

FORMACIÓN DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA (SIGLOS XVI-XVII)*

Dionisio Llamazares Fernández

Director de la Cátedra "Fernando de los Ríos" de Laicidad y Libertades Públicas, Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN

En estos siglos tienen lugar dos fenómenos paralelos: la articulación jurídica del principio de tolerancia como informador de la comunidad política y la formación intelectual del concepto moderno de tolerancia. En su articulación jurídica, la tolerancia se identificaba con la actitud permisiva, graciosa y no exigible, hacia un marco de libertad religiosa a las minorías, inevitablemente precario. Los filósofos identificaban más bien la tolerancia con la norma jurídica reguladora de las relaciones de unos súbditos con otros con independencia de sus diferencias religiosas. A partir las ideas de la Ilustración, especialmente la de los derechos humanos, irán desapareciendo los contextos propicios a la tolerancia en sentido vertical y, al menos en occidente, irá creciendo la tendencia a la neutralidad ideológica y religiosa de la comunidad política que, en tanto que reguladora de las relaciones de los poderes públicos con sus ciudadanos, recibirá el nombre de laicidad reservándose el de tolerancia para las relaciones horizontales. Ese es concepto que encontramos en el art. 1 de la Declaración de UNESCO sobre la tolerancia de 1995.

ABSTRACT

In these centuries two parallel phenomena take place: the legal construction of the principle of tolerance as a guideline for the political community and the intellectual making of the modern concept of tolerance. In its legal construction, tolerance was identified with the permissive attitude, gracious and unenforceable, towards a framework of religious freedom for minorities, unavoidably precarious. Philosophers identified tolerance

* Publico aquí una parte de un capítulo del Libro que estoy preparando "Sobre la Tolerancia", principio constitucional, en mi opinión clave para afrontar los retos de convivencia que ya tenemos encima.

rather with the legal rule that regulated relationships amongst subjects regardless of their religious differences. Beginning with the ideas of the Enlightenment, especially those regarding human rights, contexts favorable to tolerance in a vertical sense will disappear and, at least in the West, the trend towards ideological and religious neutrality of the political community will grow and, as regulatory of relations of governments with its citizens, it will receive the name of secularism leaving the term tolerance as referred to horizontal relationships. This is the concept we find in art. 1 of the UNESCO Declaration of Principles on Tolerance 1995.

PALABRAS CLAVE

Conciencia, creencia, convicción, libertad, igualdad, equidad, tolerancia vertical, tolerancia horizontal, neutralidad, separación de Iglesia y Estado, laicidad, pacto por la convivencia, pacto por la justicia.

KEYWORDS

Conscience, belief, conviction, freedom, equality, equity, toleration, vertical tolerance, horizontal tolerance, neutrality, church and state separation, secularism, agreement for "living together", agreement for justice

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. LOS PRIMEROS QUINCE SIGLOS DEL CRISTIANISMO. 3. TOLERANCIA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII. 3.1. Los hechos. La tolerancia de los políticos. 3.2. La tolerancia en la historia del pensamiento o tolerancia de los filósofos. 3.2.1. Siglo XVI. 3.2.2. Siglo XVII. 3.3. Conclusiones. 4. EL FUTURO. 4.1. La formulación jurídica de la tolerancia en sus diferentes versiones pone de relieve varias cosas. 4.2. La elaboración doctrinal por su parte va más allá y esas descalificaciones no le son aplicables. 5. CONCLUSIONES FINALES.

1. INTRODUCCIÓN

Históricamente libertad de conciencia, tolerancia y laicidad van de la mano. Las variaciones de la libertad de conciencia se traducen siempre en una alteración de los conceptos de laicidad (tolerancia vertical) y tolerancia en sentido moderno (tolerancia horizontal), y de la relación entre ellas. Fin último, como núcleo de la personalidad y de la identidad personal, lo es la libertad de conciencia, a su servicio la tolerancia, e instrumento de esta, la laicidad. Libertad de conciencia, tolerancia y laicidad no sólo describen evoluciones paralelas; son tan inescindibles, que su discurrir temporal es el mismo.

Tolerancia y laicidad son dos manifestaciones de la *neutralidad* de la comunidad política respecto a las creencias y convicciones, de las “doctrinas comprensivas” en expresión de RAWLS¹, en aras de su viabilidad estable, sin sobresaltos y al tiempo fecunda y mutuamente enriquecedora. La *tolerancia* es la norma reguladora de las relaciones de unos miembros de la comunidad con otros (relaciones horizontales), en tanto que la *laicidad* lo es de las relaciones verticales de los poderes públicos con los miembros de la comunidad, desde la perspectiva de la neutralidad ideológico-religiosa; en ambos casos la neutralidad exige el respeto de cualquier tipo de convicciones y creencias, aunque no se compartan, aunque sean irreconciliables con las propias, de cada uno de los miembros de la comunidad recíprocamente hacia los otros, sin renunciar a las propias, y de los poderes públicos hacia todos. A partir de las ideas de la ilustración, la neutralidad vertical del poder hacia las creencias y convicciones de los ciudadanos es una exigencia de la neutralidad ideológico-religiosa de unos ciudadanos hacia otros (neutralidad vertical), de manera que los poderes públicos se configuran como guardianes de la primera.

Históricamente tolerancia vertical (precedente de la laicidad) y tolerancia horizontal (precedente de la tolerancia a secas) aparecen siempre unidas como dos hermanas siamesas. Unas veces es la vertical la que va por delante y otras a la inversa. Se influyen mutuamente y ambas condicionan la eficacia y la autenticidad de libertad de conciencia.

2. LOS PRIMEROS QUINCE SIGLOS DEL CRISTIANISMO

La historia del occidente cristiano fue durante siglos una historia de intolerancia, excepción hecha de los tres primeros siglos: Todavía a principios del siglo III TERTULIANO afirmaba que “Tanto por la ley humana como por la natural cada uno es libre de adorar a quien quiera. La religión de un individuo no perjudica o beneficia más que a él. Es contrario a la naturaleza de la religión imponerla por la fuerza”². Claro que es la época de las persecuciones de los cristianos que suspiran por la libertad.

¹ Su última versión en *Liberalismo Político*, FCE, México, 1995.

² KAMEN, h., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid, p. 14.

Según WALZER, en los imperios multinacionales "puede decirse que se toleran los diferentes modos de vida, y el régimen imperial puede considerarse un régimen de práctica tolerante sean a no tolerantes entre sí los miembros de las distintas comunidades"³. En función de la paz, el imperio se cuidaba de que los colectivos humanos que formaban parte del imperio (tolerancia horizontal) se respetaran unos a otros y al mismo tiempo era tolerante (tolerancia vertical con ellos), despreocupándose de que se respetaran los miembros de cada grupo entre sí (tolerancia horizontal) e incluso de que el grupo respetara la libertad religiosa de sus miembros (posible intolerancia vertical).

En el concepto moderno de tolerancia se alude a algo más. El multiculturalismo nos ha obligado a reparar en la pluralidad y su conciliación con la singularidad y la diferencia, y con el derecho correspondiente de todo ser humano a la una y la otra.

Entre los juriscosultos romanos, ordenamiento secular, se formulaban dos aforismos que nos muestran su advertencia de la tensión entre la generalidad de la norma y las circunstancias concretas y distintas de cada caso singular. Al aforismo "*dura lex, sed lex*", le respondía este otro: "*summum ius, summa iniuria*". En el primero de ellos se pone de relieve la necesidad de la generalidad de la ley como condición necesaria de la justicia (igualdad en la libertad, primero de los principios de la justicia, según RAWLS⁴). En el segundo, el peligro de que esa generalidad se transforma, en su aplicación a los supuestos concretos, en la mayor de las injusticias, o lo que es lo mismo en *iniquidad*. Se manifiesta aquí la tensión dialéctica estructural del Derecho de la que los juristas romanos eran plenamente conscientes. La percepción de esa tensión se da tanto respecto del derecho objetivo como de los derechos subjetivos. A esta última se refieren frases como "*neminem ledere*", fundamento de la generalidad de la norma y "*suum cuique tribuere*", apoyo de la posible acomodación a la singularidad. También ese es uno de los problemas cuya solución debe acometerse desde la perspectiva del principio de tolerancia.

De manera que tenía ya la tolerancia en el imaginario de los juristas romanos dos manifestaciones: el respeto, tanto por los poderes públicos como por los ciudadanos, de unos en relación con los otros, del derecho

³ WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 29.

⁴ *Liberalismo Político*, cit., p. 31.

de libertad religiosa, de creencia y convicción por tanto, de un lado y, de otro, el respeto de la singularidad, individual o de grupo, al legislar y aplicar la ley las autoridades públicas, y la consiguiente obligación de respetar esa solución por parte de los demás ciudadanos. En realidad se trata de dos manifestaciones de la percepción del otro como otro (alteridad) y como diferente (singularidad).

En el mundo romano tolerancia estatal e incompetencia del Estado en materia de creencias religiosas de sus súbditos, puede afirmarse que se apoyaban en la convicción estatal de su ignorancia acerca de la naturaleza de la divinidad y a una especie de pacto con ella (*pax deorum*) que garantizara “tener propicios a todos los dioses que habitan en el empíreo”, como se decía todavía en el Edicto de Milán⁵. Esa misma idea aparece reforzada por la actitud de los poderes imperiales reflejada por el panteón romano en el que tienen acogida los dioses de los territorios conquistados, corroborada por la praxis de respetar todos los cultos sin pretender intervenir en sus asuntos religiosos internos⁶.

Lo que ocurre es que, como esgrime dialécticamente San Ambrosio, arzobispo de Milán, esa razón, base de la tolerancia religiosa, no tenía validez con los cristianos que sí tenían certeza sobre estas cuestiones, gracias a la revelación⁷.

A esa comprensión respondía la Constitución *Cunctos populos*, del emperador Teodosio, que declara a la fe cristiana como religión oficial del imperio, obligatoria para todos sus súbditos, y a la herejía y al cisma como delitos para el derecho secular. No es de extrañar que San Agustín⁸, apoyándose en la frase *quoscumque invenieritis cogita intrare* de la parábola del señor a su siervo cuando vio como sus invitados se disculpaban uno tras otro (Lucas XIV,23), defienda la tesis de la posibilidad, dentro de la iglesia, de obligar a los herejes por la fuerza a abandonar sus errores, recurriendo incluso a la ayuda del brazo secular. La *dictadura de conciencias* está en marcha⁹.

⁵ SORDI, M., “Tolleranza e intolleranza nel mondo antico”, en *La toleranza religiosa* (a cura MARIO SINA), Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 1 y ss.

⁶ WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, cit., pp. 29 y ss.

⁷ SORDI, “tolleranza e intolleranza nel mondo antico”, cit., p. 10.

⁸ ARQUILLIÈRE, H-X., *El agustinismo político*, (traducción de Massot Puey), Universidad de Granada, Granada, 2005.

⁹ KAMEN, H., *El nacimiento y desarrollo...*, cit., pp. 15-16

Aunque todavía se deja oír alguna voz, como la de SÍMACO, a finales del siglo IV, en defensa de la libertad de religión: "No hay un solo camino por el que los hombres puedan llegar al fondo de un misterio tan grande"¹⁰.

Bajo el paraguas teodosiano, que ya se había abierto con Constantino, y consecuencia de la dialecticidad entre poder pontificio y poder imperial, entre Iglesia y comunidad política, que introduce el papa GELASIO¹¹, se van a producir dos movimientos paralelos de gran alcance: la secularización del derecho canónico y la espiritualización del derecho secular, merecedor de valoración negativa el primero y de valoración positiva el segundo¹². Este último proceso conducirá a prestar una atención especial en el derecho secular a lo realmente sentido y querido internamente en la medida en que fuera externamente perceptible, preludio del reconocimiento excepcional de la prevalencia de la libertad interna y a la larga de la misma libertad de conciencia como derecho civil, dado el valor que a esta se daba en el Derecho canónico.

Tanto las *cruzadas* contra el infiel, como la creación de la *inquisición* ya tenían germinalmente un fundamento sólido en la constitución teodosiana. No hay lugar para el disidente: el hereje o cismático es culpable de haber abandonado la verdadera fe y ahí se fundamenta la justificación de la violencia para hacerle volver al buen camino; en el caso del infiel el argumento será distinto: puesto que la fe sólo es valiosa si se acepta voluntariamente, salvo que se haya perdido culpablemente (herejes); la violencia y la guerra santa no tienen como pretensión y justificación directa la conversión del infiel, sino solo la de obligarle a conocer la fe verdadera. La guerra santa lo único que pretende es posibilitar y facilitar la predicación de la verdadera fe, no la conversión. Se obliga a conocer la buena nueva, no a la conversión. Ese es el alambicado razonamiento al que se recurre para justificar la guerra contra el infiel sin violar su libertad de conciencia¹³.

¹⁰ Ibidem, p. 15.

¹¹ LO GRASSO, J. B., *Ecclesia et Status*, Roma, 1952, n. 108, pp. 50-51.

¹² LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho canónico fundamental*, Colegio Universitario de León, León, 1980. pp. 77 y ss.; *Derecho de la libertad de conciencia. I Conciencia, tolerancia y laicidad*, 4ª ed. Thomson-Reuters, Pamplona, pp. 64 ss.

¹³ CONDORELLI, M., *I fondamenti giuridici Della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*, Giuffrè, Milano, 1960, especialmente, pp. 22 y ss., 69 y

Se inicia así un largo periodo de intolerancia que va a dejar innumerables víctimas por el camino¹⁴. Hay que decir en honor a la verdad que esa intolerancia vertical fue más dura y cruel en periodos de supremacía del poder religioso que en los de supremacía del poder político. Y es que el poder político, en el primer caso, era un mero ejecutor de las decisiones del poder religioso, propenso al fanatismo debido a su dogmatismo, con la cínica coartada de la figura de la "relegación al brazo secular" que encomendaba a este al ejecución de las penas que entrañaban *effusio sanguinis*, lo que evitaba que las manos de la Iglesia se mancharan. En el segundo, el poder político, más pragmático y menos dogmático, suavizaba la intolerancia en aras de las circunstancias concretas y al bien público.

