moderna (66). Los sociólogos que tratan de distinguir entre

(65) ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., pág. 27.

(66) Sobre el significado de la conciencia de los siglos XVI a XIX, véase Edward ANDREW, *Conscience and its critics. Protestant conscience, Enlightenment reason, and modern subjectivity*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 2001.

las libertades de conciencia y de religión no han podido explicar la libertad de conciencia sino de un modo vago, refiriéndola al ámbito de la privacidad (67), como si lo característico de ella fuese su «intimidad». Otros han visto en la conciencia individual la facultad de producir la sinceridad en las convicciones en las que se fundamenta el orden de la moralidad (68).

Mas, por lo general, suele invocarse la conciencia como la cuna de las convicciones íntimas, personales y valiosas. Hobbes, entre otros, toma la voz conciencia como intercambiable con la opinión o la creencia privadas, esto es, con el «seguir la propia razón», causa por la cual se dice que el hombre es el origen de las ideas y valores en religión y moral (69). La conciencia sincera moderna no hace referencia a un bien objetivo en el orden moral ni a una verdad en el metafísico sino a una creencia, es decir, una opinión o una idea personal, subjetiva, en la que acaba resolviéndose la moral y la religión mismas.

Por tal motivo fue corriente asimilar la libertad de la conciencia a la tolerancia religiosa, estrechando el concepto de conciencia a «creencia religiosa», pues pareciera entenderse que la libertad religiosa es la parte más importante de

(67) José Casanova afirma que «la libertad religiosa, en el sentido de libertad de conciencia, es cronológicamente “la primera libertad”, tanto como la precondition de todas las libertades modernas». La libertad de conciencia, para Casanova, está ligada al derecho a la privacidad, es decir, a «la moderna institucionalización de una esfera privada libre de la invasión del gobierno tanto como del control eclesiástico», de modo que ese derecho a la privacidad sirve de verdadero fundamento al liberalismo y al individualismo modernos, de donde se concluye que «la privatización de la religión es esencial a la modernidad». Cit. en GILL, *The political origins of religious liberty*, cit., pág. 33.

(68) La conciencia es «una sincera convicción a cerca de lo que es moralmente exigido o prohibido», según afirma Steven D. SMITH, «The tenuous case of conscience», *Legal Studies Research Paper Series*, University of San Diego School of Law, núm. 05-02 (2004), pág. 4.

(69) Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), II, XXIX, en *The English works of...*, Londres, John Bond, 1839, v. III, pág. 311. Pero Hobbes deplora que los individuos puedan decidir sobre lo lícito según «sus propios juicios particulares», no de acuerdo a la ley sino a su conciencia, *ibid.*, II, XXX, pág. 330.

una conciencia libre (70). Tal el argumento de Locke en la *Carta sobre la tolerancia*: ningún poder puede imponer la fe a los individuos ya que éstos conocen mejor que los magistrados el camino de la salvación, por tanto las creencias privadas no deben quedar sujetas a gobierno alguno, político o eclesiástico. Por sobre la propia conciencia no hay autoridad, razonamiento hizo carrera, lo tomó Romilly en la *Encyclopédie* y lo repitió James Madison en su famoso *Memorial and remonstrance*.

¿Será que la diferencia entre libertad de conciencia y libertad de religión es sólo de grado, como la distancia que media entre la tolerancia y la libertad de cultos? Locke en esa primera *Carta* sugiere que la conciencia hace referencia a «*the inward persuasion of the mind*», «persuasión íntima del espíritu» que es la de la verdadera y salvadora religión, la aceptable y agradable a Dios. Locke continúa moviéndose en el plano de las creencias religiosas y afirma enfáticamente que las convicciones de la conciencia tratan de la religión verdadera, la que Dios quiere; y que, siendo libre la conciencia, esa religión no puede ser impuesta y el individuo ha de buscarla y establecerla según su creencia.

Conciencia y religión son difícilmente separables, a menos que la primera se desgaje de Dios y quede asemejada al parecer en materia moral, como el propio Locke hiciera en otro lugar (71). Cuando esto suceda tendríamos distintas conciencias, como creía Mandeville: una natural, otra moral

(70) KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, cit., págs. 166-167, cita el opúsculo, *Liberty of conscience*, de 1643, del independiente escocés H. ROBINSON, contra los presbiterianos, en el que sostiene: «No hay término medio: o bien la libertad de conciencia nos permite mantener nuestras propias opiniones en materia de religión, o por el contrario estaremos obligados contra la conciencia, cuando los poderes civiles –que con seguridad no son más infalibles que los eclesiásticos– decidan aprobar una ley o instituir cualquier cosa.»

(71) Locke entiende por la conciencia lo mismo que Hobbes, «la propia opinión acerca de la rectitud o la perversión [*pravity*] moral de nuestras propias acciones». JOHN LOCKE, *An essay concerning human understanding* (1690), I, 3, 8, en *The Works of John Locke*, cit., vol. I, pág. 39. Pero no sin contradicción dice que el juez y el guía últimos en todo no es la conciencia sino la razón. *Ibid.*, IV, 19, 14 (vol. III, págs.156-157). Sobre Locke trataremos en otro lugar.

y finalmente la religiosa, cada una operando en su propio ámbito: el propio interés, la determinación de lo justo y el temor de Dios (72).

Lo que revela la perspectiva histórico-política y jurídica es que esa conciencia libre viene a ser la matriz de las concepciones religiosas que, por tener ese origen, han de ser también libres (73). La libertad religiosa se configura entonces como la libre profesión de una creencia cualquiera, religiosa en principio aunque pueda no serlo, porque la legitimidad de la creencia está en el reconocer que cada individuo es la autoridad única válida para decidir acerca sus propias creencias (74). La conciencia se asimila a la potencia que engendra la libertad de pensamiento e implica ya una primaria libertad de expresión, libertad de pensamiento que prepara las creencias personales de cualquier naturaleza entre las que cuentan las relativas a la religión (75).

Ahora bien, ¿por qué es el individuo, la conciencia individual, la autoridad última en materia de creencias? ¿Por qué, como afirmó Milton, la libertad de conciencia debe ser el bien más apreciado por los hombres? (76) La respuesta no puede ser la libertad de conciencia misma, porque caeríamos en una tautología; debe ser algo anterior a las libertades de conciencia y religiosa que permita explicar esta potestad individual. El personalismo hodierno

(72) Bernard MANDEVILLE, *An enquiry into the origin of honour, and the usefulness of Christianity in war* (1732). Véase ANDREW, *Conscience and its critics*, cit., cap. 6, págs. 99 y sigs.

(73) En los comienzos de la república americana se entendía así: que la protección de la conciencia era preferentemente en aras de la religión, como sintetiza Nathan S. CHAPMAN, «Disentangling conscience and religion», *University of Illinois Law Review* (Champaign), vol. 2013, núm. 4 (2013), págs. 1464-1471.

(74) El argumento no es abstracto. Ha sido recogido en la sentencia del Tribunal Supremo de Canadá en el caso *Amslem* (2004), cit. en Jocelyn MACLURE y Charles TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience* (2010), traducción española: *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011, pág. 108.

(75) Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «La libertad de expresión: de la Reforma al constitucionalismo», *Verbo* (Madrid), núm. 547-548 (2016), págs. 591-622.

