

EL PARAÍSO REPUBLICANO
DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA:
LOS PAÍSES BAJOS EN EL SIGLO XVII

Juan Fernando Segovia

1. Una innecesaria justificación

¿Por qué Holanda, los Países Bajos, las Provincias Unidas? Lord Shaftesbury percibió su importancia en 1706: «Hay una poderosa luz que se propaga sobre el mundo, especialmente en esas dos naciones libres de Inglaterra y Holanda, hacia las que los asuntos de Europa ahora se vuelven» (1). Dos siglos después Lord Acton trazó a partir de Holanda el desarrollo de la geografía de la revolución moderna: «El Commonwealth –afirmó– es la segunda etapa en el camino de la revolución, que comenzó en los Países Bajos, y marcha hacia América y Francia» (2).

Las Provincias Unidas son la cuna de la revolución liberal porque son la primera república moderna nacida de un conflicto religioso-político, fundada sobre la tolerancia de las religiones; porque dominaron los mares y el comercio internacional por más de siglo y medio, base de una economía y unas finanzas poderosas; porque en ese lapso –la edad dorada, desde fines del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII– fue el país más adelantado en artes, ciencia y tecnología;

(1) Cit. en Martin FITZPATRICK, «Toleration and the Enlightenment movement», en Ole Peter GRELL and Roy PORTER (ed.), *Toleration in enlightenment Europe*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, pág. 25.

(2) John Emerich EDWARD, *Lectures on modern history*, ed. J. N. Figgis y R. V. Laurence, Londres, MacMillan, 1906, pág. 205.

porque su ambiente de libertad atraía a intelectuales de todos lados y permitía el desarrollo de diferentes ideas políticas, religiosas y morales, experiencias culturales, etc.

En lo que hace a nuestro tema, la república holandesa es un caso axiomático en la literatura (3), porque la libertad que se gozaba en las Provincias Unidas se fundaba en la libertad de conciencia (4). Holanda es la república de la tolerancia, su blasón identitario (5). Es el corazón de la circulación de las ideas más heterodoxas en estos siglos, el cruce de caminos de las diversas confesiones y creencias (6). No puede quitársele crédito al influjo protestante y su ansia de

(3) Andrew PETTEGREE, «The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572-1620», en Ole Peter GRELL y Bob SCRIBNER, *Tolerance and intolerance in the European reformation* (1996), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pág. 182. Es lugar común recordar las *Observaciones acerca de las Provincias Unidas de Holanda*, de Sir William Temple, quien en 1673 afirmaba: «Es apenas imaginable cómo toda la violencia y aspereza que acompaña a la diferencia de religión en otros países, parece estar apaciguada o ablandada [en Holanda], por la libertad general que gozan de todos los hombres, ya sea por concesión o por connivencia».

(4) Jonathan I. ISRAEL, *The Dutch republic. Its Rise, greatness and fall, 1477-1806*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1995, pág. 3. 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, pág. 241.

(5) Lo dice bella y juiciosamente Hazard: «[Holanda] no era más que un hormiguero de sectas. Las que se habían manifestado desde los primeros pasos de la reforma, las que se habían desarrollado ya en marcha, las más antiguas y las más recientes, todas se encontraban en ella y se enfrentaban en campo cercado. Arminianos y gomarianos, cocceianos y voetianos, trinitarios y antitrinitarios, cada opinión doctrinal, cada matiz de opinión sobre la gracia, sobre la Escritura, sobre los derechos de la conciencia, sobre la tolerancia, hasta sobre la naturaleza del poder civil, levantaban partidos irritados unos contra otros». Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715* (1935), versión española: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, Alianza, 1988, pág. 86. Véase la revisión de este rasgo identitario nacional acometida por Benjamin J. KAPLAN, «“Dutch” religious tolerance: celebration and revision», en R. PO-CHIA HSIA and Henk van NIEROP (ed.), *Calvinism and religious toleration*, Cambridge, Nueva York y Melbourne, Cambridge University Press, 2002, págs. 8-26. Kaplan atribuye el mito nacional de la tolerancia a la historiografía liberal.

(6) Fue en Holanda en donde se realizó el mayor trabajo editorial y la difusión de publicaciones novedosas –libros y revistas eruditas–, muchas de ellas prohibidas en naciones vecinas, como señala Paul HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, cit., págs. 81-83.

libertad política. En la formación de la república tuvo enorme peso la doctrina calvinista de los monarcómacos y el derecho de resistencia. Y la existencia de la república a lo largo del siglo XVII parece estar ligada a la suerte del protestantismo en Europa, tal la observación de Price (7).

También resalta la excepcionalidad de su régimen político, el carácter –al menos por varios períodos de su historia– de una república descentralizada o federal que es muy singular para su tiempo. «En una época en la que el régimen monárquico y un fuerte gobierno central eran considerados esenciales para la supervivencia de los Estados, los holandeses –escribe Price– rechazaron ambos y progresaron, cuando menos por un tiempo» (8). Factores territoriales, alimentados por causas económicas y políticas, hacen que los Países Bajos exhiban en su historia una diversidad de provincias y ciudades orgullosas del particularismo y la autonomía, que si en un sentido es síntoma de fortaleza e independencia, en otras ocasiones lo será de debilidad, pues ese talante particularista provocó no pocas agrias disputas, guerras y divisiones.

Por su posición geográfica en el continente, las Provincias Unidas estuvieron siempre a la mano de sus vecinos: los germanos al este, los franceses al sur-oeste, los españoles también al sur y los ingleses por el mar, podían ser tanto aliados como –las más de las veces– enemigos. No es invento, entonces, ver a la república holandesa como la primera fundada sobre la razón de Estado, es decir, sobre el necesario sostenimiento de su soberanía, permanentemente afectada por los conflictos internacionales, en la defensa de su territorio y sus instituciones amenazadas. Es una república

(7) J. L. PRICE, *The Dutch republic in the seventeenth century*, Nueva York, MacMillan, 1998, pág. 31: «Tanto a comienzo como a fin del siglo, la pregunta por la supervivencia de la República se puede ligar fácilmente, no sólo en la República sino en toda Europa, al interés del protestantismo de proporcionar una dimensión ideológica a una política exterior de lo contrario pragmática; empero, cuando estos dos asuntos divergieron, serias dudas se cernieron en torno a la naturaleza y el propósito del Estado holandés».

(8) *Ibid.*, pág. 21. Esto no obstante la autoridad centralizada que por largos períodos ejerció la casa de Orange como cabeza de gobierno, que da a la república un rasgo principesco o, si se quiere, presidencialista, para decirlo en términos modernos, no estrictamente constitucionales sino políticos: la necesidad o preponderancia de un poder central conductor.

en guerra de supervivencia, que hace de la subsistencia del Estado el supremo interés (9).

La república holandesa obtuvo mucho de su prestigio internacional de la guerra con la España católica, lo que sin duda alimentó el mito republicano –la débil y pequeña alianza derrotando al grande y poderoso imperio repetía a la antigua Batavia enfrentando a la imperial Roma (10)– tanto como fortaleció la nueva religión nacida de la Protesta, las iglesias protestantes opuestas al papismo tridentino. Victoria sobre España que se afirma ser victoria del protestantismo y de la tolerancia más liberal que podía pensarse entonces (11). Y por esta tolerancia más o menos extendida, las Provincias Unidas parecen desafiar la idea clásica y cristiana de que la unidad de la fe es fundamental para conservar la unidad política; no obstante que tal tolerancia haya sido una

(9) *Ibid.*, pág. 18, resalta la centralidad de la guerra en la singular vida de la república, que habla de la paradójica República comercial sostenida desde su nacimiento por la guerra y sus necesidades, entre ellas las financieras, al punto que «sin la necesidad de una política militar y de defensa común, es dudoso que las provincias holandesas hubiesen llegado a formar una unión política».

(10) La épica de Batavia que bajo el príncipe Claudius Civilis resistió a los romanos en los años 69-70 y de quienes los holandeses se decían descendientes. En 1610 Hugo GROTIUS le dedicaría una obra: *De antiquitate reipublicae Batavae*. Cfr. I. SCHOIFER, «The Batavian myth during the sixteenth and seventeenth centuries», en J. S. BROMLEY y E. H. KOSSMANN (ed.), *Britain and the Netherlands*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975, vol. 5, págs. 78-101.

(11) Robert WOKLER, «Multiculturalism and ethnic cleansing in the Enlightenment», en GRELL and PORTER, *Toleration in enlightenment Europe*, cit., pág. 74, escribe con admiración: «Fue en Holanda que Spinoza planteó su caso a favor de la libertad de juicio y opinión y de la armonía cívica que debía obtenerse por la libre circulación de ideas. Fue en Holanda que Locke, durante el exilio, redactó su propio argumento de la necesidad de libertad de conciencia, del derecho al desacuerdo religioso y la abstención de los poderes civiles en materia de creencia; y de Holanda descenderían los nuevos reyes de Inglaterra, comprometidos con la tolerancia religiosa por encima de todo. Fue por editores hugonotes en Holanda que se produjeron muchos de los alegatos más notables de lengua francesa a favor de la tolerancia en el siglo XVIII...». Y Andrew R. MURPHY, *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001, pág. 148, dice que los toleracionistas ingleses en la década de 1680 veían en Holanda uno de los pilares del protestantismo europeo y un aliado contra el expansionismo de los reyes católicos de Francia y España.

respuesta política más que una cuestión de principios (12). Pues, tal como se verá, la existencia de una iglesia oficial de profesión calvinista ortodoxa creaba una situación singular.

Por esto y por varias causas más, se celebra a la república holandesa como la precursora de las hodiernas sociedades liberales (13).

2. El protestantismo en los Países Bajos

El humanismo de Erasmo, su relación cambiante con Lutero y sus ideas individualistas sobre la religión, fueron factores vitales para que los Países Bajos aceptaran con más facilidad las tesis de la Protesta (14). No es de desconocer la importancia en el avance del protestantismo de la inmigración que fluye a partir del siglo XVI (15). Se estima que a comienzos del siglo XVII el 20% de la población pertenecía a la iglesia reformada, el 12% a la católica, el 14% a los menonitas y un 2% a los luteranos; había además un significativo sector judío; el resto, indeciso, se inclinaba generalmente por alguna denominación protestante en las que se fragmentaba el calvinismo predominante (16).

(12) PETTEGREE, «The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572-1620», *loc. cit.*, pág. 183.

(13) KAPLAN, *Divided by faith...*, cit., pág. 238.

(14) A juicio de ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 53, cualquier holandés cripto-protestante hizo de Erasmo un ídolo, de modo que todo exponente del humanismo bíblico se inspiraba en sus obras para resistir la ortodoxia católica. Sin embargo, las ideas de Erasmo respecto de la tolerancia están más próximas a las medievales que a las modernas, como han resaltado, entre otros, István BEJCY, «Tolerantia: a medieval concept», *Journal of the History of Ideas* (Pensilvania), vol. 58, núm. 3 (1997), págs. 376-382; y Mario TURCHETTI, «Une question mal posée: Erasme et la tolérance. L'idée de sygkatabasis», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (París), t. 53, núm. 2 (1991), págs. 379-395. Véase Nathan RON, «The Christian peace of Erasmus», *The European Legacy: Toward New Paradigms* (Haifa), vol. 19, núm. 1 (2014), págs. 27-42.

(15) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., cap. 14, págs. 304 y ss. La inmigración tenía razones políticas y religiosas, incluso económicas: la prosperidad de las Provincias Unidas era un fuerte atractivo. Se calcula que las provincias del norte pasaron de casi un millón de habitantes a fines del siglo XVI a aproximadamente dos millones en las últimas décadas del XVII, correspondiendo a la provincia de Holanda más de 800.000.

(16) Cfr. W. NIJENHUIS, «Variants within Dutch Calvinism in the sixteenth century», *Low Countries History Yearbook – Acta Historiae Neerlandicae* (La Haya), vol. 12 (1979), págs. 48-64.