En las sociedades ideológicamente monistas no puede hablarse de tolerancia. El principio que las estructura e informa su dinamismo es justamente la intolerancia, tanto vertical (del poder hacia los súbditos) como la horizontal (de unos súbditos respecto a otros) y, consecuentemente, en la exclusión del disidente. El disidente no tiene cabida en el seno de la sociedad de pensamiento único. En el largo periodo de intolerancia al que nos estamos refiriendo, he aquí los ejemplos más significativos: 1º de la primera (intolerancia vertical), como intolerancia externa, las *cruzadas* y como intolerancia interna, la *inquisición*; 2º de la segunda, las penas de la *bannitio* y de la *diffidatio*, equivalentes a la declaración del disidente como "fuera de ley"; de modo que "el *diffidatus* o *bannitus* sería un condenado públicamente a muerte, cuya cabeza estaba a merced del primero que pudiera cortársela, a lo cual estaban, no sólo autorizados, sino en cierto modo obligados", según CASTILLO LARA¹⁵. Se daba así vía libre a la intolerancia horizontal extrema; no sólo se la legitimaba, sino que se la daba visos de obligatoriedad. Nos topamos aquí con la máxima expresión de la intolerancia horizontal.

Paradójicamente en el Derecho canónico de esta época, Derecho profesional en el que, desde el punto de vista de la salvación, tienen un especial protagonismo el fuero interno y la libertad de conciencia (caso de colisión entre pena de excomunión y conciencia se da prevalencia a esta última, estimándose que es a ella a la que debe seguirse desde el pun-

55.

¹⁴ Una panorámica en nuestro trabajo *Derecho de la libertad de Conciencia*, cit. pp. 62-86.

¹⁵ *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Turin, 1958, pp. 48-49.

to de vista de la salvación, eso sí, arrojando la pena de excomunión), encontramos instituciones que responden a la misma percepción de la tensión entre generalidad de la norma y singularidad del caso al que ha de ser aplicada, que tenían los juristas romanos. Es decir, se repite la prioridad de la conciencia y, por tanto, el respeto de la libertad de convicción, dentro de la iglesia, de manera que, desde este punto de vista de la salvación, lo que importa no es la obediencia formal externa a la ley canónica, sino la obediencia a la propia conciencia, bien que con la sordina de “correctamente informada”. Ahora bien, una cosa es el reconocimiento de la libertad de conciencia en el fuero interno y otra en el fuero externo: no se traduce en un reconocimiento jurídico como un derecho a esa libertad, el fiel no se liberará de la pena más grave como es la excomunión.

Nos topamos, además, con instituciones sorprendentes destinadas a paliar y neutralizar la aplicación rigurosa e inflexible de la ley, en atención a, tanto las circunstancias anímico-subjetivas del destinatario de la norma (dolo, error, miedo, falta o defecto de voluntad interna), como a las circunstancias singulares objetivas para evitar males mayores entre los que habría que enumerar, tanto la posible violación la libertad de conciencia individual, como de la paz. Ese y no otro es el objetivo que tienen instituciones como la *dissimulatio*, la *tolerantia* en sentido estricto, o la *equidad* y la *epiqueya*¹⁶. Las dos primeras son actitudes benevolentes de la autoridad que no pone en marcha el aparato represivo previsto por el ordenamiento ante la ejecución por algún fiel de una conducta canónicamente condenable, bien simulando no verla, *a posteriori*, o bien *a priori*, previa ponderación, para evitar males mayores (política del mal menor), que en ninguno de los dos casos responden a derecho alguno del fiel, jurídicamente exigible. Tiene consecuencias jurídicas, pero no responden ni generan derechos en los fieles.

Tienen especial valor como precedentes de la tolerancia en sentido moderno, incluidas las derivadas del derecho a la diferencia, tanto la figura de la equidad como la de la epiqueya, que pretenden ser una respuesta a la percepción de la colisión y tensión correspondiente entre generalidad de la norma y singularidad de cada caso concreto al que ha de ser apli-

¹⁶ Sobre la distinción entre estas instituciones canónicas, LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, 2ª ed., Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991, pp. 328 y ss.

cada; articulando fórmulas de aplicación flexibilizadas del rigor y de la generalidad de la norma, la *equidad*¹⁷ en un esfuerzo de “adaptación razonable” de ésta, admitiendo incluso, la posibilidad de la autoliberación de la eficacia vinculante de la norma, con eventuales efectos en el fuero externo; la *epiqueya*, es un alarde del principio de concordancia entre fuero interno y fuero externo, con prevalencia del segundo sobre el primero. O lo que es lo mismo, de la libertad de conciencia sobre la norma jurídica. Algo que seguramente está detrás de las posiciones defendidas por algunas sectas protestantes contra LUTERO y CALVINO.

Para poder apreciar en su justa medida la dimensión de los cambios que se van a producir a partir del siglo XVI, conviene poner de relieve las observaciones siguientes respecto a los siglos anteriores: 1) Que me haya permitido calificar todo ese periodo como de intolerancia, no excluye que hayan existido, bien que en rincones geográficos limitados y durante periodos efímeros brotes y situaciones de tolerancia. Pero a renglón seguido hay que constatar que esa tolerancia es una tolerancia, tanto la horizontal como la vertical, de mero hecho, no jurídicamente debida, ni jurídicamente exigible, graciosa, no debida y que en ningún caso genera derechos, ni de los súbditos respecto a su señor, ni de las minorías respecto a la mayoría, ni de unos súbditos frente a otros; si distinguimos entre *tolerancia religiosa*, la que tiene su sede en el seno de la iglesia y *tolerancia civil* en el seno de la comunidad política, lo que tiene lugar en esta época, es que la segunda es literalmente traducción de la primera, la *tolerancia civil* no es diferente de la *canónica*; 2) el término tolerancia se utiliza indistintamente para referirse a las relaciones del soberano hacia sus súbditos, y a las relaciones de la mayoría con las minorías y de los miembros de unas con los de las otras; 3) la tolerancia implica siempre *desigualdad* entre el que tolera y el tolerado.: en ambos casos es el soberano quien impone la tolerancia entre comunidades y entre los miembros de esas comunidades por mor de la paz, y otras, las más, se decide por la intolerancia presionado por la intolerancia horizontal; 4) la tolerancia implica siempre *precariedad*, fruto de la benignidad, de la misericordia, *condescendencia* o *indulgencia*, no genera derecho alguno en el tolerado, no sólo frente a la autoridad, sino tampoco frente a los otros

¹⁷ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho canónico fundamental*, Colegio Universitario de León, León, 1980, pp. 255 ss.; *Derecho Eclesiástico del Estado. Derecho de la libertad de conciencia*, UCM, Madrid, 1991, pp. 328 ss.

y es siempre revocable a voluntad de la autoridad que tolera; 4) lo que no entraña nunca, por tanto, es reciprocidad que en sentido estricto es imposible donde no hay igualdad, 5) la tolerancia o intolerancia se refieren siempre a la concepción religiosa del mundo; la que queda excluida es la cosmovisión religiosa que no coincida con la única cierta y segura que goza de la contrastabilidad infalible de la revelación; lo que no tiene cabida es el pluralismo religioso, bien entendido que la única cosmovisión admitida es la cristiana en su versión ortodoxa oficial; nada pues tiene de extraño que en este contexto el primer pluralismo que históricamente se produzca sea el religioso, ni que desde él se provoque en primer lugar la aspiración a la libertad religiosa; pero la razón es puramente histórica, no que la libertad religiosa tenga prioridad, en su defensa y protección, sobre las demás manifestaciones de la libertad de conciencia, como pretenden algunos, como si siguiéramos excluyendo del disfrute de ese derecho a quienes tienen creencias y convicciones no religiosas; también ellos tienen igual derecho a la libertad de conciencia; la libertad religiosa es la primera de las libertades históricamente, por lo dicho, pero su protección jurídica reforzada se funda en que es libertad de conciencia y no a la inversa.

Estamos todavía lejos de la formulación de la tolerancia como principio jurídico-político, ordenador de la sociedad; sólo en el contexto pluralista, que alumbran la ruptura de la unidad política (vaciamiento de la idea de del imperio) y, especialmente, la ruptura de la unidad religiosa (reforma), germinará el principio¹⁸.

3. TOLERANCIA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

No quiero decir que la introducción del principio haya sido obra de la reforma protestante. La introducción del principio de la libre interpretación de las escrituras y afirmaciones de mismo LUTERO como la de que la fe era una donación graciosa que, por tanto, no se puede imponer por la fuerza, remaban en ese sentido, pero, de hecho, no fue menor la intolerancia en territorios de mayoría protestante que en territorios de la contrarreforma. Hay que distinguir entre el primer LUTERO que defendía

¹⁸ LECLERQ, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, II tom, Aubier, París, 1954; ZARKA, CH. I., *Difficile tolérance*, PUF, París, 2004.

la libertad de conciencia y se oponía al uso de la fuerza en este campo o su doctrina original sobre la separación entre Iglesia y Estado, con sus posiciones posteriores, como consecuencia de las guerra de los campesinos y la necesidad de contar con el apoyo de los príncipes a su doctrina, base al principio *cuius regio eius religio*, que pone en manos del príncipe el gobierno de la iglesia (*ius in sacra*) y obliga a sus súbditos a tener su misma religión, y a la fundación de las iglesias territoriales (Landeskirchen)¹⁹. Fue mucho mayor y decisiva, para la formación del nuevo concepto de tolerancia en el campo teológico, la aportación de baptistas y anabaptistas. Y la primera brecha la abren pensadores como ERASMO, BODINO, MORO, MAQUIAVELO o CASTELLION.

En la historia del occidente cristiano, la tolerancia no empieza hasta el siglo XVI y los elementos fundamentales del concepto de tolerancia están plenamente desbrozados al final del XVII, en vísperas de la ilustración. Lo que se alumbraba durante este periodo es el principio de tolerancia como principio jurídico-político ordenador e informador del ordenamiento jurídico de la comunidad política. No es ya una mera virtud moral que responde a una norma de moral ciudadana. Es algo debido y jurídicamente exigible. Es algo graciosamente concedido y por tanto revocable, pero en tanto la norma del soberano esté vigente es algo jurídicamente exigible, no sólo en sentido horizontal, de unos súbditos a otros, sino al mismo poder. La actitud tolerante del soberano crea un auténtico derecho en los súbditos, todo lo limitado y precario que se quiera, pero derecho al fin.

El principio no brota bruscamente ni se forma de la noche a la mañana. Se moldea a través de un dificultoso y largo proceso histórico. Podría decirse que empieza a madurar a lo largo del siglo XVI y cuaja en normas jurídicas en la segunda parte del siglo y en los siglos siguientes. La plena conformación del concepto moderno de tolerancia no se podría entender sin la ilustración y sin el protagonismo de la doctrina de los derechos humanos, sobre todo, a partir de la primera mitad del siglo XX. Con razón afirma PECES-BARBA que "En los siglos XVI y XVII la idea genérica de los derechos fundamentales tendrá una primera concreción práctica derivada de la situación terrible planteada por las guerras de religión. Esta

¹⁹ KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo...*, cit. pp. 29-36.

primera concreción será la idea de la tolerancia, precedente de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa”²⁰.

Tengo para mí que en la formulación del principio como jurídico-político²¹ influyeron más las ideas de pensadores que apostaron decididamente por la libertad, la negociación y el diálogo, aunque por razones muy diversas, como ERASMO²² o BODINO, MACHIAVELO²³, TOMAS MORO²⁴ o CASTELLION²⁵, en el siglo XVI, y en el siglo siguiente ROGER WILLIAMS²⁶ (1603) en las colonias inglesas de Norteamérica o, un poco más tarde, LOCKE (1689) en Inglaterra o BAYLE (1690) en Francia; cerrarán el siglo las valiosas aportaciones de ESPINOSA y LEIBNIZ; a lo que habría que sumar los hechos, necesidad de superar las guerras de religión, civiles y entre Estados, para sustituir el creciente empobrecimiento por la prosperidad. La necesidad de coexistencia pacífica es el argumento común sobre el que se asientan las aspiraciones de tolerancia. La tolerancia horizontal, base de la convivencia pacífica, es el objetivo de la tolerancia vertical.

Hasta la explosión del pluralismo, político y religioso, ni siquiera se planteó la necesidad de tolerancia. La comunidad era una sociedad uniforme y de pensamiento único en la que no tenía cabida el disidente. *Tolerancia religiosa* en el seno de la iglesia y *tolerancia civil* en el ámbito de la comunidad política eran la misma cosa. Par ser más preciso, la *tolerancia civil* era una traducción de la *tolerancia religiosa*, de la tolerancia canónica nacida de la misericordia, de la benignidad o de un ejercicio de la disimulación por parte de la autoridad; ni jurídicamente debida, ni jurídicamente exigible, ni ante el soberano ni ante los conciudadanos, objeto de la

²⁰ *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mézquita, Madrid, 1982, p. 117.

²¹ Sobre lo que sigue YVES CHARLES ZARCA; FRANCK LEASSY ET JOHN ROGERS (Eds), *Les fondaments philosophiques de la tolérance*, 3 tomos, PUF, París, 2002, especialmente el tomo segundo en el que aparece una selección de textos en los que se está configurando el concepto moderno de tolerancia.

²² LECLER, *Historia de la tolerancia...*, I, pp. 156-171.

²³ *El Príncipe*, Espasa-Calpe, Benos Aires, 1939.

²⁴ *Utopía*, Londres, 1516.

²⁵ LECLER, *Historia de la tolerancia...*, I, cit, pp. 384-408.

²⁶ Sobre el pensamiento de R. Williams ver LECLERC, J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Tomo II, Marfil, Alcoy, 1969, pp. 472 y ss.; NUSSBAUM, M. C., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Tusquets, Barcelona, 2009, pp. 45 y ss.

virtud y del correspondiente deber moral, pero no generador de derecho-deber jurídico alguno.