(76) John MILTON, *The readie and easie way to establish a free commonwealth* (1660), en *The prose works of John Milton*, ed. Rufus Wilmot Griswold, Filadelfia, John W. Moore, 1847, vol. 2, pág. 188.

encontrará la justificación en la persona humana y no más allá, en sus inmanentes dignidad y autonomía, singulares rasgos del ser humano que condensan nuestra ínsita libertad. Dorado razonamiento que, por cierto, no escapa de la viciosa redundancia. Pero esta última defensa deberá esperar a Kant; antes de él, en los siglos que nos ocupan, hubo otras explicaciones.

La conciencia libre y el laberinto protestante

Las respuestas anteriores están atrapadas en plena concepción protestante de la religión verdadera que está en el contacto introspectivo y personal del individuo con Dios, por el que se obtiene la reconciliación y la gracia; esto es, la fe y la justificación que provienen de la Escritura. Religión que puede vivirse de modo estrictamente privado y que no es incompatible con un culto oficial o público diferente del personal, es decir, con la tolerancia como permiso, que está bien ejemplificado en la experiencia de los Países Bajos (77) o la política de Cromwell para con los católicos irlandeses (78).

Lo definitivo es que la libertad de conciencia, en esta época, quiere decir libertad de la fe individual o libertad individual para la fe, fe sólo juzgable en su rectitud por la Biblia,

(77) El artículo 13 de la Unión de Utrecht (1579) obliga a distinguir la «libre» libertad de conciencia de la «no libre» libertad de cultos. En efecto, la gente podía creer en lo que quisiera sin que fuera estorbada por los magistrados ni obligada a asistir a los servicios de culto calvinista, la iglesia oficial; al menos en teoría pues en la práctica se entendió como una distinción entre la piedad pública y privada, quedando ésta circunscrita a las casas de familia. «Así, la “libertad de conciencia” —escribe Benjamin Kaplan— significó en los hechos libertad de un culto privado, doméstico. Significaba, como los Estados Generales expusieron en una carta de 1644, que “por el bien de la conciencia todo habitante no será molestado en su hogar y familia”». KAPLAN, *Divided by faith*, cit., pág.179.

(78) Para Cromwell la libertad de conciencia era compatible con restricciones a la libertad religiosa. El Lord Protector escribió al gobernador en Irlanda: «Si por libertad de conciencia quieren decir [los católicos] libertad de ejercer la Misa, juzgo mejor un trato sencillo y hacerles saber que, en donde el Parlamento de Inglaterra tiene poder, no se permitirá». Cit. en Andrew R. MURPHY, *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, Pensilvania, The Pensilvania State University Press, 2001, pág. 118.

sometida a su vez a la propia razón que libremente la interpreta, supuesta la asistencia divina (79). La conciencia liberada del protestantismo –más allá del biblismo que quiere ser un reaseguro de la divina iluminación– no tiene más regla que ella misma, es la «expresión del individualismo –según las palabras de Roca– que se dirige contra toda autoridad no autónoma y que sólo reconoce el absolutismo de la propia razón» (80).

Aunque para los protestantes son las Escrituras la fuente de los deberes de la conciencia, el dogma de la libre interpretación vuelve inconsistente el argumento; el que sea la Biblia y no el Corán o el Talmud es lo único que la hace protestante; y por estar sujeta a las Escrituras, esa conciencia no es todavía el *cogito* cartesiano.

Para Lutero, Melancton y Calvino, esa libertad de conciencia significaba en lo inmediato y principalmente la liberación de la Iglesia Católica y de la ficción de las obras meritorias, luego liberación también de la ley. La conciencia así liberada no podía ser forzada y ella sólo a Dios se debía. El papel central concedido a la conciencia por el protestantismo fue como ponerla en el lugar del Papa, como Samuel Rutheford dijo a propósito de los cuáqueros (81), y que bien puede extenderse a la mayoría de los protestantes toleracionistas. Porque desde ese momento la voz de la conciencia libre se convirtió en grito de resistencia incluso armada, en grito de guerra, como dijo Turchetti posiblemente en atención a los puritanos (82).

(79) Como afirma ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión*, cit., pág. 50: «El libre examen como derecho a examinar la fe sin mediación de magisterio autoritativo, a partir de categorías meramente subjetivas, incluso de la depreciación de la razón respecto de la verdad religiosa, contiene en su germen la esencia de la libertad de conciencia moderna».

(80) ROCA, «Sobre el concepto de tolerancia...», *loc. cit.*, pág. 81.

(81) Cit. en W. K. JORDAN *The development of religious toleration in England*, Cambridge, Harvard University Press, 1938, vol. 3, pág. 295.

(82) Mario TURCHETTI, «À la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (París), t. 56, núm. 3 (1994), pág. 627. La prueba más acabada está en los puritanos, cfr. Michael WALZER, *The revolution of the saints. A study in the origins of radical politics* (1965), versión en español: *La revolución de los santos. Estudios sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires, Katz, 2008.

La conciencia libre es una conciencia sincera, sea que la sinceridad añada un adjetivo (la conciencia honesta es la que no hace trampas, no se engaña ni engaña al otro), sea que la sinceridad se asimila a la substancia misma de la conciencia. Tómese la ejemplar contestación de Federico de Prusia a una requisitoria en 1740: «Todas las religiones son buenas –expresó–, en tanto que la gente que las profese sea honesta. [...] En mi reino cada cual puede creer lo que quiera, siempre que sea honesto» (83). Por supuesto que esta pretensión nada cambia la subjetividad de la moral y sólo viene a decir que la religión es un sentimiento humano «franco» u «honesto»; un sentimiento apropiado por el hombre y sustraído de Dios: la rectitud y la creencia son sólo seculares (84).

Para algunos ilustrados, como Bayle, la conciencia sincera tiene más gravitación que la recta conciencia, pues aunque la conciencia siempre es guía de la conducta moral no está determinada u ordenada a la verdad (85). Y si para los primeros protestantes la sinceridad de la conciencia nacía de su apego a la Biblia, el libre examen arrasará con toda garantía, quedando únicamente la Escritura sometida al cerridor de la propia razón.

¿Adónde conducen estos argumentos? Mario Turchetti lo ha entendido con fineza: «Igualdad de derechos entre conciencia ilustrada y conciencia errónea; paridad entre ortodoxia y herejía; equivalencia entre verdad y error invencible. La libertad de conciencia estaba en tren de abrir un nuevo camino; nuevo porque desde sus inicios en el siglo XVI, cuando los reformados establecieron los derechos de libertad de

(83) Cit. en Iring FETSCHER, *Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie. Historische Rückblicke und aktuelle Probleme* (1990), traducida al español como *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia: panorama histórico y problemas actuales*, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1995, págs. 50-51. Argumento que está en la primera carta de LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 33.

(84) Cfr. MACLURE y TAYLOR, *Laicidad y libertad de conciencia*, cit., págs. 107-110.

(85) Verdad y no bien, porque el concepto ilustrado de conciencia –como es el caso de Bayle– la entiende en el plano especulativo y no en el práctico. Ya tendremos ocasión de estudiar su caso más adelante.

conciencia, no habían pretendido más que *su* libertad de conciencia, con exclusión de la libertad de los demás, los antitrinitarios, los socinianos, los mismos católicos a veces. La suya, ya que fue la única que reconocieron como conciencia esclarecida» (86).

En efecto, la libre interpretación de las Escrituras por todos y cualquiera tiende a igualar las conciencias y hacer de cada ser humano «un juez de la religión y un intérprete de las Escrituras por sí mismo», como agriamente recriminó Hobbes (87). A fines del siglo XVI en la anglicana Inglaterra el obispo Thomas Bilson afirmaba que desde que la Biblia era a todos accesible, prelados o laicos, «toda conciencia cristiana es tan buena como cualquiera otra» (88). La santidad de la conciencia la hace inaccesible a toda autoridad. El ministro bautista Isaac Backus alegaba consecuentemente que «la religión es un asunto entre Dios y el alma, con la que ninguna autoridad humana puede inmiscuirse» (89).

