

# HOBBS, SPINOZA Y LOCKE SOBRE LA HEREJÍA\*

MANFRED SVENSSON\*\*  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

## RESUMEN

Tanto la edición latina del *Leviatán* de Hobbes como la *Carta sobre la tolerancia* de Locke incluyen poco estudiados apéndices sobre la noción de herejía. El presente artículo busca explicar la conexión de dichos apéndices con el resto de la obra de estos autores, en concreto, mostrando el papel fundamental del minimalismo doctrinal para el pensamiento político de la modernidad temprana.

**PALABRAS CLAVE:** Herejía, minimalismo doctrinal, Hobbes, Spinoza, Locke

## HOBBS, SPINOZA AND LOCKE ABOUT THE HERESY

Both the Latin edition of Hobbes' *Leviathan* and Locke's *Letter Concerning Toleration* include appendices about the notion of heresy. The object of the present article is to explain the connection between the mentioned appendices and the rest of the work of these authors. In this way, attention is drawn to the fundamental role played by doctrinal minimalism in early modern political thought.

**KEYWORDS:** Heresy, Doctrinal minimalism, Hobbes, Spinoza, Locke

## I. INTRODUCCIÓN

La aparente inactualidad del concepto de herejía no debiera engañarnos: el concepto es fundamental para el desarrollo histórico del cristianismo, para el surgimiento del pensamiento político moderno y para la relación entre

---

\* Artículo recibido el 7 de noviembre de 2011 y aceptado el 22 de diciembre de 2011.

El presente trabajo es parte de una investigación financiada por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, FONDECYT, proyecto N° 11090189 "La distinción entre cosas indiferentes (adiaphora) y necesarias: un paradigma de la modernidad temprana en la obra de Melanchthon y Locke".

\*\* Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes. Autor de los libros *Theorie und Praxis bei Augustin* (Freiburg: Alber, 2009) y *Resistencia y gracia cara: el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer* (Barcelona: Clie, 2011), artículos en revistas como *The Thomist*, *The Heythrop Journal*, *Ideas y Valores*. E-Mail: [msvensson@uandes.cl](mailto:msvensson@uandes.cl)

ambos. La primera de estas afirmaciones apenas requiere ser probada: baste con recordar que el mismísimo canon neotestamentario es fruto del proceso de delimitación respecto de las herejías. Por lo demás, no parece osado afirmar que la literatura antiherética es más fundamental que la literatura antipagana en la conformación del temprano pensamiento cristiano.

Pero precisamente esta distinción entre el pagano y el hereje introduce parte del problema posterior, como puede verse de modo muy claro en cualquier escrito medieval sobre la coerción en casos de disidencia religiosa: la tolerancia se extiende ahí claramente a paganos y judíos, pero muy rara vez a herejes. El convencional argumento que se extiende desde el siglo V al XVII para apoyar tal distinción es que, si bien no podía ser lícita la coerción aplicada a paganos o judíos que no adhieren al cristianismo, la voluntariedad de la creencia no impide que se aplique al hereje, pues a éste solo se le está obligando a ser fiel a aquello a lo que una vez ya adhirió<sup>1</sup>. Así, no es de extrañar que en la modernidad temprana fuera precisamente ésta la figura bajo la que se conducía gran parte de la disputa sobre la relación entre poder político y religión. Y en la cultura de los siglos posteriores la noción conserva dicha relevancia. Resulta, en efecto, no poco significativo que la popular obra de Stefan Zweig sobre Castellio, titulada originalmente *Castellio contra Calvino o la conciencia contra el poder* (*Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt*), originalmente haya sido traducida al inglés como *El derecho a la herejía*<sup>2</sup>. Y es notorio el ingente esfuerzo de Castellio, en medio de su tratado contra Calvino, no solo por impedir la coerción de los herejes, sino también por averiguar bien quiénes debían caer bajo tal categoría. Pero según un convencional relato, ésta sería solo la situación del siglo XVI, pues en el XVII tenemos ya el nacimiento de una filosofía política autónoma, independiente de la teología, que por tanto naturalmente podrá prescindir de categorías como la de herejía.

