

LA TOLERANCIA Y LA ILUSTRACIÓN (1670-1800)

Por Joaquín Abellán

Universidad Complutense de Madrid

Las páginas que siguen presentan algunos textos clásicos sobre la tolerancia –religiosa- elaborados en el último tercio del siglo XVII y durante el siglo XVIII. Estos textos tienen detrás de sí largas discusiones teóricas y enfrentamientos bélicos por motivos religiosos, además de la experiencia personal de persecución y exilio en algunos de sus autores. Sus planteamientos y sus conclusiones se sitúan a un distinto nivel de la discusión sobre la tolerancia religiosa en el siglo XVI y primera mitad del XVII¹. Sin pretender hacer un análisis comparado entre los textos que presentamos a continuación, sí podemos adelantar que hay una serie de elementos presentes prácticamente en todos ellos. Parten, en primer lugar, de una concepción de la religión como una convicción interior, ajena a cualquier imposición externa, -por lo que la diversidad de confesiones es un correlato de la propia concepción de la religión-. Plantean, en segundo lugar, si la religión y concretamente la diversidad de religiones implica una amenaza para el Estado y si el Estado puede intervenir en los asuntos religiosos y hasta qué punto. En tercer lugar, y en estrecha relación con este segundo punto, ofrecen una reflexión sobre el fundamento mismo de la tolerancia religiosa: sobre si ésta radica en último término en una concepción *religiosa* de la naturaleza humana—el hombre como criatura de Dios- o en una concepción racional de la naturaleza humana – naturaleza débil y sometida al error, sin poder poseer la verdad absoluta, aunque con un deseo permanente de alcanzarla-. En cuarto lugar, estos textos defienden la libertad de conciencia (religiosa) para la que se reclama la

¹En esa época, las corrientes favorables a la tolerancia se encontraban fuera de la Reforma, en los místicos y en las sectas de los anabaptistas, socinianos y baptistas, en algunos ambientes humanistas y en algunos escritores políticos. El estudio clásico sobre la tolerancia en ese período es el de Joseph Leclerc (Leclerc [1955] 1994), en el que, además del análisis de las disputas teológicas, filosóficas y políticas en todos los países europeos con conflicto religioso, expone la doctrina sobre la tolerancia contenida en el Nuevo Testamento, en la Patrística y en la Cristiandad medieval.

tolerancia, de la que se excluye, por regla general, y por motivos distintos, a los católicos y a los ateos.

Como introducción a los textos del período de la Ilustración puede resultar conveniente recordar el punto de partida de la discusión sobre la tolerancia en el siglo XVI, pues los iniciadores de la Reforma protestante expusieron un concepto de la religión cristiana que iba a seguir gravitando en la discusión sobre la tolerancia en los siglos posteriores, también en los textos que presentamos ahora, aunque en éstos no estarían ya presentes las pretensiones de exclusividad –y de intolerancia- que se encuentran en el pensamiento y en la acción de Lutero y de Calvino.

Para Lutero, la fe es un acto de libertad, obra de Dios, que no puede ser, por lo tanto, impuesto ni forzado desde fuera, como escribe en *Sobre la autoridad secular* (Lutero [1523] 1990). Lutero creía además que el Evangelio es la única religión verdadera, y por consiguiente no debe tolerar ninguna otra religión junto a sí. El Evangelio es un tesoro que no puede soportar ningún otro tesoro a su lado. El amor puede tolerarlo todo, soportarlo todo, pero la fe y la palabra no (Lutero [1525] 1895: 669). Cualquier tolerancia en asuntos de fe oscurece y lesiona la tolerancia de Dios; en asuntos de la palabra de Dios no se puede ceder, no se puede llegar a ningún compromiso. De aquí que la disposición a la tolerancia por parte de Lutero fuera realmente muy limitada, especialmente frente a judíos y herejes. Respecto a los herejes, Lutero distinguía entre los herejes que se comportaban pacíficamente y los que no lo hacían así. Con los primeros sí se podía ejercer la tolerancia, pues no hacían pública su fe, que permanecía solamente en su interior. Con esta diferenciación -que se asumiría por los juristas de la iglesia y los del estado al comienzo de 17 para practicar una tolerancia respecto al *haereticus quietus*- esperaba Lutero que se pudiera regular la convivencia entre personas de distinta confesión. Pero en el conflicto entre la verdad y el amor, Lutero, al igual que sus oponentes católicos, se decidió por la ortodoxia intolerante. La verdad del Evangelio no podía ser tolerante, pues la fe que toleraba otras doctrinas falsas se disolvía ella misma. El luteranismo quería tolerancia, libertad de creencia y de culto para sí, pero no para las herejías de los católicos y de quienes se oponían al luteranismo. Para Lutero, los príncipes convertidos que

suprimían la misa no estaban ejerciendo ninguna coacción, sino que estaban eliminado un escándalo público, pues la misa era una ofensa a Dios, que ningún príncipe podía asumir la responsabilidad de tolerar. Para los judíos no manifiesta Lutero ninguna tolerancia, sino mas bien la intolerancia más radical. Después de haberse manifestado en los primeros años de la Reforma a favor de un trato fraternal con los judíos, con la esperanza de su conversión, Lutero fue endureciendo su posición respecto a los judíos a lo largo de su vida. No sólo los (des)calificaba como pícaros, mentirosos y perros sanguinarios ([Lutero [1543] 1920): 433), sino que pedía que se quemaran las sinagogas y escuelas judías, que se les prohibieran sus rabinos y que se les diera un trillo, una azada, una pala y una rueca para que se ganaran el pan ([Lutero [1543] 1920): 523 y s.).

En el otro gran reformador, Juan Calvino, la tolerancia es entendida como la virtud cristiana de soportar o aguantar las injusticias (Calvino [1546] 1892: 391). También utiliza el término para describir el comportamiento que aconseja tener con aquellos que están equivocados desde el punto de vista de la fe. Con estos hay que tener “tolerancia”, lo cual no excluye las correcciones y los castigos justos (Calvino [1546] 1892: 511). Pero no se puede tolerar en ningún caso la idolatría, la superstición y la magia (Calvino [1537] 1866: 298); tampoco la apostasía, como puso de manifiesto en su defensa de la ejecución del médico español Servet. Como Dios ha dado a su pueblo una regla segura de piedad, las autoridades civiles tienen que condenar con la espada a quienes, apostatando de la fe verdadera, impulsan a que otros abandonen la fe rompiendo la “paz de la iglesia” (Calvino [1554] 1870: 467 y s.)².