Es importante caer en la cuenta de que la tolerancia vertical, en su expresión formal más genuina, el edicto, tiene como objetivo y es instrumento al servicio de la tolerancia horizontal, las relaciones pacíficas y de colaboración, en pro del interés común, entre los súbditos.

La primera constatación que hay que hacer es la de que esta afirmación vale con respecto a la doctrina y a la conformación del concepto de tolerancia, pero no siempre con respecto a los hechos y a la articulación jurídica de ella en el seno de los ordenamientos jurídicos. De ahí que en mi exposición distinga entre lo uno y lo otro.

Desde el punto de vista de los hechos, la consecución plena de la tolerancia y de la laicidad será mucho más azarosa y, sobre todo, lenta, como de hecho lo ha sido el reconocimiento pleno del derecho mismo de libertad de conciencia, referido inicialmente sólo a la libertad religiosa. Esta divergencia entre conceptualización de la tolerancia y su articulación jurídica es lo que explica el difuso concepto de tolerancia como contradictorio con el reconocimiento del derecho de libertad de conciencia, que todavía subsiste. De ahí la importancia de comencemos distinguiendo esos dos planos, doctrina y hechos.

3.1. Los hechos. La tolerancia de los políticos

En siglos XVI y XVII no sólo se producen numerosos escritos defendiendo la necesidad de la tolerancia como condición *sine qua non* del derecho de libertad de conciencia, sino que aparecen las primeras disposiciones jurídicas en las que se impone como jurídicamente obligada la tolerancia: edictos y acuerdos o pactos de tolerancia. El camino seguido no es el mismo en los distintos países. Se podrían distinguir dos variantes: Alemania, lo que queda del Imperio (los principados alemanes) y los Países Bajos fundan sus disposiciones de tolerancia en el pacto entre las distintas religiones. En el primer caso, el pacto es suscrito por los príncipes e impuesto, sin más, a sus súbditos; es más, originalmente (Paz de Ausburgo) es un pacto de intolerancia, ya que al disidente solo se le reconoce un derecho, el *ius migrandi*, que se transformará en pacto de tolerancia en Westfalia, al reconocer al disidente la posibilidad de practicar su culto bien que en privado. En el caso de los Países Bajos el pacto es un pacto

de reciprocidad; en Francia e Inglaterra la fuente de la tolerancia son el edicto o la ley.

En ALEMANIA, la consecución de la paz entre principados católicos y protestantes se intenta por la vía del Acuerdo, un acuerdo de mínimos; primero el de Ausburgo (1555) y un siglo más tarde el de Westfalia (1645) que pone fin a la guerra de los 30 años. Realmente en el primero tan sólo se reconoce el derecho de libertad de conciencia a los príncipes y tan sólo la libertad de elección entre dos religiones la reforma (Lutero) y la contrarreforma (Iglesia católica); a los súbditos únicamente se les reconoce, como alternativa a tener la misma fe que su príncipe, el *ius migrandi* a un territorio cuyo príncipe tenga la misma fe que ellos.

Conviene dejar apuntadas aquí dos excepciones, bien que efímeras, de auténticos precedentes de libertad de conciencia del pluralismo religioso; me refiero a Bohemia y Brandeburgo. En Bohemia católicos y protestantes se reconocen *recíprocamente* el derecho de culto público (libertad religiosa limitada a protestantes y católicos) y lo sellan por escrito; se rompía así con el principio *cuius regio eius religio*. En Brandeburgo, en 1609, los dos aspirantes principales a la sucesión firman el tratado de Dormunt por el que se comprometen a gobernar conjuntamente el Ducado, reconociendo libertad religiosa (culto público) a católicos, luteranos y, por primera vez, equipara con ellos a los calvinistas²⁷.

El de Westfalia, que sella el fin de la guerra religiosa de los treinta años, conserva la misma estructura que el de Ausburgo; ahora se recorta la libertad de elección del príncipe, la religión oficial se vincula al principado, no a la persona del príncipe, de manera que no cambia porque cambie el príncipe; de otro lado, se extiende la tolerancia también a los calvinistas; a los súbditos disidentes se les reconoce, no sólo el *ius migrandi*, ahora sin pérdida de sus bienes, sino que se les permite optar por quedarse permitiéndoles la libertad de conciencia, pero la de culto sólo en privado. Se abren las puertas al reconocimiento del pluralismo religioso, la confesionalidad doctrinal deja paso a la confesionalidad histórico-sociológica y a la pluriconfesionalidad. El principio jurídico del reconocimiento ya está puesto en marcha; se irá progresivamente generalizando y con el tiempo se extenderá también a la libertad de culto en público. Las nuevas ideas de la ilustración, en especial las de la Declaración de los derechos

²⁷ KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo...*, pp. 88-90.

del hombre, operarán de fermento. El reconocimiento de los derechos de libertad de conciencia y de igualdad ciudadana con independencia de las creencias de cada uno, otra de las manifestaciones de la tolerancia, se irán abriendo paso, lenta pero decididamente, y promoverán incluso el reconocimiento de los derechos de los colectivos de las confesiones. Se debilita progresivamente el principio de *cuius regio eius religio* y se fortalece en paralelo el principio del *ius migrandi* y el principio de libertad de circulación entre los distintos principados, con lo que se van limando las diferencias numéricas. Incrementándose el pluralismo dentro de cada principado. Se proyectará en principio el reconocimiento del derecho de libertad de conciencia y de culto público sólo a los miembros de una de las tres grandes religiones, pero luego, a lo largo del siglo siguiente, se irá extendiendo progresivamente, a los miembros de las tres grandes religiones de Westfalia, primero, y a todos los ciudadanos de todos los territorios del Reich, después. De acuerdo con la distinción de Westfalia en cada territorio sólo había una religión reconocida; luego la categoría de reconocidas se aplicará a las otras dos también, y las demás serán toleradas (culto privado), o prohibidas; el paso siguiente será sustituir esta distinción por la distinción entre las tres grandes religiones históricas a las que se reconoce carácter de corporaciones públicas y las demás, consideradas como de derecho privado. Esto ya lo encontramos en la legislación de Prusia en 1794, régimen que en el siglo siguiente se extenderá también a todos los demás territorios del Reich con el reconocimiento de la libertad religiosa plena a todos sus ciudadanos y la plenitud de derechos civiles con independencia de sus creencias religiosas. En la misma corriente evolutiva, consecuencia de las ideas de la ilustración, el reconocimiento de la libertad de religión se extenderá más tarde, a la libertad de cosmovisiones, es decir a la libertad de conciencia, sea religiosa o no religiosa, algo que aparece consagrado ya en la Constitución de Weimar (1919). En el tratado de Westfalia se encuentran los elementos que explicarán la evolución en Alemania de la libertad religiosa, de su evolución en libertad de conciencia, individual y colectiva y de la neutralidad, horizontal y vertical. El acuerdo de Westfalia abre paso al reconocimiento del pluralismo religioso

Paralelamente y no sin relación de causa a efecto, por presión del principio de libertad religiosa va aflojándose paulatinamente la subordinación de las confesiones al Estado. En un principio este reclamaba para sí la competencia no sólo legislativa interna de la iglesias o confesiones,

sino también en materia de doctrina y liturgia (*ius in sacra*); esta pretensión se irá suavizando luego reduciéndose al campo de la legislación disciplinar interna (*ius circa sacra*), régimen equivalente en cierta medida al regalismo, que fue el régimen aceptado por la confesión católica, hasta circunscribirse a un mero derecho de *inspección*. La renuncia por parte del Estado a este derecho (*ius in sacra*) lo encontramos ya en *Derecho territorial General Prusiano*, a finales del siglo XVIII (1794).

Los PAÍSES BAJOS dependían de la corona española; norte y sur están enfrentados, consecuencia de sus diferencias religiosas, católicos en el sur, calvinistas en el norte. Pero tienen algo en común: su afán de independencia con respecto a España. La cuestión independentista les fuerza a intentar un acuerdo contra el enemigo común y ese acuerdo incluye el reconocimiento recíproco del derecho de libertad de conciencia; los católicos tendrán en el norte el mismo trato que los protestantes en el sur; la necesidad de reciprocidad rompe así la dinámica de defender la libertad de conciencia donde se tenga minoría y negarla cuando se es mayoría. De ahí que se intente una y otra vez el reconocimiento de la libertad de conciencia sobre la base del principio de reciprocidad. El intento más conseguido es la paz de religión de 1578 que tuvo una vida más bien efímera, al ser rota al año siguiente por dos tratados nuevos que consolidan la división entre las provincias del sur y las del Norte; por el tratado de la Unión de Arrás las provincias del sur, de clara mayoría católica, se agrupan bajo la obediencia de España y recuperan el régimen religioso anterior; por el de Utrech se unen las provincias del norte y se acepta el régimen religioso de la paz de religión de 1578, excluyendo de él a dos provincias, Zelanda y Holanda en las que la Iglesia Reformada se convierte en Iglesia de Estado; la libertad en que se deja a las distintas provincias para optar por uno u otro estatuto religioso, dará lugar a situaciones diversas, incluso variables según el momento. De todas maneras, en mi opinión habría que distinguir la situación legislativa y la situación de hecho. La primera describe una trayectoria que va de una situación de relativa tolerancia con respecto a los católicos, como prolongación del compromiso de reciprocidad entre católicos y calvinistas, a un endurecimiento cada vez mayor de la situación de los católicos a los que se llega a prohibir no sólo el culto público, sino también el privado e, incluso, cualquier tipo de reunión en las Iglesias y lugares de culto. Pero de hecho las cosas son diferentes, los funcionarios, con sobornos o sin ellos, se muestran en general tolerantes y remisos en la aplicación de la legislación vigente; de hecho se puede ha-

blar, por tanto, de tolerancia religiosa también en las Provincias Unidas²⁸; hay que tener en cuenta además que los católicos no son una minoría insignificante; en un primer momento son mayoría, de un 80 a un 90%, e incluso en las condiciones de opresión religiosa legal a la que hemos aludido bajan a un 50% como máximo²⁹. Este dato unido al juramento de reciprocidad con los católicos que, por mucho que se cuestionara la obligación de ser fiel a un compromiso con quienes eran sospechosos de favorecer al enemigo (España o el Papa), seguía tendiendo peso incluso en los gobernantes, seguramente explica también esa tolerancia de hecho.

Se había creado así un contexto propicio para la proliferación de discusiones en torno a la tolerancia religiosa y al reconocimiento del derecho de libertad de conciencia³⁰ que sentó las bases para la creación de un clima de tolerancia desconocido en todo el resto de Europa y que va a convertir a Holanda en el refugio, a veces efímero y sólo de paso, de los disidentes de todos los demás países europeos.

FRANCIA e INGLATERRA optan por una vía diferente, el Edicto real y la ley que elevan a categoría jurídica la tolerancia y el reconocimiento del derecho de libertad de conciencia para evitar y superar las luchas civiles por diversidad de religión. Esas disposiciones se adoptan después de largos periodos de luchas civiles (Francia) o de persecuciones del disidente (Inglaterra).

Hay que hacer referencia en FRANCIA al Edicto de Nantes (1598) que se apoya en la doctrina del “partido de los políticos” que supone el abandono de uno de los elementos del emblema de Francia “una fe, un rey, una ley”, al considerar que el interés del país exige, no solo es posible, la dualidad de religiones con la unidad de ley, fe y rey, por tanto la tolerancia entre ellas. La separación de religión y política, de Iglesia y Estado, se abre así paso y la neutralidad de este (tolerancia recíproca de unos y otros, católicos y protestantes) en cuestiones de conciencia, preanunciándose la separación que tendrá lugar más adelante entre moral y religión. El edicto de Nantes, que aportó un siglo de paz religiosa y prosperidad a Francia, va a tener una aplicación cada vez más restrictiva con

²⁸ LECLER J., pp. 256 y ss.

²⁹ *Ibidem*, p. 256.

³⁰ Sobre los temas de discusión puede verse nuestra obra *Derecho de la libertad de conciencia*, t. I, 4ª ed., 2011, pp. 104-106.

respecto a los derechos que se les reconocían a los hugonotes, forzando a muchos de ellos al exilio; algo que dará pie a la cínica justificación de Luis XIV para su derogación por el edicto de Fontaineblau (1685): "ya no hay hugonotes en Francia". La nueva situación de unidad religiosa durará hasta otro nuevo Edicto de Tolerancia en 1787, mucho más restrictivo que el de Nantes, pero entendiendo que los hugonotes no implican ninguna merma de la identidad francesa; sólo dos años más tarde se aprobaría la Declaración de los Derechos del Hombre que en el marco del resto de las ideas ilustradas informará la evolución futura de la libertad de conciencia y de la tolerancia en Francia.

En INGLATERRA, después de los intentos frustrados (y más generosos) de los reyes Carlos II y Jacobo II por la oposición del parlamento, el primer texto legislativo en el que se consagra jurídicamente la tolerancia es el Acta de Tolerancia de 1689. Pero antes, con el respaldo de la corona inglesa; se había establecido un régimen jurídico de tolerancia en algunas colonias de América: Rhode Island y Maryland en las que se ensaya el intento fallido de Carlos II en Inglaterra. La primera de esas colonias fue fundada por Roger WILLIAMS, alguien que huía de las persecuciones anglicanas, que puso en práctica en la colonia su doctrina sobre la libertad de conciencia y la tolerancia, en 1636. Desde el primer momento Williams propició que se aprobara la libertad de conciencia que sería refrendada por la metrópoli en la carta de Fundación de la colonia; la carta sería necesario renegociarla después de las guerras civiles y la restauración en Inglaterra, contando con la aprobación del rey Carlos II. WILLIAMS fundamenta la libertad de conciencia y la tolerancia, no sólo por razones de estado, paz, cohesión social y progreso, ni sólo por razones teológicas, sino sobre la base de considerar un valor supremo la coherencia de la conducta personal con las convicciones y creencias íntimas; erige así a la libertad de conciencia en el primero de los derechos del hombre; la constitución de la colonia, obliga a su respeto no sólo por las autoridades sino por unos ciudadanos con respecto a los otros; porque esa es otra de las ideas en la que insiste WILLIAMS, la reciprocidad de la tolerancia³¹. Seguramente merece la pena la transcripción de un párrafo de la carta de Carlos II que recoge NUSSBAUM.

