

TOLERANCIA LIBERAL Y TOLERANCIA CATÓLICA*

Óscar Godoy Arcaya

El autor analiza los orígenes de la concepción de la tolerancia católica en la obra de Tomás de Aquino. La doctrina del teólogo medieval se funda en la doble dicotomía “creyentes-no creyentes” y “verdad-error”, de la cual fluye la idea de la tolerancia como aceptación de un mal menor en vistas a evitar uno mayor. Agrega que durante un largo período histórico esta idea fue potenciada por la adopción de los Estados confesionales (católicos y reformados) de una política de coerción contra los no creyentes de la religión oficial. En la tercera parte de la conferencia se hace una caracterización de la tolerancia positiva, tomando como referente la doctrina de John Locke. El autor concluye, a la luz de las definiciones del Concilio Vaticano II, que la tolerancia liberal y la católica son compatibles entre sí.

ÓSCAR GODOY ARCAJA. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de Teoría Política del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor del Institut des Études Politiques de París. Miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos.

*Versión extendida de la conferencia presentada el 11 de junio de 2003 en el Centro de Estudios Públicos en el marco del ciclo “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”. En esta misma edición se publican las conferencias de Alejandro Vigo, Ernesto Rodríguez S., Antonio Bascuñán, Leonidas Montes, Joaquín Fernandois y Pablo Ruiz-Tagle.

En los comienzos de nuestro siglo, la tolerancia es un ideal “casi” logrado, al menos en el espacio de las democracias avanzadas. En un nivel teórico, suponemos que ella es uno de los principales rasgos de las sociedades abiertas y pluralistas. También atribuimos la existencia de la tolerancia al liberalismo y estimamos correcta la fecha de su nacimiento en el siglo XVII. En este contexto simplificado la opinión acerca de la intolerancia de la Iglesia católica es casi un lugar común.

En esta ocasión intentaremos esbozar las relaciones entre las concepciones católica y liberal sobre la tolerancia. La exposición va a demostrar grandes diferencias en el pasado y una progresiva aproximación de la teoría y la práctica de ambas en el presente.

La exposición está ordenada en tres apartados. En el primero se expone el modelo de tolerancia adoptado por la Iglesia católica durante siglos y cuya versión más articulada e influyente fue elaborada por Tomás de Aquino (1224-1274) en el siglo XIII. En el segundo apartado se hace un recuento de hechos relevantes que demuestran que la intolerancia fue principalmente practicada por los Estados confesionales, con el concurso de las iglesias reformadas y católica. En el tercer apartado se exponen las principales ideas de John Locke (1632-1704) sobre la tolerancia civil y religiosa liberales y su relación con la nueva tolerancia católica surgida del Concilio Vaticano II (1965).

1. El modelo originario de la tolerancia católica

En la concepción de Tomás de Aquino sobre la tolerancia gravita una doble dicotomía: entre fieles e infieles y entre el bien y el mal.

Los fieles son los cristianos creyentes, militantes de la Iglesia católica. O sea, la gran mayoría de la población de la Europa del siglo XIV. Y aun cuando Aquino se mueve en un alto grado de abstracción, es evidente que esa realidad tiene un influjo en su pensamiento. El contexto histórico del filósofo se caracterizó por la fuerte unidad religiosa de la población y la identificación entre esa unidad espiritual y moral y la unidad política del occidente europeo. En términos contemporáneos podríamos decir que el cristianismo, bajo la autoridad sacerdotal de la Iglesia, ejerció la función de consenso básico de la sociedad política de la época. Ilustra este hecho la denominación de Europa en esa época: Cristiandad o comunidad de los cristianos. La Iglesia, además de su función sacerdotal e influjo sobre la conciencia moral de la comunidad de los creyentes, ejerció un magisterio

intelectual sin contrapeso, a través de las universidades y otras instituciones seculares relacionados con las humanidades y las ciencias. El poder de la Iglesia, durante un largo período, se extendió a la esfera política, a causa de una clara primacía del sacerdocio sobre el gobernante civil.

Aquino piensa desde el interior de una comunidad política y cultural estructurada a partir de la fe cristiana. En consecuencia, el mundo exterior es mirado desde esa fe, como algo antitético e incluso hostil con la propia identidad. Así se explica su definición negativa: los “otros” son los “infieles”.

Pero, Aquino estaba plenamente consciente de que el mundo de la Cristiandad tenía fronteras porosas y que, por lo demás, nada permitía suponer que su interior fuese a tal grado compacto y sin fisuras que tuviese asegurada a perpetuidad su propia unidad. La Cristiandad no solamente tenía relaciones con una parte del mundo, también experimentaba la presencia “extranjera” en su propio interior, y, en fin, temía la corrupción de su propia identidad como el peor de los males. En consecuencia, la relación entre los fieles y los infieles se plantea en Aquino como un asunto en que está en juego el fundamento de la Cristiandad, como comunidad religiosa, política y cultural.

La doctrina aquinatense sobre la infidelidad es mucho más compleja de lo que voy a exponer en esta ocasión¹. De ella vamos a rescatar algunas claves relacionadas con la tolerancia. Los infieles son aquellos que o “carecen de” o “rechazan” la fe cristiana. Los primeros carecen o están privados de la fe a causa de que ella no les ha sido “propuesta suficientemente”. En esta situación se encuentran los paganos, los judíos y los musulmanes. En cambio los segundos rechazan los contenidos de su propia fe, aquella que les fue oportunamente propuesta y aceptada. Es el caso de los herejes. Por lo tanto, el mundo no cristiano, compuesto de infieles, estaría dividido en tres categorías básicas de individuos: paganos, judíos y herejes (los musulmanes son aludidos en una situación similar a los judíos).