Entonces, la influencia del humanismo y de Erasmo, que se suma a la escuálida organización de la Iglesia Católica –largamente advertida al Papa por los gobernantes, incluso Carlos V– y a los problemas de todo tipo que aquejaban al clero católico, explican el impacto de la protesta luterana. Los escritos de Lutero alcanzaron una rápida y profusa difusión, aunque menor en las regiones de habla francesa. Sin embargo, no puede afirmarse que el protestantismo holandés de los comienzos haya seguido una marcada tendencia doctrinal. J. Israel afirma que se caracteriza por su fluidez y fragmentación (17). Importantes sectores estimaban una religión menos rígida dogmáticamente, más al estilo del humanismo erasmiano, lo que no significaba necesariamente una mayor tolerancia para los otros cultos pues en el fondo no se oponían a la iglesia oficial (18).

En general, no obstante el predominio calvinista, los historiadores tienden a aceptar que el cuadro es mucho más complejo por la presencia de numerosos cultos que podían practicarse más allá de las prohibiciones y restricciones, debido al divisionismo protestante y a la regulación provincial de la libertad religiosa (19). Se dice de un multiconfesionalismo e incluso de un pluralismo religioso (20). Luteranos, anabaptistas, calvinistas, espiritualistas, socinianos, judíos, católicos, sectas de todo color, conforman el heterogéneo panorama religioso holandés que contrasta, paradójicamente, con una iglesia nacional intolerante, especialmente con los católicos (21).

(17) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 85.

(18) *Ibid.*, pág. 369. Véase más largamente 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, págs. 103-109.

(19) Cfr. Christine KOOL, «The Netherlands», en David M. WHITFORD, *Reformation and early modern Europe: a guide to research*, Kirksville, Truman State University Press, 2008, págs. 273-289.

(20) Cfr. Jesse SPOHNHOLZ, «Confessional coexistence in the early modern Low Countries», en Thomas Max SAFLEY (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden y Boston, Brill, 2011, págs. 47-73.

(21) Lo advierte Ronnie PO-CHIA HSIA, «Introduction» a PO-CHIA HSIA y VAN NIEROP, *Calvinism and religious toleration*, cit., 2002, pág. 2.

EL PARAÍSO REPUBLICANO DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA

	Amsterdam	Rotterdam	Utrecht	Deventer	Zutphen	Leeuwarden	Harlingen
Reformados	54	61	65	75	82	75	73
Católicos	21	27.3	31	20	14	16	16
Luteranos	11	5.5	3	1	4	3	1
Judíos	10	3.5	0.5	0.5	0.75	4	1
Anabaptistas	1	0.5	0.5	0.5	0.5	3	8
Remonstrantes	0.25	1.5	0	0	0	0	0

Confesiones religiosas a fines del siglo XVIII en ocho ciudades holandesas, en porcentajes.

Fuente: Israel, *The Dutch Republic*, pág. 1020.

Tras el conflicto con España (22), el calvinismo acabó triunfante, a resultas de lo cual se formó la iglesia nacional y se resintió sensiblemente el anhelo de libertad religiosa, especialmente para los católicos cuyo culto fue prohibido en 1573. No obstante, en el seno mismo de la ortodoxia calvinista (23) comenzó a desarrollarse una tendencia más liberal, en el sentido de tolerante y de excluir el uso de la violencia en asuntos de conciencia individual. Un permanente volver sobre sí misma hace de la Reforma en los Países Bajos no un hecho sino un estirado proceso religioso que se desenvuelve al compás de los acontecimientos políticos.

3. La iglesia nacional

Ya el Tratado de Utrecht (25 de enero de 1579) dejaba en claro que la nueva república nacía de una alianza entre

(22) Un resumen en Henry KAMEN, *The rise of toleration* (1967), traducido al español como *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987, págs. 126 y sigs.; y PETTEGREE, «The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572-1620», *loc. cit.*, págs. 182-198.

(23) La idea que los calvinistas se hacían de la libertad religiosa dista mucho de la imagen liberal que suele atribuírseles, como sostiene PETTEGREE, «The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572-1620», *cit.*, pág. 186: «Para el calvinista la verdadera libertad de religión no era sinónimo de libertad de opinión. La libertad de conciencia no permitía que las sectas viciosas hablaran libremente, y sedujeran así los corazones inocentes y sembraran discordia. Por el contrario, las autoridades públicas tenían el deber de silenciar a quienes con perversidad rechazaban la verdadera religión y la socavaban. Dicho de otro modo, la verdadera libertad de conciencia consistía en vivir cristianamente, lo que en la práctica implicó la adhesión a la fe protestante reformada».

el Estado y las iglesias (24): la República «adoptó una Iglesia que dominaba la vida política, moral y social. No existía separación entre la Iglesia y el Estado» (25). La República fue un Estado protestante, el gobierno compartía la causa de la iglesia reformada, era parte de ella, del mismo modo que la iglesia se valía de aquél; y viceversa. La unión quedó dogmáticamente sellada en el Sínodo de Dordt (1618) y se la ratificó en la Gran Asamblea de 1651, tras la muerte de Guillermo III, y en varios otros sínodos y documentos de la época.

A mediados del siglo XVII la iglesia nacional, la iglesia públicamente reconocida (*publieke kerk*) era un hecho; llámesela estatal o pública o privilegiada, nada difiere de la unión protestante de iglesia y Estado (26), en una entente anticatólica. Krop insiste en la responsabilidad del Estado para con la Iglesia y la religión, por la cual intervenía en los asuntos eclesiásticos y confesionales (27). Teólogos calvinistas ortodoxos como Voetius defendían la intromisión estatal como emanada de la ley divina, aunque limitándola a los asuntos externos y excluyéndola de los internos y espirituales. La situación no parecía extraña o anormal a los ojos contemporáneos pues hasta Spinoza estaba de acuerdo en el establecimiento de una iglesia nacional (28).

(24) Se lo puede consultar en E. H. KOSSMANN and A. F. MELLINK (ed.), *Texts concerning the revolt of the Netherland*, Londres y Nueva York, Cambridge U.P., 1974, págs. 165-173. Su artículo 13, después de afirmar la libertad de religión establecía que cada provincia elegiría entre la Iglesia católica y la reformada para adoptar una religión pública; pero las provincias de Holanda y Zelanda ya estaban decididas a favor de la Reforma, de modo que su criterio se impuso y la república fue protestante. Cfr. O. de JONG, «Union and religion», *Low Countries History Yearbook – Acta Historiae Neerlandicae* (La Haya), vol. 14 (1981), págs. 29-49.

(25) Henry KROP, «La represión del cartesianismo radical en los tolerantes Países Bajos», en M^a José VILLAVARDE RICO y John Christian LAURSEN (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 2011, pág. 45.

(26) Ernestine VAN DER WALL, «Toleration and Enlightenment in the Dutch Republic», en GRELL and PORTER, *Toleration in enlightenment Europe*, cit., pág. 117. Véase la ajustada síntesis de Richard TUCK, *Philosophy and government 1572-1651*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993, págs. 180 y sigs.

(27) KROP, «La represión del cartesianismo radical en los tolerantes Países Bajos», *loc. cit.*, págs. 48 y sigs.

(28) Baruch de SPINOZA, *Tractatus politicus* (1677), edición en español: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, VIII, §46.

Esta iglesia oficial calvinista tiene un rasgo peculiar, según Price: con todo ser la iglesia oficial del Estado, los habitantes no estaban obligados a adherir a ella ni tomar parte de sus oficios (29). A pesar de ello, las autoridades políticas centrales o provinciales tenían injerencia en la iglesia: eran los propietarios de los bienes eclesiásticos, enviaban observadores a los sínodos y consistorios, pagaban los salarios de los ministros e influían en su elección, dictaban reglamentos y ejercían otros mecanismos de control de sus reuniones (30). Quien conozca el panorama religioso político europeo de entonces, claramente notará que el caso holandés no difiere del régimen erastiano que afectó a las iglesias nacidas de la Reforma, relativamente independientes del poder político (31). Es la holandesa una iglesia pública, nacional, que monopoliza la exteriorización de la fe y el culto, la vida pública religiosa (32).

Se podrá alegar que la república era liberal, que el entramado social era más tolerante, que se privilegiaba la conciencia individual, etc., pero lo cierto es que todo ello ocurre en un contexto auténticamente moderno: la alianza protestante del trono y el altar (33). Es en este sentido debe leerse la afirmación de Pettegree: «Aun en una sociedad tan afamada por su libertad espiritual como la República holandesa, el

(29) PRICE, *The Dutch Republic...*, cit., pág. 89. También KAPLAN, *Divided by faith...*, cit., págs. 241-242. Lo que se concide con la eclesiología reformada que concibe a las iglesias como comunidades de creyentes y, además, con la versión calvinista de la unidad iglesia-Estado, pues, finalmente, la iglesia reformada holandesa fue la iglesia del Estado holandés. Así y todo, informa VAN DER WALL, «Toleration and Enlightenment in the Dutch Republic», *loc. cit.*, págs. 117-118, que para ingresar al servicio público era necesario pertenecer a la iglesia oficial y que durante el siglo XVIII hubo disidentes que adhirieron a la iglesia nacional holandesa para hacer carrera política. Los no conversos, por lo general, estaban en las filas del partido anti-orangista.

(30) PRICE, *The Dutch Republic...*, cit., págs. 90-91.

(31) A pesar de aseverar la independencia de la iglesia, Price no puede menos que reconocer esta situación: la contraparte de los privilegios eclesiásticos fue la inevitable interferencia del Estado, ambivalente situación que perduró durante el tiempo de la República (*Ibid.*, pág. 91).

(32) KAPLAN, *Divided by faith*, cit., págs. 177 y sigs.

(33) Ya Melanchthon –al igual que Calvino e incluso Lutero– atribuía al Estado el deber de proteger a la religión, pues tenía la *cura religionis*. Ver Aza GOUDRIAAN, *Reformed orthodoxy and philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen*, Leiden y Boston, Brill, 2006, págs. 309-312.

argumento favorable a la tolerancia sirvió a fines estratégicos particulares. Los propósitos de los que reclamaban tolerancia eran, a menudo, no más magnánimos que los de aquellos que, en el contexto razonable del temprano Estado moderno, argumentaban que la solidaridad religiosa era el pegamento esencial de una sociedad piadosa» (34).

Por lo mismo, algunos historiadores han puesto en duda el natural talante de los holandeses propenso a la tolerancia (35). Otros, aun admitiendo los límites impuestos por los teólogos, recalcan el poder disciplinario del Estado (36). No obstante alguna lectura benevolente –en el sentido de quitar peso a la iglesia oficial en los asuntos públicos–, no puede negarse el que la ortodoxia religiosa estaba sostenida por el brazo político –un vínculo de índole erastiana– con un propósito teocrático y, por ello, intolerante (37).

Hay un rasgo definitivo en el establecimiento de la iglesia nacional: la intolerancia para con los católicos y la prohibición de su culto, pues no obstante algún grado de tolerancia práctica en los comienzos de la República, los católicos eran como extranjeros en su patria (38). Una manera de hacer

(34) PETTEGREE, «The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572-1620», *loc. cit.*, pág. 198.

(35) SPOHNHOLZ, «Confessional coexistence in the early modern Low Countries», *loc. cit.*, págs. 61-62.

(36) KROP, «La represión del cartesianismo radical en los tolerantes Países Bajos», *loc. cit.*, pág. 49, escribe: «A pesar de que la ortodoxia reformada tendía a limitar la autoridad del magistrado en asuntos eclesiásticos y de que la mayoría de los contestatarios radicales tendían paradójicamente a ampliarla, todos aceptaban la idea de que el Estado tenía pleno derecho a interferir sobre las convicciones religiosas de sus ciudadanos, en el momento en el que las hacían públicas».