³¹ NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia*, cit., pp. 47-48 y 61-65.

“Que ninguna persona dentro de dicha colonia, en ningún momento de ahora en adelante sea en modo alguno importunada, castigada, inquietada o importunada en materia de religión que no turbe efectivamente la paz cívica de dicha colonia; antes bien, que todas y cada una de las personas puedan, de vez en cuando, y en todo momento a partir de ahora, libre y plenamente tener y disfrutar de su propio juicio en materia de asuntos religiosos en todo el trecho de tierra mencionado en lo sucesivo; siempre que se comporten apacible y serenamente y no usen esta libertad para el libertinaje y la irreverencia, ni para el daño cívico o la turbación exterior de otros, toda ley, estatuto o cláusula allí contenidos, ahora o en el futuro, todo uso o costumbre de aquel ámbito, contrarios a lo aquí establecido, en cualquier modo, quedan abolidos”³².

Maryland fue fundada por un católico, lord BALTIMORE, como refugio para los católicos que huían de la persecución anglicana; dado que en la colonia eran mayoría los protestantes, establece en su constitución la libertad de conciencia de todos los miembros y convierte en obligación jurídica el respeto de cada uno por la libertad de conciencia de los demás, es decir la tolerancia, con un único límite, el orden público. La fórmula no deja de ser sorprendente; por que lo que en ella se dice es “la Santa Iglesia tendrá y disfrutará en esta provincia de todos sus derechos, libertades y privilegios, por completo y sin restricciones”; lo que no especificaba era a qué Iglesia se refería; la fórmula podía ser aplicada a la anglicana, a la católica o a la reformada o a todas ellas. “Quizá por primera vez en la historia del catolicismo, la Iglesia y el Estado estuvieron completamente separados. Las mismas leyes afectaban por igual a clérigos y laicos, sin que los primeros gozaran de un status privilegiado; algunos pleitos han dejado constancia de que se procesaba a los católicos por ofender a los protestantes en sus creencias”³³.

El Acta de Tolerancia (Toleration Act) de 1689 mejora esencialmente la situación de los disidentes en Inglaterra. Desaparecen las sanciones penales y se les permite el culto en sus propios locales de reunión con autorización de juez de paz local o de las autoridades eclesiásticas; es más los pastores que presten juramento de fidelidad, acepten el Acta de Supremacía, rechacen el dogma de la transubstanciación y asuman algu-

³² Ibidem, p. 59.

³³ KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo...*, cit., p. 176.

nos artículos de religión de la Iglesia de Inglaterra, podrán seguir ejerciendo su ministerio; se adoptan medidas de acomodación de la legislación general respecto a cuáqueros y baptistas, pero se excluye expresamente de estos beneficios a los católicos. La mayor parte de las limitaciones de la libertad de los disidentes desaparecen en 1779; el reconocimiento del derecho de libertad de conciencia a los católicos no se producirá hasta el Acta de Emancipación católica en 1829³⁴.

He señalado en otro lugar que, en mi opinión, dos características esenciales del proceso que conduce al reconocimiento de la libertad de conciencia en Inglaterra son las derivadas de dos ideas que acompañan al proceso como su sombra, la idea democrática de la voluntad de la mayoría y la representada por los *levellers* de la igualdad reclamada por la justicia social. Quizá haya que entender en conexión con ellas la diferencia del proceso en Inglaterra y Francia que apuntan LEASSY y ZARCA³⁵: Los hugonotes en Francia fueron peor tratados que los católicos en Inglaterra; los primeros estaban condenados a la muerte civil; algo que no les ocurría ni a los disidentes protestantes, ni a los católicos en Inglaterra; una cosa era la libertad en materia de religión y otra cosa distinta tener o no tener en cuenta la diferencia de religión en el reconocimiento y disfrute de los derechos civiles. Es más, el trato discriminatorio es gradual, de manera que es menos desfavorable en el caso de los disidentes protestantes que el de los católicos; lo que pone de relieve una especie de tolerancia limitada, pero tolerancia al fin, intraprotestante. Este hecho habría que ponerle en conexión, como precedente, con el proceso de apertura de la propia Iglesia anglicana a acoger en su seno a los disidentes (libertad de conciencia y la tolerancia dentro de la propia Iglesia), hasta poder distinguir la alta iglesia, la baja iglesia y la ancha iglesia. Quedaba así abierto el camino hacia el reconocimiento de la plena libertad de conciencia y de culto que algunos venían reclamando.

En el siglo siguiente, seguramente por influencia de las ideas de la primera ilustración esta tendencia progresiva al reconocimiento de la libertad de conciencia y de cultos, con unas u otras restricciones, son acogidas incluso por regímenes confesionales católicos u ortodoxos

³⁴ LEASSY y ZARCA, pp. 12-13.

³⁵ *Ibidem*, pp. 7 ss.

3.2. La tolerancia en la historia del pensamiento o tolerancia de los filósofos

3.2.1. Siglo XVI

La constante preocupación de ERASMO por evitar las guerras como fórmula para solucionar los conflictos religiosos, así como su tendencia a la conciliación y al diálogo, distinguiendo entre principios fundamentales y no fundamentales, restringiendo al mínimo número posible los primeros, abría un amplio cauce para la tolerancia entre católicos y protestantes³⁶; para él "la tolerancia no era un ideal; se trataba únicamente de un medio para asegurar esa armonía religiosa que todos los cristianos ansiaban"³⁷. Es importante destacar que usaba el término tolerancia para referirse preferentemente al enfrentamiento entre católicos y protestantes, relaciones horizontales, por tanto, en cuestiones fundamentales en las que no era posible el acuerdo pero sí la conciliación.

ERASMO se plantea el problema del pluralismo en el campo de la *orthodoxia* e intenta reducir al mínimo, e incluso a su desaparición, la confrontación entre verdad y error. Por lo pronto, es preciso distinguir el verdadero dogma del resto, porque es muy poco aquello respecto a lo que no es admisible la disidencia. El método para distinguir lo uno de lo otro es el diálogo sincero e incesante. El diálogo desbrozará el camino para la unidad compatible con una pluralidad en lo que no forma parte fundamental del dogma.

BODINO³⁸, destacado defensor de las ideas del partido de "los políticos", y, por tanto de la libertad religiosa, como *conditio sine qua non* de la prosperidad del reino, en cambio, se mueve en el campo de la política y de la acción; lo que pretende es superar, no la distinción entre error y verdad, sino entre convicciones o creencias con incidencia en la actividad política; se mueve en el campo de *ortopraxis* y la solución por la que opta en *Coloquio de siete sabios sobre las cuestiones últimas*, para evitar los conflictos, revela una modernidad insospechada, ya que implícitamente está aludiendo a la necesaria neutralidad de la vida pública; el diálogo no

³⁶ KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo...*, cit., pp. 25 y ss.

³⁷ *Ibidem*, p. 27.

³⁸ LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Marfil, Alcoy, 1969, II, pp. 110-114.

lo puede todo, es extremadamente valioso en relación con lo opinable, pero no en relación con las convicciones y con las creencias; ahí no hay posibilidad de acuerdo; sólo hay un camino para evitar la confrontación: dejar fuera del diálogo todo aquello que cada uno considera en conciencia incuestionable. En relación con los asuntos de conciencia sólo tiene virtualidad la tolerancia horizontal, mutua y recíproca, para salvar la paz y esquivar la confrontación.

Bien que desde distinto otero, la perspectiva secular del poder a la que responde su obra *El Príncipe*, y que ya aparecía perfectamente explícita en sus *Discursos*, MACHIAVELLO considera a la religión y a las creencias religiosas como algo que el príncipe debe aprovechar para sus fines, pero no como posible objeto de persecución ni de protección. Eso parece significar el elogio del rey Fernando el católico³⁹, al envolver sus empresas, como la conquista de Granada, en la bandera de la defensa de la religión, brillante intento de revestir con una buena imagen a una empresa política. Ni una sola mención de la religión cuando habla de las relaciones que debe tener el Príncipe con sus súbditos⁴⁰. Se me antoja un silencio clamorosamente elocuente. A lo que habría que añadir sus diatribas contra la tiranía papal que socavaban la unidad entre poder político y poder religioso y que reforzaban la orientación hacia la separación de Iglesia y Estado, para muchos, condición previa para el reconocimiento de la libertad de conciencia⁴¹. Los principios de gobierno de los principados y reinos no eclesiásticos se rigen por normas que nada tienen que ver con las normas que regulan a los eclesiásticos; refiriéndose a estos dice "Pero como son gobernados por causas superiores a que la razón humana no alcanza, los pasaré en silencio; sería menester ser bien presuntuoso y temerario para discurrir sobre unas soberanías erigidas y conservadas por Dios mismo"⁴²; en su libro se refiere pues únicamente a las normas y principios seculares de gobierno que nada tienen que ver con el derecho divino, natural o el revelado, adelantándose así a la ilustración. Planteamientos que presuponen la desconfesionalización del Estado. Lo cual no quiere decir que la religión, cualquier religión, no tenga nada que ver con el buen gobierno; no sólo en sentido instrumental como insinuá-

³⁹ El príncipe, cap. XXI, pp. 48 ss.

⁴⁰ Ibidem, cap. XV ss.

⁴¹ LECLER, *Historia de la tolerancia*, cit., p. 23.

⁴² *El Príncipe*, Cap. XI, Espasa-Calpe, p. 25.

bamos antes; es un elemento complementario, por cuanto, mediante su influencia en el fuero interno, introduce elementos de moralidad en la vida pública y puede aportar estabilidad y paz a las relaciones entre los ciudadanos⁴³. Esta afirmación parece presuponer la separación entre religión y moral o, al menos sugerirla. Es más, para él norma básica que ha de guiar al príncipe no es la moral sino el pragmatismo para conservar su poder: "Es pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse, aprenda a poder no ser bueno, y a servirse o no servirse de esta facultad, según que las circunstancias lo exijan"⁴⁴, "porque si se pesa bien todo hay una cierta cosa que parecerá ser una virtud, por ejemplo la bondad, clemencia, y que si la observas, formará tu ruina, mientras que otra cierta cosa que parecerá un vicio formará tu seguridad y bienestar si la practicas"⁴⁵. Todavía queda más claramente insinuada la separación entre religión y buen gobierno cuando afirma "que a menudo para conservar el orden en un Estado, (el príncipe) está en la precisión de obrar en contra de su fe, contra las virtudes de la humanidad, y aún en contra de su religión"⁴⁶. La doble separación iglesia-estado y religión-moral están apuntadas a menos en ciernes, no tanto por exigencia de la libertad de conciencia como por incompetencia del Estado, adelantándose así a los planteamientos de LOCKE.

Quienes revelan claramente su opción a favor de la libertad de conciencia, no sólo de la libertad religiosa, tanto frente al poder público (laicidad) como frente a los demás ciudadanos (tolerancia) son TOMÁS MORO, CASTELLION, ROGER WILLIAMS y PIERRE BAYLE, uno de los más significados protagonistas de la primera ilustración.

El primero muestra la vigencia de esa libertad en la isla de Utopía y la concibe con más amplitud incluso que luego LOCKE, excluyendo tan solo a quienes no crean en la otra vida y en una ética de premios y castigos en ella, ya que los utopianos "tienen por principio no discutir jamás de la felicidad sin partir de axiomas religiosos o filosóficos, basados estos en la razón" (...); "estos son sus principios: Que el alma es inmortal, que Dios

⁴³ BAYÓN AZNAR, B., "Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada", en *Foro Interno*, 2007, pp. 30 ss.; SASSO, G., *Niccolo Machiavello. Storia dell suo pensiero politico*, Il mulino, Bologna, 1993.

⁴⁴ *El príncipe*, cap. XV, p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁶ *Ibidem*, cap. XVIII, p. 39.

por pura bondad la hizo nacer para la felicidad. Que después de esta vida nuestras virtudes y buenas acciones serán recompensadas y premiadas. Que el crimen será castigado con suplicios⁴⁷; “a quienes tengan en esto ideas contrarias ni siquiera los consideran hombres” “No los cuentan tampoco como ciudadanos”. Piensan que si no fuera por el miedo destruirían todas sus instituciones⁴⁸, pero “no les castigan”, simplemente no les conceden ningún cargo, ni les tributan honor alguno, ni les ponen al frente de cargos públicos⁴⁹. Para entender adecuadamente lo dicho, hay que tener en cuenta que el Dios en el que creen es una “especie de numen desconocido, eterno, inmenso e inexplicable, muy por encima de la comprensión humana y difuminado por todo lo creado, no tanto como una masa sino más bien como una fuerza”⁵⁰. Cuando UTOPO conquista la isla todos están enfrentados unos con otros por sus diferentes creencias; en pro de la paz Utopo impone la tolerancia horizontal⁵¹ y “decretó que cada uno era libre de practicar la religión que le pluguiera. No proscribió sin embargo ese proselitismo que propaga la fe de una manera razonada, suave y humilde Que no trata de destruir brutalmente a los demás si sus razones no convencen. Y que en fin no emplea ni la violencia ni la injuria. Quien se sobrepasa en estos puntos es castigado con el destierro o con la esclavitud”. “Todo esto lo dispuso Utopo por imperativo de la paz. Esta quedará totalmente destruida con discusiones continuas y los implacables odios que originan. Pero pensó además que esta medida redundaba en beneficio de la misma religión. No se atrevió a dogmatizar en asuntos tan serios. No estaba seguro de que Dios no quería un culto vario y múltiple al inspirar a unos uno y a otros otro”⁵².