Por otra parte, en la concepción de Aquino sobre la tolerancia opera una segunda dicotomía: el bien y el mal. No es posible desarrollar *in extenso* la concepción de Aquino sobre el bien. Pero digamos lo esencial, a efectos de esclarecer su idea de tolerancia. Por de pronto, se trata del bien de los actos externos del ser humano, porque estamos tratando sobre la relación entre los fieles y los infieles, que es el espacio en que se aplica la tolerancia. Sobre este supuesto, hay que tener presente que para Aquino, la

¹ Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995). Los textos que sirven de base a la exposición corresponden a la Parte II-II (a), Cuestiones 10.12. Pp. 109-132.

acción humana se rige naturalmente por una ley de finalidad (teleológica), que orienta cada acto a la realización de un bien. Pero, por distintas razones, ese acto puede errar, o sea, puede “no” realizar su fin o bien, lo cual es equivalente a hacer un mal. Las posibilidades de errar son múltiples, en cambio el acto bueno es siempre uno. De este modo, Aquino concluye que en la obra humana siempre impera o la unidad del bien o la pluralidad y diversidad del mal.

Pero, Aquino argumenta paralelamente que en la esfera del fin sobrenatural supremo, que es la felicidad eterna o salvación, la acción humana se rige por la misma ley. Sólo que, en ella, los fines o bienes no están dictados directamente por la naturaleza sino por la revelación divina. O sea, por la ley positiva divina, expuesta en el Antiguo y Nuevo Testamento y la ley sacerdotal (magisterio de la Iglesia). El bien del acto humano salvífico es, en consecuencia, siempre “uno”, mientras que el mal de ese mismo acto, plural, múltiple.

Por otra parte, según Aquino, aquello que acontece en el uso práctico de la razón y en la aplicación de la ley evangélica a la acción humana, ocurre análogamente en el uso especulativo de la razón. Digámoslo en breve: los contenidos del saber alcanzado por la razón en su uso especulativo o puro también se ciñen al principio de la unidad de la verdad. La verdad científica, en cada campo de los saberes, siempre es una. El error o la falsedad científica es siempre múltiple. Un nuevo paralelismo cierra este ciclo argumental: la revelación, en tanto pone a nuestra disposición la verdad del misterio de Dios y su hijo Jesucristo es también una verdad única. Y para preservar esa unidad de la verdad teológica, Aquino le atribuye a la Iglesia la potestad de enunciar la ley positiva sacerdotal, cuya finalidad es ejercer la interpretación y correcta aplicación de la verdad. De estas proposiciones doctrinales se sigue que la salvación o vida eterna no puede encontrarse fuera de la Iglesia.

Aquino propone principios para regular las relaciones con los infieles, es decir, entre los cristianos y los paganos, los judíos y los herejes. Hay que tratar separadamente a los paganos y los judíos (musulmanes), porque ellos no son, ni han sido nunca, miembros de la comunidad cristiana. En cambio, los herejes son disidentes de la Iglesia, se han separado voluntariamente de ella y por esta razón cometen pecado, algo que no acontece con los paganos y los judíos.

Hay, además, una diferencia entre los paganos y los judíos (musulmanes), que abren las puertas de una tolerancia preferente a estos últimos. Según Aquino, los judíos no creen que Cristo y por ello tienen un “defecto en la fe” —lo cual los hace infieles— pero creen en esa prefiguración del

cristianismo que está contenida en el Antiguo Testamento. La consecuencia práctica de esta situación es que el culto de la religión hebrea debe ser tolerado. Esto supone, *a fortiori*, que los judíos no solamente no pueden ser forzados a la conversión, sino que deben disponer, en la esfera del derecho público, de la libertad para cultivar sus creencias. Los paganos, en cambio, no disfrutaban del mismo estatuto, salvo excepciones, que veremos enseguida, porque el culto de sus religiones no aporta nada útil y verdadero a la vida de la comunidad cristiana. Obviamente, en la época de Aquino era un lugar común la caracterización devastadora de las múltiples religiones paganas politeístas expuestas, refutadas e incluso ridiculizadas por Agustín de Hipona en su obra *Civitas Dei* (libro XIX). No obstante lo dicho, la sociedad civil cristiana podría tolerar algún culto pagano cuando el elevado número de sus adherentes hiciera peligrosa su prohibición.

En consecuencia, la tolerancia tendría al menos dos campos de aplicación: los judíos (musulmanes) y las comunidades numerosas que practicaren un culto pagano.

En relación con el paganismo, Aquino traslada sus inquietudes a la relación de los cristianos con un gobernante pagano. Y, a este respecto, dice que siendo el derecho político “por naturaleza” e históricamente anterior a la revelación, los cristianos están obligados naturalmente a la obediencia civil, o sea, *a dar al César lo que es del César*. El gobernante pagano no pierde sus atributos soberanos por su condición de infidelidad, por lo cual su dominación es legítima y los cristianos están obligados a dispensarle el juramento de lealtad y sumisión. Sin embargo, la tolerancia de la Iglesia se extingue en el caso que el gobernante pagano impida o limite la libertad de los cristianos para profesar su fe. En este caso, según Aquino, la Iglesia puede declarar la extinción legítima de la soberanía del príncipe pagano y la anulación del voto de fidelidad ciudadana.