Durante las primeras décadas de la confrontación religiosa entre católicos y protestantes en Alemania no se hablaba de tolerancia, sino de *sarcienda religionis concordia* y de *conciliatio pacis concordiaeque christianae*, es decir, de recomponer la concordia entre los cristianos y de garantizar la paz pública. La paz de Augsburgo (1555) no estableció tampoco la tolerancia religiosa ni la libertad de conciencia. El principio *cuius regio, eius religio* sólo

² Algunos reformadores se manifestaron a favor de la tolerancia, como Sebastián Castellio (1515-1563), o Sebastián Franck (1499-1542), o Mino Celsi, autor de un tratado para la tolerancia (Véase J. Lecler ([1955] 1994: 322-342, 177-187, 357-361)

reconocía en realidad libertad de conciencia para los príncipes, cuya religión debían seguir sus súbditos, derecho que, sin embargo, no se concedió a las ciudades del Imperio. En 1555 no se hablaba, por tanto, de tolerancia sino de una paz duradera para las religiones en conflicto, de una concordia entre ellas. Este ideal de la concordia se alimentaba de la esperanza de que la división religiosa se pudiera superar finalmente. Esta superación de la división no tuvo lugar, sin embargo, y en la transición del siglo XVI al XVII se fue abandonando la idea de que la unidad religiosa fuera el objetivo principal de los Estados. La práctica de la tolerancia de las distintas confesiones religiosas se fue convirtiendo en el medio para poder alcanzar una paz duradera. En este sentido, la tolerancia religiosa se convertiría en un elemento de la acción política que iba a conducir al reconocimiento público de la coexistencia de distintas religiones dentro de un mismo Estado. La diversidad de religiones comenzó a ser vista desde otra perspectiva y la reflexión política comenzó a preguntarse si era realmente posible y razonable para el Estado practicar la tolerancia religiosa. Después de la Guerra de los Treinta Años, la paz de Westfalia (1648) dio un paso importante para la convivencia de las distintas confesiones religiosas: el calvinismo fue reconocido como la tercera comunidad religiosa garantizada por el derecho del Imperio, eliminándose de esta manera un peligro para la consolidación del Estado –consolidación que, en el caso alemán, quedó referida a los Estados territoriales dentro del *Reich*-. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, los profesores del derecho natural elaboraron nuevas teorías sobre la formación del Estado y el ámbito de su acción. Estas reflexiones y las elaboradas también en el seno de las iglesias incidieron sobre la concepción de la religión – con el abandono de los planteamientos universalistas y excluyentes de los primeros reformadores protestantes - y sobre las funciones del Estado en relación con la religión. Las teorías iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII contribuyeron así a delimitar un nuevo marco de relaciones entre el Estado y la religión, que se plasmaría en una nueva legislación positiva, en la que el concepto de tolerancia se presentaba ya con otros significados y otra fundamentación distintos.

1. La *Epístola de Tolerantía* de John Locke (1689)

Toda la reflexión de Locke sobre la tolerancia arranca de su concepción

de la religión como un acto interior del hombre que no puede ser impuesto desde fuera con medios violentos. Entendida así la religión, la tolerancia es la señal inequívoca de la verdadera religión. Si hay imposición de una creencia religiosa, si no hay tolerancia, por tanto, no hay religión auténtica. La fe no se puede imponer y por cuestiones de fe no se puede torturar o matar a los otros. Locke no acepta la posible excusa de que cuando se tortura o se persigue por cuestión de la fe se debe al deseo de luchar por el reino de Dios. Quien utilice esos medios violentos para forzar la conversión o eliminar al que piense de otra manera, lo único que le está interesando realmente es sumar gentes a su misma profesión religiosa, pues al utilizar esos medios no tiene ninguna intención de formar una iglesia verdaderamente cristiana. Si lo que quisieran es el progreso de la verdadera religión, no utilizarían esos medios. Recuerda Locke que Cristo es príncipe de la paz y que sus armas son exclusivamente la Palabra.

Si la religión es incompatible con la coacción, la primera cuestión que le preocupa a Locke es distinguir entre el ámbito propio de una iglesia y la del Estado. Sólo una clara diferenciación entre ambos evitará que el bien común pueda ser utilizado como pretexto por el Estado para ejercer una tiranía religiosa y que la tolerancia religiosa pueda ser utilizada por como pretexto para el “libertinismo”. Y así comienza la exposición de Locke, precisando primero las funciones del Estado y luego las de la iglesia.

A. En primer lugar recuerda Locke cuáles son los fines del Estado para derivar de ellos los límites de su actuación. De acuerdo con los fines del Estado desarrollados en el *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil* (Locke[1690] 1991: II, 123-131), el ámbito de la autoridad estatal se limita a los intereses de la sociedad civil/política, no pudiendo ni debiendo extenderse hasta la salvación de las almas. Los argumentos que ofrece son los siguientes:

a1. El Estado no tiene autoridad sobre las almas, pues ni Dios se las ha encomendado ni tampoco han recibido ningún encargo del pueblo. La fe, por ser un asunto interior, no es algo que se pueda entregar al dictado de ningún otro hombre.

a2. Como los asuntos de la fe sólo tienen que ver con el alma, pues de lo contrario no es aceptable a Dios, y como el poder político sólo tiene competencias en el ámbito de la coacción externa, los asuntos de fe no se ven afectados por las medidas políticas externas que pueda establecer el gobierno (confiscación, tormentos, etc...). Como máximo, la autoridad podría sugerir, intentar persuadir. Solo se le puede razonar a un hombre, no imponerle una fe. La fe no se organiza con castigos.

a3. Aunque la autoridad utilizara medios para cambiar la mente de los hombres, esto no contribuiría en nada a la salvación, pues el camino hacia el cielo es único. Las reglas de un gobierno excluirían del camino a otras personas con otros gobiernos diferentes o nacidas en otros países. Es decir, los gobiernos pueden no estar de acuerdo desde el punto de vista religioso, mientras que el camino al cielo sólo es uno.