Ni que sea anterior a la gran explosión de la reforma ni que *Utopía* fuera una obra de imaginación devalúan su fuerza como precedente de la tolerancia y de la libertad de conciencia, como parece insinuar KAMEN⁵³; la tolerancia en su doble sentido vertical y horizontal están permanentemente presentes en ella.

⁴⁷ *Utopía*, Londres, 1516, https://ocw.uca.es/plugin_file.php.../1/Utopia_Tomas_Moro.pdf, Libro segundo, p. 43.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 68.

⁵⁰ *Ibidem* p. 65.

⁵¹ *Utopía*, Libro segundo, p. 67.

⁵² *Ibidem*, p. 67.

⁵³ *Nacimiento y desarrollo...*, cit. pp. 28-29.

CASTELION⁵⁴, seguidor de Calvino, reconsidera a fondo su posición con ocasión de la muerte de MIGUEL SERVET por hereje, defiende la libertad de conciencia para todos excepto los ateos: "Que los judíos o los turcos no condenen a los cristianos, que los cristianos no condenen a los judíos ni a los turcos sino que se les enseñe y convenza mediante la religión auténtica y la justicia, y que nosotros, que somos cristianos, no nos condenemos los unos a los otros, sino que, si somos más sabios que ellos, seamos también mejores y más clementes. Cuanto más conoce un hombre la verdad, menos inclinado está a condenar"⁵⁵. La cita muestra con claridad la concepción de la tolerancia en sentido horizontal y entraña la reciprocidad como nota esencial de la tolerancia. Proclama, además, los derechos de la conciencia errónea o lo que es lo mismo, la superioridad de la obediencia a la propia conciencia que a la verdad ortodoxa, lo que supone la negación de la superioridad "de la ley divina objetiva sobre las opiniones subjetivas"⁵⁶, con claras consecuencias para las relaciones verticales del señor con sus súbditos; el hereje únicamente puede ser penalizado con la excomunicación como pena exclusivamente eclesiástica; de ahí que pidiera a la autoridad civil que se abstuviera de apoyar la tiranía eclesiástica: "Oh príncipes no prestéis atención a quienes o aconsejan que derramáis sangre por la religión. No sirváis de verdugos... Nunca se vencerá el mal con el mal. El único remedio contra los crímenes es dejar de cometerlos"⁵⁷: la tolerancia civil no es una mera traducción de la tolerancia canónica.

3.2.2. Siglo XVII

ROGER WILLIAMS irá incluso más lejos; no sólo considerará como titulares de ella también a los católicos e incluso, como más coherente, con su doctrina, a los ateos, a diferencia de LOCKE, sino que verá en la libertad de conciencia al primero de los derechos del hombre. Esta concepción de la libertad de conciencia entraña necesariamente la defensa por la ley de la tolerancia mutua y recíproca de los diferentes desde el punto de vista de sus creencias religiosas y como medio WILLIAMS defende-

⁵⁴ KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, pp. 62-68.

⁵⁵ Texto citado por KAMEN, p. 65.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 65.

rá simultáneamente el principio de separación entre religión y Estado; también hay que destacar sus ideas sobre la de separación de religión y moral o su consideración de la tolerancia como fuente de la paz social y a la intolerancia como fuente de violencia y guerra.

LOCKE defiende la tolerancia religiosa de todos con dos únicas excepciones: los ateos y los católicos. Con un doble fundamento jurídico y teológico. Los fundamentos jurídicos los expone en el Ensayo sobre la tolerancia y en Carta de la tolerancia. Obsérvese que en inglés en el primer título se utiliza el término "toleration" y el de "tolerance" en el segundo. El primero se refiere a la tolerancia como autorización o permisión legal (tolerancia vertical), proclamada por la ley (derecho objetivo), el segundo, en cambio, en sentido teológico y jurídico, a un tiempo como virtud cívica y como conjunto de derechos-deberes jurídicos (derechos subjetivos) mutuos⁵⁸.

Lo que queda fuera de toda duda es que LOCKE refiere la tolerancia no sólo a las relaciones verticales entre soberano y súbditos, sino también a las horizontales entre estos últimos; así lo deja constar desde el principio de la carta al considerar como principal característica de la verdadera iglesia "la tolerancia que las diferentes sectas de cristianos deben tener las unas con las otras"⁵⁹. La "tolerancia mutua que se deben los particulares que difieren en el sentimiento sobre el hecho de la religión, debe extenderse también a las iglesias particulares, que pueden verse, en cierta manera, como personas privadas las unas respecto de las otras"⁶⁰; afirmación que se inscribe dentro de un apartado dedicado a examinar "cuales son los deberes a los que compromete la tolerancia y que es lo que exige de cada individuo"⁶¹, con independencia de que esté constituido en autoridad eclesiástica o estatal. Por tanto, "no hay persona alguna ni ninguna iglesia, ni en fin ningún Estado, que tenga el *derecho, so pretexto de religión*, de invadir los bienes de otro, ni de despojarle de sus ventajas temporales"⁶².

⁵⁸ Ver las palabras Toleration y Tolerance en *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, Enciclopediaedia Britanica, Inc., Chicago, 1961.

⁵⁹ Letre sur la tolerance, *Ibidem*, p. 183.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 195.

⁶¹ *Ibidem*, p. 194.

⁶² *Ibidem*, p. 197.

Corrigiéndose a sí mismo, LOCKE entiende que el magistrado civil solo tiene competencia en asuntos religiosos cuando lo demande la paz de la sociedad; se desvincula, por tanto, de la teoría del *ius in sacra* e incluso del *ius circa sacra*. Distingue de un lado, culto y ritos, verdades dogmáticas o artículos de fe y, en este último grupo, dogmas que tienen que ver con la práctica de los relativos a la especulación, "aunque ambos tienen por objeto la verdad estos últimos se dirigen únicamente al entendimiento en tanto que los primeros influyen de alguna manera en la voluntad y sobre las costumbres"⁶³.

Respecto al culto sostiene que, aunque se trate de algo en principio indiferente para los objetivos del estado, este no puede legislar libremente cuando se trata del culto religioso. Porque, por más que se trate de cosas indiferentes, "no dependen del magistrado desde el momento en que se refieren la Iglesia y al culto de Dios, porque no tienen ninguna relación con los asuntos civiles"⁶⁴. De manera que el magistrado civil no tiene competencia para imponer a iglesia algunos determinados ritos o ceremonias, ni para prohibírselos⁶⁵. De todas maneras, aunque la determinación de las formas y ritos de culto de Dios, "no puede ser justificado si no es porque sus adoradores creen que le es agradable"⁶⁶, no por eso las iglesias son totalmente libres, debe tenerse en cuenta que "todo lo que puede ser perjudicial para el Estado y que las leyes prohíben por el bien común de la sociedad no puede ser tolerado en los ritos sagrados ni merecer la impunidad"⁶⁷, de conformidad con el principio de que "el bien público es la regla y la medida de las leyes"⁶⁸. De otro lado, el magistrado ha de tener buen cuidado de no ir más allá de lo debido en esta limitación de la libertad de las iglesias teniendo buen cuidado de que "lo que está permitido en la vida común y fuera del culto divino, no pueda ser prohibido por la ley civil en las cosas relativas al culto de Dios y en los lugares sagrados"⁶⁹.

⁶³ Ibidem, p. 215.

⁶⁴ Ibidem, p. 206.

⁶⁵ Ibidem, p. 209.

⁶⁶ Ibidem, p. 206.

⁶⁷ Ibidem, p. 210.

⁶⁸ Ibidem, p. 206.

⁶⁹ Ibidem, p. 210.

Por lo que se refiere a los artículos de fe, “el magistrado no tiene derecho alguno a impedir que una iglesia crea o enseñe dogmas de especulación, puesto que esto no afecta los intereses civiles de los súbditos”⁷⁰; “las buenas costumbres”, en cambio, “que no son la parte menor de la religión y de verdadera piedad, se refieren también a la vida civil” y de ellas depende la salud del Estado no menos que la de las almas; “de manera que las acciones morales son relevantes para una y otra jurisdicción, exterior e interior, civil y doméstica, es decir, para la del magistrado y para la de la conciencia”⁷¹. Se agudiza así la posibilidad de la confrontación de ambas jurisdicciones, en cuyo caso, del mismo modo que esclaro que nada prohíbe los consejos o las advertencias caritativas, tampoco nada obliga a seguirlas si no coinciden con los dictados de la propia conciencia⁷². Dado el caso extremo de la contradicción entre la ley del magistrado y la conciencia, LOCKE, a diferencia de WILLIAMS, es tajante: quien obedezca a su conciencia y no a la ley tiene que arrostrar la pena prevista para esa trasgresión; la objeción de conciencia no tiene en ningún caso eficacia liberadora de la obligación debida a la ley⁷³.

Los dos primeros grupos, culto y artículos de fe “no exigen de nosotros otra cosa que la tolerancia absoluta e ilimitada”; respecto al último grupo sólo una tolerancia limitada pero sólo en la medida en que no perturben la paz o que no sean mayores las desventajas que las desventajas que acarreen a la comunidad.

A los ateos los excluye por entender que niegan todo fundamento a la ética, ya que ese fundamento es Dios, y por tanto tampoco es fiable su lealtad al poder del rey que viene de Dios. En una sociedad sostenida en pactos sobre juramentos los ateos no son de fiar⁷⁴. A los católicos les excluye por prestar obediencia a un rey extranjero de acuerdo con la fórmula general “una iglesia cuyos miembros desde el momento en que entran en ella, pasan al servicio y bajo la dominación de otro príncipe, no tiene derecho alguno a ser tolerada por el magistrado, puesto que entonces éste permitiría que una jurisdicción extranjera se estableciera en el

⁷⁰ Ibidem, p. 215.

⁷¹ Ibidem, p. 216.

⁷² Ibidem, pp. 216-217.

⁷³ Ibidem, p. 218.

⁷⁴ “Lettre sur la tolérance”, en *Les fondements philosophiques...*, p. 222.

país propio y empleara sus súbditos para hacerle la guerra”⁷⁵; la razón es estrictamente política, no por diferencias religiosas.

Además explica su posición defendiendo el fundamento teológico de la tolerancia. “La tolerancia hacia quienes tienen opiniones diversas en materia de religión, está hasta tal punto de acuerdo con el Evangelio, que parece una monstruosidad que existan hombres ciegos frente a una luz tan clara”. Porque, como dice SINA, resumiendo la opinión de LOCKE, “La naturaleza misma de la Iglesia de Cristo requiere la tolerancia religiosa, al estar esta iglesia basada en la caridad y no sobre la fuerza”.

WILLIAMNS y BAYLE refieren la tolerancia no a la libertad religiosa sino a la libertad de conciencia de la que entienden forma parte la libertad religiosa. Su punto de partida es la persona misma y su dignidad, que tiene su fuente original en su conciencia. Implica no solo libertad de creencia sino también, libertad de convicción y consecuentemente libertad de manifestación de esas creencias y convicciones y libertad de comportamiento de acuerdo con las propias convicciones. Desde el punto de vista de la persona lo verdaderamente importante son dos cosas: la sinceridad de las creencias y convicciones y la fidelidad a ellas, con independencia de que sean verdaderas o erróneas. Con este planteamiento no debe sorprender que parezcan inclinarse en coherencia con él, por la predicación universal de la tolerancia sin exclusiones. Pero WILLIAMS no llega a hacer explícita tal afirmación, aunque incluye expresamente incluso a los paganos y BAYLE lo hace limitadamente: admite como regla general su exclusión de la tolerancia, pero entiende que puede haber ateos “virtuosos”, que deben beneficiarse de ella. Uno y otro insisten especialmente en subrayar la *horizontalidad* de la tolerancia que, según BAYLE, no es posible sin *reciprocidad*. Ambos, más claramente WILLIAMS, entienden que religión y moral son separables; que cabe una moral no religiosa. De ahí que por coherencia haya de suponerse su comprensión de la tolerancia como de proyección universal.

No menos interesante es la opinión coincidente de GROCIO y ALTHUSIUS al atribuir al poder político la competencia deber para imponer jurídicamente a sus súbditos la tolerancia mutua como respeto recíproco del derecho de ambos a la libertad religiosa, cuando el problema de con-

⁷⁵ Ibidem, p. 221.

vivencia de los diferentes no se consigue con la realización de la virtud moral de la tolerancia evangélica.

ROGER WILLIAMS, primero presbiteriano y luego anabaptista, funda la colonia de Rodhe Island a la que llama Providencia y en la que pone en marcha un régimen universal de libertad de conciencia y de separación entre Estado Iglesia. NUSSBAUM ha hecho un detenido estudio de su pensamiento⁷⁶. Es ese estudio el que seguiremos.

Suya es originalmente la expresión “muro de separación” para referirse a ella. Por cierto objetivo fundamental de esa separación ni es ella por sí misma, ni siquiera la protección de las iglesias, sino la de la libertad de conciencia individual⁷⁷ para todos en condiciones de igualdad⁷⁸. A diferencia de LOCKE que parece pensar que la igualdad en la libertad es compatible con el establecimiento de una religión oficial, WILLIAMNS es claramente consciente de los peligros que entrañan los establecimientos de religiones para la libertad y la igualdad⁷⁹.

Como ya hemos indicado, gozne del pensamiento de WILLIAMS es la libertad de conciencia y, a renglón seguido la paz civil⁸⁰.

Lo que le interesa a WILLIAMS es la conciencia de la persona individual, “sede de la imaginación, la emoción, el pensamiento y la voluntad, mediante la cual toda persona busca el sentido de las cosas a su manera”⁸¹; “la conciencia es la dignidad de la persona, de hecho, es la persona misma”⁸². “Aunque “enfatisa su empleo religioso está claro que la concibe como un poder general de elegir, la capacidad de guiar nuestras vidas”. Desde el punto de vista de la conciencia no importa tanto la verdad como su “búsqueda comprometida, la indagación sincera de la verdad”⁸³. Lo que WILLIAMS pretende es liberarla, tanto de las Iglesias como de los funcionarios del Estado⁸⁴. Califica la persecución como “dog-

⁷⁶ NUSSBAUM, M. C., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Tusquets, Barcelona, 2008.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 78-79.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 48.