Con todo, tal visión del naciente pensamiento político moderno se encuentra hoy justificadamente en dudas. Baste con pensar en obras como la de Martinich sobre Hobbes, Marshall o Dunn sobre Locke y Hunter sobre Spinoza<sup>3</sup> –por nombrar solo un pequeño puñado representativo– para ver el vigor con que hoy se ha tomado conciencia del papel central que la teología tiene en la obra de estos autores. Pero ciertamente sería una pobre lectura la que dijera que la teología “todavía” tiene influencia en ellos, como si solo

1 Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 11, a. 3.

2 Stefan Zweig, *The right to Heresy. Castellio against Calvin*, trad. de Paul Eden y Paul Cedar (Nueva York: Viking Press, 1936).

3 Alouysius Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Graeme Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought* (Farnham: Ashgate, 2005); John Dunn, *The Political Thought of John Locke: an Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); John Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

se tratara de la pervivencia de algo anterior, pero sin darle transformación significativa alguna. Lo que tenemos es más bien una nueva teología como elemento constitutivo de la nueva filosofía política, y es eso lo que en el presente artículo buscamos ilustrar a partir de la noción de herejía. Esto lo realizaremos, en un primer paso, dirigiendo la mirada a Spinoza y Hobbes, luego, de un modo algo más detenido, a Locke, para cerrar finalmente con algunas consideraciones de carácter más sistemático.

## II. HOBBS Y SPINOZA

La edición inglesa del *Leviatán*, publicada en 1651, no contiene nada significativo sobre la noción de herejía. Pero la obra misma recibió por supuesto la acusación no solo de ateísmo, sino también de su eventual condición herética. Los pasajes que dieron origen a tales críticas fueron cuidadosamente quitados por Hobbes de la edición latina de 1668, edición en la que además responde, en un apéndice, a las críticas en cuestión. Pero la edición latina va acompañada de dos apéndices más, uno sobre el credo niceno y otro sobre la noción de herejía. Como cabe imaginar, éstos han sido objeto de escasísimo estudio. Las razones por las que no se ha estudiado tales textos abundan: el acceso a los mismos se encuentra bloqueado no solo por la generalizada ceguera respecto de los contenidos teológicos del naciente liberalismo político moderno, sino en este caso también por el sencillo hecho de que estos apéndices no suelen ser publicados. Las ediciones inglesas, salvo la de Edwin Curley, no suelen incluir las variantes de la obra latina y las ediciones en castellano se basan en las inglesas. Pero incluso si llegamos a interesarnos por el texto, éste pone un obstáculo a la identificación de la posición de Hobbes, obstáculo consistente en la redacción en forma de diálogo, un diálogo en el que los participantes no tienen nombres sino que son designados simplemente como A y B. Identificar la posición de Hobbes como la de uno de estos parece una tarea osada y nos limitaremos aquí a identificar ciertos tópicos que salen a la luz a lo largo de la discusión entre ambos interlocutores.

En primer lugar, Hobbes está consciente del significado primigenio del término “corriente” o “secta” (en un sentido no peyorativo), de modo que el judaísmo tiene las *haireseis* de fariseos y saduceos y, también, hay diversas “herejías” entre los filósofos<sup>4</sup>. Ante esta explicación de B, A pregunta cómo es que también en la iglesia primitiva llegó a haber herejías, esto es, corrientes distintas, siendo que se poseía una común regla de fe<sup>5</sup>.

4 Thomas Hobbes, *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668* ed. Edwin Curley (Indianapolis: Hackett, 1994). Las referencias que siguen a continuación son a la división en párrafos que Curley hace del apéndice. App. II, 12.

5 Hobbes, *Leviathan*, App. II, 17.

Ante esto, B remite a la aparición de filósofos entre los cristianos, los cuales naturalmente, por su habilidad retórica, accederían a puestos de autoridad eclesiástica y desde ahí difundirían una visión del cristianismo sintetizado con diversas enseñanzas filosóficas<sup>6</sup>. Esta crítica al recurso del cristianismo antiguo a la filosofía, como veremos, es significativa en los tres autores que aquí consideramos: el origen de la herejía es inequívocamente puesto en una mezcla del cristianismo con la filosofía, mezcla que haría perder su simpleza original al cristianismo.