B. A diferencia del Estado, la iglesia es una comunidad humana basada en la libre adhesión por parte de sus miembros, que tienen libertad para ingresar en ella y para abandonarla. Una iglesia se forma para honrar a Dios de la manera que los hombres crean adecuada para ser gratos a Dios y para que sea efectivo para ellos.

b1. Partiendo de esta definición de iglesia, Locke se pregunta qué poder tiene cada iglesia, y si la sociedad en su conjunto o aquellos en quienes la sociedad ha delegado la facultad de hacer leyes tienen poder sobre las iglesias. La respuesta que da Locke a la primera pregunta es que la organización y administración de la iglesia es un asunto que ella misma debe determinar. Las fuentes de su organización están, según Locke, exclusivamente en las Escrituras, lo cual quiere decir dos cosas: que una iglesia no puede establecer nada que no esté mencionado u ordenado expresamente en las Escrituras y que no es necesario para ser una iglesia auténtica contar con una autoridad que sea continuación de la de los apóstoles. Frente a la tesis católica de que la iglesia tiene una cabeza, que sucede al apóstol Pedro, a quien Jesús le encomendó la fundación de la iglesia – en el pasaje del Evangelio de Mateo 16, 18-19-, Locke aduce el pasaje de Mateo 18, 20, en el que Jesús afirma que “dondequiera que dos o tres se reúnan en mi

nombre, allí estaré yo”. Según esto, Locke considera que la iglesia verdadera sólo tiene que estar basada en las Escrituras, sin que nadie pueda interpretar o imponer algo que no esté contenida en ellas. Una iglesia verdadera tiene como fin el culto a Dios, y a través de él, alcanzar la vida eterna. Toda la organización y administración de la iglesia debe limitarse a este fin. Esto implica, según Locke, que una iglesia auténtica no puede emplear la fuerza en los asuntos de la fe ni tampoco tiene que ocuparse de cuestiones relativas a la posesión de bienes mundanos (Locke, [1689] 1985: 16-17)

b2. De acuerdo con estos principios, los instrumentos a utilizar por las iglesias son: exhortaciones, admoniciones, consejos, pero nunca la coacción. Y, si por estos medios no se logra que alguno de sus miembros que esté en el error sea convencido, "lo único que cabe hacer es expulsar y separar de la iglesia a tales personas obstinadas y obcecadas, que no dan base para que se pueda esperar su reforma. Esta es la última y suprema fuerza de la autoridad eclesiástica. El único castigo que puede infligir es la cesación de relaciones entre el cuerpo y el miembro que es cortado. La persona así condenada cesa de ser una parte de esa iglesia" (Locke, [1689] 1985: 17)

C. Definidos, por una parte, la actividad del Estado y, por otra, la naturaleza de la iglesia verdadera y de los medios a utilizar por ella, precisa Locke inmediatamente hasta dónde se extiende el deber de tolerancia, tanto por parte de las iglesias respecto a sus propios miembros y respecto a otras iglesias como por parte del Estado respecto a los asuntos de la fe religiosa.

c1. Como acabamos de señalar, una iglesia no está obligada, por tolerancia, a mantener en su seno a una persona que, habiendo sido amonestada, continúe transgrediendo las normas de esa sociedad religiosa. La expulsión, en todo caso, no tiene por qué ser ruda. Y señala expresamente Locke que esa expulsión no priva ni puede privar nunca al expulsado de ninguna de las posesiones civiles que tuviera.

c2. En la relación entre distintas sociedades religiosas, Locke señala que ninguna sociedad religiosa tiene ningún tipo de jurisdicción sobre las demás, ni siquiera en el caso de que la autoridad política pertenezca a la confesión de

una de esas sociedades. Su pertenencia no puede conferirle mayor autoridad a esa iglesia que si estuviera en manos de un pagano. Aunque la autoridad política pertenezca a una iglesia determinada, la iglesia sigue siendo libre y de adhesión voluntaria. La iglesia en la que esté integrada la persona con autoridad política no adquiere por ello el poder de la espada, ni tampoco pierde sus derechos de instrucción y expulsión sobre sus miembros si la persona con autoridad política la abandonara. Una iglesia puede expulsar a sus miembros que no cumplan, pero no puede aspirar a tener poder alguno sobre quienes no ingresen en ella. Cada iglesia es ortodoxa para si misma, y para las demás equivocada o hereje, y por esto ninguna tiene derecho para combatir o destruir a la otra.

c3. En relación con quienes ostentan un cargo eclesiástico dentro de una iglesia, Locke insiste expresamente en que, como su poder está limitado a los fines de la iglesia, no pueden aplicar su poder a asuntos civiles. Y tienen la obligación positiva de advertir a sus creyentes sobre el deber de la paz y de la buena voluntad hacia todos

c4. Después de analizar la posición de las iglesias, analiza Locke la posición de la autoridad política respecto a los asuntos de fe, para mostrar dónde y cómo debe ser tolerante. La reflexión de Locke en este punto se puede resumir en la afirmación de que el gobernante no puede intervenir ni para determinar la fe verdadera ni para obligar a los ciudadanos a seguir una determinada creencia religiosa ni para corregir a quienes no cumplen adecuadamente con su propia fe. Como ha ido afirmando desde el principio de la *Carta*, para Locke la fe no es un asunto de la autoridad. En el caso de que un gobernante considerara que sus súbditos toman el camino religioso equivocado, no tiene poder para reparar ese extravío, de la misma manera que no puede aliviar el sufrimiento de un súbdito si éste pierde la salud. Tiene, por tanto, que tolerar esas “desviaciones”. Pero tampoco acepta Locke que un gobernante quisiera imponer a sus súbditos lo que una iglesia concreta dijera sobre el camino verdadero para la salvación, pues considera que no hay realmente diferencia entre que el gobernante guíe directamente a sus súbditos en asuntos de fe o los entregue a una iglesia concreta para ser guiados. En ambos casos se estaría dependiendo de la voluntad del gobernante y nunca se

llegará a la mansión de los bienaventurados si se va por un camino en contra de los dictados de la propia conciencia: sólo la fe y la sinceridad interior procuran la aceptación de Dios (Locke, [1689] 1985: 33).

D. Una vez descartada la intervención del Estado en la elección del camino de la salvación y descartada incluso una posible contribución por su parte para que se siga el camino marcado por una iglesia concreta, es decir, una vez establecida la obligación de tolerancia por parte del Estado en asuntos de fe, entra Locke en el análisis detallado de los derechos de la iglesia, mostrando los conflictos posibles con el Estado y su solución. Al final dejará claro lo que el Estado debe tolerar y lo que no ha de tolerar.