(37) Perez ZAGORIN, *How the idea of religious toleration came to the West*, New Jersey, Princeton University Press, 2003, pág. 151. Coincide ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 368. La política de Holanda fue claramente erastiana, lo que provocó permanentes conflictos con los sínodos provinciales que propiciaban la autonomía e independencia de las iglesias (*Ibid.*, págs. 369-372).

(38) Los intentos a partir de 1566 del Príncipe de Orange por mantener en paridad las religiones católica y calvinista, una suerte de paz religiosa (*religieurede*), 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., págs. 99 y ss. A pesar del fracaso, si bien no hubo una tolerancia *de iure*, hubo cierta tolerancia *de facto*. Un caso típico son las *schuilkerken*, las iglesias clandestinas.

sentir esta intolerancia fue la inadmisión de los católicos a los cargos oficiales y del gobierno. De acuerdo a Price, la crisis de 1618 fue decisiva: a partir de ella los católicos fueron tratados del mismo modo que se hacía con los protestantes disidentes, los remonstrantes, es decir, excluidos de la vida pública a nivel general, de las *ridderschappen* (39) de las provincias y de la participación en las elites políticas (40).

Por tanto, en este contexto uno no puede dejarse de llevar por las frases hechas, como advierte Pettegree; especialmente por las alusiones a la «libertad de conciencia». Ésta significa diferentes cosas para un menonita, un católico o un reformado. Muchas veces no pasaba de ser un «slogan» incluso un «arma» de la que disponían los magistrados de la ciudad, una afirmación en provecho de las confesiones dominantes (41).

Sobre ello volveré al final.

4. Escepticismo y tolerancia: Coornhert y Lipsius

Antes de la independencia de España, varios escritores holandeses habían defendido una política de tolerancia

(39) Las *ridderschappen* eran las organizaciones de los nobles de una provincia que ejercían el control de su representación en los estados provinciales. Diría yo, una especie de *caucus*.

(40) PRICE, *The Dutch Republic...*, cit., pág. 95. Aunque no existieron guetos católicos, las iglesias se establecieron en secreto (*schuilkerken*).

(41) PETTEGREE, «The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572-1620», *loc. cit.*, pág. 195. En el mismo sentido, escribe Coffey que los teólogos reformados holandeses fueron, en el mejor de los casos, ambivalentes en cuando la libertad de religión: unas veces se apoyaban en la Confesión de Fe que daba poder a los magistrados para combatir la herejía, otras recurrían a la Unión de Utrecht que, tomada como carta constitucional [A. Th. VAN DEURSEN, «Between unity and independence: the application of the Union as a fundamental law», en *Low Countries History Yearbook – Acta Historiae Neerlandicae* (La Haya), vol. 14 (1981), págs. 50-64], garantizaba la libertad de conciencia a los holandeses. Como hemos dicho en otra ocasión, generalmente se resolvía la tensión argumentando que la libertad de conciencia era privada y no implicaba la libertad de la práctica pública. John COFFEY, «The language of liberty in Calvinist political thought», en Quentin SKINNER y Martin van GELDEREN (ed.), *Freedom and the construction of Europe*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2013, vol. I, pág. 309. Cfr. KAPLAN, *Divided by faith*, cit., págs. 172-176, 237-239, 241-243, 321-324.

religiosa, entre ellos el anabaptista Menno Simons (1496-1561) y David Joris (1501-1556), el hereje fundador de la «iglesia de David». En el contexto de la guerra, Justus Lipsius (1547-1606), profesor de la Universidad de Leiden, un tacitista admirador de Montaigne, escribe parte de su obra en la que trata de la tolerancia en tono escéptico: *De constantia in publicis malis* (1584) y principalmente *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589) (42).

El estoicismo moral de Lipsius, como el de Montaigne, está cargado de un escepticismo acerca de la capacidad cognitiva humana, ya en lo especulativo, ya en lo práctico, pues no hay ningún criterio seguro o cierto que ayude a juzgar de las doctrinas enfrentadas así en el mundo físico como en el de la moral. Esta es la razón por la cual Lipsius propugna la obediencia a la costumbre y las leyes como medio de alcanzar la paz personal (la autopreservación, el interés propio) y de la República (la autoconservación estatal, es decir, *raison d'État*). En el *Politicorum* esta preocupación se entrelaza con las dificultades de la tolerancia religiosa: la paz demanda una religión oficial y los cultos disidentes deben tolerarse sólo privadamente; si estos alterasen el orden o llegasen a la sedición, deberá combatírseles con energía, tanta como la que sugirió Lutero contra los anabaptistas, sin lugar para la clemencia. Hay que cortar o quemar el miembro enfermo antes que todo el cuerpo muera. La unidad religiosa, viene a decir Lipsius, es la garantía, mejor, la piedra de toque, de la unidad del Estado: «Una religión es la autora de la unidad; y de la confusión religiosa nacen siempre disensiones» (43). Disensiones eran las que mostraban las naciones cristianas en guerra por ideas religiosas; y si la represión no llevaba a la paz, entonces se abre un espacio a la tolerancia, como medida pragmática ordenada

(42) El contexto de esta inicial disputa es el humanismo, que estudia Martin van GELDEREN, *The political thought of the Dutch revolt 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, cap. 6, págs. 213 y sigs.

(43) *Apud* Richard TUCK, «Scepticism and toleration in the seventeenth century», en Susan MENDUS (ed.), *Justifying toleration. Conceptual and historical perspectives*, Nueva York, Cambridge University Press, 1988, pág. 26.

por el requerimiento de la tranquilidad en el Estado, como había sugerido ya Montaigne (44).

De modo que, como vieron sus críticos, los términos se invierten: es la necesidad política la que rige las cuestiones religiosas, la *ragione di Stato* aconsejará ora la uniformidad ora la tolerancia religiosas. En consecuencia, no puede decirse que el escepticismo es calle de una sola mano (la *via regia*) hacia la tolerancia, pues no siempre se extiende a la religión y pueden interponerse razones políticas; no es la posición adecuada si se lleva al terreno de la fe.

De otro lado, Dirck Coornhert (1522-1590), por entonces Secretario de Estado en la provincia de Holanda, próximo al príncipe de Orange, un católico influenciado por el protestante Castellio y el evangelista reformado Sebastian Franck, mostró una concepción más espiritual e individualista de la religión que preconiza la tolerancia de los bandos enfrentados. Artista, humanista y erasmista, sus intereses lo llevaron a tratar de religión, teología y filosofía moral. Las ideas las expone en su libro *Synodus van der Conscientien vryheyt* (1582) (45) y en la crítica a Lipsius, el *Proces van 't ketter-dooden ende dwangh der conscientien* (1590) (46). Fue un cristiano sin iglesia, que disputaba tanto con católicos como con reformados, centrando sus ataques en el dogmatismo y la intolerancia de la iglesia calvinista holandesa en nombre de la

(44) Michel de MONTAIGNE, *Essais*, París, Folio-Gallimard, 1965, t. II, ensayo XIX, «De la libertad de conciencia», dice del emperador Juliano el Apóstata que «se sirve, para atizar los trastornos de la disensión civil, del mismo remedio de la libertad de conciencia que nuestros reyes acaban de emplear para extinguirla. Por una parte puede decirse que el dar rienda suelta a los distintos partidos, permitiéndoles el mantenimiento de sus ideas, es desparramar y sembrar la división, casi dar una mano para aumentarla, no poniendo trabas ni coerciones con leyes que sujeten y obstaculicen su carrera. Mas por otro lado puede también decirse que dejar en libertad completa a los partidos para que sustenten sus ideas es ablandarlos y aflojarlos por la libertad que se les concede, y por ende desafilar el aguijón, que se aguza merced a la rareza, la novedad y la dificultad».

(45) Hay una edición en inglés: D.V. COORNHERT, *Synod on the freedom of conscience. A thorough examination during the gathering held in the year 1582 in the city of Freetown*, ed. G. Voogt, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2008. Para el pensamiento de Coornhert consúltese la «Introducción» que el editor Gerrit Voogt hace a la obra.

(46) Algunos la traducen como *Debate sobre la ejecución de los herejes*. Lipsius respondió a sus argumentos con el libro *De una religione* (1590).

libertad de conciencia que exigía que el culto fuera libre, no constreñido por una iglesia nacional, lo que resulta en la tesis que la diversidad o no uniformidad religiosa era saludable, y en la crítica a la confusión de las autoridades religiosas y políticas.

La matriz del pensamiento de Coornhert tiene similitud con la de Locke: desde que en este mundo no podemos tener certeza doctrinal, nadie debería ser juez de la verdadera fe y la libertad de las creencias religiosas debe entenderse como un regalo divino. Sin embargo, el individuo puede estudiar libremente las Escrituras y así alcanzar verdades incontrovertibles tanto en religión como en moral, si bien la certeza sea únicamente personal (47). Por lo tanto, el Estado no debe proteger a una religión sino asegurar a los ciudadanos contra la violencia que pueda ejercerse sobre ellos por razones religiosas, tanto de las autoridades seculares como de las eclesiásticas (48). En esto consiste la mentada libertad de conciencia: un Estado que permite o adopta una política de tácita complicidad con las religiones distintas de la propia se beneficiará de una fuerte concordancia y de una benevolente clemencia (49).

Hay un dejo escéptico en Coornhert pero en una dirección opuesta a la de Lipsius, porque la tesis de éste de la unidad del Estado garantizada por la unidad religiosa importaba para Coornhert desconocer lo relativo a la religión verdadera, desde que la libre interpretación de las Escrituras permitiría a todos los hombres conocer la verdad y acordar en torno a ella. Es ésta una razón a favor de la tolerancia, que viene abonada por otra, pues el libre acceso a las Escrituras enseñará a los individuos que ellas predicán la tolerancia religiosa (50).

(47) No hay más juez de las Escrituras que el individuo en contacto con ellas, argumento protestante que se expone en las sesiones octava y novena del concilio. Cfr. COORNHERT, *Synod on the freedom of conscience...*, cit., págs. 87 y sigs.

(48) Los argumentos se despliegan en el libro segundo del *Synod on the freedom of conscience...*, cit., págs. 111 y sigs.

(49) El argumento es empleado en diversos momentos del diálogo, pero es fuertemente expresado por Gamaliel en las sesiones octava y decimoquinta (*Ibid.*, págs. 133 y sigs., 174 y sigs.)

(50) Hay en Coornhert otras vías argumentales a favor de la libertad de conciencia: el nacionalismo antihispano que clama por la defensa del interés de la nación, su paz y prosperidad. Ellas aconsejaban extender la tolerancia a los ateos, que todavía no han recibido de Dios el regalo de la fe.

En Lipsius y Coornhert tenemos ya planteados los andariveses por los que discurrirán las disputas acerca de la tolerancia religiosa en el siglo XVII holandés: religión oficial con tolerancia relativa o libertad de conciencia con tolerancia amplia, opciones que se repetirán en las polémicas subsiguientes. O, como lo planteara Voogt: primacía del Estado o primacía de la conciencia (51), sin que ninguna de las opciones importe en verdad –así lo entiendo– la primacía de la religión.

5. El arminianismo y la tolerancia religiosa

El intento de Guillermo de Orange de imponer una tolerancia entre los credos cristianos a partir de la Unión de Utrecht (1579) había fracasado en su mismo comienzo (52): en las provincias del norte el culto católico se prohibió desde 1580. El predominio calvinista se volvió evidente y se fue acentuando una intolerancia para con los disidentes. En este ambiente, al interior del mismo calvinismo, se abrió la polémica de Jacobus Arminius (1560-1609) y Franciscus Gomarus (1563-1641), centrada en la predestinación (53).

En lo sustancial, Arminius acusaba a los calvinistas ortodoxos de desconocer el libre arbitrio, y negar que Jesús haya muerto por todos los pecadores, no sólo por los elegidos. Calviniano afirmaba que Dios elige a aquellos que quiere favorecer con su gracia y, al dársela, los salva sin que para esto cuenten las obras ni medie esfuerzo humano alguno; el elegido

(51) Gerrit VOOGT, «Primacy of individual conscience or primacy of the State? The clash between Dirck Volckertsz Coornhert and Justus Lipsius», *The Sixteenth Century Journal* (Kirksville), vol. 28, núm. 4 (1997), págs. 1231-1249.