No se puede salir del laberinto protestante que todo lo resuelve en la gnóstica conciencia individual a solas con Dios o consigo mismo, pues ¿cómo se puede garantizar la honestidad o la sinceridad de la conciencia que en su libertad no admite más garante que ella misma? El concepto protestante de conciencia, es necesario reiterarlo, no es independiente de las teorías luteranas y reformadas sobre la Iglesia, las Escrituras, la justificación y la libertad del cris-

(86) TURCHETTI, «À la racine de toutes les libertés...», *loc. cit.*, págs. 633-634.

(87) HOBBS, *Behemot* (1668), I, en *The English works of...*, cit., vol. VI, pág. 190.

(88) *Apud* ANDREW, *Conscience and its critics*, cit., pág. 28. A mediados del siglo XVII la milenarista radical Mary Carey (o Cary) afirmaba que la uniformidad es papista y anticristiana, pues desde que el Espíritu Santo sopla donde quiere, Él inspira a hombres y mujeres, a viejos y jóvenes, «a superiores e inferiores, a los que tienen una educación universitaria y a los que no la tienen, incluso a los sirvientes y las mucamas», cit. en *ibid.*, pág. 31.

(89) Cit. en Alvah HOVEY, *A memoir of the life and times of the Rev. Isaac Backus*, Boston, Gould and Lincoln, 1859, pág. 210. Se trata de un memorial presentado al primer congreso continental Bautista reunido en 1774 en Filadelfia.

tiano. La exposición tantas veces reiterada de la doctrina luterana de la conciencia libre sometida a la Palabra divina (90), muestra solamente una parte de lo afirmado por Lutero, pues pareciera que la conciencia está encadenada a Dios o la Biblia y nada más. Sin embargo, como el vínculo del creyente con Dios es, además de libre –pues las Escrituras son libremente entendidas–, exclusivamente personal e introspectivo –sin mediaciones de ninguna clase–, no hay modo de reconocer la rectitud de la conciencia que incluso está eximida de sujeción a la ley divina –el antinomianismo luterano tantas veces omitido. Luego la conciencia de Lutero, como experiencia mística, no es cristiana sino gnóstica (91). Sólo Dios podría testimoniar de ella y quizá la opinión pública (92).

La moderna libertad de conciencia protestante deriva ulteriormente en la noción de conciencia como autonomía de la persona: la autonomía importa la libertad de conciencia como libertad de concebir el propio bien y de obrar libremente; idea que, por kantiana, puede ser más actual, aunque choque con el sentido que originalmente tuvo la conciencia libre en el debut del Estado moderno. La conciencia deja de ser el recinto sagrado en el que el hombre se encuentra con Dios y dispone su conducta, para convertirse en el vulgar argumento favorable a cualquier decisión

(90) Aducida, entre muchos, por FORST, *Toleration in conflict*, cit., págs. 117-118.

(91) Cf. Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero. El canto del gallo de la Modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2017.

(92) Jefferson, al redactar su proyecto de libertad religiosa, comienza con las siguientes palabras: «Conscientes de que las opiniones y la creencia de los hombres no dependen de su voluntad, sino que involuntariamente siguen las evidencias propuestas a sus mentes; que Dios Todopoderoso ha creado la mente libre y manifiesta su voluntad suprema de que permanezca libre haciéndola completamente invulnerable a toda restricción»... Thomas JEFFERSON, «A bill for establishing religious freedom» (1779), en *The works of Thomas Jefferson*, Ed. Federal de P. C. Ford, Nueva York y Londres, G. P. Putnam's Sons - The Knickerbocker Press, 1904, vol. II, pág. 438. El pasaje es asombroso: Dios, entendido al modo deísta, creó la conciencia libre y ésta ya no sigue a quien la ha creado sino que accidentalmente se pliega a opiniones ajenas. ¡La opinión pública modela la conciencia de los ciudadanos libres!

secular, en las que se igualan todas las posibilidades. Tal el caso de Spinoza y otros escritores modernos.

Conciencia, ley y fe

La libertad de conciencia niega toda clase de sujeciones y mantiene su autonomía en el sentido de libre determinación. Conciencia libre es la conciencia no forzada ni violentada por nada ni por nadie, como afirmaba la Declaración de derechos de Virginia de 1776: «La religión, o las obligaciones que tenemos con nuestro Creador, y la forma de practicarla sólo pueden ser guiadas por la razón y la convicción, y no por la fuerza o por la violencia» (93).

La conciencia libre moderna, del subjetivismo, conserva el carácter de ley, sólo que tal ley, al subjetivarse, se identifica con la cambiante voluntad del sujeto, no sólo con su pensar o idear sino con su querer. Vale aquí lo argüido por Hegel cuando reclamaba que la conciencia era «el absoluto derecho de la autoconciencia subjetiva», en el sentido de que ella, en su saber y en su querer, establece el derecho y el deber (94). La conciencia se descubre como voluntad de uno mismo, como voluntad de bien –en términos hegelianos–, es decir, como autodeterminación ética.

Toda ley que no haya sido querida subjetivamente, que no nazca del individuo como legislador, es derogada por la conciencia individual. La ley exterior a la conciencia –sea la ley moral o la humana positiva– es lo opuesto a la ley del sujeto, que es su propia conciencia. El latitudinario inglés Joseph Glanvill reconocía en el siglo XVII que «aceptar el pretexto de la conciencia supone acabar con todas las leyes» (95).

La mayor dificultad que plantea la libertad de conciencia moderna no es otra que la que está en las raíces

(93) Según la traducción de Luis GRAU (ed.), *Orígenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe*, Madrid, Universidad Carlos III, 2009, vol. 3, pág. 73.

(94) G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), §137, versión en castellano, *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1975, pág. 144.

(95) Cit. en KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, cit., pág. 195.

del argumento protestante: la existencia o no de un orden independiente del pensamiento, de la razón humana, pero vinculante al hombre, un orden no convencional, natural o dado, en algún dependiente del orden de la creación, de Dios, del que los hombres participan. Este orden es precisamente el que la filosofía moderna niega porque para ella todo orden es convencional, subjetivo, arbitrario, puesto por el hombre, que es sujeto autónomo y no está subordinado a ninguna ley ni tiene deber alguno. De su autonomía, su libre conciencia, deriva «un “orden” moral nominalista y subjetivista, por tanto un no-orden» (96).

Desde el nominalismo –la decadente escolástica de finales del siglo XIII– se acentuó el conflicto entre libertad y ley y, como afirma entre otros Pinckaers, ambas son como «dos propietarios que se disputan el campo de los actos humanos» (97). A menos que la ley interior, la de la conciencia, acabe imponiéndose, como manda el recto luteranismo. John Reeve, seguidor del radical inglés Lodowicke Muggleton, declaró: «Todo aquel que tiene en sí la divina luz de la fe, tal hombre no tiene necesidad de leyes humanas para ser gobernado, pues él es una ley para sí mismo y vive por encima de todas las leyes de los hombres mortales, y no obstante es obediente a todas las leyes» (98).