Los derechos de una iglesia, que se resumen en las cuestiones que tienen que ver con la creencia religiosa y con la práctica del culto, están fundamentados, según Locke, en el deber que tienen los hombres de honrar conjunta y públicamente a Dios. Esta concepción del hombre como criatura de Dios constituye el punto de partida, tanto de la *Carta* como del *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil* (Locke ([1690] 1991: II, 6).

d1. Libertad de culto

El culto religioso, como la fe en general, sólo es auténtico si se realiza con la creencia por parte de quienes lo practican de que es aceptable a Dios. Es decir, el culto religioso sólo es auténtico si está basado en la propia convicción, no teniendo ningún valor si es impuesto desde fuera. Para Locke, imponer a un persona un culto desde fuera es como ordenarle que ofenda a Dios. Queda, por tanto, excluida cualquier intervención de la autoridad en este ámbito. Pero como la autoridad sí tiene poder para regular cuestiones relacionadas con “cosas indiferentes” en principio desde un punto de vista moral o religioso, pero que son también utilizadas en el culto religioso, puede surgir un conflicto entre el derecho al culto religioso y la intervención de la autoridad civil. Se refiere Locke a aquellas acciones o cosas, indiferentes como tales en su uso común – matar un becerro, lavar un niño, por ejemplo-, que, sin embargo, adquieren en el culto religioso un significado distinto al habitual. Por eso Locke llama la atención sobre el hecho de que la competencia de la autoridad civil para

regular esas cosas indiferentes no puede convertirse en una excusa para introducir o imponer medidas que afecten al culto religioso. Si en un culto religioso se sacrifica un becerro, no produciéndole ningún daño a nadie, no encuentra Locke ningún motivo para prohibirlo. Para él está claro que si la autoridad prohíbe determinadas acciones por motivos de interés general –la salud, por ejemplo-, esa prohibición le alcanza igualmente al culto religioso. La prohibición no sería en ese caso una prohibición expresamente dirigida contra un culto religioso concreto, sino debida a motivos de interés general. Pero, aun en estos casos, Locke entiende que la autoridad debe tener cuidado de no abusar de su poder para oprimir alguna iglesia bajo el pretexto del bien público (Locke, [1689] 1985:41). En este mismo contexto, Locke hace una referencia específica a los cultos idolátricos y considera asimismo que no hay ningún motivo para que la autoridad civil los castigue. El pecado de idolatría no debería ser castigado por la autoridad, como tampoco lo son otros pecados que no perjudican los derechos de los demás ni rompen la paz pública de la sociedad. En su argumentación hace una llamada de atención sobre la importante diferencia entre el cristianismo y el judaísmo a este respecto. En la religión judía, Moisés condenaba la idolatría y la consiguiente extirpación de los ídolos, pues las leyes religiosas coincidían con las leyes civiles en la teocracia judía. Pero Jesús no creó un Estado cristiano ni prescribió ninguna forma específica de gobierno cristiano, por lo que la autoridad civil no puede forzar a los hombres a cambiar su religión para que adopten la cristiana.

d2. El derecho a la libertad de creencia

En cuanto a la creencia religiosa, Locke distingue dos aspectos distintos, en los que plantea la cuestión de su relación con la autoridad civil: el aspecto teórico y el aspecto práctico de la creencia.

El aspecto teórico se refiere a los contenidos de la fe, que sólo requieren ser creídos. Estos contenidos, como ha ido repitiendo a lo largo de la *Carta*, no pueden serles impuestos a ninguna iglesia por las leyes del Estado. La razón que da es que es absurdo que las leyes quieran imponer a los hombres algo que éstos mismos son incapaces de cumplir, pues no depende de la voluntad del hombre el creer que esto o aquello sea verdad. Por eso no tiene sentido

que el gobernante prohíba la predicación o la profesión de las convicciones teóricas de una sociedad religiosa, pues esas opiniones no tienen relación alguna con los derechos civiles de los súbditos. Si un católico romano, por ejemplo, cree que lo que los otros llaman pan es realmente el cuerpo de Cristo, con ello no está dañando a su vecino. El papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes y de las personas en particular (Locke, [1689] 1985: 48).

El aspecto práctico de la creencia religiosa, es decir, el relativo las normas reguladoras del “modo de vida”, sin embargo, sí puede ocasionar un conflicto entre la fe religiosa y la obediencia a las normas estatales, pues las reglas de la “vida buena” pertenecen tanto a la legislación procedente de la autoridad civil como a la conciencia individual. De nuevo recuerda Locke en este momento de la *Carta* que el núcleo de la religión es llevar una vida buena, que el cuidado de la salvación sólo pertenece a uno mismo y que las convicciones y el culto religiosos no perjudican a los demás. Pero, por otro lado, los hombres están insertos en la sociedad, de cuyos fines –bien común, seguridad- se encarga la autoridad civil. Y entonces puede surgir el conflicto entre la obediencia a la propia conciencia o a la autoridad en cuestiones relativas al bien común de la sociedad. Si el ciudadano piensa de manera distinta al gobernante sobre si una ley es adecuada o no para el bien común, la resolución de este conflicto está en darle prioridad a su propia conciencia: entre el gobernante y el pueblo sólo está Dios como juez, el cual retribuirá a cada cual en el último día (Locke, [1689] 1985: 54)³. En primer lugar, por tanto, está la salvación del alma y, en segundo lugar, la paz pública.

Por otro lado, Locke delimita el derecho de la iglesia en los asuntos de la fe desde la perspectiva de aquello que el gobernante no ha de tolerar, aunque se presente bajo un manto religioso o como una mera convicción:

a) El gobernante no ha de tolerar ninguna opinión contraria a la sociedad humana o las normas morales necesarias para la preservación de la sociedad

³ Si la ley mandara algo fuera del marco de las competencias de la autoridad civil –por ejemplo, que un pueblo fuera obligado a abrazar una religión distinta o a unirse al culto de otra iglesia-, la prioridad de la conciencia le parece igualmente clara.

civil, si bien el propio Locke indica que son muy raros los ejemplos en que una iglesia defienda cosas que socaven los cimientos de la sociedad.

b) Tampoco ha de tolerar aquellas iglesias que, aunque no defiendan con carácter general opiniones como las del punto anterior, sí las defiendan, sin embargo, de una manera indirecta. Opiniones contrarias a la sociedad civil serían, por ejemplo, proclamar abiertamente que no siempre hay que cumplir las promesas dadas o que los príncipes puedan ser depuestos por quienes no tengan su misma religión. Defenderlas de manera indirecta sería, por ejemplo, afirmar que no debe cumplirse la palabra dada a un hereje (es decir, negarle la fidelidad a un gobernante herético); o decir que los reyes excomulgados pierden sus coronas y sus reinos. Quienes afirmen esto están sosteniendo que tienen un derecho a excomulgar, y por consiguiente a destronar a un gobernante de religión distinta; y quienes dicen que el poder político se basa en la gracia, están reservando el derecho de propiedad a los bendecidos por Dios. Con estas afirmaciones se están atribuyendo privilegios y poderes específicos sobre los otros mortales en asuntos civiles. En definitiva, con el pretexto de la religión, están reclamando para ellos un poder sobre quienes no sean miembros de su comunidad religiosa (Locke, [1689] 1985: 56)⁴.