Hoy es más común oír tal crítica como algo formulado desde círculos conservadores que sospechen de una “síntesis” –si hubo tal cosa– entre cristianismo y filosofía antigua, por lo que resulta crucial tomar conciencia de que en el comienzo del periodo moderno la objeción proviene de una perspectiva distinta y que desempeña un papel considerable en el surgimiento del liberalismo. El móvil de esta crítica no es difícil de comprender: la presunta simpleza originaria es relevante por el sencillo hecho de que no genera conflictos ni divisiones, por lo que el soberano tendrá un vívido interés en su recuperación. En efecto, tal fe, reducida en lo doctrinal a inéditos mínimos, no se encuentra solo en este apéndice, sino también en el capítulo 43 del *Leviatán*, donde Hobbes intenta una reducción del cristianismo a una única proposición que debe ser creída como necesaria para la salvación: que Jesús es el Cristo<sup>7</sup>. En el apéndice sobre la herejía, en cambio, parece seguir un camino algo más generoso, quizás porque trata la fórmula más amplia del credo niceno. Sin duda, estamos frente a una sugerencia curiosa, pues dicha reducción puede ser considerada un caso paradigmático de una fórmula teológica en que se ha recurrido a términos filosóficos. En el apéndice anterior, sobre el credo niceno, Hobbes parece intentar demostrar que el credo no supone filosofía alguna. Pero esto bien puede ser irónico, con Hobbes defendiendo una posición para que así salga a la luz cuán absurda es. En cualquier caso, al final del apéndice sobre la herejía se vuelve a reducir la discusión a la proposición “Jesús es el Cristo”<sup>8</sup>. Ahora bien, fuere cual fuere la adhesión de Hobbes al credo niceno, lo más significativo es que incluso si el credo fuera una base doctrinal aceptable para él, Hobbes afirma que el castigo a los herejes debe tener lugar solo cuando violan las *ipsissima verba* del credo. Esta limitación de la herejía a los que rechazan los *términos* de la fórmula doctrinal ortodoxa está planteada contra quienes afirmarían que se puede ser hereje *por implicación*, esto es, por sostener creencias que si bien no se oponen a la letra del credo, implican algo opuesto al mismo. Como veremos, esto se relaciona con la viva discusión del periodo sobre si acaso es lícito arribar a posiciones doctrinales sobre la

6 Hobbes, *Leviathan*, App. II, 18.

7 Hobbes, *Leviathan* III, 43, 19. La misma tesis es defendida en otros lugares del libro III: 34, 13; 36, 20; 42, 13 y 29.

8 Hobbes, *Leviathan*, App. II, 66.

base de cosas concluidas desde el texto bíblico o si acaso hay que limitarse a lo afirmado expresamente por éste. Hobbes apela a la *aequitas* como criterio jurídico a favor de esta segunda tesis, preguntando “si acaso sería ecuánime perseguir la vida de un hombre a causa de su limitado ingenio a la hora de sacar consecuencias”<sup>9</sup>. Así, como tendremos ocasión de ver, Hobbes está planteando en relación al credo lo mismo que Locke planteará respecto a las palabras mismas de la Escritura, con lo que tenemos aquí un significativo punto de continuidad entre ambos.