La conciencia reformada y liberada

Recapitulemos. La conciencia remite por necesidad al fuero interno de la persona que se proclama inviolable, mientras que la libertad religiosa anida en ese santuario interior pero se expresa en formas exteriores. En la teología reformada, la libertad de conciencia comprende la

(96) Danilo CASTELLANO, «Obiezione di coscienza e pensiero cattolico», en *La razionalità della politica*, Nápoles, Ed. Scientifiche Italiane, 1993, pág. 37.

(97) Servais Th. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne* (1985), traducida al español, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988, pág. 324.

(98) En ANDREW, *Conscience and its critics*, cit., pág. 31.

libertad de religión –la libertad del cristiano alabada por Lutero– y la tolerancia es una instancia o un resultado de ellas en lo que tienen de manifestación externa, aunque originariamente aquéllas no se entiendan como en el liberalismo, no obstante haberle preparado el camino. En este sentido que.

Es cierto, como decía Lutero, que el acto de fe es personal (99), tan cierto como que nadie por la fuerza puede imponer esa virtud teológica o creencia. Pero esa defensa del fuero íntimo de la persona, su conciencia, como el recinto sagrado de la fe, concluye en el absurdo de sostener que en sí misma es libre de toda determinación. Al ponderar esta revolucionaria novedad conceptual se deben considerar otros dogmas protestantes de enorme importancia, tan importantes como la novedad misma. Primero, las tesis de la invisibilidad de la iglesia y del sacerdocio universal de todos los fieles. Segundo, la nulidad de las iglesias para establecer una intermediación entre Dios y el hombre por medio de los sacramentos. Ambos llevan, en tercera instancia, a la interiorización de la religión y a la idea de que Dios habla a los hombres no a través de la Iglesia sino de la propia conciencia (100).

¿Qué trascendencia tiene esta revolución teológica? En lo que a nosotros interesa, es que la *libertas ecclesiae* medieval deviene libertad de conciencia protestante, esto es, la *libertas Christiana* de Lutero: el lugar en el que Dios habla al hombre y construye su reino. No siendo de este mundo el reino de Dios, la invisibilidad de la iglesia significa que ella tampoco pertenece a este mundo. Escribía el protestante

(99) Martín LUTERO, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), traducida al español: *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, en *Escritos políticos*, ed. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1986, págs. 46 y 47: «Nadie puede creer o no creer por mí (...). Creer o no creer, por tanto, depende de la conciencia de cada cual (...). El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer. Se trata, en realidad, de una obra divina que viene del Espíritu y que, por consiguiente, ningún poder la podría hacer o imponer».

(100) Todos temas recurrentes en el protestantismo que no pueden ser ahora explanados. Véanse los trabajos compilados por Miguel AYUSO (ed.), *Consecuencias jurídico-políticas del protestantismo. A los 500 años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2017.

Elisha Williams en *The essential rights and liberties of protestants* (1744): «Si Cristo es el *Señor* de la *Conciencia*, el solo Rey en su propio Reino, se sigue de ello que *todos esos* que de alguna manera o en algún grado *asumen* el poder de dirigir y gobernar las conciencias de los hombres, son con justicia imputados de *invadir* su legítimo dominio; solamente Él tiene el derecho que ellos demandan» (101).

Pero la operación no es tan simple. El propio dogma de la libre exégesis bíblica protestante hace de la conciencia un método de aproximación a lo recto; ella nunca será un testigo o un juez irrefutables, no pasa de ser una facultad deliberativa, esto es una «opinadora dubitativa». Lutero quiso salvar el tropiezo aduciendo la necesidad de la justificación por la fe, que vuelve a la conciencia una potencia pasiva o puramente receptiva; así sabría el fiel que la libre interpretación es inspirada por Dios y por lo mismo correcta; y el cristiano estaría justificado.

La diferencia con sus herederos –júzguese importante o no– es que mientras Lutero somete la pasiva conciencia a la fe que Dios mismo le infunde en el soliloquio del alma, estos otros conciben la conciencia como una facultad legislativa, esclarecida y libre, una potencia que nos lleva a elegir en cuestiones relevantes para la persona, como es la misma fe (102). En ambos casos no hay más autoridad que la de la conciencia, incommovible en el maestro, vacilante en los discípulos. El corolario, a pesar de todo, es idéntico: se reclama para sí una independencia (la libertad de conciencia) compatible con las otras conciencias religiosas e incluso con un credo público; se reivindica una libertad, confiada o perpleja, que ninguna autoridad humana puede mermar.

(101) Cit. en Ellis SANDOZ (ed.), *Political sermons of the American founding era, 1730-1805* (1998), 2ª ed., Indianapolis, Liberty Fund, 1991, vol. I, pág. 117.

(102) Afirma ANDREW, *Conscience and its critics*, cit., pág. 32, que si Lutero luchó para que la conciencia no se entendiera en términos subjetivistas ni como opuesta a la ley –lo que es muy dudoso–, en tiempos de la guerra civil inglesa «la conciencia igualitaria de Lutero se había convertido en revolucionaria, contraria a la ley y subjetivista, y el juicio individual, antes que Dios, en la medida de todas las cosas».

En sus comienzos la moderna libertad de conciencia es una noción esencialmente religiosa pero pronto devendrá política y secular. En Bayle o en Locke hay una cierta identidad entre libertad de conciencia y tolerancia; la conciencia testifica la sinceridad de la creencia (religiosa o de cualquier otra clase) y la tolerancia es la regla de una igualdad relativista para aquello que no puede decirse con certeza que sea verdad –esto es, para lo que la conciencia libremente cree. Hemos pasado así de la verdad revelada (que aún está en Lutero, si bien filtrada por la propia conciencia libre y convertida en gnóstica iluminación individual) a la libertad de creencia y pensamiento; es decir, partimos de una conciencia sujeta a las Escrituras (interpretadas individual y libremente) y llegamos a una razón que se autojustifica a sí misma, secularizada.

5. La libertad religiosa.

La libre voluntad religiosa

Si azaroso ha sido dar con el moderno concepto de libertad de conciencia, la promesa de descifrar el apropiado a la libertad religiosa o de religión no será fácil. Comencemos por algunas opiniones corrientes.

Es costumbre argüir que la libertad religiosa es un derecho humano inalienable consistente en creer o no en Dios y en un cuerpo de doctrinas, creencias o dogmas (103). El concepto está muy próximo al contenido hodierno del derecho pero que no exento de objeciones. La increencia, el no creer en Dios, o el ateísmo, en primer término, puede constituir una libertad jurídicamente protegida pero no será religiosa, porque la religión es el vínculo entre el hombre y Dios; luego, sin la fe en Dios no hay libertad religiosa y tampoco religión. Será libertad de pensamiento o

(103) Juan Carlos PRIORA, «Libertad de conciencia, libertad religiosa, libertad de culto y tolerancia en el contexto de los derechos humanos (perspectiva histórica-bíblica)», *Enfoques* (Buenos Aires), vol. 14, núm. 1 (2002), pág. 55.

ideológica, pero no religiosa (104), aunque en estos días a religión se confunda con cualquier creencia secular, incluso irreligiosa, que acabará gozando del estatus jurídico de aquélla.