c) Los gobernantes no deben tolerar a aquellas iglesias cuyos miembros se sometan, por su fe, a un gobernante extranjero. Si el gobernante tolerara esa religión, estaría permitiendo que sus súbditos fueran como soldados contra su propio gobierno.

d) Y, finalmente, tampoco han de ser tolerados los ateos, pues niegan la existencia de Dios. Para Locke, no creer en Dios equivale a negar cualquier obligación o deber de los hombres. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo, no sólo la religión sino el fundamento de la propia sociedad. Los ateos, que disuelven la religión, no pueden aspirar, por tanto, a que la religión les otorgue el privilegio de la tolerancia, es decir, ese ámbito de inmunidad fuera de las competencias del Estado (Locke, [1689] 1985: 57).

⁴ En conexión con este pasaje, añade Locke que tampoco deben ser tolerados quienes no enseñen ni practiquen el deber de tolerar a todos los hombres en materia de religión.

E. La conclusión final a la que llega la *Carta* de Locke es que tolerar la existencia de distintas religiones no es un peligro para el Estado. Sólo hay peligro para el Estado procedente de la religión cuando las iglesias no establecen la tolerancia como fundamento de su propia libertad y cuando no enseñan que la libertad de conciencia es un derecho natural de todo hombre, que pertenece a todos, y que implica que nadie puede ser obligado en materia de conciencia por la ley o por la fuerza. Si cada religión, si cada iglesia, hace en sus cultos lo que las leyes permiten, no hay peligro alguno para la sociedad civil. Si en alguna reunión religiosa se produjera alguna acción de carácter revolucionario o contrario a la paz, habría de ser castigado de la misma manera que si hubiera ocurrido en una feria o en un mercado. Si cada iglesia “no juzga a aquellos que están fuera de ella” y no mueve a sus miembros contra los disidentes, los cismáticos o los herejes para que éstos sean desposeídos de sus bienes, es decir, si cada iglesia no se comporta como un Estado, no hay ningún peligro para la convivencia en la sociedad civil (Locke, [1689] 1985: 65)⁵. En resumen, los problemas para la convivencia en la sociedad civil no proceden de la diversidad de opiniones religiosas, sino de lo contrario, de la no aceptación de las distintas convicciones religiosas. Si no se oprime la tolerancia, si no se niega la tolerancia a quienes tengan otra opinión religiosa, no hay problemas para la paz. Los problemas vienen de la intolerancia.

Dos cosas quisiera comentar sobre este texto clásico de la tolerancia. La primera tiene que ver con la cuestión de la prioridad de la obediencia a la conciencia antes que al Estado: *primum debetur Deos obsequium, deinde legibus*. Para Locke, la aplicación de esta tesis de la prioridad de la conciencia no conduce necesariamente a la disolución de la sociedad, pues para él la tolerancia es un privilegio, una situación de inmunidad frente al ordenamiento

⁵ En un Anexo a la *Carta*, Locke precisa el concepto de herejía y de cisma. Hereje es quien piensa dentro de una religión de manera distinta a la regla (Biblia, Corán...). Quien provoque una escisión por considerar como necesaria una opinión que no está contenida en la Norma de la fe, es un hereje. Si hace lo mismo en relación con las normas del culto, es un cismático. La frase “no juzga a aquellos que están fuera de ella” es de un pasaje de la primera Carta de S. Pablo a los corintios (1 Corintios 5, 12-13), al que remite Locke, y en el que, después de decirles Pablo que no se junten con libertinos, les especifica que se refiere a que no se junten, ni siquiera se sienten a la mesa, con personas que, llamándose cristianos, son libertinos, codiciosos, idólatras, difamadores, borrachos o estafadores: “¿es asunto mío juzgar a los de fuera?, ¿no es a los de dentro a quienes juzgáis vosotros? A los de fuera los juzga Dios. Echad de vuestro grupo al malvado”.

jurídico del Estado, que se le concede al individuo precisamente porque sus deberes y necesidades religiosas son anteriores a sus obligaciones mundanas. Esta inmunidad se le concede al individuo porque la práctica de esos deberes religiosos no puede poner en peligro el orden estatal ni los derechos de los conciudadanos, ya que todo el orden político está construido sobre el hecho inicial de que el hombre es un ser creado por Dios con la obligación de cuidar de la vida que le ha sido entregada (Locke [1690] 1991: &6). La religión bien entendida hace posible que la tolerancia religiosa no ponga en peligro la sociedad civil, porque la tolerancia religiosa sólo se refiere a la práctica privada de la religión y a las convicciones teóricas sobre la fe. Si las convicciones religiosas tuvieran en la práctica efectos sobre el bienestar público, en el sentido de que lo coartaran, entonces la autoridad tendría que intervenir para impedir esos ataques, pues como autoridad está obligada a proteger los derechos de todos y garantizarlos.

La segunda tiene que ver con el concepto limitado de tolerancia de Locke, que no puede ser entendido en términos de una libertad de pensamiento y expresión. No toda convicción, dice Locke, puede ser tolerada, pues hay convicciones que implican un peligro potencial para los demás, para la propia comunidad. Esto lo pone de manifiesto Locke a propósito del tratamiento que da a los ateos. A pesar de que para Locke las creencias humanas arraigan tan profundamente en el hombre que no dependen de su discrecionalidad, de su voluntad, y a pesar de que el ateísmo es una creencia de ese tipo, Locke, sin embargo, considera que no cabe tolerancia para el ateísmo. Y la razón que da Locke –que se repetirá mayoritariamente en las décadas siguientes- es que el ateo, por definición, niega a Dios, no habiendo para ellos un dios a quien servir. Esta posición es sinónimo de la disolución del fundamento de la sociedad. Toda la vida para Locke es resultado de la creación y sus derechos y obligaciones dependen de ese comienzo creado, como hemos apuntado en el párrafo anterior. Locke no acepta que el hombre sea solo un ser mortal en un mundo finito. Si no se cree en Dios, se disuelven todos los lazos y obligaciones entre los seres humanos. El ateísmo, por tanto, no puede acogerse a la tolerancia porque consiste precisamente en negar el fundamento último de la vida humana y, por ende, de la sociedad civil. En el caso del ateísmo, la autoridad política tiene que intervenir para proteger los fundamentos de la

sociedad contra la manifestación pública de las convicciones ateas. La tolerancia reconoce la prioridad de los deberes religiosos del individuo sobre los del Estado. No tiene sentido para quien no reconozca esos deberes.