Si dirigimos la mirada a Spinoza, lo que encontramos no es muy distinto. En su caso, con todo, el elemento teológico es incluso más difícil de quitar de enfrente, pues está instalado en el título de la obra y esparcido de modo variado a través del *Tratado teológico-político*. Pero si bien Spinoza ha sido considerado un hereje y sobre todo una fuente de herejías, el énfasis de dicha discusión ha caído en materias como el papel que desempeña su obra en el nacimiento de la crítica bíblica moderna o en el debilitamiento de la fe en los milagros y no en su discusión de la noción misma de herejía. Esto no ha de extrañar, pues es poco lo que Spinoza dice al respecto, además de que no elabora un apéndice explícitamente dedicado a ello como Hobbes. Pero la situación es muy similar, en cuanto también Spinoza afirma la existencia de una “religión católica o universal de todo el género humano”<sup>10</sup>, con el objetivo de quitar de en medio los aspectos controversiales que se habrían mezclado con dicha fe compuesta originalmente solo de siete creencias fundamentales. Estos siete dogmas a los que Spinoza reduce la “fe católica” incluyen fundamentalmente la existencia de Dios y algunos atributos suyos, pero sólo aquellos que serían imitables. Esto es, quedan excluidos atributos como la inmutabilidad o la omnisciencia, pero subsisten otros como la justicia o la bondad. Son éstos los atributos de Dios que debemos conocer<sup>11</sup>. Así, respecto de quién sea Dios considerado en sí mismo, se puede errar de punta a cabo sin que esto deba ser considerado como algo grave<sup>12</sup>. Y precisamente eso es lo que permite la configuración de la nueva noción de herejía: como herética, queda entonces entendida no cualquier modificación de la religión, sino aquella que introduce la teoría o lo especulativo<sup>13</sup>.

En medio de esto existe, ciertamente, una significativa diferencia con Hobbes en el alcance de la pretensión de catolicidad. Pues también este elemento se encuentra presente en el apéndice hobbesiano, con los términos “católico” y “herético” siendo designados por B como correlativos<sup>14</sup>. Pero, según se apura a aclarar tras la pregunta de A, esto significa en el esquema

9 Hobbes, *Leviathan*, App. II, 52.

10 Spinoza, *TTP* XII.

11 Spinoza, *TTP* XIII.

12 Spinoza, *TTP* XIII.

13 Spinoza, *TTP* XII.

14 Hobbes, *Leviathan*, App. II, 20.

hobbesiano que hay tantas iglesias católicas como estados nacionales. En Spinoza, en cambio, estamos ante algo con mayores pretensiones de universalidad. Pero al margen de este punto, los paralelos entre ambos son significativos. Como es bien sabido, Spinoza menciona la separación entre fe y filosofía como el objetivo principal de su obra<sup>15</sup>. A la luz de lo aquí expuesto, bien se puede describir su obra primordialmente como un tratado antiherético: separar a la filosofía de la fe destruirá precisamente a la herejía, permitiendo que la fe vuelva a su simpleza originaria.

### III. LOCKE

Tras haber visto someramente a Hobbes y a Spinoza, nos detendremos algo más en Locke, cuya situación es distinta. Porque si bien su obra se vio involucrada en algunas controversias por su eventual carácter antitrinitario, Locke no tuvo en general la fama de heresiarca que acompañó a Hobbes y Spinoza. Por el contrario, el título de su obra, *La razonabilidad del cristianismo*, le ha granjeado más bien la fama de cristiano moderadamente ortodoxo<sup>16</sup>. Pero tal como en otros puntos, sus paralelos con Hobbes y Spinoza son considerables. En efecto, así como Edwin Curley ha descrito el *Leviatán* como el *Tractatus Theologico-Politicus* de Hobbes, podríamos hacer lo mismo con una obra de Locke, la *Carta sobre la tolerancia*. En ella nos detendremos aquí.

El primer párrafo de la *Epístola* incluye, entre muchos otros puntos dignos de discusión, una referencia a quienes consideran principal nota de la verdadera iglesia no la tolerancia, sino “la ortodoxia de su fe (pues todos son ortodoxos para sí mismos)”<sup>17</sup>. Esta frase podría desde luego ser tomada como un indicio de que aquí se busca defender una noción de tolerancia que prescindiera de toda noción de verdad. Tal fenómeno, después de todo, ha hecho una significativa carrera posterior. Sin embargo, eso no parece constituir una línea argumental significativa en la *Epístola de tolerancia*. En cambio, el minimalismo doctrinal que fundamenta el tipo de descripción de la herejía que hemos visto en Hobbes y Spinoza sí es un aspecto decisivo de la misma, el cual, como esperamos mostrar, permite explicar de modo más adecuado en qué consiste exactamente la crítica de la “ortodoxia” que encontramos en las primeras líneas del texto.