Otra forma canónica para precisar qué es la libertad religiosa es la inmunidad de coacción: nadie puede ser obligado a creer y a profesar determinada religión; franquicia que inhabilita la acción del Estado y toda otra forma de coerción individual o social, haciendo así posible que cada individuo profese y sostenga su opinión religiosa (105). Es la clásica enunciación del Estatuto de Virginia sobre la libertad de religión (1786), artículo II, en su penúltimo párrafo: «No se obligará a ningún hombre a frecuentar o financiar ningún culto, lugar ni ministerio religioso alguno, ni se le impondrá, impedirá, molestará o cargará [con obligaciones] ni en su cuerpo ni en sus bienes, ni tendrá que aguantarlos por sus opiniones o creencias religiosas, sino que todos los hombres tendrán la libertad de profesar y, digamos, defender sus opiniones religiosas, y que esto en forma alguna le disminuirá, aumentará o afectará a sus capacidades civiles» (106).

La voluntariedad de la creencia sería la otra cara de la moneda: perteneciendo al ámbito recóndito del hombre que está amparado por la libertad de conciencia, lo que cada uno crea debe ser producto de ese ámbito, sólo así la creencia es voluntaria. Habiendo inmunidad de coacción, habrá libertad de creencia y de profesión privada y pública de la preferencia religiosa. Como la conciencia es personal, lo que se tiene en vista es al individuo, no la reli-

(104) El argumento no es abstracto. La Suprema Corte norteamericana al sentenciar en 1965 el caso *United States vs. Seeger*, 380 U.S. 163, dijo que la religión hace referencia a la devoción de un hombre al más alto ideal que pueda concebir, sin que se exija que la creencia sea en un «ser supremo» o deidad; basta «la creencia y la devoción a la bondad y la virtud por su propio beneficio».

(105) Roberto J. BLANCARTE, «La libertad religiosa como noción histórica», en AA. VV., *Derecho fundamental de libertad religiosa*, México, UNAM, 1994, pág. 39.

(106) GRAU, *Orígenes del constitucionalismo americano*, cit., vol. 3, págs. 590-591.

gión, por ello la libertad religiosa será «un derecho individual, que el hombre tiene ante el Estado y también ante la Iglesia» (107), pues el ideal del Estado confesional o de la unidad político-religiosa, que impregnaba los tiempos de la «tolerancia religiosa», se contraponen a la creencia voluntaria. En su lugar se ha de instituir la indiferencia confesional del Estado (108).

La libertad religiosa moderna se define negativamente, como la no imposición de creencias relativas a la fe, porque toda creencia de fe es un acto íntimo y personal del individuo, brota de su libre e inalienable conciencia, conforme al concepto intimista de fe que se impone tras la Reforma protestante. Lutero sostuvo, se ha visto, que la fe es un acto pasivo de la libre voluntad humana imperado por Dios, que no puede ser forzado ni impuesto por nada exterior a la misma conciencia del individuo (109). Si la conciencia individual es incoercible, su formación es ajena a toda autoridad –civil y religiosa, secular o espiritual– y sólo compatible con la libre interpretación de las Escrituras. Ya lo decía John Milton: «La iglesia protestante por entero no permite ningún juez o regla suprema en materia de religión, salvo las Escrituras; y ellas han de interpretarse por las Escrituras mismas, lo que necesariamente infiere la libertad de conciencia» (110).

La libertad religiosa nace como una prolongación de ese derecho de las conciencias individuales a interpretar libremente la Biblia. Esta es la religión moderna, entendida al modo protestante, tal como la concibiera Locke: «Toda la vida y poder de la verdadera religión consiste en la íntima y completa persuasión de la mente» (111). Esto es lo que protege la libertad religiosa: el derecho a la libertad de la

(107) STARCK, «Raíces históricas de la libertad religiosa moderna», *loc. cit.*, pág. 14.

(108) FETSCHER, *La tolerancia*, *cit.*, pág. 51.

(109) Cfr. MARTÍN LUTERO, *Von der Freyheith eines Christenmenschen* (1520), versión castellana: *La libertad del cristiano* en *Obras*, ed. T. Egido, 4ª ed., Salamanca, Ed. Sígueme, 2006, págs. 155-170.

(110) MILTON, *The readie and easie way to establish a free commonwealth*, *cit.*, pág. 188.

(111) LOCKE, *A Letter concerning toleration*, *cit.*, pág. 10.

creencia individual. Lo demás es anecdótico, contingente, accesorio. Lo central de esta libertad es preservar de toda injerencia el espíritu, el corazón, la mente, ese lugar en donde las creencias personales se forjan. Si la conciencia es libre, es libre la del ciudadano al igual que la del magistrado; siendo libre, ¿qué poder tendrá éste para imponer una religión?, ¿de qué fuerza coactiva estará munido para definir una herejía y combatirla?

Históricamente, cuando la libertad de conciencia se afirma de todos los hombres, con carácter universal, incluye a ateos e infieles, herejes y blasfemos; es libertad del súbdito tanto como del príncipe; desde ese momento está a un palmo de convertirse en libertad de religión, bastando nada más que se alegue como un derecho a manifestar el contenido de la conciencia (112). Históricamente también, la postulación de esta libertad como un derecho irá desplazando el acento de la religión a la libertad misma: la tolerancia era esencialmente religiosa; la libertad puede serlo de cualquier cosa, inclusive de la religión o de lo que decidamos llamar tal (113).

En la kantiana mayoría de edad el individuo autónomo goza de la libertad adámica de dar nombre a las cosas.

De la tolerancia a la libertad religiosa

Tolerancia y libertad religiosas desde el punto de vista histórico, lo hemos dicho, no son lo mismo: la primera precede a la segunda, nace como respuesta a las luchas religiosas en el momento del surgimiento de los primeros Estados confesionales y la formación de las iglesias estatales. Pues «si se acepta que la tolerancia se ha expresado históricamente como una concesión pactada por el poder secular y la iglesia establecida a favor de otras iglesias

(112) TURCHETTI, «À la racine de toutes les libertés...», *loc. cit.*, pág. 634.

(113) MARCO M. OLIVETTI, «La religion dans le domaine de la tolérance», *Philosophica* (Gante), vol. 66/2 (2002), pág. 49: «Es evidente que en el momento que pasamos del principio de la tolerancia al de la libertad, abandonamos la pretensión de absolutidad no sólo de una religión histórica, sino también de aquello que calificamos como religión».

o grupos religiosos, la libertad religiosa sólo ha sido proclamada en Occidente una vez que la sociedad política fue concebida como una comunidad distinta y separada de la religiosa» (114).

Mientras no hubo separación entre política y religión, en ese largo período que va de la paz de Augsburgo (1555) y más allá de la de Westfalia (1648), lo que existió en Alemania y otros Estados nación europeos fue un régimen de unidad política de la fe y/o de paridad de religiones, de carácter eminentemente pragmático. Fue un remedo de la Cristiandad medieval moribunda tras la Reforma. La herida mortal vendrá de eventos posteriores, cuando la profesión religiosa sea libre y no haya ya religión que tolerar. El progreso de la libertad está asociado a la desintegración del ideal de la Cristiandad unida, así fuera en una sola nación (115). La libertad religiosa sobrelleva entonces la liberación de todo cometido religioso que pudiera afirmarse de la autoridad secular; a consecuencia de la Protesta, el Estado ya no tiene misión alguna en la salvación de los hombres, por indirecta que sea, y la hipótesis de una república cristiana se torna imposible.

En línea con el razonamiento de Lutero sobre «los dos reinos» están las elaboraciones de un Hobbes, un Spinoza o un Locke sobre la imposibilidad bíblica, racional y política de una Cristiandad. Ningún argumento teológico o religioso puede fundar el régimen político y el poder del Estado, que responden a una racionalidad secular. El reino de Cristo no es de este mundo. Y el reino de este mundo es autónomo.