2. La tolerancia en el Tratado Teológico-Político de Baruch Spinoza (1670)

La Holanda del siglo XVII, en la que nació Spinoza en 1632, estaba política y religiosamente dividida. En el terreno político interior – dentro, por tanto, de la lucha común contra la dominación española- había dos grupos enfrentados; uno de ellos, encabezado por los Orange, englobaba a los monárquicos y a los jefes del ejército; el otro agrupaba a la burguesía mercantil y a los aristócratas. Cada uno de los grupos tenía afinidad con cada una de las orientaciones religiosas en que se dividía el país: los remonstrantes y los contrarremonstrantes (o partidarios de Gomarus)⁶. La burguesía mercantil, que prefería tener la iglesia sometida al Estado, se alineaba básicamente con los remonstrantes liberales. El grupo dirigido por los Orange se alineaba con los contrarremonstrantes. En los años en que la burguesía mercantil llegó al poder, con Jan de Witt a la cabeza, Holanda se convirtió en un lugar de asilo para los perseguidos por motivos religiosos (1653-1672). Con la asunción del poder por Guillermo III de Orange, tras el asesinato de Jan y Cornelis de Witt, se terminó provisionalmente la época de la tolerancia religiosa. Spinoza tuvo una posición claramente próxima al grupo dirigido por Jan de Witt, que prefería el régimen aristocrático al monárquico y se mostraba a favor de la libertad de creencia y de pensamiento y de la reducción de poder de la iglesia, aunque las propuestas políticas concretas de Spinoza no coincidieran realmente con las del grupo de Jan de Witt. La publicación anónima del *Tratado teológico-político* en 1670 despertó una gran expectación, y no sólo en Holanda. Pero en 1674, bajo

⁶ Los remonstrantes eran calvinistas que defendían la tesis de que la predestinación para la salvación, realizada por Dios, podía ser influida por el comportamiento de los hombres. La ortodoxia de los contrarremonstrantes – o gomaristas- defendía la validez absoluta de la doctrina de la predestinación. En el Sínodo de Dordrecht (1618/19) se impuso la doctrina ortodoxa, y los remonstrantes fueron condenados, pero con ello no se acabó la disputa, pues ambas posiciones teológicas se ideologizaron: la doctrina ortodoxa de la predestinación fue defendida por los monárquicos, mientras que la tesis de la predestinación condicionada fue defendida por el otro grupo.

circunstancias políticas nuevas, se prohibió la difusión del libro. El mismo destino experimentarían otras obras de Spinoza como la *Ética* (1675) o las *Opera póstuma*, en 1678, dos años después de su muerte.

En el *Tratado teológico-político*, en el que Spinoza desarrolla su teoría del contrato social y del Estado absoluto partiendo de la lógica de las pasiones, aborda la cuestión de la libertad de pensamiento y de expresión en el capítulo XX, que lleva por título "Se hace ver que en un Estado libre es lícito a cada uno no sólo pensar lo que quiera, sino decir aquello que piensa". Su reflexión sobre la libertad de pensamiento se sitúa en relación directa con los fines del Estado. El fin último del Estado, escribe, es "liberar del miedo a cada uno para que, en tanto sea posible, viva con seguridad, esto es, para que conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio ni ajeno. Repito que el fin del Estado no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o en autómatas, sino, por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por odio, cólera o engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad" (Spinoza [1670] 1985: 125). La formación del Estado mediante el contrato social exige que los hombres renuncien a actuar según su propia voluntad, pero no exige la renuncia al derecho a pensar libremente. Ahora bien, pensar y, consiguientemente, decir lo que se piensa y lo que enseña la razón –no el engaño, la cólera o el odio- no tiene por qué implicar la exigencia de cambios en la legislación del Estado, que está en manos del soberano. Si alguien demuestra que una ley determinada va contra la sana razón tiene que someter esa opinión al soberano, en quien reside la potestad para establecer y derogar leyes, pero no acometer nada por sí mismo durante ese tiempo contra lo prescrito en las leyes. Así se es un ciudadano excelente. Si, por el contrario, acusa a la autoridad y concita los odios del vulgo contra la autoridad o intenta él mismo derogar esa ley, es un rebelde y un perturbado seguramente. Por tanto, sin ponerse contra la paz del Estado, se puede decir y enseñar lo que se piense (Spinoza [1670] 1985:125)⁷.

⁷ En otro pasaje del *Tratado teológico-político* dice expresamente que, en todo lo que él dice, se somete al examen y al juicio de los soberanos de su patria. Y que si juzgaran que ha dicho algo contrario a las leyes o al bien común, "quiero que lo den por no dicho. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme" (Spinoza [1670] 1985: 133)

Hay ciertamente algunas opiniones que Spinoza considera destructivas para el Estado: se trata de aquellas que atentan contra el pacto por el que cada uno ha cedido su derecho de actuar según su pensamiento propio. Repugna a este pacto fundacional, por ejemplo, que alguien piense que el poder del soberano no es independiente (*sui iuris*), o que alguien piense que no se está obligado a cumplir lo prometido. Y repugnan al pacto, no tanto por la opinión en sí, sino por los hechos que acarrea, es decir, porque con esta opinión se rompe la fe en el poder supremo, expresada de manera tácita o expresa. Las opiniones que no impliquen ni conduzcan a la ruptura del pacto no son sediciosas (Spinoza [1670] 1985:127).