---

15 Spinoza, *TTP* XIV.

16 Hoy tal imagen sigue siendo perpetuada, entre otros, por Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in John Locke's Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Para una visión crítica de tal lectura puede verse Robert Faulkner, “Preface to Liberalism: Locke's First Treatise and the Bible,” *The Review of Politics* 67, 3 (2005): 451-472.

17 John Locke, *Epístola de Tolerancia/A Letter on Toleration*, ed. Raymond Klibansky (Oxford: Clarendon Press, 1968), 58.

Tal minimalismo doctrinal se encuentra presente, de partida, en las primeras páginas de la obra, íntegramente dedicadas a mostrar el carácter práctico, no doctrinal, de la comprensión lockeana del cristianismo. Esto salta tanto más a la vista si se contrasta con el anterior –y no publicado– *Ensayo sobre la tolerancia*, el cual comienza de modo inmediato con la delimitación del alcance del poder estatal, y sólo luego introduce las cuestiones teológicas. En este sentido, podría decirse que lo que la imaginación popular (de los académicos) tiene por piedra angular del liberalismo es lo que el Locke maduro prefirió no publicar sin una previa introducción teológica. Pues en la *Epístola* tal demarcación de la legítima esfera de acción estatal la encontramos tras varias páginas de exhortación y explicación de la naturaleza del cristianismo. Y a esto hay que añadir el decisivo hecho de que la carta termina con un apéndice sobre las nociones de cisma y herejía. Este paralelo con el *Leviatán* no suele ser notado y representa un llamativo desliz de parte de un autor como Locke, tan esforzado por no aparecer vinculado a Hobbes.

Pero, con el apéndice del *Leviatán*, el de la *Epístola de tolerantia* comparte el destino de no ser leído ni mucho menos comentado por la tradición posterior. Dejaremos aquí de lado la noción de cisma, para centrarnos en la de herejía. El propósito de Locke en dicho apartado es dejar establecido que no cualquier diferencia en las creencias lleva a la herejía, sino que ciertas modificaciones constituyen más bien un cambio de religión; y quien pertenece a otra religión naturalmente no puede ser acusado de hereje. Esto, naturalmente, no es algo que esté en disputa (aunque puede ser fácilmente olvidado en climas de agitación). Pero es algo que exige que determinemos quiénes pertenecen efectivamente a una misma religión, pues solo éstos cumplen con el requisito básico para poder ser herejes. La pertenencia a una misma religión depende, para Locke, de que se tenga la misma regla de fe. Así, no solo turcos y cristianos constituyen religiones distintas, sino también católicos y luteranos<sup>18</sup>. ¿Quién es entonces un hereje? Quien realiza una separación en la comunión “en base a doctrinas no contenidas en la regla misma”<sup>19</sup>. Locke aclara luego que entre quienes tienen las Sagradas Escrituras por regla (esto es, entre los protestantes), la herejía es entonces cualquier separación (excluyendo a otros o restándose uno mismo) en base a lo no contenido en las Escrituras. Pero sus palabras exactas son aquí importantes, pues limita la regla de fe a lo contenido “en las *palabras expresas* de las Santas Escrituras”<sup>20</sup>. Algo más atrás, en la misma *Epístola*, Locke preguntaba si acaso “no es más adecuado para la iglesia de Cristo el poner como condición para la comunión en ella aquellas cosas, y solo aquellas cosas, que el Espíritu Santo ha declarado como *cosas necesarias* para

18 Locke, *Epístola de Tolerantia*, 150.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

la salvación de modo claro en *palabras expresas* de las Santas Escrituras<sup>21</sup>. La condición impuesta es no solo la de limitar las condiciones de comunión a lo necesario para la salvación, sino de limitarlo a lo que expresamente es mencionado como tal en las Escrituras.