La cuestión de la herejía es ciertamente la más grave para Aquino, pues se trata de la eventualidad de un “enemigo interno” que desconoce la unidad de la verdad cristiana y socava las bases de la Iglesia y la Cristianidad política. El campo de la herejía es triple, pues ella se puede referir a la palabra evangélica, o sea, a la revelación positivamente expuesta en las Sagradas Escrituras; al emisor de la verdad cristiana que es el mismo Cristo; y, en fin, a la Iglesia, como depositaria de la verdad revelada. La palabra herejía, según Aquino, proviene del griego elegir. El hereje elige, a partir de su propio entendimiento, rechazar una verdad, afectando a uno de los tres planos expuestos. El hereje más radical renuncia, con su acto de rechazo o negación, a su propia salvación. Por ello la Iglesia debe, en una primera instancia, excomunicarlo (excomulgarlo) de la comunidad de los

creyentes y pedir que la justicia civil la confiscación de sus bienes. El retorno a la integridad de la fe permite y produce, previo cumplimiento de las debidas penitencias y procedimientos judiciales, la reversión de esas dos penalidades. La contumacia y la repetición de la acción herética es castigada con la pena de muerte.

A la luz de lo expuesto, la tolerancia al culto religioso judío y, en ciertas circunstancias, a algunos cultos paganos, encuentra su última justificación en la admisión condicional del mal. Según Aquino, el gobierno de los asuntos humanos debe imitar al gobierno divino del mundo creado. La providencia divina admite el mal porque a través suyo se puede alcanzar un bien o evitar un mal mayor. Solamente si se da esta condición, la tolerancia es admisible. La admisión del mal por el mal es entonces algo radicalmente intolerable, y este es el caso de la herejía.

Por otra parte, si consideramos a la tolerancia en sí misma, hay que dar alguna explicación adicional de por qué la Iglesia es intolerante con el hereje. La respuesta sobre la soberbia del hereje es insuficiente, pero nos da una pista. En efecto, la soberbia es un pecado o falta del entendimiento, o sea, de la razón o el espíritu.

Aquino dice que la naturaleza humana, por sí sola, no es capaz de entender los misterios de la verdad revelada. Pero la naturaleza está abierta a la moción interna del entendimiento que siempre busca y se mueve tras la consecución de la verdad. El entendimiento está estructuralmente vertido a la posesión de la verdad, ella es su objeto apetecido. De esta “versión” estructural del entendimiento a la verdad, Aquino infiere la obligación moral de abrir el espíritu a la consideración de la verdad revelada y a escuchar y aceptar la exhortación externa que proviene de la predicación de esa verdad.

El fundamento epistemológico expuesto indicaría que el hereje se coloca en la posición de abortar o negar voluntariamente el movimiento interno de su propio entendimiento hacia la verdad revelada. Se trataría, en suma, de un acto de doble insurgencia: contra la inclinación natural del entendimiento hacia la verdad y contra la verdad ya aceptada, tal como ella aparece en la revelación y la ley sacerdotal. Para Aquino, esta insurgencia constituye un pecado de soberbia.

Por otra parte, si consideramos la práctica de la tolerancia en la relación con los infieles, Aquino radica en la Iglesia la decisión acerca de los procedimientos que deben seguirse. En el diálogo y trato con los paganos y judíos, Aquino sostiene que ello es aceptable solamente para los cristianos con fe segura y formados o educados. En el caso de los herejes, esas relaciones están reservadas a los sacerdotes y especialistas autoriza-

dos. Por otra parte, como la Iglesia es una “sociedad perfecta” y única, que tiene los medios adecuados para la salvación de las almas, solamente a ella le corresponde establecer los casos y los límites de la tolerancia.

Desde una perspectiva actual, se pueden sacar algunas conclusiones acerca de la tolerancia católica propuesta por Aquino. La primera es que ella se funda en un principio de desigualdad. El género humano se divide entre los fieles o creyentes, que constituyen la comunidad de los cristianos, y los infieles o no creyentes, que están fuera de la comunidad cristiana. La segunda es que la tolerancia está anclada en la unidad de la verdad revelada, cuya depositaria es la Iglesia. Y la tercera es que la tolerancia, en rigor y esencialmente, no es un acto de las personas individuales, sino la admisión regulada por la Iglesia y el poder civil de algunas manifestaciones externas de otras confesiones religiosas o doctrinas distintas al catolicismo.

Por otra parte, hay que anotar que Aquino propone también ciertas bases para un desarrollo ulterior de su propia doctrina. Entre esos elementos, hay que destacar la prohibición de utilizar la coerción para la conversión de los no cristianos (referencia a los judíos), la admisión limitada de la libertad de cultos y, en fin, la definición del *modus vivendi* de los cristianos al interior de un Estado bajo un gobierno no cristiano (y el causal para rebelarse contra él: la no libertad religiosa).

2. Los Estados nacionales confesionales y la tolerancia

El dispositivo doctrinario que hemos expuesto fue aplicado de distintas maneras, según las circunstancias, a lo largo de seis siglos. Pero hay dos hechos esenciales cuya radicalidad fijaron el itinerario en el desarrollo de la tolerancia. Me refiero al surgimiento de los Estados nacionales a partir del siglo XV, por una parte, y a la Reforma, por otra.