Spinoza considera, además, que los inconvenientes que puedan surgir de la libertad de pensamiento no son tan enormes como para que no puedan ser evitados por las autoridades civiles. Los inconvenientes no son mayores aquí que los producidos por otro tipo de acciones como el lujo, la envidia o la embriaguez..., y a éstos se los tolera porque no pueden prohibirse con la leyes, aun siendo auténticos vicios. Pues con mucha mayor razón, dice, debe concederse la libertad de pensamiento, que es una virtud. (Spinoza [1670] 1985:128). Considera, asimismo, que es inútil pretender limitar con leyes la libertad de pensamiento o la diversidad de opiniones. Su razonamiento es sencillo: quienes digan que las opiniones condenadas por las leyes son buenas y verdaderas, se verán abocados a no obedecer las leyes; y quienes piensen que esas opiniones condenadas por las leyes son realmente falsas, se encontrarán con que el triunfo de esas leyes hará muy difícil que las autoridades puedan cambiarlas, aunque quisieran. Precisamente en la Iglesia católica se han producido cismas cuando las autoridades han querido terminar con leyes las controversias teóricas surgidas entre los doctores (Spinoza [1670] 1985:129). Y, finalmente, Spinoza utiliza otro argumento a favor de la sincera libertad de pensamiento. Él piensa que es un daño enorme para el Estado que tengan que irse al destierro precisamente hombres honrados por pensar de otra manera y no fingirlo. Eso es un mal ejemplo para todos. Cuando se concede la libertad de pensamiento, la obediencia al Estado será sincera, ya que no se necesitará fingir lo que se piensa. De esta manera la diversidad de pensamiento no impedirá vivir en armonía. En un gobierno democrático, dice, todos se obligan por el pacto a obrar según la voluntad común, pero no a tener

un mismo y único pensamiento (Spinoza [1670] 1985 130). El Estado que deja libertad de pensamiento y de expresión es un Estado seguro (Spinoza [1670] 1985: 133).

Como ejemplo de las ventajas de la libertad de pensamiento pone Spinoza su ciudad natal: Ámsterdam. Allí hay concordia entre todos los hombres de cualquier secta y de cualquier opinión que sea. En las relaciones con los demás, a los ciudadanos de Ámsterdam sólo les interesa saber si los otros son ricos o pobres, y si son honestos o no. No les importa nada la religión que tengan, porque no es éste un tema que pueda ser llevado ante un juez en caso de un conflicto económico o comercial. Mientras vivan honradamente sin hacer daño a nadie y dando a cada uno lo suyo, no hay ninguna secta que no se encuentre protegida por la vigilancia de la autoridad pública (Spinoza [1670] 1985: 131).

En esta libertad de pensamiento y de expresión se incluye evidentemente la libertad de creencia religiosa. Pero, cuando en su *Tratado político* propone las líneas generales para un régimen aristocrático⁸, insiste en que la libertad de creencias se practique de tal modo que nadie pueda incurrir en el fanatismo y pretenda retirar a los otros la libertad de expresión, y propone al mismo tiempo una clara diferenciación entre la práctica de las distintas religiones y la “religión de la patria”: “los adeptos de las diversas religiones quedarán autorizados para construir tantas iglesias como deseen; pero esas iglesias serán pequeñas, de dimensiones fijas y alejadas unas de otras. Por el contrario, es esencial que las iglesias dedicadas a la religión de la patria sean grandes y magníficas; sólo los patricios y los senadores tendrán el derecho de officiar en las ceremonias del culto, queremos decir que tendrán el derecho de bautizar, celebrar la ceremonia religiosa del matrimonio y bendecir. Ellos serán, absolutamente, sacerdotes de la iglesia, defensores e intérpretes de la religión patria ...” (Spinoza [1670] 1985: 239).

⁸ Para Spinoza, el régimen aristocrático es superior a la monarquía y más apto para conservar la libertad : “afirmo, pues, rotundamente que un Estado aristocrático con una o muchas ciudades que posean el poder, particularmente en este último caso, puede permanecer perpetuamente. Es decir, que ninguna causa interna puede destruir o cambiar de forma a una aristocracia” (Spinoza [1670] 1985: 258). En el *Tratado teológico-político* había manifestado, sin embargo, que la democracia, desde el punto de vista de la libertad, correspondía más a sus intenciones. La parte dedicada a la democracia en el *Tratado político* quedó incompleta.

3. Tolerancia en la Ilustración francesa: Montesquieu, Voltaire, Rousseau y la Encyclopédie.

En Francia, la revocación del Edicto de Nantes en 1689 produjo una nueva oleada de exiliados por motivos de religión. Antes incluso de la revocación del Edicto, Pierre Bayle se marcharía a Holanda, donde destacó especialmente por su defensa de la tolerancia religiosa, e incluso de la indiferencia⁹. Bayle criticó las tesis de quienes excluían a los ateos de la tolerancia. En contra de esa tesis, Bayle llama la atención sobre el hecho de que personalidades ateas reconocidas poseen cualidades extraordinarias, mientras que cristianos igualmente conocidos carecen de ellas. Pero sobre todo está en contra de la suposición de que de los ateos sólo se pueden esperar malas acciones. Según él, los impulsos para el comportamiento humano son totalmente independientes de la religión. Hay creyentes que son incapaces de comportarse como deberían hacerlo según sus propias creencias, y hay no creyentes, como Spinoza, “el ateo más grande que jamás ha existido”, que son un modelo de honestidad (Bayle 1911: vol. 2, 132, 134). Los ilustrados franceses del siglo XVIII, sin embargo, no compartirían las tesis de Bayle, aunque fuera un punto de referencia en la discusión sobre la tolerancia.

1. Como es sabido, con *El espíritu de las leyes* (1748) **Montesquieu** pretende hacer una investigación sobre la relación existente entre las condiciones climatológicas, el modo de producción, los usos y costumbres, la religión, las instituciones políticas y el carácter de los pueblos, introduciéndose así conscientemente en un terreno no cultivado hasta entonces. Para el tema que nos ocupa hay que acudir a los Libros XXIV y XXV de *El espíritu de las leyes*, en donde aborda la relación entre la religión y las “leyes”, haciendo una breve referencia a la cuestión de la tolerancia.

⁹ Pierre Bayle (1647-1706) se convirtió del catolicismo al calvinismo en 1670, en Ginebra, donde finalizó sus estudios de Filosofía. Fue profesor en Sedán y en Róterdam. Fundó la revista *Nouvelles de la République de Lettres*.