Para muchos esto puede sonar a una convencional posición protestante. Pero no lo es, y atender a dicho punto es importante para estar en guardia contra la amplia historiografía que asigna a la Reforma protestante un papel significativo en la genealogía de la modernidad. En efecto, con la posición que hemos esbozado, Locke no está adoptando una postura convencional dentro del protestantismo ortodoxo, sino que está participando de discusiones en las que adopta de modo inequívoco la posición contraria. Para ver esto con algún detalle, dirigiremos la mirada a dos significativos representantes de corrientes opuestas durante el periodo. Por una parte, a Francisco Turretini, uno de los más destacados defensores de la escolástica ortodoxa dentro del calvinismo, cuya obra, contemporánea de la de Locke (*Institutio Theologiae Elencticae* 1679-1685), éste llegó a conocer a más tardar en 1695. Por otra parte, a Philip van Limborch, el más significativo teólogo arminiano del periodo, además de ser el hombre al que Locke dedica la *Epístola de tolerantia*. Es, de hecho, por una carta a van Limborch que sabemos de la lectura lockeana de Turretini<sup>22</sup>. En su obra, como en la de la mayoría de sus contemporáneos ortodoxos, vemos que la presentación de la doctrina de la autoridad bíblica va acompañada de una detenida discusión sobre la legitimidad de apelar no solo a lo explícitamente contenido en las Escrituras, sino también a lo derivado de ellas por “consecuencias legítimas y necesarias”. Según afirma Turretini, la Biblia dice contener todo no *kata lexin*, sino *kata dianoian* o implícitamente<sup>23</sup>. En defensa de su posición, Turretini llega a citar a su favor al que tal vez deba ser considerado su principal adversario, el cardenal Belarmino<sup>24</sup>. Haremos bien en recordar que tal posición está lejos de exceder la norma protestante, siendo por el contrario la misma que adoptaron documentos oficiales como la *Confesión de Fe de Westminster*, la cual afirma que las cosas necesarias para la gloria de Dios y la salvación del hombre se encuentren “o expresamente señaladas en las Escrituras, o bien pueden ser deducidas de ellas por una consecuencia necesaria”<sup>25</sup>. Si dirigimos, en cambio, la mirada a Philip van Limborch, lo encontraremos abriendo y cerrando su *Theologia Christiana* con una discusión sobre doctrinas necesarias y no necesarias y poniendo entre los

---

21 Locke, *Epístola de Tolerantia*, 74. Mi cursiva.

22 John Locke, *The Correspondence of John Locke* 8 vols., ed. de Beer, E. S. (Oxford: Oxford University Press, 1976-1989). Vol. V, 370. Carta 1901.

23 Francis Turretini, *Institutio Theologiae Elencticae* (Edimburgo: John Lowe, 1847). I, 12, 3 y prólogo.

24 Turretini, *Institutio Theologiae Elencticae* I, 12, 8.

25 WCF I, 6. Mi cursiva.



requisitos para su delimitación el mismo tipo de expresa coincidencia verbal que hemos visto en Locke<sup>26</sup>: el rechazo de la constitución de artículos de fe mediante *derivación* a partir de las Escrituras<sup>27</sup>. En efecto, van Limborch señala que no solo debe encontrarse algo de modo expreso en la Biblia para que deba ser creído, sino que debe ir acompañado del requerimiento expreso de la necesidad de creerlo (*addita necessitatis nota*)<sup>28</sup>. Esto hace surgir significativas dudas respecto de la naturaleza de este proyecto. No es inusual encontrar en la literatura secundaria una caracterización según la cual la teología de los escolásticos reformados constituye por su método un alejamiento de la teología bíblica de los reformadores, la cual se encontraría recuperada en círculos humanistas como los de los arminianos. Pero si se atiende al tipo de condiciones que acabamos de ver en van Limborch, da la impresión de que una aproximación como la de Turretini es más consciente del tipo de ejercicio de mediación que implica llegar de textos (en gran medida narrativos) como los bíblicos a formulaciones doctrinales, y que es la posición de Limborch (y por extensión la de Locke) la que, a pesar de su declarado biblicismo, ignora o pretende ignorar esta situación.