El desmantelamiento de la Cristiandad y la eclosión de los Estados nacionales trajo consigo una vasta y profunda inclusión de la religión en la estructura política de las nuevas comunidades nacionales. Inclusión que se vio fortalecida por la Reforma. De hecho, la división de la Iglesia católica romana y la aparición de las confesiones reformadas, acentuó la injerencia de los Estados en las cuestiones religiosas. La religión se constituyó en uno de los cimientos fundamentales de la organización política, tal como había acontecido en la Antigüedad y durante la Cristiandad. Solamente que ahora se trataba de un tipo de estructura política inédita. Ahora, el Estado nacional, bajo la forma de la monarquía absoluta, hizo suyo la potestad civil sobre el sacerdocio, como había pretendido el Imperio Sacro Romano Ger-

mánico en el siglo XIV. No podemos desarrollar este tema, pero vamos a ilustrar este fenómeno con un recuento de cinco acontecimientos de naturaleza histórico política acontecidos entre el siglo XVI y el XVIII que dan testimonio de la conducta de los nuevos Estados en la esfera de la religión.

El primer caso que deseamos evocar es la demanda de la monarquía española, reinando Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, fines del siglo XV, para instalar una Inquisición de la Fe en el país, encargada de investigar y perseguir la práctica de la religión judía por parte de conversos hebreos a la religión católica. O sea, la persecución de herejes. ¿Se trataba de un interés de los Reyes Católicos por depurar la fe o una obra de unificación nacional? Obviamente, la monarquía impuso su política y la Iglesia cedió ante su presión, violando su propia doctrina de la tolerancia limitada expuesta por Tomás de Aquino.

El segundo caso es el de la Paz de Ausburgo. Una vez desencadenada la Reforma, estallaron las guerras religiosas en Europa. El Emperador Carlos V (1500-1558), hizo un intento pacificador en la dieta de Ausburgo, convocada el año 1548. Allí se aceptó la realidad del pluralismo religioso surgido de la Reforma y Carlos V renunció a su empresa de restaurar por la fuerza la unidad religiosa de Europa. En el *Ausburg Interim*, ordenanza religiosa provisional, se estableció el principio *cuius regio, eius religio*; o sea, que los gobernados deben seguir la religión de su gobernante, y, en caso contrario, exiliarse del país natal. Se pretendía lograr la paz estableciendo como religión de cada Estado aquella del príncipe gobernante. Este acuerdo de los principados alemanes se fundó en la extendida concepción de la jurisdicción del Estado en los asuntos religiosos, y, además, en la fuerte convicción de que la religión era uno de los cimientos esenciales de la unidad de las nuevas naciones..

Un tercer caso lo constituye la secuencia de cambios de la política francesa concerniente a la tolerancia. Como se sabe, Francia fue el primer país europeo en establecer una legislación para regular la tolerancia. El Edicto de Nantes (1598), en efecto, permitió la existencia y desarrollo de la minoría protestante de ese país (hugonotes), al autorizar la apertura de dos iglesias por cada bailía² y la práctica de los “excercises”, que consistía en el permiso para que en las propiedades mayores de los miembros de la nobleza de confesión protestante residiesen pastores y se practicase un culto religioso semanal abierto a la población aledaña. Además, el Edicto hacía una distinción entre tolerancia eclesiástica y civil: por la primera, la Iglesia aceptaba la existencia y desarrollo de distintas “escuelas teológicas”, mientras que por la segunda el poder político se inhibía de prohibir y

² Bailía: división territorial y jurisdiccional del Antiguo Régimen.

castigar la disidencia religiosa. El pluralismo religioso aceptado por la monarquía absolutista duró algunos decenios, pues Luis XIV revocó este edicto a través de un documento conocido por el Edicto de Fontainebleau (1685). Posteriormente, Luis XVI restauró la tolerancia, que se consolidó definitivamente en Francia con la Revolución de 1798.

Las vicisitudes de la tolerancia francesa ponen de manifiesto el poder del Estado para tomar decisiones concernientes a la religión de la comunidad política. Ese poder se funda en la teoría de la soberanía monárquica, que le atribuyen al rey la suprema facultad de decidir sin restricciones no solamente sobre las ideas y opiniones que pueden circular en el reino y la regulación de la reunión de los ciudadanos en asambleas, sino su obligación de velar por la paz civil sobre la base de la preservación de la unidad religiosa de la nación.

Un cuarto caso nos muestra otra dimensión de la historia de la tolerancia. Se trata, esta vez, de una disputa doctrinal, con graves resonancias políticas, que permite asomarnos a la España de la Contrarreforma en el siglo XVII. Se trata de la discusión entre el rey Jacobo I de Inglaterra y el teólogo Francisco Suárez, en torno al juramento de fidelidad que la monarquía inglesa les exigía a sus súbditos³.

Jacobo I, como rey de Inglaterra, heredó la función sacerdotal de cabeza de la Iglesia anglicana, creada por su antecesor Enrique VIII. La Iglesia anglicana, en consecuencia, estaba unida al Estado en la persona del soberano. En consecuencia, el juramento de fidelidad, que la monarquía les exigía a los ingleses, incluía esa relación del Estado con la religión establecida y pedía una expresa renuncia a aceptar la autoridad del Papa sobre los católicos. El núcleo de la querrela se centró en la libertad de conciencia, pues ellas forzaban a los católicos y miembros de otras confesiones reformadas, a violentar sus conciencias. La Iglesia católica condenó la fórmula del juramento y ello desencadenó una polémica en que participaron el rey y otras figuras católicas de primera línea, como el Cardenal Roberto Bellarmino y el teólogo Francisco Suárez.