⁸¹ *Ibidem*,, p. 47.

⁸² *Ibidem*, p. 62.

⁸³ *Ibidem*, p. 62.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 52.

ma sangriento de la persecución” y pone de relieve sus efectos nocivos; no es la herejía el problema que dificulta la convivencia y la paz social, lo es justamente la persecución; lo que asegura la paz social es la tolerancia de unos por otros sin tener en cuenta la diferencia de creencias, convicciones práctica del correspondiente culto o comportamiento acorde con ellas, que todo ello es contenido de la libertad religiosa: “no hay otra forma cristiana prudente de preservar la paz en el mundo que permitir que las conciencias difieran”⁸⁵.

Esta conciencia, configurada al modo estoico que había constituido un pilar importante en la formación de WILLIAMS es algo que tienen todos los hombres, base de su dignidad, Arrancando de aquí entiende que moral y religión son separables. “Las personas con concepciones religiosas falsas, afirma, pueden ser ciudadanos perfectamente decentes y pacíficos”⁸⁶. Más aún, distingue dos tipos de bondad, “la bondad civil o moral” que es “loable y hermosa” por derecho propio, y distinta de la bondad espiritual”; “lo que se necesita para ser un buen sujeto de un Estado civil es la bondad de tipo moral y esa moral así mismo es la que necesitamos en nuestros magistrados civiles”⁸⁷. El estado civil tiene cimientos morales “pero estos no necesitan ser y no deben ser cimientos religiosos”, las normas morales de la “moral pública” son resultado del consenso entre personas de regiones diferentes⁸⁸. Esta comprensión facilita la separación de esferas, política y religiosa, así como de las autoridades correspondientes. La política tiene como único fundamento al pueblo y es el pueblo el que democráticamente elige a sus magistrados. La autoridad religiosa se proyecta únicamente a la esfera espiritual, y sólo ahí tiene jurisdicción que ha de ejercer utilizando como única arma la persuasión⁸⁹.

La seguridad y la paz públicas son absolutamente imprescindibles para crear las condiciones adecuadas para el cultivo de la libertad de conciencia. De ahí su importancia. La paz y tranquilidad entre los diferentes en razón de sus creencias, el mutuo respeto, la tolerancia horizontal en definitiva, son *conditio sine qua non* de la libertad de conciencia. “La tra-

⁸⁵ Ibidem, p. 71.

⁸⁶ Ibidem, p. 71.

⁸⁷ Ibidem, p. 73.

⁸⁸ Ibidem, p. 74.

⁸⁹ Ibidem, p. 69.

dición que inauguró WILLIAMS presenta (...) un énfasis distintivo en la importancia de una paz civil basada en el respeto mutuo entre las personas que difieren en sus compromisos de conciencia. La vulnerabilidad de todos los americanos en el peligroso mundo nuevo que habían escogido condujo al reconocimiento (que llegó mucho más lentamente a Europa, si es que en realidad ha llegado) de que las personas con diferentes visiones del sentido y del fin último de la vida necesitaban aprender a convivir en condiciones aceptables si pretendían sobrevivir. WILLIAMNS dramatiza esta idea desde el principio haciendo de su obra un diálogo entre dos amigas denominadas Paz y Verdad, en el que la Verdad reconoce la profunda importancia de encontrar un modo de convivir, apoyado en el respeto mutuo, con las personas que uno cree que están equivocadas⁹⁰. De ahí que merezca una "protección extraordinariamente amplia". De ahí también que pueda convertirse en límite de la propia libertad de conciencia. Pero WILLIAMS advierte que ha de tenerse mucho cuidado en la aplicación de ese límite, porque esa es la excusa que siempre se pone para justificar la persecución del disidente, es una peligrosa e inminente amenaza para la seguridad y la paz públicas⁹¹.

El inaugura también la estela que dará forma a la teoría de la "adaptación" de la ley general a los casos singulares, que dando sin efecto cuando amenazan a la libertad religiosa, siempre que no queden comprometidos la seguridad y el orden público⁹². La fórmula que se utiliza en la última cláusula de la Carta de Rodhe Island, al declarar abolidos toda ley, estatuto o cláusula, ahora o en el futuro, todo uso o costumbre contrarios al contenido de la Carta⁹³, sugiere que es favorable a la idea de la adaptación⁹⁴. Algo en lo que también se distingue de LOCKE que rechaza la posibilidad de tal flexibilidad de la norma general⁹⁵.

BAYLE finalmente mantiene que la fuente de la intolerancia y de la opresión de las conciencias es el dogmatismo⁹⁶; se sitúa a igual distan-

⁹⁰ Ibidem, p. 47.

⁹¹ Ibidem, p. 72.

⁹² Ibidem, p. 60.

⁹³ Ibidem, pp. 59-60.

⁹⁴ Ibidem, p. 71.

⁹⁵ Ibidem, pp. 76-77.

⁹⁶ *Dictionaire historique et critique*, Rotterdam-Amsterdam, 1740, veáanse al menos los artículos sobre *Lutero*, *Calvino* y *Melanchton*.

cia del irenismo que del dogmatismo⁹⁷; *de los irenistas por su negación de que hubiera algo fundamental en lo que no fuera posible la conciliación; a los dogmáticos por negar la pan y la sal al otro, imposibilitando el diálogo.* Según él, obedecer a la propio conciencia es obedecer a Dios y despreciar a la conciencia es despreciar a Dios; lo importante es la convicción, no la verdad objetiva sino la verdad subjetiva; la conciencia errante de buena fe y la coherencia del comportamiento con ella es lo decisivo; "Dios no exige ni al ortodoxo ni al hereje una certeza adquirida por un examen y una discusión científica; por tanto, se contenta con que unos y otros amen lo que les parece verdadero"⁹⁸. Se sustituía así el objetivismo tradicional por el subjetivismo basado sobre las convicciones de conciencia⁹⁹. BAYLE sitúa el fundamento de la tolerancia, por tanto, en la libertad de conciencia. "Es menos el contenido de la opinión o de la creencia que el mandato de la conciencia lo que da valor a un pensamiento o a una acción. Verdad o bondad se miden menos según el contenido objetivo de un pensamiento o de una acción que en función de la aquiescencia o del consentimiento de nuestro espíritu a este pensamiento o a esta acción"; de ahí que la conciencia errónea tenga el mismo derecho de la conciencia acertada¹⁰⁰. la persecución del disidente, viniera de donde viniera, chocaba contra la más esencial virtud religiosa: el amor a la verdad que el disidente mismo manifestaba y la preocupación de obedecer a la propia conciencia¹⁰¹.

En el *Supplement du commentaire philosophique*¹⁰² muestra la incongruencia y las contradicciones de la tesis agustiniana en la interpretación del logion de Cristo *quoscumque inveneritis cogite intrare*, sirviéndose únicamente de las reglas de la lógica con anclaje en un único punto de partida, la libertad de conciencia de buena fe. Pues bien todos los grupos religiosos, de buena fe, se consideran en posesión de la verdad y consideran herejes a los demás, de manera que las mismas razones que unos y otros esgrimen para perseguir a los demás son igualmente válidas para todos

⁹⁷ BOSCO, D., "Movimiento libertino e tolleranza religiosa", en *La tolleranza religiosa*, (a cura di Mario Sina), Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 156.

⁹⁸ *Commetaire philosophique*, II, X, p. 439 a.

⁹⁹ BOSCO, D., "Movimiento libertino...", cit., p. 157.

¹⁰⁰ ZARCA, CH. Y., "Presentación general", en *Les fondaments philosophiques de la tolérance*, I, PUF, París, 2002, p. XII.

¹⁰¹ BOSCO, D., "Movimiento libertino...", cit., p. 157.

¹⁰² En *Les fondements philosophiques de la tolérance*, III, PUF, París, 2002., Resúmen en pp. 162 y ss.

ellos, para la persecución del hereje por el ortodoxo y para la de este por el hereje¹⁰³; el absurdo subsiguiente es que Cristo quiso que se persiguieran uno al otro. Esa es la consecuencia ineludible a la que conduce la interpretación agustiniana de las palabras de Cristo. Tengamos en cuenta que tanto la cuestión de hecho (si alguien es hereje) como la de derecho (en que consista la herejía) son extremadamente dificultosas; el proceso del hereje no es menos dificultoso que cualquier otro procedimiento penal¹⁰⁴ que al final tienen que resolverse sobre la base de la buena fe de los jueces que no son responsables en caso de error, castigando al inocente y absolviendo al criminal¹⁰⁵; pero es que no resulta más fácil determinar donde esta la verdad, no hay más que contemplar la pluralidad de sectas y herejes que se dicen de buena fe ortodoxos para percatarse que esta investigación es aun más complicada, más embrollada, que cualquier proceso penal. Y no se puede exigir la ciencia del especialista para que el error no sea culpable¹⁰⁶.

Por otra parte, reprocha con dureza la falta de *reciprocidad* a los católicos franceses que reclaman la libertad de conciencia para sus correligionarios en Inglaterra, y a los protestantes ingleses que hacen lo mismo con respecto a los hugonotes en Francia, al tiempo que en su propio país cada uno de ellos se la niega a los otros¹⁰⁷. Como buen polemista sus argumentos más contundentes a favor de la tolerancia los extrae de la crítica a la intolerancia, con fundamento la unión que califica como inescindible de ética y conciencia¹⁰⁸.

Comienza por afirmar el principio de reciprocidad entre soberano y súbditos, que se obligan recíprocamente por vía de contrato, de donde deriva la obligación de reciprocidad de unos súbditos con los otros con independencia de su fe religiosa, de manera que la libertad religiosa y de culto debe beneficiar a unos y otros y ser reconocida por unos con respecto a los otros. En virtud de esa reciprocidad los soberanos están obligados a la observancia de ciertas cosas de manera que si faltan a lo habían pro-

¹⁰³ Ibidem, pp. 131 ss.

¹⁰⁴ Ibidem, pp. 75 ss.

¹⁰⁵ Ibidem, pp. 62 ss.

¹⁰⁶ Ibidem, op. 91 ss.

¹⁰⁷ "Avis importante aux réfugiés sur leur prochain retour en France" en *Fondements philosophiques de la tolérante*, T. II, pp. 33 y ss.

¹⁰⁸ OSCO, D., cit. pp. 150 y ss.

metido, los súbditos quedan desvinculados de su juramento de fidelidad y pueden comprometerse con otro soberano, tanto si todo el pueblo desaprueba la alta del soberano al cumplimiento de su palabra, como si la parte más numerosa y más digna de consideración lo aprueba¹⁰⁹.

En virtud del principio de reciprocidad, tan incongruente es que los protestantes reclamen el libre ejercicio de su religión en Francia como que, al mismo tiempo den su aprobación a leyes de control de la libertad de los católicos en Inglaterra¹¹⁰ o que la jerarquía de la iglesia anglicana se considere oprimida porque el soberano le pide que apruebe un régimen de libertad religiosa para todos¹¹¹; o que los protestantes sostengan al mismo tiempo que es obligado reconocer como rey a quien tiene el derecho por sucesión legítima, con independencia de cual sea su fe religiosa y que todos los ingleses, franceses, irlandeses y escoceses quedan dispensados *ipso facto* de todos los juramentos de fidelidad que hayan podido prestar a su príncipe legítimo... desde el momento en que ese príncipe se convierte en católico romano¹¹².

Hay que decir, por último, que BAYLE se pronuncia también expresamente sobre a quienes debe beneficiar la tolerancia y solamente excluye a los católicos; no está, en cambio tan claro su parecer sobre la exclusión de los ateos. Con respecto a los primeros rechaza el argumento de ser intolerantes como base para su exclusión (MILTON), y entiende que el único argumento que justifica esa exclusión es político y no religioso

En esta puja hacia el reconocimiento de la libertad de conciencia por razones teológicas, tienen un papel protagonista las doctrinas mantenidas por los grupos minoritarios como los baptistas en el continente¹¹³ y los disidentes, latitudinarios, independientes y levellers, en Inglaterra¹¹⁴; en estos últimos, de la mano con su afán democrático y de justicia social. La defensa de la libertad de conciencia y del principio de separación entre Iglesia y Estado suele ser común a todos ellos.

El siglo lo cierran las aportaciones especialmente significativas, a la par que valiosas, de ESPINOSA y LEINIBZ. El primero da dos importantes

¹⁰⁹ "Avis aux refugies...", p. 336.

¹¹⁰ Ibidem, p. 341.

¹¹¹ ibidem, p. 344.

¹¹² Ibidem, p. 354.

¹¹³ KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo...*, cit., pp. 48 y ss.

¹¹⁴ Ibidem, cit., pp. 156 y ss.

pasos adelante: de un lado, probablemente ateo él mismo, extiende el beneficio de la tolerancia con carácter universal incluyendo como beneficiarios a los ateos y, de otro, entiende referida la tolerancia no solo a creencias y convicciones, sino a todo tipo de ideas u opiniones; a cualquier cosmovisión religiosa o no. El segundo añade dos ideas no menos importantes por su modernidad: menciona a las culturas diferentes como campo al que hay que aplicar la tolerancia y, sobre todo, apunta el método que hará posible el diálogo fecundo entre ellas, ser capaces de “ponerse en el lugar del otro”, sobreentendiendo que el diálogo se da entre personas con diferentes culturas y no entre culturas diferentes; Desborda así la tolerancia meramente negativa para optar por la tolerancia positiva, paso adelante que no dará, en cambio, más adelante, el propio VOLTAIRE.

No todo está tan diáfano como puede desprenderse de lo que he dicho, especialmente sobre ESPINOSA. De ahí que se haya puesto en duda, incluso que se sugiera justamente lo contrario, sobre la defensa por él de la tolerancia universal, incluyendo incluso a los ateos¹¹⁵.