Sea como fuere, se trata de posiciones, fuera de toda duda, significativas para las respectivas concepciones sobre la herejía. En primer lugar, en este ambiente de extendido minimalismo doctrinal, hay una creciente tendencia a identificar la herejía no con la negación de algún artículo de fe cualquiera, sino con la negación de aquellos artículos que tras el proceso de “depuración” siguen siendo considerados fundamentales. Pero en van Limborch esta distinción entre lo necesario y lo indiferente adquiere una importancia tal que, según afirma, “es más tolerable estar contaminado por un error fatal que usar una verdad no necesaria como pretexto para un cisma”<sup>29</sup>. Así, obtenemos dos tipos distintos de herejía, uno consistente en la negación de lo fundamental y, otro, en la adición de algo por sobre lo fundamental, y es claramente el segundo tipo el identificado como peor. Pero ni siquiera esto es suficiente, porque a este minimalismo doctrinal se le une un énfasis práctico tal, que solo es hereje quien niega un artículo fundamental de modo tal que tenga un efecto sobre su piedad<sup>30</sup>. Posiciones análogas a ésta se encuentran por doquier en otros autores del periodo, como cuando Spinoza escribe que se puede errar de modo total (*toto coelo*) respecto de quién sea Dios en sí mismo sin que esto constituya un problema

---

26 Philip van Limborch, *Theologia Christiana* (Amsterdam: Rudolph & Gerhard, 1715). *Praefatio*, 2.

27 van Limborch, *Theologia Christiana* VII, XXI, 13.

28 van Limborch, *Theologia Christiana* VII, XXI, 9 y 10.

29 van Limborch, *Theologia Christiana* VII, 22, 12.

30 van Limborch, *Theologia Christiana* VII, 22, 16.

grave, siempre que sí conservemos el conocimiento correcto de los atributos imitables de Dios, como su bondad y su justicia<sup>31</sup>.

Pero aquí nos interesa sobre todo el modo en que estos argumentos se encuentran presentes en la *Epistola* de Locke, cuyo apéndice, como hemos visto, rechaza que determinadas doctrinas sean establecidas como fundamentales por vía de analogía de la fe o a modo de deducciones necesarias de otras doctrinas<sup>32</sup>. La adhesión a la posición de van Limborch es, en efecto, íntegra. Y el tipo de oposición a la ortodoxia protestante que eso implica no es una oposición cualquiera, sino una tal, que bien podemos decir que es precisamente la “ortodoxia”, entendida como cualquier sistema robusto de creencias que ha “sobreedificado” respecto del mínimo fundamental, lo que queda rotulado como herético. Como hemos visto, esta posición, enunciada positivamente en las primeras páginas de la *Epistola*, en la descripción del carácter práctico del cristianismo y, luego, negativamente en el apéndice sobre la herejía, es el marco que rodea a todos los contenidos que Locke presenta en este cardinal texto del pensamiento político moderno.

#### IV. REFLEXIONES FINALES

Más que entregar un conjunto consolidado de conclusiones, quisiera acabar planteando algunas reflexiones generales que surgen a partir de lo expuesto. Apenas resulta necesario mencionar que las tesis de los autores revisados sobre la naturaleza de la herejía confirman la relevancia de sus convicciones teológicas para comprenderlos. Pero el sentido específico en que esto resulta relevante sí requiere ser precisado. Cabe resumir la revolución efectuada en el concepto de herejía del siguiente modo: podría decirse que la posición prevaleciente hasta su arribo había vinculado a la herejía al sentido etimológico de *hairesis* entendida como elección; hereje era quien quitaba una parte, quien restaba algo de lo que debía confesar o quien elegía uno de los puntos como *el* punto al que todo debía ser reducido. Aquí, en cambio, nos encontramos con la herejía caracterizada no como un proceso de sustracción, sino primordialmente como un proceso de adición. Lo que eso revela, a su vez, es la centralidad del minimalismo doctrinal para el proyecto de Hobbes, Spinoza y Locke. En efecto, parece claro que los textos estudiados tienden a la conformación de lo que podríamos llamar una “nueva ortodoxia”. Pues es muy llamativo que, al evaluar la naturaleza de las herejías, ninguno de nuestros autores recurra a algún tipo de relativismo histórico para explicarla. No hay tampoco un solo esfuerzo por escribir algo así como una historia de las herejías con simpatía hacia ellas, como hubo

31 Spinoza *TTP*, XIII.

32 Locke, *Epistola de Tolerantia*, 152.

un siglo antes en la *Chronica* de Sebastian Franck y como luego lo habría en la *Historia imparcial de la iglesia y las herejías* de Gottfried Arnold. Ninguno de los autores considerados intenta afirmar que la etiqueta de herejía sea simplemente el modo en que la religión predominante acostumbrará calificar a los grupos disidentes. Muy por el contrario, buscan una noción de herejía definida por ciertos contenidos, por la “sobreedificación” respecto de la doctrina mínima esencial.