En esencia, Suárez argumenta desde la tradicional distinción entre la esfera secular y la esfera eclesial y sus respectivas autonomías. El juramento debido al príncipe, sostiene Suárez, en asuntos que competen al gobierno civil, no solamente es conforme a la naturaleza y legítimo, sino un “dogma de la Iglesia”. En cambio, un juramento que incluye una am-

³ El texto del alegato real apareció en Londres en latín: Jacobo I, *Apologia pro Iuramento Fidelitatis*, Londini, 1609. El texto de Francisco Suárez se denomina *Liber VI De Iuramento Fidelitatis Regis Angliae*, Coimbra, 1613. Aquí se tiene a la vista el volumen XIX del *Corpus Hispanorum de Pace*, titulado *De Iuramento Fidelitatis*; editado por Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1978, pp. 18-103.

pliación de la jurisdicción civil del príncipe a la esfera de la salvación y de los asuntos de la Iglesia, es contrario a la naturaleza y el derecho sagrado positivo.

La polémica entre Jacobo I y Suárez es extraordinariamente significativa porque pone al descubierto la brecha abierta entre el mundo católico y el reformado. Tal significación se hace manifiesta principalmente en dos cuestiones cruciales. La primera es que la Iglesia católica, junto con alegar la autonomía de las esferas civil y religiosa, insiste en que la autoridad civil, además de reconocer la autonomía religiosa, debe admitir a la vez la autoridad sacerdotal suprema del Papa. La segunda es que los teólogos católicos, como es el caso de Suárez, junto con condenar como herética y cismática la voluntad expresa o encubierta de investir al rey con poderes sacerdotales, por violar la autonomía religiosa, levantan el argumento de que es “ínico prestar juramento en contra de la propia conciencia”. O sea, se sostiene tanto la libertad religiosa como la libertad e inviolabilidad de la conciencia.

Estas querella también pone de manifiesto la duplicidad de los Estados y de la misma Iglesia, que mientras no aceptan principios de tolerancia en aquellos dominios que son “suyos”, la piden para los ajenos. La doctrina de Suárez fue aprobada por la monarquía española de Felipe III. Para su gobierno, en Inglaterra debía haber libertad de conciencia y libertad religiosa, pero no en España ni en sus dominios. La cuestión de la ortodoxia y la heterodoxia subyace en este doble criterio: en un caso se trata de un país gobernado por herejes y en el otro no.

En el siglo XVII, importantes autores defienden y promueven el ejercicio del poder civil en la esfera de la religión. Thomas Hobbes (1558-1679), por ejemplo, en el *Leviatán*, pone a la Iglesia bajo la autoridad del soberano. Su definición esencial de iglesia así lo declara: “la iglesia es un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana, unidos en la persona de un soberano, bajo cuya orden debieran reunirse, y sin cuya autoridad no pueden reunirse”⁴. Para Hobbes toda asamblea reunida sin la “garantía del soberano es ilegítima” y esto es válido para la Iglesia. Detrás de esta posición hay varios supuestos: el primero es que no existe una iglesia universal; el segundo es que el poder del sacerdocio consiste solamente en la misión de enseñar la revelación⁵. No se puede demostrar, dice Hobbes, que Cristo le entregó al sacerdocio un poder adicional coercitivo, pues si así fuere también serían gobernantes seculares. Por otra parte, Hobbes sus-

⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán* (Editorial Nacional, Madrid, 1983), I, cap. XVIII, p. 272; II, cap. XLII, p. 558.

⁵ *Ibidem*, II, cap. XLII, p. 551.

tenta la doctrina que siendo el soberano supremo juez de todos los asuntos concernientes a la paz y seguridad del cuerpo político, es depositario del poder de permitir o prohibir las opiniones y doctrinas que pueden circular en la república⁶. Otros autores de la época, como Michel de Montaigne y Justus Lipsius expusieron doctrinas similares en sus obras, aunque sobre otros supuestos y menos radicales. Ambos sustentan la idea de que el Estado, para mantener la paz y la concordia política, tiene la obligación de asegurar la unidad religiosa, y, en consecuencia, prohibir y perseguir la disidencia⁷.

La tolerancia no es, en consecuencia, durante el siglo XVII, una idea o conducta “políticamente correcta”. Por de pronto, ella sigue anclada en la esfera de los poderes civil y religioso. No es un bien o un valor individual. Las personas no son tolerantes, porque ello entraña una debilidad en su fe o un agravio a los contenidos la verdad religiosa que se profesa. Además, la tolerancia es “algo” que concierne a aquellos que son diferentes y sobre los cuales recae la sospecha de algo malo, que afecta a la identidad y unidad del “nosotros”. Por lo mismo, las personas individuales no se sienten autorizadas para decidir acerca de la tolerancia. Ello le incumbe al gobierno civil y a la autoridad religiosa. El poder político de la época, por su parte, indiferentemente de la confesión del gobernante, católico o protestante, es intolerante. La excepción más notable es Holanda, verdadero refugio de los disidentes de toda Europa, a causa de su extrema tolerancia.

3. Tolerancia liberal y catolicismo

En una conferencia hay que elegir algunas pistas y abandonar otras. Me parece que la piedra fundacional de la tolerancia liberal la pone John Locke, en su *Carta sobre la Tolerancia* (1689)⁸, justamente en los Países Bajos, cuando acompañaba en el exilio al jefe de los *wighs*, Lord Ashley. De ese texto, por razones de brevedad, extraeremos los argumentos capitales de la nueva idea de tolerancia que llega hasta nuestros días.