(52) La tolerancia recíproca de protestantes y católicos como método de defenderse contra el extranjero, es decir, de autonomía política, fue preconizada por Guillermo de Orange; la secundó también el calvinista Duplessis-Mornay, en su *Discours sur la permission de liberté de religion dicte Religionsvrede au Pais-Bas* (1578), según informa FORST, *Toleration in conflict*, cit., pág. 164.

(53) La importancia política de la posición arminiana es destacada por Richard TUCK, «Grotius and Selden», en J. H. BURNS and Mark GOLDIE (ed.), *The Cambridge history of political thought 1450-1700* (1981), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, págs. 509 y sigs.; y su *Philosophy and government 1572-1651*, cit. págs. 182 y sigs.

no puede entonces condenarse porque la elección es incondicional (54). Para Arminius la elección o determinación divina a la salvación es general y no particular, es decir, Dios ofrece su gracia salvífica que individualmente puede ser rechazada; por tanto –contra los calvinistas– creía que los predestinados podían perder la gracia (55).

Debido a su interpretación más liberal de la predestinación (y la salvación), Arminius fue acusado en 1593 de herejía, aunque los cargos fueron desestimados. En 1603 fue nombrado profesor de teología en la Universidad de Leiden, por influencia de Johan van Oldenbarnevelt, el hombre fuerte de la república, de tendencias arminianas. En 1605 Arminius pronunció a favor de la tolerancia entre cristianos y censuró el dogmatismo de la iglesia nacional, sosteniendo la necesidad de reducir los artículos de fe a puntos esenciales y reclamando la independencia de la iglesia del poder político. Los calvinistas ortodoxos, entre ellos Gomarus, también teólogo de Leiden, reaccionaron en contra de su discurso. No sólo repudiaron la endeble doctrina de la predestinación sino que, retomando las tesis erastianas que habían adoptado desde la fundación de la

(54) No podemos entrar en esta cuestión central en la teología del reformador suizo. Cfr. Paul HELM, *Calvin at the center*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2010, cap. 5; y Dave HUNT y James WHITE, *Debating Calvinism (five points, two views)*, Sisters, Multnomah Publisher, 2004, cap. 1 y 3. Una sencilla introducción al corazón de la disputa en S. M. CLINE, «Calvinism and Arminianism compared», *Review & Expositor* (Louisville), vol. 39, núm. 2 (1942), págs. 166-173.

(55) Tampoco podemos detenernos en estas cuestiones teológicas de los arminianos. Una sencilla introducción a su teología en Keith D. STANGLIN, «Arminian, Remonstrant, and early Methodist theologies», en Ulrich L. LEHNER, Richard A. MULLER y A. G. ROEBER (ed.), *The Oxford handbook of early modern theology, 1600-1800*, Nueva York, Oxford University Press, 2016, págs. 388-401. Una visión general se ofrece en Roger E. OLSON, *Arminian theology. Myths and realities*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2006. La trazazón histórico-política está expuesta en la Introducción de Luisa SIMONUTTI a su libro *Arminianesimo e tolleranza nel seicento olandese. Il Carteggio P.H. von Limborch J. Le Clerc*, Florencia, Leo S. Olschki Ed., 1984, págs. 7-52. Sobre la enorme influencia del arminianismo en Europa, véase Th. Marius van LEEUWEN, Keith D. STANGLIN y Marijke TOLSMA (ed.), *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, Leiden y Boston, Brill, 2009.

República, ratificaron la necesidad de una unidad religiosa sostenida por el Estado (56).

Se puede decir que lo que estaba en juego era algo más carnal que especulaciones teológicas: si la adhesión al credo de la iglesia oficial era necesaria para la definir la lealtad cívica. Los arminianos –que impugnaban esta asimilación– siguieron ganando apoyo político, pues en el gobierno de Oldenbarnevelt tenían como seguidor al ministro Jan Uytenbogaert (57); y a la Universidad de Leiden se había incorporado en 1612 el teólogo de similar corriente Simon Episcopius (58). No obstante la ostensible mejora de su posición, la minoría arminiana solicitaba la intervención del Estado en busca de protección.

El conflicto estaba ya en la arena política y aunque Arminius nunca rompió con el calvinismo (especialmente con el sínodo holandés que controlaba lo relativo al culto), sí lo hicieron a su muerte sus seguidores, especialmente Uytenbogaert, quien sostuvo que la materia de culto debía ser materia de los estados provinciales no de las autoridades republicanas. De aquí nace la famosa «*Remonstrance*». La persistencia en la posición de los arminianos llevó a presentar la famosa queja o protesta, escrita en 1610 por Uytenbogaert, en la que se exponían los cinco puntos en disputa (59). Sin embargo, el sínodo para unificar criterios no se convocó, a la espera de

(56) Profusamente estudiado el debate en el libro de Keith D. STANGLIN, *Arminius on the assurance of salvation. The context, roots, and shape of the Leiden debate, 1603-1609*, Leiden y Boston, Brill, 2007.

(57) PETTEGREE, «The politics of toleration in the Free Netherlands, 1572-1620», *loc. cit.*, pág. 196, informa que Uytenbogaert en su *Treatise of the function and authority of a superior Christian magistrate* (1610), había sostenido el origen divino de la autoridad civil, llamando a los gobernantes «dioses» de su pueblo, recordándoles que sus funciones estaban tanto encaminadas a la paz civil como a evitar las discordias en la iglesia.

(58) Episcopius era de similares ideas a las de Uytenbogaert: la autoridad política podía regular aspectos exteriores de la vida eclesiástica (como designar los ministros y reglamentar el culto), pero no podía incidir sobre la doctrina que era competencia de la iglesia, dejando a las personas la libertad de escoger la pertenencia a una iglesia y de exponer sus creencias. Trataremos de él más adelante.

(59) Véase en OLSON, *Arminian theology. Myths and realities*, cit., págs. 23 y ss. Los documentos cruzados por ambos bandos, en Herbert H. ROWEN (ed.), *The Low Countries in early modern times*, Londres, Palgrave MacMillan, 1972, págs. 114 y ss.

que los calvinistas consintieran la revisión de los artículos de fe y del catecismo. En ese ínterin, Oldenbarnevelt cayó del gobierno y el triunfo del príncipe Mauricio de Orange aceleró la convocatoria del sínodo en Dordrecht.

A ojos contemporáneos nada más extraño que las creencias religiosas, no importa si mayoritarias o minoritarias, buscaran en el Estado el apoyo que las fortaleciera o defendiera, pero como en otra ocasión hemos dicho, la resolución de las peticiones religiosas, cualquiera fuese ella, pasaba por ser *ragione di Stato*, exigencia de la subsistencia de la emergente unidad estatal. El Estado tiene, *de iure* o *de facto*, el control de las cosas religiosas, con extensión variable, como atributo de su soberanía, en ejercicio de la cual podía establecer una iglesia pública, tolerar varios cultos o reprimir a los disidentes. Las Provincias Unidas habían nacido bajo la alianza del calvinismo oficial y las autoridades estatales, de manera que resulta absolutamente normal que los calvinistas reclamaran la persecución de los arminianos, tanto como que éstos acudieran a las autoridades locales pidiendo protección.

La concepción que los remonstrantes tenían de la iglesia también es singular. Contra la iglesia nacional, afirmaban que las iglesias eran asociaciones voluntarias de creyentes. A esto se añadía la convicción de que la fe era asunto de creencia y no de acciones, razón por la cual estaba ajena a la autoridad secular y la iglesia calvinista oficial no podía perseguir a los disidentes (60). Todo engranaba para favorecer una política de tolerancia religiosa en el marco de la iglesia oficial. Lo interesante en este caso es que la tolerancia religiosa adquiere más valor que la libertad de las iglesias,

(60) Es cierto que estas ideas eran patrimonio de los protestantes, de luteranos a calvinistas, sin mayores distinciones, pero en el caso de los seguidores de Arminius se ha notado la enorme influencia de los socinianos. Sobre esta corriente heterodoxa y racionalista del protestantismo hay una vasta literatura, pero se puede consultar Mariangela PRIAROLO e Emanuela SCRIBANO (a cura di), *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa. Atti del Convegno*, Siena, Accademia Senese degli Intronati, 2005; y Martín MUSLOW y Jan ROHLS (ed.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarianism, Calvinists and cultural exchange in seventeenth-century Europe*, Leiden y Boston, Brill, 2005. Para una breve introducción a la teología de los socinianos, Sarah MORTIMER, «Early modern Socinianism and Unitarianism», en LEHNER, MULLER y ROEBER, *The Oxford handbook of early modern theology, 1600-1800*, cit., págs. 361-372.

porque incluso los arminianos prefieren someterse al poder político antes que a una autoridad religiosa. Pero en el fondo, este erastianismo pareciera dictado por las circunstancias más que por la teología, porque en lo demás relativo a las creencias no hay mayores diferencias con los calvinistas.

6. El sínodo de Dordt (1618-1619) y la profundización de la Reforma

El sínodo de Dordt, celebrado en la ciudad de Dordrecht, pondrá final a la disputa centrada en la predestinación pregonada por Calvino, saliendo fortalecida la iglesia nacional como guardiana de la ortodoxia (61). Los remonstrantes estuvieron representados, entre otros, por Simon Episcopius, Bernardus Dwinglo y Johannes Corvinus, levantando todos ellos la bandera de la tolerancia. Sin embargo, fueron condenados por heréticos, diseminadores de falsa doctrina y perturbadores del orden, obligándolos a firmar un acta de sumisión a la iglesia reformada bajo pena de deportación (62).

Al mismo tiempo, Dordt ratificó el núcleo erastiano de las doctrinas protestantes: injerencia del poder político en los aspectos exteriores de la religión y las iglesias, con independencia espiritual al interior de ellas. El tema principal fue el reclamo de cinco puntos de los arminianos o remonstrantes, y otros que rondaban en torno a la protesta y las afirmaciones calvinistas oficiales, por caso, las relaciones iglesia y Estado, la adopción de una Biblia holandesa común a los Estados, la designación de predicadores y obispos, etc.

El resultado de Dordt es la consolidación del calvinismo en las Provincias Unidas, vistas como el baluarte de esta tendencia reformada, y la defenestración momentánea de las corrientes irenistas de los arminianos. Junto con el Catecismo de Heidelberg y la *Confessio Belgica*, los cánones del Sínodo conformaron las *Fórmulas de la Unidad*, que fijaron la confesión de

(61) Sobre el sínodo, véase Aza GOUDRIAAN y Fred VAN LIEBURG (ed.), *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)*, Leiden y Boston, Brill, 2011.

(62) Casi 200 pastores arminianos fueron condenados y privados de ejercer su prédica y unos 80 fueron expulsados de las Provincias Unidas. Entre los exiliados estaban el mismo Episcopius y Uytenbogaert.

la Iglesia pública de la República de los Países Bajos, su credo dogmático base de la tradición eclesial holandesa. Si bien no puede decirse, como cree van Gelderen (63), que fue la suya una victoria pírrica, desde que las tendencias erastianas están en las raíces del calvinismo holandés que siempre cedió –por motivos varios– ante la superioridad del gobierno civil; en cambio sí puede aceptarse que el credo uniformado de Dordt jamás pudo imponerse a todos los holandeses (64).