A nadie sorprenderá, que a la luz de dicha nueva ortodoxia, los filósofos políticos modernos tuvieran por herejes a la mayoría de los “creadores de símbolos, sistemas y confesiones”<sup>33</sup>. No obstante, sí puede parecer sorprendente, y requiere de alguna explicación, el hecho de que consideraran –particularmente Locke– necesario manifestarlo en un tratado sobre la tolerancia. Después de todo, en otros puntos de la *Epistola* Locke da cuenta de un constante y deliberado esfuerzo por abstenerse de este tipo de juicios, señalando que “no hay juez ni en Constantinopla ni en ninguna otra parte de la tierra, por cuya sentencia pueda dirimirse este pleito”<sup>34</sup>. E incluso si hubiese juez capaz de determinar quién es un hereje, a la luz de los principios de la *Epistola*, esto tendría que haberse vuelto un tópico sin relevancia política: Locke, desde luego, no sugeriría ninguna medida contra tal hereje. ¿Por qué intenta entonces identificar quién cae bajo dicha categoría? La explicación más natural parece ser que Locke simplemente pensó que a la larga tendría un efecto positivo para la tolerancia el producir la estigmatización de los maximalistas doctrinales. En efecto, uno no califica de heréticas a posiciones que considera indiferentes. Por el contrario, se trata de posiciones que Locke considera dignas de descalificación pública, aunque, a su vez, le parezca que deben ser toleradas. En rigor, cabe preguntarse si no estamos ante el único caso de estricta tolerancia en la *Epistola* del mismo nombre: respecto de un cristianismo doctrinalmente minimalista, lo que Locke anhela no es tolerancia, sino más bien aceptación y difusión; el catolicismo y el ateísmo, por el contrario, quedan por debajo de la frontera de la tolerancia. Solo el “nuevo hereje” –típicamente un calvinista ortodoxo– constituye un mal tolerable.

En este sentido, conviene preguntarse si es adecuado el modo en que se suele subrayar como característica del liberalismo la separación entre las convicciones y la vida pública. Ciertamente, tal separación existe, pero una reducción suficientemente grande de las convicciones parece hacer menos necesaria la privatización de las mismas. Si, en las elocuentes palabras de Spinoza, “a la fe católica o universal no pertenece ninguna doctrina respecto de la cual pueda darse una controversia entre hombres buenos”<sup>35</sup>,

---

33 Locke, *Epistola de Tolerantia*, 154.

34 Locke, *Epistola de Tolerantia*, 82.

35 Spinoza, *TTP*, XIV.

cabe preguntarse por qué, en caso de que efectivamente se lograran reducir las creencias hasta llegar a tal fe mínima universal, sería necesario separar la política de la religión. Muy por el contrario, a la luz de lo visto, los pensadores fundacionales de la filosofía política moderna parecen más bien ser continuadores bastante significativos del ideal de homogeneidad religiosa de la sociedad, pero proponiendo para esto una ortodoxia más “generosa” o “minimalista” (según se quiera describir el fenómeno de modo elogioso o crítico).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dunn, John. *The Political Thought of John Locke: an Historical Account of the Argument of the “Two Treatises of Government”*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668* ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett, 1994.
- Hunter, Graeme. *Radical Protestantism in Spinoza’s Thought*. Farnham: Ashgate, 2005.
- Locke, John. *The Correspondence of John Locke* 8 vols., ed. de Beer, E. S. Oxford: Oxford University Press, 1976-1989.
- Marshall, John. *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Martinich, Alouysius. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Opera-Verke* 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Turretini, Francis. *Institutio Theologiae Elencticae*. Edimburgo: John Lowe, 1847.
- van Limborch, Philip. *Theologia Christiana*. Amsterdam: Rudolph & Gerhard, 1715.