Uno de los núcleos argumentales principales de la *Carta* es teológico. Tal como veremos enseguida, su autor abre y acota el espacio de la libertad de conciencia a la luz de la índole de la salvación. Y si bien su autor relaciona el desarrollo de sus argumentos con la esencial doctrina de

⁶ *Ibíd.*, I, cap. XXVII, p. 272.

⁷ Justo Lipsio, *Políticas* (Tecnos, Madrid, 1997), IV, cap. 3, p. 105. Michel de Montaigne, *Essais, Oeuvres Complètes* (Gallimard, París, 1962), libro II, c. XIX, pp. 650-654.

⁸ John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Basil Blackwell, Oxford, 1976).

la división de los asuntos que caen bajo la jurisdicción del magistrado civil y aquellos que son de la competencia del sacerdocio, la cuestión central es la salvación.

En la obra de Locke, el magistrado civil tiene a su cargo el Estado. Su tarea es procurar el desarrollo y la realización de los intereses fundamentales de los gobernados. Tales intereses no son sino los bienes básicos de la persona humana, o sea, la vida, la libertad, la propiedad y el cuidado del otro. El magistrado civil, entonces, tiene a su cargo asegurar, por medio de leyes justas, la procura de esos bienes. En consecuencia, la función del magistrado civil está limitada a las “cosas humanas temporales” y, por lo mismo, ella no puede extenderse a las cosas de la vida futura del alma y su salvación.

La principal razón teológica que expone Locke para prohibir el ingreso del magistrado civil en la esfera de la salvación es la siguiente: la salvación está confiada a cada individuo en particular y depende de su persuasión interna acerca de la fe (aquello que cree)⁹. El magistrado civil opera en la esfera externa de las personas y la salvación es un asunto de la persuasión interna de la mente.

La Iglesia, por su parte, es concebida por Locke como una asociación voluntaria. Nadie, según él, nace miembro de una confesión religiosa: se adhiere, persevera o abandona libremente a una creencia. Por esta razón, la jurisdicción de las iglesias no puede ser política; o sea, dotada de poder coercitivo. Nadie puede ingresar o permanecer en una iglesia por la fuerza física o la coerción moral. De ahí, que los medios de las iglesias, para cooperar en la salvación de las almas son la exhortación, el consejo, la admonición y la excomunión (más allá de los instrumentos que para el creyente son los verdaderos, es decir, los sacramentos). Esta última, sin efectos civiles y penales.

Dada la distinción de los fines entre la sociedad política y la eclesial, el magistrado civil no puede tener ninguna injerencia en la salvación de las almas de sus gobernados. De este modo, Locke preconiza una neutralidad del Estado respecto de las creencias de los ciudadanos, que lo lleva a sostener que aquel no debe asumir la promoción e intereses de ninguna confesión religiosa.

Ya vimos que autores como Hobbes y otros justifican la sujeción de la iglesia a la jurisdicción política en pro de la paz civil y la unidad política del Estado. Así, el gobierno civil debería imponer la uniformidad religiosa. Locke, por el contrario, considera que la imposición de la uniformidad de

⁹ John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Basil Blackwell, Oxford, 1976), pp. 129-131.

los creyentes es imposible y que la coerción simplemente está destinada al fracaso. Este argumento no es meramente pragmático porque está sostenido por una trama normativa, que anula el cargo de escepticismo y relativismo que pudiera imputársele. Veamos.

La estructura argumental del discurso de Locke, como vimos, descansa sobre la distinción entre los fines de la sociedad civil y aquellos de la iglesia: o, si se quiere, entre la función del gobernante y la del sacerdote. Pero, este punto de vista formal no se hace cargo de la verdad de las creencias. Al sostener que la salvación es un asunto de cada cual o que ella concierne a su vida futura y no a la presente, no parece tomarse en cuenta la verdad de las creencias que se profesan. En términos generales es así, pues las leyes que rigen a la sociedad políticamente organizada no tienen una relación directa con la verdad de las creencias de los gobernados. Sus fines temporales son la seguridad y preservación de la comunidad política, y, además, la vida, libertad, salud y bienes externos de sus miembros.

Sobre estas premisas Locke establece el deber de tolerancia del gobernante o magistrado civil. Si bien el gobierno político es neutral respecto de los contenidos de la confesión a través de la cual cada gobernado busca su salvación, no lo es respecto del fin de honrar públicamente a Dios, que todas las religiones pretender realizar. Las confesiones religiosas, según Locke, organizan la adoración debida a la majestad divina de Dios. El Estado debe aceptar y reconocer la legitimidad de esta finalidad, pero, a la vez, ha de hacerse cargo del hecho que las formas que ella cobra son múltiples. En efecto, aceptada la libertad de los individuos, el pluralismo en el culto debido a Dios es un hecho que el Estado no puede soslayar. En consecuencia, le corresponde tolerar a la diversidad de asambleas que se constituyan, en conformidad a la ley, para la realización del culto divino.

De este modo, la tolerancia está relacionada tanto con la libertad para practicar la religión a la cual voluntariamente se adhiere, como con la diversidad de expresiones que asume la reverencia humana a la omnipotencia y bondad del Dios. Ahora bien, según Locke, ambos propósitos de la tolerancia están anclados en el libre designio salvífico de cada cual, en el cual está en juego su vida eterna.