El derecho a la libertad de religión

La tolerancia supone diversos grados de erastianismo y también de libertad religiosa. Es cierto que de la tolerancia se va –casi inevitablemente– a la libertad religiosa, pero antes

(114) Abraham BARRERO ORTEGA, «Origen y actuación de la libertad religiosa», *Derechos y Libertades* (Madrid), núm. 9 (2000), pág. 104.

(115) Como argumenta Ronald H. BAINTON, *The travail of religious liberty*, Filadelfia, The Westminster Press, c. 1950, págs. 29 y 236.

de ésta hay que pasar por un período de tolerancia (116). A la hora de precisar aún más el concepto moderno de la libertad religiosa, es necesario ver cómo el erastianismo adopta nuevos ropajes.

La libertad religiosa se presenta inicialmente bajo la tesis de la no coerción de las creencias que se dicen religiosas, y que viene a ser su primer elemento. Esa fue la idea de libertad religiosa como derecho natural individual que defendió el autor de un anónimo panfleto en la convulsionada Holanda a fines del siglo XVI: «La libertad de conciencia –decía– consiste en dos partes, *v.gr.*, la interior y el culto exterior de Dios: el interior concierne al corazón, el exterior consiste en la alabanza y tiene también dos partes, *v.gr.*, la confesión oral de la fe y la práctica de las ceremonias... El beneficio principal que obtenemos de la recuperación de la libertad es que cada uno podría satisfacer su conciencia, practicar libremente la religión y servir a Dios como él cree que debería. Esta libertad nos pertenece de acuerdo al derecho natural. Y nadie puede privarnos de ella, ni convertirnos forzosamente a una religión diferente de aquella que nos prescribe nuestra conciencia» (117).

El texto es claro: libertad de religión se funda en la de la conciencia y extiende aquélla al culto interior y exterior; además, la considerar una libertad individual, como un derecho asentado en la conciencia personal que se dice natural –porque se posee en razón de la persona misma y no por concesión de algún poder–, y por tanto no coercible ni forzable. Todo un anticipo de las más modernas tesis

(116) MURPHY, *Conscience and community*, cit., pág. 210, lo ha visto con gran agudeza: «La libertad religiosa es un lujo político, un valor derivado que puede ser significativo sólo después de que una gran cantidad de otras cuestiones sociales y políticas hayan sido decididas, al menos provisionalmente. El argumento contemporáneo de la libertad religiosa como un derecho natural es, en mi opinión, una rotunda apelación retórica moral lograda al precio de sacrificar la valoración y el reconocimiento del contexto en el que libertad religiosa llegó a ser percibida como un derecho».

(117) *Discours contenant le vray entendement de la pacification de Gand*, cit. en FORST, *Toleration in conflict*, cit., pág. 164.

lockeanas. El texto prueba también que la cuestión puesta por la Reforma –la libertad de conciencia– es primaria y prioritaria, pues de la elaboración que de ella se hiciera en los subsiguientes siglos, en especial por el iusnaturalismo racionalista, se afirmará como un derecho, al modo del liberalismo. El orden no se puede invertir en sede histórica y menos aún filosófica (118).

Inmediatamente viene el segundo alcance de la libertad de religión: la igualdad de las religiones, anticipada por Bodin en su *Coloquio* (119), y que se recogerá por los Padres Fundadores de la República americana. Esa paridad de credos llevará a no establecer ninguna religión pública (*non establishment*); y a sostener, para la esfera privada, la libertad de cualquiera creencia como derecho inalienable. Sobrevuelan los viejos argumentos escépticos y las más nuevas expresiones racionalistas y deístas; todos, en conjunto, acaban por destruir el débil razonamiento protestante de la «verdadera religión».

Este paso es de gran trascendencia porque ya no se trata de defender la religión personal contra la intolerancia oficial sino de afirmar que los individuos tienen el derecho a creer y a profesar esa creencia con independencia de las prerrogativas del Estado, radical culminación de la afirmación del individuo y de su conciencia como autoridad última y absoluta en materia espiritual que hiciera la Protesta y que

(118) En este aspecto le asiste la razón a Rawls cuando escribe que «el origen histórico del liberalismo político (y, más generalmente, del liberalismo) es la Reforma y sus secuelas, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Entonces dio principio algo parecido al criterio moderno de la libertad de conciencia y de la libertad de pensamiento. Como bien lo vio Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa». JOHN RAWLS, *Political liberalism* (1993), traducción al español: *Liberalismo político*, México, FCE, 2005, pág. 14. Pero su tesis no es original, pues está ya en el clásico estudio de Georg JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte* (1895), versión en castellano: *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, México, UNAM, 2000.

(119) Cfr. Marion Leathers KUNTZ, «The concept of toleration in the *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin», en LAURSEN y NEDERMAN, *Beyond the persecuting society*, cit., págs. 125-144.

no puede sino recalar en alguna forma de librepensamiento e indiferentismo religioso (120).

Hay, empero, un requisito indispensable que opera de supuesto previo: la separación de Estado e iglesias, de lo público y lo privado, del soberano legislador y los individuos libres dotados de derechos (121). El transcurso histórico y el desarrollo ideológico lo requerían: «La habilidad para imaginar en esferas separadas a la iglesia y el Estado fue un elemento esencial en el desenvolvimiento de la libertad de religión» (122). La naturaleza y la razón enseñan que lo que debe estar completamente separado no debe ser confundido y el escalpelo racionalista corta la realidad conforme al «arte de la separación». De donde se sigue, no tan paradójicamente, que la libertad religiosa y la libertad política están hasta cierto punto asociadas pues aquélla reclama ésta, como Laelio Socino dijera a Calvino: «La libertad religiosa está aliada a la libertad política, que deseamos obtener por cualquier medio» (123).

(120) No lo cree así Justin CHAMPION, «Some forms of religious liberty: political thinking, ecclesiology and religious freedom in early modern England», en GLASER, *Religious tolerance in the Atlantic world*, cit., págs. 48-49. Empero, viendo los frutos del árbol, es de toda evidencia que esta libertad religiosa, siendo aún religiosa, encierra un grado de *libertas philosophandi* (Spinoza) que es ya librepensamiento, como el propio autor comprueba páginas después.

(121) Sobre el punto prácticamente no hay discusión. Philip SCHAFF, *The progress of religious freedom as shown in the history of toleration acts*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1889, pág. 2, lo rubrica en su elogio de América: «La tolerancia es un estado intermedio entre la persecución religiosa y la libertad religiosa. La persecución resulta de la unión de la iglesia y el Estado; la tolerancia, de una relajación de esa unión; la plena libertad religiosa y la igualdad legal requieren una separación pacífica de los poderes espirituales y seculares». En la versión inglesa del libro de Francesco RUFFINI, *Religious liberty*, Londres y Nueva York, Williams & Norgate/G. P. Putnam's Sons, 1912, págs. 518 y sigs., se ha añadido un epílogo en el que el escritor italiano discute la relación entre libertad religiosa (de origen sociniano) y separatismo (de cuño anabaptista), y aunque la historia ha hecho que se coaligaran, afirma que en los hechos es posible la conveniencia de una amplia libertad de religión con una iglesia oficial. La libertad religiosa es, a su vez, independiente del erastianismo y del separatismo.

(122) Lynn HUNT, *The Enlightenment and the origins of religious toleration*, Utrecht, Werkgroep 18e Eeuw, Dutch-Belgian Society for Eighteenth-Century Studies, 2011, pág. 12.

(123) Cit. en KAPLAN, *Divided by faith*, cit., pág. 111.