Por lo pronto se niega el ateísmo de Espinosa. En sus obras principales, la *Ética* y el *Tratado teológico político*, se refiere en múltiples ocasiones a Dios; es verdad. Lo que no es menos verdad es que en una y otra obra identifica a Dios con la Naturaleza, llegando a afirmar que Dios no tiene ni razón ni voluntad y que no responde consecuentemente a nuestro amor amándonos a nosotros; parece tratarse más bien de un Dios “flosófico”, que poco o nada tiene que ver con el Dios personal de las religiones que se dicen reveladas¹¹⁶. De ahí su clamorosa proclama. “¿qué es Dios”, ¿es fuego, espíritu, luz, idea? Esto no afecta a la fe, así como tampoco saber por qué razón es el modelo de la verdadera vida: si es, por ejemplo, porque tiene un espíritu justo y misericordioso o porque todo por él existe y, por tanto, por él vemos lo que es verdadero, bueno y justo. Importa poco lo que pueda pensarse de estos problemas. No es tampoco asunto de fe si es por esencia como Dios está en todas partes, si es libremente o por una necesidad de su naturaleza como dirige las cosas, si prescribe las leyes como soberano o las enseña en cuanto verdades eternas, si obedece el

¹¹⁵ LAURSEN, J., CH., “Puntos ciegos en la teoría de la tolerancia: Milton, Spinoza y Bayle”, en *Forjadores de la tolerancia* (ed. Villaverde y Laursen), pp. 25-41.

¹¹⁶ Ver VIDAL PEÑA en “introducción” a la *Ética*, pp. 32-41.

hombre a ellas en virtud de su libre arbitrio o por la necesidad del decreto divino y, en fin, la recompensa de los buenos y el castigo de los malos son cosas naturales o sobrenaturales. Importa, repito, poco a la fe que cada cual dé a estas cuestiones y a otras semejantes un sentido u otro, siempre que no se tome de aquí pretexto para autorizar el pecado o para obedecer menos estrictamente a Dios. Hay más, cada uno... debe poner a su alcance los dogmas de la fe e interpretarlos del modo más favorable al propósito de abrazarlos con una adhesión plena de modo que pueda así obedecer a Dios de todo corazón"¹¹⁷.

Se funda también esta opinión que niega su ateísmo en que hay un momento en su *Tratado* en el que exige la creencia en un mínimo de dogmas, entre los que está la existencia de Dios¹¹⁸. Pero el argumento se desvanece y se desmoronan sus bases si se tiene en cuenta que esa exigencia la está refiriendo al mínimo de creencias que exige la fe católica o universal. No parece que sea violentar el texto entender que está referido únicamente a los creyentes y más en concreto a los creyentes en al revelación¹¹⁹.

La oscuridad y ambigüedad de sus expresiones que parecen obedecer a un código cifrado pueden explicarse razonablemente si se tiene en cuenta que era un hombre perseguido por sus ideas, tanto por la comunidad judía de la que había sido excomulgado con gestos y expresiones acusadamente dramáticos, como por los pastores de la iglesia reformada especialmente diligentes en la persecución y denuncia de los disidentes, o que sus contemporáneos, no sólo sus enemigos, le consideraban a él y a sus escritos como ateos; todas estas circunstancias pueden dar, a mi parecer, cumplida explicación de su cautela al escribir, recomendando incluso a sus discípulos que no los den a conocer al vulgo que seguramente los malentendería.

No menos importante, ni de menor envergadura como paso adelante es su preferencia por la expresión *libertad de filosofar* (libertad *philosophandi*), en lugar de las de libertad religiosa y libertad de conciencia. Se trata de una consecuencia lógica de la relación que establece entre fe y

¹¹⁷ TTP, cap. XIV, pp. 155-156.

¹¹⁸ TTP, Orbis, Cap. XIV, pp. 154-155.

¹¹⁹ VILLAYERDE, M. J., "Spinoza: persecución, ateísmo, alquimia", en, *forjadores de la tolerancia*, pp. 85-86.

conocimiento, entre teología y filosofía: “Teniendo cada cual el derecho de pensar libremente aun en materias religiosas, y no siendo concebible que nadie renuncia este derecho, síguese que cada cual dispone de su autoridad soberana y de un derecho absoluto a opinar en materias religiosas y por consiguiente para explicarlas e interpretarlas por sí mismo”¹²⁰. Escribe el tratado como respuesta a su buena estrella: “Habiéndome caído en suerte vivir en una república en que cada uno dispone de perfecta libertad para adorar a Dios a su modo, y en que nada es más caro a todos ni más dulce que la libertad, he creído hacer una cosa, acaso de cierta utilidad, demostrando que la libertad de pensar, no solamente puede conciliarse con la conservación de la paz y la salud del Estado, sino que no puede destruirse sin destruir al mismo tiempo la paz del Estado y la piedad misma”¹²¹. Eso justamente es lo que hace en el Capítulo XX del TTP.

La libertad de filosofar acoge en su seno tanto la libertad de conciencia (creencias y convicciones), como la libertad de pensamiento (ideas y opiniones), libertad de se extiende también a su expresión y manifestación, con el único límite de la paz y de la seguridad públicas. Es más, es la garantía de esa paz y seguridad del Estado. “Si nadie pues puede abdicar el libre derecho que tiene de juzgar por sí mismos, si cada cual, por un derecho imprescriptible de la naturaleza es señor de sus pensamientos, ¿no resulta que nunca podrá ensayarse en un Estado, sin las más deplorables consecuencias, obligar a los hombres cuyas ideas y sentimientos son tan distintos y aún tan opuestos, a no hablar, sino conforme a las prescripciones del poder supremo?”¹²². No debe olvidarse que según ESPINOSA, “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”¹²³. “Si los hombres nacieran libres, no formarían en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal”¹²⁴. Lo que ocurre, según Espinosa es que esta hipótesis es falsa; según él dos son las fuentes de moralidad: la conciencia de cada uno que le va presentando las posibilidades de acción que mejor se acomodan a la conservación de su ser, y el Estado; sin consenso la primera, por consenso la

¹²⁰ Tratado Teológico-Político, Orbis, Madrid, cap. VII, p. 105 (en adelante TTP).

¹²¹ *Ibidem*, Prefacio.

¹²² TTP, cap. XX, p. 207.

¹²³ *Etica*, Parte IV, Proposición, 73.

¹²⁴ *Ibidem*, Proposición 68.

segunda, como medio de superar las contradicciones entre unos y otros a consecuencia de los afectos diferentes y de hacer posible la ayuda mutua que todos necesitan¹²⁵. A lo que hay que añadir que “lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado”¹²⁶.

Esa libertad, incluso de conciencia en sentido estricto, no faculta, en ningún caso, para desobedecer la ley general. El verdadero fin del Estado no es otro que la libertad del hombre; de esa libertad surge la pluralidad de pensamiento, sentimientos y opiniones diferentes, contrarios incluso, “¿cómo podrían vivir en paz si cada uno no hiciese libre y voluntariamente renuncia del derecho que tiene de obrar como le parece? El individuo resigna pues, libre y voluntariamente el derecho a obrar, pero no el de raciocinar. Así, el que quiera respetar los derechos del soberano no debe obrar en contraposición a sus decretos, pero puede pensar, juzgar y, por consiguiente, hablar con libertad completa, siempre que ejecute todo esto llamando en su auxilio a la razón, no se deje dominar de la astucia, la cólera, el odio, ni procure introducir alteración alguna en el Estado”¹²⁷.

LEIBNIZ cierra el siglo con aportaciones, a la vez novedosas y de envergadura. La más destacable en torno a la cual, se enredan como plantas trepadoras las demás es, sin duda, la comprensión de la tolerancia primordialmente como principio regulador de las relaciones horizontales. Así lo demuestra su descripción de la misma. La otra es su comprensión de la libertad religiosa, más que como libertad religiosa en sentido estricto como libertad de conciencia no sólo como libertad de creencias y convicciones, sino también como libertad de culturas, apostando por el diálogo entre las diferentes, lo que suponía el derecho a la diferencia cultural.

El afán y el objetivo de toda su vida fue reunificación de las iglesias través del diálogo, tarea en la que tuvo un empeño destacado como muestra su correspondencia con Madame de Brinon o en su escrito “De los métodos de reunificación”; aunque menos activo, otra de sus preocupaciones fue la reunificación de Alemania en el contexto resultante de la paz de

¹²⁵ Ibidem, Escolio 2.

¹²⁶ Ibidem., Proposición 40.

¹²⁷ TTP, cap. XX, pp. 207-208.

Westfalia (cuando se firma LEIBNIZ tenía tan sólo 2 años). Se sitúa a medio camino entre el dogmatismo y el relativismo. La realidad es única y es de una única manera, pero es observada por el espectador desde distintas perspectivas; lo primero hace posible, teóricamente al menos, que se pueda pensar en un punto común de encuentro, desde el entendimiento de la complementariedad de las diferentes perspectivas; lo segundo explica el pluralismo de creencias, ideas y opiniones y al menos la coexistencia pacífica de ellas.

Así las cosas distingue LEIBNIZ dos tipos de tolerancia, la tolerancia religiosa o eclesiástica y la tolerancia civil. En ambos casos se trata de normas que regulan las relaciones de los personas (fieles o ciudadanos) entre sí, por lo pronto para garantizar la convivencia pacífica de los diferentes. En lo que se distingue una de otra forma de tolerancia no es en el qué regulado ni en el método a seguir, sino en el objetivo perseguido: la conciliación en la *tolerancia eclesiástica o religiosa*; la libertad de opinión y pensamiento que obliga al menos a no juzgar y menos condenar a los otros por tener creencias, ideas y opiniones diferentes de las nuestras, es “el impulso, la actitud, la voluntad de poner en marcha la vía de la conciliación, que es la verdadera finalidad del asunto”¹²⁸; la *tolerancia civil*, en cambio, “no es una manera de concluir disputas sino únicamente “la condición” para dar lugar a un “debate racional”, esto es, “un método en el que los negociadores van reformulando sus posiciones hasta alcanzar el máximo de principios comunes, permitiéndose los puntos de divergencia”¹²⁹, bien porque son compatibles o porque se acuerda que queden fuera de la discusión

Aportación también novedosa de LEIBNIZ es el paso de concepto de tolerancia negativa al de tolerancia positiva en un doble sentido. Para LEIBNIZ, desde planteamientos puramente racionalistas, es preciso pasar de la “tolerancia del soportar” a la “tolerancia del comprender”, en expresiones de ROLDÁN¹³⁰. Por otra parte su objetivo no es meramente la coexistencia pacífica de los diferentes, ni sólo hacer posible la coordinación de esfuerzos para la consecución de un objetivo común. Ahora el objetivo va más allá: el encuentro interpersonal a través de un diálogo

¹²⁸ ROLDAN, CH., “La idea de tolerancia en Leibniz”, en *Forjadores de la tolerancia*, p. 173.

¹²⁹ GRUA, pp. 457-461, citado por ROLDAN, p. 172.

¹³⁰ “La idea de la tolerancia en Leibniz”, cit., p. 170.

que favorece el mutuo enriquecimiento personal. Aquí aparece una de sus aportaciones más calado hacia la modernidad. Porque este diálogo sólo es posible si cada uno de los que se encuentran es capaz de ponerse reflexivamente en el lugar del otro. No se trata, por tanto, de situarse en un punto objetivo e imparcial, sino de adoptar la perspectiva del otro: sólo entonces podré “comprender” al otro como tal otro y sus ideas y opiniones diferentes de las mías, porque el lugar del otro es el punto de vista verdadero para juzgar “equitativamente” y que nos muestra como sospechoso de injusticia todo lo que encontraríamos injusto si estuviésemos en el lugar del otro, a la vez que nos hace examinar con detenimiento aquello que deseáramos si estuviésemos en ese lugar”¹³¹; “ponte en el lugar del otro y estarás en la verdadera perspectiva para saber lo que es justo y lo que no lo es”¹³². Es desde esta perspectiva desde la que alcanza todo su sentido la distinción entre los principios de igualdad y de equidad. La primera se transparenta en el aforismo “neminem ledere” (justicia conmutativa) y la equidad en este otro, “suum cuique tribuere” (justicia distributiva)¹³³, que abre paso a la excepción respecto de la regla general¹³⁴.

No menos importancia por su modernidad es su idea de que este diálogo no sólo ha de darse entre individuos diferentes, sino también entre culturas distintas.

Volvemos a repetirlo, la tolerancia de la que habla no es la del soberano hacia sus súbditos; la tolerancia sobre la que LEIBNIZ vuelca su atención es la tolerancia horizontal, entre ciudadanos que califica como “tolerancia mutua”¹³⁵, de acuerdo con algo esencial en el derecho y la justicia y es que “el principio de igualdad o de la misma razón exige que se conceda a otro lo que uno pretendería de estar en la misma situación que él, sin aspirar a un privilegio en contra de la razón o poder alegar la voluntad propia como razón”¹³⁶; “puede decirse que, por lo menos entre los hombres, la justicia es la voluntad constante de obrar de modo que,

¹³¹ LEIBNIZ, A IV, 3, p. 904, cita tomada de Roldán O. C. referida a *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin, 1923.

¹³² “Meditación sobre la noción común de justicia” en *Escritos políticos*, pp. 296-297

¹³³ *Ibidem*, pp. 296 y 306.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 307.

¹³⁵ “Des méthodes de réunion”, en *Escritos políticos (ed. Salas)*, p. 220.

¹³⁶ “Meditación sobre la noción común de justicia”, *cit.*, p. 296.

en lo posible, nadie tenga queja de nosotros en las situaciones en las que nosotros podríamos quejarnos del otro de estar en su lugar”¹³⁷.