Desde esta perspectiva, la salvación como obra de cada cual y su libertad de conciencia, adquiere un giro importante. El argumento de la ilegitimidad de la coerción, destinada a obligar a que el gobernando se pliegue a la fe del gobernante, se re-explica teológicamente. Si el gobernando cede a la presión irresistible del gobernante y adhiere por obediencia a una fe impuesta, se pone en una situación de falsedad en su relación con

Dios y, por lo mismo, en riesgo de perder su alma. La argumentación se prolonga hacia la esfera de las relaciones entre la voluntad y la fe, asunto que escapa al propósito de esta conferencia. Pero es necesario dejar establecido el punto, que demuestra la preocupación de Locke por darle un fundamento normativo teológico a su concepción de la tolerancia.

Locke invierte el carácter negativo de la significación de la tolerancia como un mal menor. Y hace de la intolerancia, en rigor, un mal. La primera razón es teológica, pues la intolerancia, como acabamos de ver, pone en peligro la salvación de las almas. La tolerancia, en cambio, es un bien porque crea las condiciones necesarias para que cada cual ejerza la libertad necesaria para discernir su camino de salvación. Pero, enseguida, las razones para establecer el bien propio de la tolerancia se trasladan al campo de la libertad de la persona humana. En este dominio, Locke hizo aportes capitales. En primer término, le debemos una concepción fuerte del sujeto como conciencia, desde la cual discernimos y juzgamos nuestra adhesión a una concepción del bien religiosa, moral o filosófica. La libertad de esa conciencia es el punto de partida del resto de las libertades liberales: de religión, pensamiento, opinión, prensa, asociación, etc. Locke, asimismo, nos propone las bases de la neutralidad política, respecto de las concepciones religiosas, filosóficas y morales, presentes en las sociedades pluralistas, que el Estado democrático contemporáneo intenta poner en práctica. Pero, al mismo tiempo, en Locke encontramos los elementos esenciales de la “razonabilidad” del cristianismo, que en términos actuales podríamos traducir como su aptitud para, desde sí mismo, integrarse en el consenso constitutivo de una sociedad libre y pluralista, en la cual personas que sostienen confesiones religiosas distintas cooperan de una generación a otra en la realización de un bien común.

Ahora bien, a efectos de caracterizar con brevedad a la tolerancia liberal que hoy está vigente, hay que agregar que el desarrollo de la teoría política ha hecho cada vez más potente la concepción de los derechos del hombre, como libre e igual, y el supuesto anterior a su opción por una determinada concepción del bien.

El liberalismo contemporáneo pretende ser reductivamente político. Esto exige que sus principios fundamentales no se remontan a la estructura metafísica, teológica o moral de la realidad humana. Para mantener su neutralidad respecto de las concepciones del bien, que necesariamente sustentan las personas, para darles sentido a sus proyectos de vida, el Estado liberal no puede adoptar a ninguna de ellas como su fundamento filosófico moral. Por esta razón, la tolerancia civil o política del liberalismo es un

concepto político que, a su vez, se afirma en su concepción política de la persona, la libertad y la igualdad¹⁰.

Básicamente, para el liberalismo, la facultad de autodeterminación de la persona es el fundamento de la política. El liberalismo, en efecto, es la política de las personas que ejercen su capacidad de autodeterminación, no sólo en la esfera de sus asuntos privados, sino públicos. De esa facultad de la persona, se infiere su igual libertad, y, de ésta, su capacidad para construir proyectos políticos de iguales oportunidades. Por todo lo dicho, la tolerancia es la virtud cívica de las personas que tienen conciencia recíproca de la libertad e igualdad de que están investidas. Pero, a la vez, es la virtud política del Estado liberal que reconoce y es garante de las libertades, igualdades y derechos de las personas.

Hoy día, el liberalismo pone entre paréntesis los argumentos teológicos de Locke. Ellos, en efecto, ellos no forman parte de la fundamentación del liberalismo político considerado en sí mismo. Como tampoco forman parte de esa fundamentación las tesis filosóficas y morales del Estado laico, diseñado por el liberalismo doctrinario francés del siglo XIX. El liberalismo, más bien, propone un consenso entre las concepciones razonables del bien —religioso, filosófico o moral— y las personas que las sustentan para crear de la justicia política las condiciones de convivencia y cooperación que exige una sociedad bien constituida, libre, abierta y pluralista. Y en este sentido, Locke hace una semblanza de un cristianismo razonable, que en tanto no excluyente y de suyo tolerante, es un actor excepcional de ese consenso, que Rawls denomina “sobrelapado” (*overlapping consensus*). Obviamente, la tolerancia liberal no es un peligro para las concepciones del bien razonables, porque la justicia política en la que se afirma considera que ellas están ancladas en una dimensión sustantiva de la persona humana (su capacidad para discernir el bien) y sin su concurso no es posible que cada cual articule e impulse su proyecto de vida. Recíprocamente, desde el interior del cristianismo, y, en específico del catolicismo, no se pueden establecer contradicciones entre los contenidos de la revelación, como doctrina de la salvación, y la concepción política y la tolerancia del liberalismo. Si los esenciales constitucionales del Estado democrático —o sea, sus principios de justicia política— y las instituciones que fluyen de ellos no afectan la libertad de conciencia y la libertad religiosa de la Iglesia y de los católicos, el liberalismo político es el mejor escenario para la predicación y la exhortación de la procura de la vida eterna. Por lo demás, este argumento, normativo y no relativista, es el único válido para todo tipo de sociedades democráticas, indiferentemente de que en ellas los

¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), pp. 216-221.

católicos sean mayorías o minoría. Este punto es relevante, porque así como el liberalismo político pretende anular la eventual tiranía del Estado y el poder político, también le pone un veto a la eventual tiranía de las mayorías.