A pesar de todo, en cuanto al calvinismo establecido, la llegada de Mauricio al poder y la afirmación ortodoxa del sínodo de Dordt daba la oportunidad de profundizar la Reforma (*Nadere Reformatie*), una reforma de la reforma como recuperación del origen (65), destacándose en ello Willem Teellinck (1579-1629) (66), que fuera uno de los promotores de llevar adelante la purificación doctrinaria –que implicaba la supresión de la tolerancia– en un sentido también práctico o moral, lo que comportaba eliminar las supersticiones populares y todo resabio de la fe pre-reformista. Sus ideas fueron acompañadas por otros predicadores y las familias nobles: reformar el estilo de vida, de eso se trataba. No obstante las críticas y las marchas y contramarchas de las medidas propuestas para purificar las formas de vida en sentido piadoso, las tendencias persistieron y fueron retomadas por el profesor de Utrecht, Gisbertus Voetius (1589-1676).

En consecuencia, se intensificó la intolerancia calvinista anti-remonstrante contra los arminianos, a los que consideraban más que una confesión religiosa, una tendencia política

(63) Martín van GELDEREN, «Arminian trouble: Calvinist debates on freedom», en KINNER y van GELDEREN, *Freedom and the construction of Europe*, cit., vol.1, págs. 35-36.

(64) PRICE, *The Dutch Republic*, pág. 104. Véase también Kaspar von GREYERZ, *Religion und Kultur*, traducción inglesa: *Religion and culture in early modern Europe, 1500-1800*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, págs. 80 y ss.

(65) PRICE, *The Dutch Republic*, cit., págs. 92-93; von GREYERZ, *Religion und Kultur*, cit., págs. 81 y sigs., quien señala la influencia de los puritanos ingleses (se tradujeron una cincuentena de sus tratados devocionales) y del pietismo germano (una suerte de psicologización de la experiencia religiosa).

(66) Llamado el Kempis de la Reforma, atacó el adulterio, la prostitución, el alcoholismo, la frivolidad, la ostentación, las supersticiones populares, etc. ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., págs. 475-476.

que había dividido a la iglesia y debilitado a la Unión. No faltaron tampoco los argumentos teológicos que enrostraban a los arminianos pertenecer a la secta de pelagianos y socinianos. Del otro lado, los remonstrantes pregonaban la amplia tolerancia de cultos y Grotius mantenía su posición de hacía una década: tolerancia limitada por una iglesia pública. En tal sentido, Grotius incitó a sus amigos a tolerar a los luteranos, como paso previo a tolerar a los arminianos. En cambio, Uyttenbogaert y otros bregaban por una tolerancia amplia y criticaban la furia calvinista anti-remonstrante.

7. Grotius, Iglesia y Estado

La idea que de la tolerancia tiene Grotius no difiere en esencia de la Lipsius: evitar la guerra religiosa y preservar la paz son propósitos a los que debe servir el Estado, al que, por tanto, debe dotársele de los poderes suficientes a ello. Creía Grotius que la guerra de religiones podía evitarse si el Estado mantenía un credo mínimo común a todos, v.gr., que existe una deidad atenta a los asuntos humanos. Esto es, tolerancia para los que aceptan este mínimo (67) e intolerancia y castigo para los que se niegan a reconocerlo. Como ya en *De imperio* advertía, no podía resistirse la imposición de

(67) Este mínimo religioso, que destila un olor sociniano, tiene también un aroma erasmiano. La *philosophia Christi* procurada por Erasmo sostiene un mínimo de fe, unos pocos artículos en los que es necesario creer, y que resultan del diligente estudio de la Biblia y de sus principales intérpretes, según dice en carta Paul Volz o Wolzius, que pone como prólogo a la segunda edición del *Enchiridion*. Cfr. Desiderius ERASMUS, *Enchiridion militis christiani* (1501), versión inglesa: *The manual of the Christian knight*, Londres, Methuen & Co., 1905, págs. 1 y sigs. Era su propuesta de superación de las disputas teológicas que, desde el siglo XIII, parecían ampliar las verdades religiosas hasta el infinito. Pero la preocupación de Erasmo pronto pasó de la teología a la filosofía y luego a la política, y el minimalismo religioso hizo escuela a lo largo del siglo XVII, como se aprecia en las obras de Grotius, Hobbes, Spinoza, Locke, van Limborsch, etc. Véase Manfred SVENSSON, «Fundamental doctrines of the faith, fundamental doctrines of society: seventeenth-century doctrinal minimalism», *The Journal of Religion* (Chicago), vol. 94, núm. 2 (2014), págs. 161-181. Acotado al ambiente inglés, B. J. SHAPIRO, «Latitudinarianism and science in seventeenth-century England», *Past & Present* (Londres), núm. 40 (1968), págs. 16-41.

una religión y su culto por el Estado si era necesaria a la paz o la utilidad común.

Me detengo aquí un instante porque la presentación de las ideas sobre tolerancia y religión de Grotius es ejemplificativa de las contradicciones que amanecieron tras la Protesta. Me refiero a la paradoja de la razón de Estado: si por su misma naturaleza, las ideas religiosas no pueden ser impuestas, porque pertenecen al ámbito de la conciencia individual, a la profundidad de lo íntimo de nuestro ser (argumento arminiano); en cambio, en caso de necesidad pública, si lo demandara el bien del Estado o la utilidad común, sí pueden ser impuestas (argumento calvinista). Terrible ironía de un régimen totalitario: el Estado sabe que no puede llegar al corazón y hacer que los individuos crean aquello a lo que él obliga; se conforma entonces con homogenizar las conductas exteriores, una aquiescencia colectiva meramente formal, compatible con la libertad mental de estilo spinoziano.

Las ideas grocianas sobre la tolerancia religiosa han sido largamente estudiadas por los especialistas (68), desde la *Pietas Ordinum Hollandiae et West-Frisiae* escrita en 1613, a *De Imperio*, editada en 1647, dos años después de su muerte. Todos, salvo escasas excepciones, se ven envueltos en esa telaraña de la Reforma que exalta, a un tiempo, la libertad de la conciencia (la interioridad de la creencia religiosa) y la autoconservación del Estado, dos extremos que Grotius trató de balancear en casi todos sus escritos.

Los Estados Generales de la provincia de Holanda establecieron por decreto la tolerancia de cultos en 1614, adoptando un texto escrito por el propio Grotius en el que reflejaba la política del Estatúder Oldenbarnevelt y que despertó acervas críticas de las autoridades de Ámsterdam y otras ciudades, motivo por el cual el escritor fue enviado en 1616

(68) Véanse los ya citados TUCK, *Philosophy and government 1572-1651*, págs. 184 y sigs.; TUCK, «Grotius and Selden», *loc. cit.*; van GELDEREN, «Arminian trouble: Calvinist debates on freedom», *loc. cit.*; y las obras generales de FORST y ZAGORIN. Además, independientemente de otra literatura que se indicará de ser oportuno, véase Henk NELLEN, *Hugo de Groot, een leven in strijd om de vrede, 1583-1645*, versión inglesa: *Hugo Grotius. A lifelong struggle for peace in church and state, 1583-1645*, Leiden y Boston, Brill, 2007, monumental biografía intelectual.

a esa ciudad a defender las ideas. El texto de su apología, conocido como *El discurso al Consejo de Ámsterdam* se inscribe en la disputa entre los calvinistas ortodoxos (*preciesen*) y los liberales (*rekkelijhen*), es decir, arminianos y racionalistas (69).

La línea argumental de Grocio es sustancialmente teológica: la concordia de las iglesias debe partir de una firme regla reconocida por las hijas de la Reforma, esto es, la doble naturaleza de los dogmas cristianos. Hay dogmas fundamentales, los Fundamentos, que deben ser conocidos de todos los cristianos a una cierta edad y aceptarse y profesarse, pues de ellos pende la salvación; son «poco numerosos y expuestos con claridad en todos los textos de las Sagradas Escrituras, con la promesa de salvación para los que creyesen en ellos y la amenaza de condenación para los que no creyeran». Todos los demás artículos de fe no forman parte de los Fundamentos, son sólo secundarios, periféricos a las religiones. En consecuencia, si la salvación pasa por la creencia en los Fundamentos, todos los que los respetan, aunque se aparten de otras verdades, no pueden ser excluidos de la iglesia, lo que en buen romance significa que «debemos más bien tolerar las enfermedades de este tipo de personas, no juzgarlos sino aceptarlos, esperando el día que se revele la Verdad».

En la vereda de enfrente Grocio ubica la Iglesia Católica: el Papa, por artículos secundarios, persigue y condena a los hombres por herejes; contra esta política del Anticristo, los reformados han alegado «el ejemplo de todos los educadores de la antigua Iglesia cristiana, entre los cuales no se podrían encontrar a dos que no tuviesen opiniones distintas sobre algunos artículos de fe, y que sin embargo permanecieron siempre en la Iglesia universal y conservaron entre ellos una plena concordia». Esta tolerancia doctrinal no sólo fue alegada, fue también practicada por los Padres. Se trata del característico razonamiento de los socinianos y racionalistas: el acuerdo en

(69) Las citas en el cuerpo del texto son de la versión francesa de la *Oratio ab Hugone Grotio vernacule halita in Senatu Amsterredamensi*, tomadas de la traducción de Joseph LECLER et Marius François VALKHOFF, *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, París, Ed. du Cerf, 1969, vol. II, págs. 133-134. Para el contexto histórico, consúltese NELLEN, *Hugo Grotius*, cit., págs. 209 y sigs.

un mínimo de artículos de fe hará posible la convivencia de las religiones más diversas; el desacuerdo en ese credo elemental sólo puede traer desavenencias e intolerancia (70).

Después de varias vicisitudes, la situación se vuelve contra Oldenbarnevelt y Grotius, quien se defiende. De esta época es el *De imperio* (71), relativo a la autoridad secular en materia religiosa. La tesis es clarísima: el derecho que el gobernante secular tiene para establecer la religión en el territorio de su Estado (toda la regulación del culto, desde lo ritual hasta el nombramiento de ministros y obispos) comprende la potestad de suprimir las falsas religiones por todos los medios y finiquitar las disputas teológicas, derecho político que debe ejercitarse con prudencia para evitar que las iglesias inciten la intolerancia. Por lo mismo, el Estado debe garantizar que las verdades fundamentales son respetadas y la religión pública no puede imponer otras restricciones a la conciencia individual.

El librito de Grocio ha sido elogiado por su apología de la tolerancia, pero no suele advertirse la pugna intestina en el razonamiento. El de Grocio es el típico argumento racionalista antirreligioso que será capital en el liberalismo: las religiones violentan la conciencia, quien mejor la protege es el Estado. La libertad de conciencia es la gran garantía del Estado para con los individuos. El *De imperio* constituye la cara jurídico-política de este razonamiento, porque entregar el *ius circa sacra* al Estado es excluir expresamente la

(70) Lo afirmaba GROTIUS en una tempranera obra: *Meletius, sive de iis quae inter christianos conveniunt epistola*, esto es: *Meletius o una carta sobre aquellas cosas en las cuales los cristianos pueden ponerse de acuerdo*, escrita aproximadamente en 1611 y descubierta recién en 1984. Cfr. NELLEN, *Hugo Grotius*, cit., págs. 137 y sigs. Hay una versión en portugués Hugo GROTIUS, «*Meletius* ou carta sobre aquilo que é objeto de acordo entre os cristãos», tr. W. de J. Santos Castro, *Griot – Revista de Filosofia* (Amargosa), vol. 10, núm. 2 (2014), págs. 260-293.

(71) Hugo GROTIUS, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, escrito en 1617 pero inédito hasta 1647, que cito de la versión francesa: *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, Londres, 1751. Como afirma NELLEN, *Hugo Grotius*, cit., págs. 232 y sigs., el *Meletius* y el *De imperio* deben leerse en consonancia con el *De satisfactione*, escrito alrededor de 1615 y publicado en 1617, en defensa de su amigo el sociniano Gerardus Joannes Vossius. El título de este último libro es esclarecedor: *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum*, es decir, una defensa de la fe universal o católica, de conformidad a la enseñanzas de Cristo y en contra de Fausto Socino.

potestad que poseían las confesiones e iglesias, todo con el propósito ya confesado en *De satisfactione* de converger a la formación de una religión universal. El paso firme de la secularización, asociada a un creciente del individualismo religioso, convertirá el *ius circa sacra* estatal en un derecho a regular jurídicamente la libertad de conciencia y a protegerla por el Estado (72), mecanismo paradójico con el que se quería aventar el peligro del dogmatismo y la intolerancia.