3.3. Conclusiones

Después del largo recorrido que hemos hecho estamos en condiciones de poder afirmar, con razonables probabilidades de acierto, teniendo en cuenta las ideas que van desgranando los autores a los que nos hemos referido, las siguientes conclusiones sobre los elementos del concepto de tolerancia que se va conformando:

- 1) Hay que distinguir entre tolerancia religiosa y tolerancia civil; a la que nosotros primordialmente nos referimos, en el corto espacio de tiempo que hemos acotado (siglos XIV y XVII), es a esta última.
- 2) Tanto en la edad media, como en los dos siglos que aquí estudiamos las sustantivos tolerancia e intolerancia, así como los correspondientes adjetivos, tolerante e intolerante, se utilizan por igual para referirse a la actitud de los soberanos hacia sus súbditos, como a la de unos ciudadanos con respecto a otros, cualesquiera que sean las diferencias de creencias, convicciones o ideas que medien entre ellos.
- 3) El concepto de tolerancia no es un mero concepto moral, virtud o norma, sino un concepto jurídico, principio y norma, que informa y regula las relaciones entre el soberano y sus súbditos y que tiene consecuencias jurídicas para las relaciones horizontales entre estos, creando derechos y deberes recíprocos sobre la base de un hipotético contrato entre soberano y súbditos y, al menos por derivación, entre estos; es verdad que los derechos de los súbditos de hecho, en las normas jurídicas de tolerancia, siempre pueden estar limitados, incluso arbitrariamente y son precarios, pero no siempre es así en la doctrina.
- 4) El contenido de la tolerancia es para LOCKE la libertad religiosa, pero se ensancha en cambio para los más entendiendo contenida en la libertad de conciencia la libertad religiosa (WILLIAMSW y BAYLE), en la libertad philosophandi (ESPINOSA) o en la libertad ideológica sobre la base de la alteridad y el derecho a la diferen-

¹³⁷ Ibidem, pp. 297-298.

cia (LEIBNIZ). Por otra parte, tolerancia es ausencia de coacción, tanto vertical como horizontal y, por tanto, ausencia persecución y penalización de las de creencias que la mayoría considera heterodoxas y entraña la idea de "soportar" al diferente (LOKCE), pero en esta época se pasa de esta tolerancia meramente negativa u una tolerancia activa de la "comprensión del otro, posibilitando no sólo la convivencia en paz y la posibilidad de cooperación para la consecución de un objetivo común, sino el diálogo entre los diferentes que hace posible el mutuo enriquecimiento personal (LEIBNIZ).

- 5) Es clara la referencia de la doctrina a la tolerancia en las relaciones horizontales es patente, si se tiene en cuenta que una de las características que se le exigen a la tolerancia es justamente la *reciprocidad* (sobre todo BAYLE y LEIBNIZ); y es que la reciprocidad, que presupone la igualdad entre los sujetos que se relacionan y excluye por tanto la relación del soberano hacia sus súbditos, es decir las relaciones verticales; ya está aquí preanunciada la exclusividad de la utilización del término tolerancia para referirse a las relaciones horizontales. Únicamente se aparta de esta línea, aunque suavemente, LOCKE, que, al decir de NUSSBAUM¹³⁸, parece encontrar compatible con el régimen de tolerancia el establecimiento de una iglesia de Estado, con la consecuentes debilitación del principio de igualdad.
- 6) Aparece ya la idea de la intolerancia de la intolerancia; tal es el argumento que utiliza MILTON para excluir a los católicos de la tolerancia.
- 7) Aparecen ya algunas distinciones que tendrán largo recorrido, aunque no sean todavía suficientemente desarrolladas sus consecuencias. Me refiero a estas dos: 1º) La distinción entre meras verdades (creencias) y normas morales que requieren el asentimiento de la conciencia y que tienen efectos directa o indirectamente en la vida en común, en el Estado; 2º) La distinción entre asentimiento interno o asentimiento meramente externo a las leyes del Estado, reclamando sólo lo segundo, no lo primero; 3) la distinción entre obediencia sir cera a la propia conciencia errónea y la que no

¹³⁸ *Libertad de conciencia*, cit. p. 176.

contó con la diligencia suficiente en la investigación de la verdad por frivolidad por intereses espurios (BAYLE).

- 8) Aparecen ya los precedentes de la teoría de la “adaptación” que tanta influencia ha tenido en la jurisprudencia norteamericana. La confrontación que hace NUSSBAUM entre WILLIAMS y LOCKE a este propósito quizá explique las diferencias entre el sistema americano y el europeo en el desarrollo de este aspecto de la tolerancia. La idea está apuntada también en LEIBNIZ.

4. EL FUTURO

Quedaban así a merced del futuro los mimbres adecuados para formular el concepto moderno de tolerancia.

4.1. *La formulación jurídica de la tolerancia en sus diferentes versiones pone de relieve varias cosas*

- 1º) Tolerancia y libertad religiosa son dos cosas distintas. La tolerancia no es una libertad religiosa alicorta, ni mal menor, ni bajo sospecha. La libertad religiosa se refiere a una facultad de hacer o no hacer, más o menos graciosa, que benevolentemente les reconoce el soberano a sus súbditos; la tolerancia en cambio, se nos muestra al tiempo como la *actitud benevolente y graciosa* del soberano hacia sus súbditos y como *actitud jurídicamente obligada y jurídicamente exigible* de estos entre sí. Ya lo ponía de relieve MONTESQUIEU, la tolerancia vertical tenía como consecuencia el nacimiento de la tolerancia horizontal de respeto del derecho del otro, con las limitaciones que se quiera, a la libertad religiosa. Esta reciprocidad no suponía la igualdad; era compatible con la desigualdad entre mayoría y minorías. La dependencia de la voluntad, más o menos benevolente del soberano, su carácter de concesión graciosa, siempre revocable, y la limitación del contenido de la concesión es lo que justifica y contra lo que claman MIRABEAU en su intervención ante la Asamblea nacional francesa, KANT en “Qué es la ilustración?” o más tarde GOTHE, dedicándole calificaciones despectivas (“permitir o soportar es ofender”) por su imposible armonización con los derechos fundamentales.

- 2º) En todo caso, la razón de la actitud graciosa del soberano, su objetivo directo e inmediato es la tolerancia horizontal, sin la que es imposible la prosperidad del reino. Pero esta es derivada, como realidad jurídica, de la vertical. De ahí que cuando se piense en la tolerancia se piense más en la vertical que en la horizontal. Es a la primera a la que se le atribuye el protagonismo
- 3º) En tanto la tolerancia horizontal implican derechos y recíprocamente obligaciones jurídicas de respeto del otro a tener unas u otras creencias y convicciones; lo que no implica derecho a tener un igual estatuto jurídico con independencia de cuales sean estas, hay que señalar además que también ella es, en última instancia, resultado de la voluntad graciosa del soberano. Entraña desigualdad y no genera derecho alguno frente al soberano.

4.2. *La elaboración doctrinal por su parte va más allá y esas descalificaciones no le son aplicables*

- 1º) Los distintos autores de los que hemos hablado están refiriendo el término tolerancia preferentemente a lo que hemos llamado tolerancia horizontal. En quien menos se acusa esta prioridad es en el pensamiento de LOCKE, como consecuencia de tomar como perspectiva de su reflexión al Estado. Pero aporta algo muy importante, ese objetivo exige la separación de Iglesia y Estado y la completa desconfesionalización de éste. El Estado no tiene competencias en asuntos de religión, lo que equivale a decir que en esas cuestiones es neutral.
- 2º) Lo predominante es la perspectiva de la dignidad de la persona y el fundamento de su singularidad, su conciencia (WILLIAMNS y BAYLE). El derecho de libertad religiosa y de conciencia es anterior a la voluntad del soberano y las obligaciones jurídicas de respeto mutuo de ese derecho no nace de esa voluntad benevolente, sino que es un derecho a cuyo reconocimiento, respeto y defensa (guardián de la tolerancia) esta obligado el propio soberano.
- 3º) En el pensamiento de estos autores ese derecho y el respeto tanto vertical como horizontal se extiende no sólo a las creencias y convicciones, sino también a las ideas e incluso a las opiniones, a todo

tipo de cosmovisión, religiosa y no religiosa, e incluso culturas diferentes (ESPINOSA y LEIBNIZ).

- 4º) Titulares de ese derecho lo son todos los hombres por el mero hecho de serlo.
- 5º) Ese derecho incluye tanto el de manifestación como el de comportamiento de acuerdo con las propias creencias y convicciones.
- 6º) Es preciso distinguir entre creencias que devienen en convicciones, convicción y meras ideas u opiniones; sobre las segundas siempre es posible el diálogo; las primeras por irreconciliables deben apartarse del diálogo si es que se quiere que este sea eficaz y no se enturbie (BODINO). Con respecto a ellas sólo cabe el mutuo respeto y la caridad (en el sentido de comprensión del otro como otro y diferente de uno mismo).
- 7º) El pacto y la reciprocidad son elementos esenciales definidores de la tolerancia (Holanda y Alemania).
- 8º) Ya en el siglo XVII se da el salto de la tolerancia meramente negativa (ausencia de coacción y de penas) a la tolerancia positiva (encuentro personal con el otro mediante el diálogo mutuamente enriquecedor) (LEIBNIZ).

5. CONCLUSIONES FINALES

En mi opinión el pacto constitucional que hace posible la convivencia pacífica, ordenada y fecunda de los diferentes, tiene dos momentos lógicos: el "*pacto por la justicia*" del que habla RAWLS ha de estar precedido por el "*pacto por la convivencia*"¹³⁹ en el que todos se comprometan a mantener fuera de la discusión pública, especialmente la institucional, todo lo relativo a las creencias convicciones singulares e irreductibles.

Creo sumamente valioso para una adecuada respuesta a los retos que nos plantea la nueva sociedad (globalización, migraciones masivas, la crisis del estado-nación y la aparición de entidades políticas multinacionales) recuperar este concepto de tolerancia horizontal; no sólo en sentido estricto como "reconocimiento del otro sin conciliación" o como

¹³⁹ *Liberalismo Político*, pp. 34-35.

“reconocimiento del otro en la contradicción” que implica aceptación de la alteridad y del derecho del otro a la diferencia incluso cuando su singularidad y sus convicciones sean irreconciliables, por contradictorias, con las nuestras, sino también en sentido lato como ideas y opiniones o cosmovisiones diferentes. Así entendida la tolerancia se presenta como uno de los pilares, junto con la laicidad, de la sociedad democrática capaz de acoger en su seno a los diferentes, sin conflicto y haciendo posible el intercambio de valores e ideas mutuamente enriquecedor entre personas procedentes de culturas distintas.

La ilustración entraña varios cambios sustanciales que a la larga van a tener repercusiones en la evolución del concepto de tolerancia.

Se sientan las bases del pluralismo ideológico y en ese contexto encuentra acomodo la declaración del derecho universal, del que son titulares también a los ateos, a la libertad religiosa como integrante del contenido de la libertad de conciencia en relación con cualquier tipo de doctrina comprensiva, religiosa o no religiosa. Las aportaciones de HUME y KANT en el siglo XVIII abrirán paso a la concepción integradora de la libertad de conciencia incluyente de la de asociación de STUART MILL, con su voz de alarma contra la desnaturalización de la democracia convirtiéndola en tiranía de las mayorías, un siglo más tarde.

Titular de la soberanía ahora lo es el pueblo, lo que tiene como consecuencia que el súbdito deje de serlo para transformarse en ciudadano y la igualdad de todos estos entre sí. Las relaciones horizontales entre los ciudadanos adquieren todo el protagonismo; en tanto que relaciones jurídicas, son ellas las que predeterminan las relaciones verticales de los poderes públicos con los ciudadanos y no a la inversa. Son los mismos ciudadanos quienes se dictan, a través de sus representantes, las leyes, eludiendo así la merma de su autonomía, no sólo privada, sino también pública. La tolerancia entre iguales a pesar de las profundas diferencias, mutua y recíproca, que reconoce al otro como tal otro y su derecho, tanto a ser diferente como a disfrutar de los mismos derechos que los demás con independencia de sus diferencias, es ya, no sólo pensable, sino realmente posible.

La tolerancia horizontal desplaza a la vertical que ve progresivamente achicado su espacio en la medida en que va ganando terreno la cultura de la separación de iglesia y estado y la de la neutralidad ideológica-religiosa de este. Llegara un momento en que la tolerancia que he llamado

de los políticos se identifica con la tolerancia de los filósofos. Eso es lo que ocurre sobre todo a partir de la DUDH y de su aplicación y desarrollo en pactos, convenios, convenciones y Declaraciones posteriores. De los emitidos hasta el momento hay uno especialmente destacable: la Declaración de la UNESCO sobre la tolerancia. Con la reproducción literal de su artículo primero termino:

Artículo 1. *Significado de la tolerancia*

1.1. La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consiste en la armonía en la diferencia. No sólo es un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica. La tolerancia, la virtud que hace posible la paz, contribuye a sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz.

1.2. Tolerancia no es lo mismo que concesión, condescendencia o indulgencia. Ante todo, la tolerancia es una actitud activa de reconocimiento de los derechos humanos universales y las libertades fundamentales de los demás. En ningún caso puede utilizarse para justificar el quebrantamiento de estos valores fundamentales. La tolerancia han de practicarla los individuos, los grupos y los Estados.

1.3. La tolerancia es la responsabilidad que sustenta los derechos humanos, el pluralismo (comprendido el pluralismo cultural), la democracia y el Estado de derecho. Supone el rechazo del dogmatismo y del absolutismo y afirma las normas establecidas por los instrumentos internacionales relativos a los derechos humanos.

1.4. Conforme al respeto de los derechos humanos, practicar la tolerancia no significa tolerar la injusticia social ni renunciar a las convicciones personales o atemperarlas. Significa que toda persona es libre de adherirse a sus propias convicciones y acepta que los demás se adhieran a las suyas. Significa aceptar el hecho de que los seres humanos, naturalmente caracterizados por la diversidad de su aspecto, su situación, su forma de expresarse, su comportamiento y sus valores, tienen derecho a vivir en paz y a ser como son. También significa que uno no ha de imponer sus opiniones a los demás.