Pareciera contradictorio pero no lo es. Esa hermandad de religión y política se entiende en el sentido de que la libertad de religión se habrá alcanzado cabalmente una vez se haya conquistado la libertad política, como autonomía frente al Estado, haciendo de éste su garante: sólo habrá libertad de creencias en un Estado que no sea tiránico sino libre (124). La libertad religiosa –del fiel y de las iglesias– comporta la liberación de la autoridad religiosa y además la emancipación del poder político del religioso. No hay libertad de conciencia o de religión sin libertad de expresión; y ésta falta en donde el gobierno no es libre, si no es atento y condescendiente –cuando menos, tolerante– para con todas las opiniones y las críticas, si no se mantiene ajeno al mundo interior de los individuos. «Dadme, por encima de todas las libertades, la libertad de saber, de decir y de discutir libremente según la conciencia», exclamó Milton (125).

La libertad religiosa acarrea dos consecuencias: primera, que la religión –asunto de cada conciencia– acepta ser una cuestión privada, no pública, excluida de la esfera política o estatal; segunda, que al Estado lo único relevante es que se conserven en tal condición y le presten su colaboración (126). Porque el goce de los derechos y las libertades se da en el marco de la protección estatal –no hay ya estado de

(124) Como escribe TURCHETTI, «À la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience», *loc. cit.*, pág. 630: «Discutir la libertad de conciencia y extraer consecuencias para la tolerancia religiosa, significaba atentar contra la autoridad del magistrado en las cuestiones concernientes a la religión. El debate sobre la libertad de conciencia se amplió a los asuntos políticos». Para ello debió darse un giro liberal al aserto de Calvino de que «la libertad espiritual se compagina muy bien con la servidumbre social». Juan CALVINO, *Institutio Christianae religionis* (1559), versión española: *Institución de la religión cristiana*, I, XX, 1, Buenos Aires/Grand Rapids, Nueva Creación (filial de Eerdmans), 1988, pág. 1168.

(125) John MILTON, *Areopagitica* (1644), Cambridge, Cambridge University Press, 1918, pág. 57.

(126) El Presidente Washington, después de afirmar que todos los americanos poseen una «igual libertad de conciencia e inmidades como ciudadanos», explicitó que el gobierno solamente les exige que «se rebajen (*demean themselves*) como buenos ciudadanos en darle su efectivo apoyo en todas las ocasiones». George WASHINGTON, «To the Hebrew congregation in Newport» (1790), en William B. ALLEN (ed.), *George Washington: a collection*, Indianapolis, Liberty Fund, 1988, documento 190, pág. 548.

naturaleza— y condicionado al respeto de los intereses de la razón de Estado, del «orden público» liberal.

En un tercer momento la libertad de religión alcanza no solamente a la libertad de creer sino también a la de ejercer o practicar (privada o públicamente) la creencia religiosa que uno admite o tiene, la libertad de culto en su amplio espectro. Es posible que el cambio más gravitante se haya operado en la consideración del sujeto de las creencias, entendido no como un súbdito o un creyente (partidario o disidente), ni siquiera como un ciudadano, sino como una persona moral que por ello debe ser respetada incluso como ciudadano: «El hereje, el opositor, el adversario siempre es también conciudadano, cristiano, incluso condicional, y él es, a secas, hombre o mujer» (127). En cuanto persona se deben respetar sus creencias y el Estado no debe entrometerse en ellas, no debe perseguirlas ni sujetarlas a su tutela, como a fines del siglo XVIII argumentó William Godwin: porque no compete al gobierno venir a ser preceptor de los gobernados, decía, «su oficio no es inspirarnos virtudes, inútil tarea; es simplemente controlar los excesos que amenazan la seguridad general» (128). El individualismo liberal en religión hace de ella una dependencia del individuo.

El corazón de la libertad de religión encierra, entonces, la libertad individual de escoger, libertad de elegir la preferencia religiosa desplegada en múltiples sentidos y direcciones. Por lo pronto, desaparecida la idea de la constricción, se evapora al mismo tiempo la adhesión a una iglesia oficial y el deber de asistir a sus servicios; cae la obligación de subvenir a su mantenimiento, etc. A la par, se desarrolla una suerte de libertad de creatividad religiosa y la consiguiente proliferación de sectas, iglesitas, asociaciones, etc., acomodadas a las preferencias individuales. Luego, aumenta en

(127) Willem FRIJHOFF, «Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne», en FORCLAZ, *L'expérience de la différence religieuse...*, cit., pág. 19.

(128) William GODWIN, *Enquiry concerning political justice and its influence on modern morals and happiness* (1793), 4^a ed., Londres, J. Watson, 1842, vol. II, pág. 67.

gravitación el papel de los laicos y disminuye el del clero, todo de acuerdo al «sistema eclesial voluntario» y al nuevo principio de individualismo religioso (129).

Estos elementos que tomamos de la historia perfilan el concepto moderno de la libertad religiosa: es un derecho individual fundado en la libertad de conciencia que justifica la preferencia de la creencia personal en lo que el individuo entiende sea la religión; un derecho natural, innato o a priori, que se reconoce al individuo en virtud de su humanidad. Por eso la libertad de religión importa la autonomía del individuo y su conciencia –la inmanencia del derecho que excusa de toda otra autoridad exterior– y también de las asociaciones o comunidades religiosas respecto de sus doctrinas e instituciones (130).

Como dijera Jefferson, haciéndose eco de la ideología liberal ilustrada, la libertad de religión protege el ámbito de la conciencia individual que está sólo reservada a Dios y –según la constitución argentina de 1853– exenta de la autoridad de los magistrados (131). Es una libertad conferida o reconocida directa y principalmente a los individuos, no a las iglesias, que si gozan de ella es por ser asociaciones de individuos (132).

El Estado liberal, al consagrarla, presume que la libertad de religión será de ahora en más inocua políticamente y que no existirá causa legítima alguna para que se la limite o restrinja, pues desde que la religión (del ciudadano y también

(129) Véase el preciso examen de Roger FINKE, «Religious deregulation: origins and consequences», *Journal of Church and State* (Oxford), vol. 32, núm. 3 (1990), págs. 609-626.

(130) Cfr. Roland MINNERATH, «The right to autonomy in religious affairs», en Tore LINDHOLM, W. Cole DURHAM, Jr. y Bahía G. TAHZIB-LIE (ed.), *Facilitating freedom of religion or belief: a deskbook*, Dordrecht, Springer-Science+ Business Media, 2004, págs. 291-319.

(131) «Nunca cedimos ni podríamos ceder los derechos de conciencia. De ello responderemos ante nuestro Dios», escribió Thomas JEFFERSON, «Notes on Virginia» (1782), en *The works of Thomas Jefferson*, cit., vol. IV, pág. 78.

(132) En efecto, la libertad de religión moderna es un derecho individual, «no es la libertad de una religión sino la libertad de los individuos de profesar cualquier religión o ninguna; o negar en la práctica los artículos de esa fe; de hablar u obrar en favor de la religión o de atacarla y destruirla», en palabras de VERMEERSCH, *Tolerance*, cit., pág. 223.

del gobernante) no tiene más nada que ver con la política, no puede ser nociva a la república. «Los poderes legítimos del gobierno –escribió el padre yanqui– alcanzan solamente aquellos actos que son perjudiciales para los otros. El que mi vecino diga que hay veinte dioses o que no haya ninguno, no me causa perjuicio alguno. No me roba del bolsillo ni rompe mi pierna» (133).