De este modo debe entenderse a Grotius, esto es, desde una perspectiva irrevocable y general a favor de la tolerancia, «aun en los supuestos –como el *ius circa sacra*– aparentemente más desfavorables», ha dicho Peces-Barba (73). Y no puede haberse dicho mejor. Así debe leerse Grotius por los liberales: tolerante aun siendo intolerante. Porque tolerante se dice al uso contemporáneo, singularmente por su cristianismo no dogmático que le permitía simpatizar con todo lo que no fuese católico; y porque intolerante se afirma al modo del siglo XVII, esto es, por su erastianismo en defensa del Estado garante principal de la libertad de los ciudadanos, en virtud de la cual lo sagrado se convierte en estatal.

Como ha notado Richard Tuck, es evidente que para Grotius no puede establecerse una distinción entre lo sagrado y lo secular, o entre lo religioso y lo político (74);

(72) Lo ha resaltado TUCK, «Grotius and Selden», *loc. cit.*, pág. 512, esto es, Grotius confía en la ortodoxia de los gobernantes –al menos los holandeses– para conservar a sus pueblos en la verdadera fe, no advirtiendo el riesgo que importaba concederles una potestad legislativa prácticamente en cada materia sagrada.

(73) Gregorio PECES-BARBA MARTÍNEZ, «La filosofía de la tolerancia», en Gregorio PECES-BARBA MARTÍNEZ y Eusebio FERNÁNDEZ GARCÍA (dir.), *Historia de los derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson, 1998, t. I, pág. 313.

(74) TUCK, «Grotius and Selden», *loc. cit.*, pág. 512. Sobre esta indistinción esencial, véase GROTIUS, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, cit., III, págs. 34 y ss. El texto en cuestión está en III, II, pág. 37: «Las acciones, unas se definen por la moral, otras son indefinidas hasta que el magistrado político las haya establecido. Llamo acciones moralmente definidas a las indispensables o las que son ilícitas. Aquéllas son moralmente necesarias, éstas moralmente imposibles; términos que el derecho aplica a las acciones vergonzosas. Las acciones definidas, o lo son por su naturaleza, por ejemplo, la adoración de Dios, el horror de la mentira; o lo son por la autoridad superior, por ejemplo, cuando el príncipe ordena o prohíbe algo a sus magistrados, los magistrados a los funcionarios, los funcionarios a los padres de familia».

antes bien, digo por mi cuenta, lo sagrado o religioso tiende a convertirse en secular o político, a resolverse en la potestad del Estado, porque incluso las leyes de la naturaleza –como bien recuerda Tuck– no pueden pasar de un conjunto mínimo de reglas en las que individuos y Estados pueden acordar, reducidas a las acciones moralmente definidas como necesarias o como prohibidas (75). A la vista de ello dar culto a Dios, según el publicista holandés, es obligación impuesta por la ley de la naturaleza, pero cumplir con los mandamientos divinos no es natural sino parte del derecho divino positivo que podría ser alterado, como sucedió entre los gentiles (76). Todo conduce a que Grotius niegue que existan elementos para distinguir la autoridad religiosa y la secular, y así lograr que todo caiga en manos del poder soberano (77).

Así, las ideas de Grotius en materia religiosa se resumen en anti-dogmatismo, erastianismo, tolerancia en razón de Estado, minimalismo o reducción de los artículos de fe para aproximar los credos cristianos, por tanto irenismo (78). Como se ve, Grotius en religión tiene vetas arminianas y socinianas, mezcla de racionalismo y deísmo, combinadas con un decidido anticatolicismo.

Este cuerpo doctrinario es constante en la vida de Grocio, así como el estilo de argumentación que resuelve lo teológico en lo político, lo religioso en lo estatal. En su obra más célebre, *De iure belli ac pacis*, su política de tolerancia

(75) Concluye TUCK, *Philosophy and government 1572-1651*, cit., págs. 187-188, que el minimalismo de Grotius en *De imperio*, resuelve la ley natural en proposiciones completamente obvias, que nadie puede desconocer con independencia de su religión.

(76) GROTIUS, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, cit., III, III, págs. 38-39.

(77) TUCK, «Grotius and Selden», *loc. cit.*, pág. 514.

(78) Sus ideas irenistas están expuestas en el libro *De veritate religionis christianae*, de 1640, que he consultado en una edición inglesa: *The truth of the Christian religion in six books*, ed. de J. Le Clerc, Londres, 1829. Imposible atender aquí a esta pieza clave en el pensamiento de Grocio, por lo que remitimos al erudito y exhaustivo libro de J.P. HEERING, *Hugo de Groot als apologet van de christelijke godsdienst*, traducida al inglés como *Hugo Grotius as apologist for the Christian religion. A study of his work De veritate religionis Christianae, 1640*, Leiden y Boston, Brill, 2004.

lo lleva a un minimalismo religioso y viceversa, porque ni el Decálogo ni las enseñanzas de Cristo obligan a la humanidad, pues el primero es una norma para los judíos y las segundas no pasan de ser consejos para la perfección y no mandamientos que exijan obediencia (79). El único punto en el que es necesario ponerse de acuerdo es en la existencia de Dios o de una deidad (80).

El credo acotado, por reducido, impulsado por las leyes del Estado constituye el cimiento del nuevo orden político, incluso es más necesario en la sociedad universal de la humanidad en la que no existe tal poder soberano que lo sostenga (81). De modo que el Estado mismo puede forzar la uniformidad religiosa, sin que llegue a punir o perseguir a quienes crean en otras cosas más allá de ese artículo único de fe (82). Tal el pilar de la tolerancia religiosa, de modo que nadie –salvo el Estado– puede imponer su creencia a otro (83).

8. Privatización de la fe y tolerancia

La concepción de la tolerancia religiosa de Hugo Grotius constituye un intento conciliatorio que se mueve entre los extremos de las principales corrientes de su tiempo y a lo largo de toda la vida de la República. De una parte, los calvinistas, dichos ortodoxos, que apoyaban la necesidad de

(79) El razonamiento es idéntico al *De imperio*.

(80) Hugo GROTIUS, *Iure belli ac pacis* (1625), traducción al inglés: *The rights of war and peace*, ed. R. Tuck, Indianápolis, Liberty Fund, 2005, II, XX, 46.1: «Que existe una deidad (una o más no voy ahora a considerar) y que esta deidad cuida de los asuntos humanos, son nociones recibidas universalmente y absolutamente necesarias a la esencia de cualquier religión, ya sea verdadera o falsa» (pág. 1035). El concepto de una deidad abarca, según Grotius, cuatro proposiciones: que Dios existe y es uno, que es un ser espiritual, que conduce los asuntos humanos, y que es el creador de todo (*Ibid.*, II, XX, 45.1). La primera (existencia) y la tercera (providencia) son necesarias a toda religión (*Ibid.*, II, XX, 46.4); las otras dos (espiritualidad y creacionismo) no son tan evidentes, por lo que en buena conciencia se puede errar y no por ello ser perseguido (II, XX, 48.1).

(81) *Ibid.*, II, XX, 44.6 (pág. 1031).

(82) *Ibid.*, II, XX, 47.1 (pág. 1038).

(83) *Ibid.*, II, XX, 49 y 50 (págs. 1044 y sigs.)

una iglesia oficial regida desde arriba por el poder secular; de la otra, la tendencia liberal, representada por arminianos y remonstrantes, favorable a la tolerancia más amplia de las religiones y que demandaba la separación de iglesia y Estado junto a una generalizada libertad de conciencia. Grotius, se ha dicho, creía encontrar el remedio en la imposición/aceptación de un credo mínimo (argumento sociniano) que era compatible con una iglesia estatal (postura del calvinismo) y con una libertad de creencia en todo lo que no hiciera parte de ese artículo de fe esencial (lo que fácilmente podía ser secundado por los remonstrantes).

Simon Episcopius (1583-1643) (84), pastor y teólogo, defensor de las tesis remonstrantes, en sus principales obras, *Vrye Godes-dienst* (1627) y *Apologia pro Confessione Remonstrantium* (1629) (85), tiene, a diferencia de Grotius, una visión, en principio, teológica de la libertad o tolerancia de cultos. Al igual que los socinianos afirma que los cristianos pueden convenir en los elementos esenciales de la fe, más allá de las disputas teológicas fundadas en las Escrituras que, siendo legítimas, no comprometen sino fragmentos del credo común, diversidad de interpretaciones bíblicas que, lejos de ser un veneno para la religión, es positiva. Hasta aquí Grotius lo apoyaría, pero la conclusión de Episcopius no podría abonarla: el Estado no debe reprimir las opiniones individuales y debe tolerarlas. Una política tolerante fortalece al Estado, pues solamente los hombres libres de espíritu y de corazón, insistía Episcopius, están predispuestos a apoyar el interés común (86).

(84) Las ideas de Episcopius sobre la tolerancia en ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., págs. 503-504; y ZAGORIN, *How the idea of religious toleration came to the West*, cit., págs. 176 y sigs., entre otros.

(85) De esta última obra he consultado una versión en inglés que no menciona al autor: *The confession or declaration of the ministers or pastors which in the United Provinces are called Remonstrants concerning the chief points of Christian religion*, Londres, Francis Smith, 1676. Se trata de una exposición de la Confesión Arminiana de 1621.

(86) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 504. La tolerancia se extiende a los católicos pero, como existe peligro para las instituciones políticas, deben realizar un juramento de lealtad y renunciar a los principios que atentan contra ese juramento. En términos que hemos visto ya y que volveremos a ver, el católico por papista es un enemigo del Estado nacional.

Más aún, Episcopius rechaza toda injerencia de la autoridad estatal en la confesión y profesión de fe: desde que ningún individuo es superior a otro, en materia religiosa ninguna opinión está por sobre las demás; por lo mismo, el Estado que persigue en nombre de una verdad o la iglesia que impone una enseñanza uniforme, uno y otra violan la libertad individual pues la religión debe ser libre tanto del poder político como de toda autoridad eclesiástica. Por eso Episcopius entiende que una extendida tolerancia no se riñe con una iglesia pública, pues lo que impugna es que esa iglesia coercione la fe de los individuos, imponiendo una disciplina uniforme en las doctrinas o en las conductas; su poder es solamente espiritual, para enseñar y persuadir.

Episcopius se revela como un moderno pues el problema teológico resulta en una solución política. De Lipsius y Coornhert a esta parte nada ha cambiado: el platillo más pesado de la balanza podía ser el Estado confesional o la libertad de conciencia, pero uno y otra en desmedro de la religión. La profesión de fe en la tolerancia religiosa de Episcopius entrelaza lo teológico y lo político: la libertad individual de religión es tomada como base de la organización política y eclesiástica, siempre que la religión esté fundada en la razón y en el libre albedrío, que socinianos y arminianos rechazan que estén corrompidas por el pecado original.

La disparidad de posiciones teológico-religiosas animadas en multitud de disputas en el suelo holandés, generó una catarata de reacciones que fue siguiendo el proceso de privatización e interiorización de la fe del luteranismo y de los reformados en general. Piénsese en Spinoza y otros tantos librepensadores de ese tiempo. Así, por caso, Adam Boreel (1603-1667), uno de los fundadores de los Colegiantes y de tendencias hebraizantes, en el libro *Ad Legem et Testimonium* (1645), impugna todos los bandos eclesiásticos y reafirma un intento que hoy diríamos ecuménico: ninguna iglesia existente era la verdadera iglesia de Cristo, empero todas poseían fragmentos de la verdad; porque la verdadera iglesia cristiana debía ser informal, pequeña,

independiente de clérigos, animada de un espíritu puramente apostólico y el respeto a una igual libertad de especulación (87).