Hasta el siglo XIX, la Iglesia católica mantuvo una posición favorable a la intolerancia. Incluso su postura doctrinaria sobre la unión de la Iglesia y el Estado la predispuso a legitimar las políticas de intolerancia de los Estados monárquicos católicos. El Concilio Vaticano I (1869-1870) confirmó esa tendencia y los sectores liberales del catolicismo recibieron un duro golpe¹¹.

Pero, la Iglesia católica dio un giro impresionante en el Concilio Vaticano II (1965), realizado en la segunda mitad del siglo XX. En su “Declaración sobre la Libertad Religiosa”¹², el Concilio desarrolló la cuestión del “derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa”. El texto se hace cargo de la conciencia creciente que los seres humanos tienen de su propia dignidad. Esa conciencia se expresa en su aspiración a “disfrutar y usar sus propios criterios y libertad responsable”¹³ y no ser movidos por la coacción, sino guiados por “la conciencia del deber”. Además, también se expresa como demanda por “una delimitación jurídica del poder público” a fin de limitar sus efectos negativos sobre las libertades. Tales aspiraciones se aplican en especial a los bienes del espíritu, entre los cuales hay que situar a la libertad religiosa. La Iglesia afirma explícitamente que el contenido de sus definiciones sobre la libertad religiosa proviene de una investigación de la “Sagrada Tradición y la Doctrina de la Iglesia”. De esa investigación se han sacado “a la luz cosas nuevas, siempre coherentes con las antiguas”¹⁴.

Entre esas “cosas nuevas” que diluyen las querellas entre el liberalismo político y el catolicismo, hay que destacar la afirmación de que “la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad”¹⁵. Este concepto fundamental está relacionado con otra afirmación esencial de la Iglesia referente a la verdad. Se trata de la obligación natural del ser humano a buscar y acoger la verdad revelada. Esta doctrina es tradicional en la Iglesia y está sostenida enérgicamente por Tomás de Aquino, como vimos más atrás. Pero, en este texto, se hacen algunas precisiones que son nuevas: la Iglesia admite que cumplidas las exigencias de la

¹¹ Principales decisiones de Concilio Vaticano I, en Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion Symbolorum)* (1997), pp. 413-424.

¹² Declaración de la Libertad Religiosa. *Dignitate humanae* (1980).

¹³ *Ibidem*, p. 559.

¹⁴ *Ibidem*, p. 600.

¹⁵ *Ibidem*, p. 600.

libertad religiosa queda satisfecha la doctrina tradicional de la Iglesia referente al “deber moral de los individuos y la sociedad para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo”¹⁶. De este modo, la Iglesia cesa su reclamo de unión con el Estado y, por lo mismo, su apelación al “brazo secular” o recurso a la coerción para defender o propagar a la verdad. Si el Estado liberal aplica el principio de neutralidad y es garante y protector de la libertad religiosa, *a fortiori* la Iglesia católica debe ver cumplidas las condiciones temporales necesarias para su misión salvífica, como depositaria de la verdad revelada y única Iglesia de Cristo.

Pero, además, hay que contar entre las “cosas nuevas”, como parte integrante de la libertad religiosa, la demanda de que las personas, por imperativo de su naturaleza, deben gozar de una libertad psicológica a la par con la inmunidad de coacción para poder cumplir con su obligación moral de buscar y adherir a la verdad religiosa. La libertad religiosa, de este modo, no se funda, según la Iglesia, en la subjetividad individual, sino en la naturaleza misma. En consecuencia, el derecho a la libertad psicológica y a la inmunidad de coacción se extiende a todos los hombres, incluyendo a aquellos que “no cumplen con su deber de buscar la verdad y adherir a ella”¹⁷. Obviamente, esta doctrina reorienta la antigua postura de la Iglesia referente a los disidentes, los no creyentes y los indiferentes y le da un nuevo sentido a la tolerancia.

Finalmente, el texto contiene un clarísimo *sataement* acerca de la “libertad de la fe”. El hombre “al creer, debe responder voluntariamente a Dios”. De esta formulación se desprenden tres afirmaciones centrales: (1) nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad; (2) Dios se revela a sí mismo y brinda el “obsequio racional y libre de la fe”; (3) la libertad religiosa favorece “ese estado de cosas en el cual los hombres puedan ser invitados fácilmente a la fe cristiana, a abrazarla por su propia determinación y a profesarla activamente en toda la ordenación de la vida”¹⁸.

La “razonabilidad” del catolicismo aparece plenamente justificada en la constitución eclesial sobre la libertad religiosa. Sus conclusiones son suficientes para la práctica de la tolerancia que el liberalismo demanda una sociedad democrática pluralista. Así, la tolerancia que se desprende de este texto tiene todas aquellas afinidades que permiten los consensos, convivencia y cooperación, entre personas y confesiones que sostienen diversas concepciones de la fe y la salvación.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 600.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 601.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 608.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995.
- Declaración de la Libertad Religiosa. *Dignitate humanae*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1980.
- Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion Symbolorum)*. Barcelona: Editorial Herder, 1997.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional, 1983.
- Jacobo I. *Apologia pro Iuramento Fidelitatis*. Londini, 1609.
- Lipsio, Justo. *Políticas*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Oxford: Basil Blackwell, 1976.
- Montaigne, Michel de. *Essais, Oeuvres Complètes*. París: Gallimard, 1962.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Suárez, Francisco. *Liber VI De Iuramento Fidelitatis Regis Angliae*. Coimbra, 1613. En Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed.), *Corpus Hispanorum de Pace*, titulado *De Iuramento Fidelitatis*. Madrid, 1978. □