La libertad de religión garantiza la convivencia (y competencia) pacífica de todas las creencias, lo que significa eliminar todo criterio religioso de reconocimiento de ellas. Se cumplirá así el augurio que hiciera el pastor calvinista Jacques Philipot en 1691: «Todas las sectas del mundo cualesquiera que sean, siempre que su creencia no lleve a la ruina de la sociedad civil, deben dejarse libres de su vigilancia [del magistrado]» (134).

6. Religión y razón de Estado

Las instituciones hodiernas de la tolerancia moral y la libertad religiosa están abrazadas por fuertes tentáculos que desde el siglo de la Reforma no paran de crecer. Por una parte, estamos inmersos en una manera de entender la religión típicamente protestante e ilustrada, que surgió de una nueva noción acerca de la conciencia libre y un insólito modo de concebir la fe (135). Al mismo tiempo, nos hallamos atrapados en los apéndices del Estado y sus razones, que ahogan toda libertad verdadera.

La evidencia histórica impone una conclusión innegable: lo que comenzó como tolerancia religiosa acabó en la

(133) JEFFERSON, «Notes on Virginia», *loc. cit.*, pág. 78.

(134) *Apud* TURCHETTI, «À la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience», *loc. cit.*, pág. 635.

(135) OWEN CHADWICK, *The secularization of the European mind in the nineteenth century* (1975), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pág. 23: «La conciencia cristiana fue la fuerza que comenzó a forjar la Europa “secular”; esto es, permitir muchas religiones o ninguna religión en un Estado y repudiar cualquier tipo de presión sobre el hombre que rechazaba los axiomas aceptados y heredados de la sociedad. Mi conciencia es mía. Es privada [...] nadie puede inmiscuirse en ella».

libertad de religión (136); y ésta, finalmente, en la libertad de salir de la religión (137). Owen Chadwick bien lo comprendió: la tolerancia de las opiniones de los disidentes debía llevar a la tolerancia de las opiniones, de todas las opiniones; y la igualdad de las opiniones disidentes debía conducir a la igualdad de las opiniones irreligiosas, de modo que no es ya posible impedir a los ateos que combatan acremente la religión (138). Pues lo que verdaderamente interesa, a esta altura, es «la libertad» más que la religión; lo que importa es que el individuo pueda elegir, ejercer a voluntad su libertad de elección sin sufrir opresión incluso de las creencias e instituciones religiosas, propias o ajenas (139).

Era lógico que en tales condiciones la tolerancia religiosa cediera su lugar a la libertad de religión y ésta reclamara una mayor igualdad. La especialista canadiense en diversidad religiosa Lori Beaman sostiene en un reciente libro que ni la tolerancia ni el acuerdo o la adaptación pueden ser políticas plausibles en una época de gran multiplicidad religiosa, desde que no se trata de privilegiar una religión ni de favorecer criterios de reconocimiento mayoritarios. Tampoco se debe dar por sentado que las identidades religiosas sean algo fijo, como si se tratara de sustancias inmutables, ya que en verdad son rasgos fluidos y complejos sobre los que siempre se está trabajando. El concepto que mejor refleja –tanto en lo sociológico como en lo jurídico– esta problemática hodierna es, según ella, la igualdad, pero no la formal, sino una igualdad raigal y honda, a *deep equality*, elaborada a partir de

(136) Era la tesis de SCHAFF, *The progress of religious freedom...*, cit., pág. 3: «La tolerancia europea tiende irresistiblemente a la libertad americana, o al cambio de la relación de la iglesia y el Estado como voluntad de garantizar libertad e independencia a cada uno en su propia esfera, a aquélla en lo espiritual, a éste en lo temporal, dado que ambas tienen un interés común en promover la pureza moral y la integridad de las personas».

(137) Brad S. GREGORY, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, cap. 4.

(138) CHADWICK, *The secularization of the European mind in the nineteenth century*, cit., pág. 27.

(139) Así, Frank B. CROSS, *Constitutions and religious freedom*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015, pág. 29.

fragmentos de historias reales, de trozos de narrativas y vivencias actuales, de contextos vitales en desarrollo (140).

Esta descripción nos resulta conocida: es la modernidad líquida, en la que ya no se puede, parafraseando a Bauman, actuar como un legislador, hay que ser un intérprete: el hombre es hoy una suerte de náufrago que explora los fangosos e ignotos terrenos de la fe, atendiendo no ya a las disueltas instituciones religiosas sino a las experiencias personales de la religión, al «multiforme campo de las prácticas religiosas vividas» (141).

El problema del hodierno explorador es que en este barro de identidades y vivencias mutantes carece de mapa y de brújula que le permitan encontrar lo que busca, en caso de saber qué busca. Quiero decir: al priorizar la libertad por sobre la religión hoy no sabemos qué es la religión, no hay experto que nos lo enseñe (142). Cuanto más podemos decir que se trata de un amasijo de ideas, conductas, doctrinas, organizaciones, costumbres, tradiciones y personas que denominamos religiosas según el interés dominante (143).

A diferencia de los siglos XVI y XVII no sabemos hoy qué es la religión y no podemos valorar su importancia y explicar por qué en otra época se creyó conveniente y legítimo darle un amparo legal diferenciado. Frente a la fragmentación social

(140) Lori G. BEAMAN, *Deep equality in an era of religious diversity*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

(141) Elizabeth SHAKMAN HURD, *Religion freedom. The new global politics of religion*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2015, pág. 6.

(142) SHAKMAN HURD, en su libro antes citado, cree que la religión vivenciada por los actores religiosos no es la misma religión que definen los expertos y que los gobiernos precisan en formas jurídicas.

(143) Este es el gran descubrimiento de la sociología tardomoderna. Nos explica W. E. ARNAL, «The segregation of social desire: “religion” and Disneyworld», *Journal of the American Academy of Religion* (Oxford), vol. 69, núm. 1 (2001), pág. 4, que «en el mundo no hay tal cosa como una religión», porque esta categoría «tiene que ver más con los intereses normativos de la modernidad que con los motivos intelectuales o teóricos de los estudiosos de la religión. “Religión” es una aglomeración artificial de comportamientos sociales específicos, cuya base de distinción de otros comportamientos sociales es una función de las características específicas de la modernidad».

e ideológica de eso que se llama religión, sólo nos queda recurrir al Estado y la determinación legal de su definición (144): lo que el Estado diga que es, eso será. Porque como hemos separado la religión de la política y ésta la entendemos como dotada de una autonomía secular, no nos queda más poder que el del Estado mismo para dirimir qué sea profano y qué religioso. Y desde que sólo el Estado tiene el poder de construir los límites entre ambas esferas –edificar el «muro de separación» jeffersoniano– su neutralidad es ficticia, pues él es quien al delimitar afirma su poder de definir y regular unilateralmente (145). ¡La razón de Estado!

(144) GILL, *The political origins of religious liberty*, cit., pág. 43, aduce que el mejor modo de saber hoy en qué consiste la libertad religiosa es recurrir a las políticas de regulación estatal y construir un índice de diversos ítems para medirla en relación al control del Estado. Por eso la define como «el grado en que un gobierno regula el mercado religioso».

(145) Véase Peter G. DANCHIN, «Religious freedom in the panopticon of Enlightenment rationality», en Winnifred Fallers SULLIVAN, Elizabeth SHARMAN HURD, Saba MAHMOOD y Peter G. DANCHIN (ed.), *Politics of religious freedom*, Chicago y Londres, The University of Chicago, 2015, págs. 240-252.