El racionalismo religioso gana cada vez más adeptos. La filosofía cartesiana combate la aristotélica. El liberalismo religioso desafía la ortodoxia calvinista. A partir de 1650 dentro de la iglesia reformada oficial se percibe una tendencia más liberal en teología y costumbres, representada por Johannes Cocceius (1603-1669), en oposición al calvinismo ortodoxo de Gisbertus Voetius (1589-1676). Éste y sus seguidores (los *precisians*) se oponían a las corrientes liberales en teología y cartesianas en filosofía, incitando a las autoridades a adoptar una legislación anticatólica y reformar los hábitos sociales en un sentido más rigurosamente religioso. La disputa de escuelas tuvo amplia repercusión en las iglesias y en la vida política y cultural, al punto que los Países Bajos se convirtieron en un hervidero (88), obligando a las autoridades (centrales y provinciales) a tomar medidas para asegurar la cohesión de la iglesia reformada (89).

Para Jetze Touber, asociar a Cocceius y sus seguidores con el cartesianismo y a Voetius y los suyos con el aristotelismo, no es fundamental, porque las diferencias filosóficas vienen atrás de las disputas bíblicas y no ocupan el primer lugar. A diferencia suya, Jonathan Israel entiende que el alineamiento teológico liberal con el cartesianismo es semejante al de la teología ortodoxa calvinista con el aristotelismo (90). Ambos tienen razón, pues se trata de una cuestión de énfasis: lo que se discutía era un problema teológico/religioso/bíblico, pero se lo hacía con herramientas –especialmente por los

(87) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 588. Cfr. Ernestine van der WALL, «The Dutch Hebraist Adam Boreel and the Mishnah project», *LIAS. Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources* (Lovaina), vol. 16, núm. 2 (1989), págs. 239-263.

(88) Que tuvo también el impacto de la predicación del místico apocalíptico Jean de Labadie (1610-74), y el crecimiento de sectas reformadas como los socinianos y los colegiantes.

(89) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., págs. 671 y sigs.

(90) Jetze TOUBER, «God's word in the Dutch Republic», en William J. BULMAN and Robert G. INGRAM (ed.), *God in the Enlightenment*, Nueva York, Oxford University Press, 2016, págs. 163 y sigs.; ISRAEL, *The Dutch Republic*, págs. 879 y ss. Véase KROP, «La represión del cartesianismo radical en los tolerantes Países Bajos», *loc. cit.*, págs. 49-51.

cocceianos— que iban más allá de la teología positiva y anclaban en la metafísica y la política estatal (91).

Voetius (92) expuso sus ideas sobre la tolerancia religiosa en su *Politicae ecclesiasticae*, obra extensa en tres volúmenes publicada entre 1663 y 1676. Capital es la distinción entre libertad de conciencia, que para él es la libertad de apartarse de la religión pública y creer *prout ipsi visum*, y libertad de practicar públicamente la propia fe ya individualmente, ya con otras personas que no pertenezcan a la propia «familia». En los Estados católicos («papales» los llama) la libertad de conciencia era muy restringida, pues el individuo estaba autorizado a tener sus propias convicciones únicamente en el fuero íntimo. En los países protestantes, esta libertad de conciencia se extendía a la de adorar a Dios de forma privada en el círculo familiar y de enseñar la religión a los sirvientes, pudiendo ser muy amplia, como en los Países Bajos, o hipotética (93).

En un Estado confesional como la República holandesa la dificultad pasaba por la justificación de la tolerancia de la religión falsa, es decir, de las creencias que discrepaban con la calvinista religión pública. Según Voetius la ley divina y natural mandan que el Estado sea el guardián de la religión, de donde el magistrado está obligado en conciencia a promoverla y favorecerla en la medida de lo posible, eliminando los males y pecados que dañen la gloria de Dios. El Estado no puede, entonces, tolerar ciertos errores teológicos (como sería negar la providencia o el juicio divino de las malas acciones) y el magistrado debe prohibir la práctica pública de dicha religión falsa. Como indica Krop, la defensa de la religión oficial en la

(91) El contexto de la disputa es claramente el de la Ilustración. Cfr. Ernestine van der WALL, «The religious context of the early Dutch enlightenment: moral religion and society», en Wiep van BUNGE (ed.), *The early enlightenment in the Dutch republic, 1650-1750. Selected papers of a conference held at the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 22-23 March 2001*, Leiden y Boston, Brill, 2003, págs. 39-57. En la misma obra, consúltese el trabajo de Wijnand MIJNHARDT, «The construction of silence: religious and political radicalism in Dutch history», págs. 231-262.

(92) Sobre la teología de Voetius, véase GOUDRIAAN, *Reformed orthodoxy and philosophy, 1625-1750*, cit., que estudia las consecuencias políticas en el cap. 5, págs. 287 y sigs.

(93) Como en la ciudad de Colonia, en la que se reconoció a los protestantes que ya vivían allí, pero no se concedió a los nuevos residentes.

medida de lo posible ponía una condición que dejaba abierta la puerta, hasta cierto punto, a la tolerancia de la religión falsa.

De acuerdo con Voetius, las circunstancias habían llevado a que en un Estado confesional, como la República de las Provincias Unidas, se dieran varias modalidades de tolerancia. Si el magistrado no prohibía el culto falso, lo permitía de hecho, como ocurría con los luteranos. Un segundo ejemplo se presenta cuando el poder secular no puede prohibir la religión falsa sin causar perjuicios al Estado, es decir, por razones políticas, tal como sucedía con el catolicismo. Un último supuesto es el de la indulgencia (*conniventia*), cuando el magistrado aplica los edictos de prohibición con moderación, como ocurría con los arminianos (94).

Que existiera una tolerancia práctica no significaba que el Estado dejase de procurar una vida más piadosa y moral de los ciudadanos, acomodándolos a las leyes divina y natural. Este era el punto que combatía Cocceius en nombre de una mayor libertad especulativa en teología y, por lo tanto, menos implicada en los asuntos cotidianos de la vida de los laicos y de la sociedad (la *reformatio vitae* y la *praxis pietatis* postulada por los *precisians*), razón por la cual se lo veía como un latitudinario (95). Su principal interés estaba en los estudios bíblicos que realizaba con el estilo y el método de la filología de los humanistas, es decir, no constreñido por limitaciones dogmáticas y favorable a una exégesis individual. En este punto se distanciaba de la rígida exégesis de Voetius (96).

(94) Por el contrario, no se toleraba el socinianismo, el paganismo, el judaísmo, el anabaptismo y el gomerismo, en tanto contagiados por el socinianismo; contra ellos se podía usar la fuerza de manera limitada para destruir la falsa religión y obligar a las personas a enmendar la fe ante el magistrado, si se hacía sin «persecución y coerción tiránica de la conciencia».

(95) TOUBER, «God's word in the Dutch Republic», *loc. cit.*, págs. 163-164. Advierte el autor que sería un error endilgar a los seguidores de Cocceius inclinaciones arminianas, pues eran calvinistas ortodoxos que creían en la predestinación, la salvación de los elegidos, etc.

(96) La tarea de desmitificar la Biblia, aliándose a la filosofía cartesiana, está expuesta en su obra mayor, la *Summa Doctrinae* (1648). Sobre el cartesianismo de la escuela de Cocceius, véase Ernestine VAN DER WALL, «Cartesianism and Cocceianism: a natural alliance?», en Michelle MAGDELAINE et al (ed.), *De l'humanisme aux lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, París y Oxford, Voltaire Foundation, 1996, págs. 445-455.

En la medida que el método de Cocceius implicaba una gran libertad individual, se entiende que apoyara una mayor libertad de conciencia e incluso de práctica religiosa, ligada a los progresos interpretativos. La disputa, como se aprecia, era centralmente teológica, pero de enormes consecuencias prácticas pues el desmontaje de las verdades y de los dogmas de la Escritura traía consigo el cuestionamiento de la misma Biblia y de la religión en ella fundada, en este caso el calvinismo oficial holandés. Con el fin de moderar la disputa se convocó en 1656 a un sínodo de la iglesia oficial, y el gobierno impulsó la sanción de un edicto que separara la filosofía de la teología, en línea con el cartesianismo, lo que ocurrió en octubre de ese año: la filosofía se enseñaría separada de la teología pues ambas tienen campos propios y en caso de conflicto entre ambas verdades serían los teólogos los que decidirían de acuerdo a la interpretación de las Escrituras (97). Pero la decisión política no calmó los ánimos.

En Groninga, Samuel Maresius publicó *De Abusu Philosophiae Cartesianae* (1670) en la que, defendiendo un moderado cartesianismo, atacaba la teología de Cocceius como perniciosa para la religión y la iglesia. Le contestó su discípulo Jacobus Alting generándose una extensa polémica más allá de los límites de la universidad (98). El clima sufrió cambios cuando a la política liberal de Witt sucedió la menos tolerante del estatúder Guillermo III. En Leiden, el teólogo calvinista Frederik Spanheim (1632-1701) postuló, entonces, una lista de veinte errores de la filosofía cartesiana y de la teología de Cocceius, que debían ser prohibidos. Guillermo III aprobó la reprobación, que se extendió también al spinozismo (99).

¿Qué podemos extraer de esta disputa que pareciera solamente académica? Pues que siendo los Países Bajos una república confesional, la lealtad política que atendía a la autoconservación del Estado estaba íntimamente ligada al mantenimiento público de la religión calvinista, la que a su vez dependía de una ortodoxia interpretativa de la Biblia. Necesariamente, por

(97) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 894. La tesis fue recibida por Balthasar Bekker (1634-1698), en su libro *De Philosophia Cartesiana* (1668).

(98) TOUBER, «God's word in the Dutch Republic», *loc. cit.*, págs. 165-166.

(99) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 897.

tanto y como observara Voetius, el Estado debía perseguir la religión falsa aunque dejara ciertas grietas por las que se introdujeran grados de tolerancia religiosa en la práctica. Por el contrario, la extensión de la libertad a la exégesis bíblica, demandaba una clase de libertad nueva, que es radicalmente religiosa y que requería de una pública expresión, desde que no podía quedarse en escritorios o antecámaras de los teólogos y filósofos. Conceder a todos esa libertad de filosofar (como pretenderá Spinoza) importaba en los hechos, no tanto que cualquier individuo pudiera creer cualquier cosa (que era una posibilidad), sino sobre todo que públicamente –en las universidades y en las iglesias, en la administración y en los conventículos– se derramaran doctrinas no ortodoxas que acabarían minando la base misma del Estado. No es que Cocceius quisiera esto; es a lo que llevaba su libertad teológica. En consecuencia, un mínimo político-religioso debía ser preservado, y la tolerancia de los disidentes seguía siendo cuestión política, *raison d'État*.

Alrededor de 1650 se reanudó la campaña contra los socinianos, impulsada desde la cátedra por Voetius que atacó a los que negaban la divinidad de Cristo, la Trinidad y el pecado original, es decir, socinianos, unitarios y deístas principalmente (100). Cocceius y sus seguidores estaban a salvo en tanto y en cuanto no negaban esos dogmas. En diversos estados provinciales comenzó una política de persecución: se prohibían las reuniones, se destruían las publicaciones, se cerraban cenáculos y lugares de reunión, etc. En las últimas décadas del siglo XVII se retoma la política de purificación de la iglesia nacional de las tendencias más liberales. Pierre Bayle, que consideraba que estos nuevos ataques a la tolerancia eran insoportables, habría exclamado «¡Dios nos libre de la inquisición protestante!» (101).

(100) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., págs. 909 y sigs. Se dirige también contra los remonstrantes y los menonitas, contra los erasmistas –por llevar al arrianismo y al socinianismo– y los Colegiantes, pero no contra otros reformados –como los luteranos– y los católicos. La penetración del socinianismo en Ámsterdam y Rotterdam se debió a su persecución en Polonia. La expansión de la influencia de los Colegiantes viene también de la mano del mayor racionalismo religioso, pronto asociado al spinozismo.

(101) *Apud* KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, cit., pág. 192.

Sin embargo, cuando declinaba el siglo XVII y despuntaba el dieciocho ilustrado, a resultas de los cambios sociales, económicos e intelectuales, la tolerancia religiosa parecía imponerse tanto en el plano intelectual como en la vida política (102); en este último frente, destacan los dirigentes Ericus Walten, Gregorio Leti y Gerard Noodt; en el ámbito teológico, las publicaciones de Philippus van Limborsch –el amigo de John Locke– o de un Jean Le Clerc –el apologeta de Locke–, por no mencionar a Bayle (103). Por supuesto, la tolerancia seguía siendo un permiso, a veces una omisión; no era todavía un derecho y menos una libertad religiosa. Sólo en 1795 fueron abolidos los privilegios religiosos del calvinismo, y en 1796 se proclamó oficialmente la separación de la iglesia y el Estado, estableciéndose la igualdad de los cultos (104).

9. La tolerancia en los Países Bajos, ¿qué tolerancia?

Quisiera comenzar la recapitulación de este trabajo con dos afirmaciones que parecen evidentes a esta altura:

1°. La falsa idea de una sociedad fundada solamente sobre lazos políticos, pues las Provincias Unidas muestran que un mínimo de religión seguía siendo necesaria a la cohesión social y a la lealtad política; no tan extraña combinación de un culto público admitido y una pluralidad de cultos disidentes reducidos a la vida privada, hasta que el mismo culto oficial se vuelva también una cuestión de conciencia individual (105).

(102) Cfr. Willem FRIJHOFF, «Religious toleration in the United Provinces: from “case” to “model”», en PO-CHIA HSIA and van NIEROP, *Calvinism and religious toleration*, cit., págs. 48 y sigs.

(103) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 674; van der WALL, «Toleration and Enlightenment in the Dutch Republic», *loc. cit.*, págs. 120 y sigs.

(104) van der WALL, «Toleration and Enlightenment in the Dutch Republic», *loc. cit.*, pág. 127.

(105) Lo ha estudiado muy bien y de manera general Brad S. GREGORY, *The unintended Reformation: how a religious revolution secularized society*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University, 2012, quien se refiere específicamente al caso holandés en págs. 163-165.

2°. En los Países Bajos no podemos hablar de tolerancia en el sentido hodierno, esto es, asemejada a una extensa libertad religiosa; por el contrario, fue la suya una política de tolerancia como la de otros Estados en los comienzos de la Modernidad, con grados de intolerancia y niveles de uniformidad variables (106). Lo que no quita que el muro de la religión oficial ofreciera poros por los que se filtraba una práctica *contra legem*, una tolerancia de hecho más allá de las prescripciones legales (107). Y tampoco excluye los reclamos de una libertad de conciencia en pie de igualdad para los ciudadanos.

Podría decirse de otra manera: como tempranamente mostró la disputa entre Lipsius y Coornhert, el dilema que enfrentará Holanda es el de hallar un fundamento a la unidad política que no puede ser ya monolíticamente religioso y que, al tiempo, no disuelva las bases morales de la convivencia. Es el eterno problema de la Modernidad: la fragmentación de la fe –que resulta de la Reforma– no sólo repercute en el campo religioso propiamente dicho sino también en el moral –el relativismo subjetivista– y de aquí en el político –fundamento positivista y pragmático de la ley. En las Provincias Unidas las dificultades se acentuaban por la existencia de una autoridad central limitada en la competencia de imponer un control efectivo sobre la disparidad de credos y sectas, lo que hacía recaer en los

(106) Cfr. el balance de FRIJHOFF, «Religious toleration in the United Provinces: from “case” to “model”», *loc. cit.*, págs. 27-60. El autor propone la concordia religiosa como concepto central de la tolerancia pragmática o convivencia política en las Provincias Unidas, admitiendo sus limitaciones (por caso los católicos, los unitarios y otros negadores de la divinidad de Jesucristo, y las filosofías paganas, además de los judíos). Un balance de estos casos particulares se encuentra en los trabajos de Christine KOOL, «Paying off the sheriff: strategies of Catholic toleration in Golden Age Holland», en PO-CHIA HSIA y van NIEROP, *Calvinism and religious toleration*, cit., págs. 87-101; Henk VAN NIEROP, «Sewing the bailiff in a blanket: Catholics and the law in Holland», *ibid.*, págs. 102-111; Samme ZIJLSTRA, «Anabaptism and tolerance: possibilities and limitations», *ibid.*, págs. 112-131; y Peter VAN ROODEN, «Jews and religious toleration in the Dutch Republic», *ibid.*, págs. 132-147.

(107) Las ha estudiado detenidamente KAPLAN en su ya citado libro, *Divided by faith*. También lo ha observado PRICE, *The Dutch Republic*, cit., págs. 106-107.

regentes, como instancia última, ese control; y los regentes, sin embargo, estaban más preocupados por conservar la paz y otras prioridades seculares al interior de las provincias y ciudades que por alcanzar públicamente la pureza de la fe (108). La tolerancia o la intolerancia respondían a la razón de Estado (109).

En este ambiente, Lipsius, Stevin y otros parecen seguir apegados al viejo sistema medieval pero que ha sido trastornado, porque el Estado confesional es un fenómeno típicamente moderno en vista de la autoconservación estatal, que mira prioritariamente por el bien del Estado antes que por la conservación y progreso de la verdadera religión (110). Como hemos dicho ya, si el problema fuera religioso la respuesta la debería tener la religión. Pero siendo un problema político, la religión y la iglesia recurren al Estado ofreciéndose como baluartes de su subsistencia. El sistema holandés no se edificó sobre la libertad religiosa sino sobre la libertad del Estado.

(108) Sobre las variaciones de la tolerancia en el contexto de la uniformidad religiosa y las regulaciones centrales y provinciales, véase 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.

(109) Es cierto que, comparada con otras naciones, la política religiosa holandesa era la más progresista y así lo atestiguaron varios contemporáneos como William Temple o Gregorio Leti; sin embargo, esa tolerancia podía ser juzgada como consecuencia de la creciente incredulidad e indiferencia antes que como efecto del celo religioso, como lo entendió el suizo protestante Jean Baptiste Stoppa, Stoupp o Stoupe, pastor de la iglesia valona en Londres, que sirvió como agente de Cromwell para luego entrar en el ejército francés. Su obra más conocida es *La religion des Hollandois représentée en plusieurs lettres écrites par un officier de l'Armée du Roy*, 1673. Véase Martin van GELDEREN, «Turning Swiss? Discord in Dutch debates», en André HOLENSTEIN, Thomas MAISSEN y Maarten PRAK (ed.), *The republican alternative. The Netherlands and Switzerland compared*, Ámsterdam, Ámsterdam University Press, 2008, págs. 151-169.

(110) Véase en general Heinz SCHILLING, «Confessional Europe», en Thomas A. BRADY, Heiko A. OBERMAN, and James D. TRACY (ed.), *Handbook of European history 1400-1600. Late middle ages, Renaissance and Reformation*, vol. II: *Visions, programs and outcomes*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1995, págs. 641-681. En particular para Holanda, Joke SPAANS, «Religious policies in the seventeenth-century Dutch Republic», en PO-CHIA HSIA and van NIEROP, *Calvinism and religious toleration*, cit., págs. 72-86.

Lo mismo ocurre con la hipótesis teórica de un sistema político-jurídico sustentado en la libertad de conciencia –como postularan Coornhert y más adelante Arminius–, porque como demostró el propio Althusius en su *Política*, la instrumentación práctica incluía limitaciones al ejercicio de esa libertad (111). Para los holandeses esto significaba prohibir el culto público de los católicos y los judíos así como privatizar el de los luteranos; y también limitar las críticas a la iglesia calvinista establecida evitando que las disputas doctrinarias salieran al público y se difundieran en las congregaciones y el vulgo.

La disidencia religiosa se sometía a la disciplina del Estado confesional (112). Así lo mostró la polémica entre Arminius y Gomarus: siempre se impone, por razones pragmáticas, la razón de Estado, un sistema si se quiere liberal pero erastiano de regulación de los cultos, y que será el modelo de los teóricos (Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, etc.) de ahí en adelante, y que en Holanda fuera la propuesta de Grotius y la política de Oldenbarnevelt (113).

La permanente disputa entre sectas protestantes y al seno del calvinismo oficial, lejos de volver más tolerante la política, la hizo más intolerante. A mediados del siglo XVII era ese el tono predominante, al punto que un admirador como J. Israel no lo puede negar: «La República fue una sociedad en la que la intolerancia, argumentada teológicamente y concertada políticamente, era una fuerza poderosa» (114). Es la línea que se extiende Lipsius a Voetius. Y aunque algunos políticos y publicistas se inclinaron a favor de tolerar a los católicos, por ejemplo, generalmente se debía a razones económicas y políticas antes que religiosas, pues en su mayoría no abandonaban la

(111) Cf. Johannes ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta* (1603), ed. F. S. Carney basada en la 2ª de 1614, Indianápolis, Liberty Fund, 1995, cap. XXVIII, págs. 172-174, cuando trata de la administración eclesiástica por el Estado y la política de moderación.

(112) SPAANS, «Religious policies in the seventeenth-century Dutch Republic», *loc. cit.*, pág. 86 lo califica de altamente autoritario.

(113) PRICE, *The Dutch Republic*, cit., págs. 103-104.

(114) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., pág. 638.

necesidad de una iglesia oficial y pregonaban el control público de los otros cultos (115).

Fue la hostilidad e intolerancia hacia los cultos opuestos a la iglesia oficial una de las causas de la decadencia de la República, como admite incluso J. Israel (116); desde mediados del siglo XVII se advierte la declinación de los remonstrantes, los luteranos y de los menonitas y anabaptistas. Judíos y luteranos emigraron especialmente a Alemania. Y aunque los católicos siguieron siendo una religión con fuerte presencia en las Provincias Unidas, su influencia fue mayor en el sur.

Lejos de ser el modelo las libertades modernas, el Estado calvinista holandés es un caso ejemplar de la tolerancia religiosa moderna, del tratamiento de la diversidad religiosa según los cánones de la razón de Estado. Y no es de sorprenderse que haya sido así en Holanda, porque lo fue también en todos los otros casos en los que el calvinismo implantó su disciplina político-eclesiástica, como Génova o Prusia (117).

(115) Si bien no eran teólogos, sino tratadistas políticos hobbesianos, los hermanos Johan y Pieter de la Court, en su libro *Observaciones y lecciones acerca del Estado* (1660), representan el extremo de la posición, aun contra Hobbes: el Estado soberano ejercía su poder sobre todos los actos externos de los ciudadanos, incluido el culto religioso, en vista de intereses puramente seculares como la paz y la prosperidad. Este esquema básico podía entonces admitir la tolerancia religiosa por razones políticas, pues al Estado le bastaba la sola conformidad exterior. Véase Noel MALCOLM, «Hobbes and Spinoza», en BURNS and GOLDIE, *The Cambridge history of political thought 1450-1700*, cit., pág. 549. Los hechos parecieran confirmar que la política de tolerancia respondía más a razones políticas que religiosas; así, cuando la ocupación francesa (1672-1674), la libertad de cultos se hizo extensiva a católicos, luteranos, menonitas y remonstrantes —se necesitaban soldados—, y en cuanto abandonaron los franceses el territorio de las Provincias Unidas volvió a recrudecer la intolerancia aunque hubiera ya un cierto terreno ganado por los cultos no calvinistas. ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., págs. 643-644.

(116) ISRAEL, *The Dutch Republic*, cit., págs. 653 y sigs.

(117) Indispensable es el estudio de Philip S. GORSKI, *The disciplinary revolution. Calvinism and the rise of the State in early modern Europe*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2003, que dedica el cap. 2, págs. 39 y sigs., al caso holandés. Y también R. PO-CHIA HSIA, *Social discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989. Aunque los autores tienen diferentes enfoques en sus investigaciones, la conclusión es similar.