La perspectiva desde la que Montesquieu analiza la religión no es evidentemente la de un teólogo preocupado por la cuestión de la verdad religiosa, sino la de un investigador político que analiza la funcionalidad de la religión para los distintos tipos de constitución política y para la formación de buenos ciudadanos. La presencia de la religión en la sociedad la considera siempre mejor que su ausencia, y por ello critica la tesis de Pierre Bayle de que es mejor ser ateo que idólatra, es decir, que es menos peligroso no tener religión que tener una religión mala. Para Montesquieu la cuestión no está en poder decidir si es mejor que un hombre o un pueblo no tenga ninguna religión o que tenga una religión de la que se abuse. Para él, lo importante es elegir el mal menor y tener una religión de la que se abuse es un mal menor que no tener ninguna religión. De todos modos, su punto de partida es que la religión cristiana en concreto es una religión con efectos positivos para la sociedad y el Estado. Es una religión que quiere que cada pueblo tenga las mejores leyes políticas y leyes civiles y que se corresponde mejor con un gobierno moderado, pues hace a los príncipes menos crueles, impidiendo el despotismo (Montesquieu [1748] 1972: 345-346)¹⁰. De nuevo critica en este punto la opinión de Pierre Bayle sobre la incapacidad de los cristianos para fundar un Estado con posibilidades de subsistir. Para Montesquieu, los cristianos serían ciudadanos muy conscientes de sus obligaciones con la patria, hasta el punto que considera que los principios cristianos otorgan un impulso mas fuerte para cumplir los deberes con el Estado que el que dan las virtudes humanas en la constitución republicana, el temor en los estados despóticos o el falso honor en las monarquías (Montesquieu [1748] 1972: 348). Lo que ocurre es que esa fuerza impulsora del cristianismo se deriva de los “consejos” cristianos, sin necesidad de que establezca reglas.

En relación con la diversidad de religiones dentro de un Estado, Montesquieu hace la observación de que cuando las leyes de un Estado han creído que debían admitir varias religiones, tienen que obligarles a que se toleren las unas a las otras. Para él es un principio comprobado que una religión reprimida se convierte a su vez en represora, pues en cuanto puede

¹⁰ Montesquieu muestra su preferencia por la religión cristiana porque dulcifica las costumbres, mientras que rechaza la mahometana porque sólo habla de la espada. Dentro de la religión cristiana, la católica conviene más a la monarquía y la protestante a la república (Montesquieu [1748] 1972: 347-348).

salir de la opresión ataca a la religión que la oprimió. Las leyes tienen que exigir a las distintas religiones no sólo que no perturben al Estado sino que no se molesten entre si. La obligación de un ciudadano no se termina en no actuar contra el cuerpo del Estado, sino que está igualmente obligado a no molestar a ningún otro ciudadano, por lo que debe respetar la diversidad de religiones (Montesquieu [1748] 1972: 362). Pero, por otro lado, dice Montesquieu que cuando un Estado está satisfecho con la religión ya establecida en él no debe admitir ninguna otra diferente, pues las religiones que tienen mucho celo en propagarse en otros lugares suelen ser religiones intolerantes. Por eso formula este principio de las leyes políticas en relación con la religión: cuando un Estado está en situación de aceptar o no una nueva religión, no se debe admitir ninguna otra, pero cuando una religión ya está establecida hay que tolerarla (Montesquieu [1748] 1972: 363).

2. Una de las ideas más influyentes de **Voltaire** en la posteridad fue precisamente la de la tolerancia religiosa. La libertad religiosa formaba para Voltaire un todo con la libertad económica, pues ambas en conjunto favorecían el desarrollo de la economía y el crecimiento de la población. Su defensa de la libertad de creencias religiosas se desenvuelve en una crítica permanente a la Iglesia católica, a la que acusa de tiranía, oscurantismo y fanatismo. Sus ideas sobre la tolerancia religiosa se encuentran sobre todo en su *Tratado sobre la tolerancia* (1763) y en varias de las entradas de su *Diccionario Filosófico* (1764).

Voltaire presenta la tolerancia como un patrimonio heredado de la humanidad, pues todos los seres humanos, por tener errores y debilidades, necesitan del perdón mutuo y recíproco de los demás: la primera ley de naturaleza es perdonarnos nuestras tonterías sin usar la violencia para con los demás. Para Voltaire, todo particular que persiga a un hombre, a su hermano, porque no sea de su misma opinión, es un monstruo, pues “os digo que hay que mirar a todos los hombres como hermanos nuestros... Sí, sin duda, ¿no somos todos hijos del mismo padre, criaturas del mismo Dios?” (Voltaire [1763] 1997: 68). La tolerancia, por tanto, es la consecuencia directa la debilidad de los seres humanos y de su sujeción a la mutabilidad y al error: “¿Una caña tumbada por el viento en el fango dirá a la caña vecina tumbada en el otro

sentido: Trepa como yo, miserable, o presentaré una instancia para que te arranquen y te quemen?” (Voltaire [1764] 1985: 501)

La tolerancia es para Voltaire la negación del fanatismo, el cual procede de la superstición. El fanatismo consiste en tomar los sueños por realidades y las imaginaciones por profecías, pero con el resultado añadido de estar dispuesto a matar por ello a quien no comparta esos sueños o imaginaciones. El fanático no es sólo un exaltado, sino que además confirma su locura con un crimen. El ejemplo de fanatismo más detestable que señala Voltaire es el de “los burgueses de París que fueron a asesinar, a degollar, a arrojar por las ventanas, y a partir en pedazos, en la noche de San Bartolomé, a aquellos de sus conciudadanos que no iban a misa” (Voltaire [1764] 1985:256). Contra el fanatismo sólo existe el remedio del espíritu filosófico, pues este dulcifica las costumbres de los hombres y previene el acceso al mal. La religión no cura el fanatismo, pues en los fanáticos la religión se convierte en venenosa. Las leyes tampoco lo curan, pues los fanáticos están persuadidos de que el Espíritu Santo que les invade está por encima de las leyes, y de que su entusiasmo es la única ley que deben escuchar (Voltaire [1764] 1985: 257). El único antídoto contra el fanatismo es precisamente la tolerancia, es decir, la aceptación de la condición de debilidad del ser humano y la tranquilidad de ánimo: “qué se puede responder a un hombre que os dice que prefiere obedecer a Dios antes que a los hombres, y que, en consecuencia, está seguro de merecer el cielo al degollaros?” Los fanáticos, observa Voltaire, suelen estar guiados por algún pillo que les pone el puñal en las manos. Es como el caso de ese “viejo de la montaña”, del que se dice que les permite saborear a los necios los placeres del paraíso, prometiéndoles la eternidad de estos placeres a condición de que maten a quien el señale (Voltaire [1764] 1985: 257).

La tolerancia se merece, pues cuando no hay fanatismo en las opiniones no puede intervenir la autoridad política en contra de éstas. El gobierno no tiene ningún derecho a castigar los errores de los hombres cuando estos errores no son crímenes, y sólo son crímenes si perturban a la sociedad, y perturban a la sociedad si inspiran fanatismo. Es preciso, por tanto, que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia” (Voltaire [1763]

1997: 69). Sólo cuando hay fanatismo puede el poder político reaccionar en contra¹¹.

A Voltaire le preocupa muy profundamente la cuestión de la relación entre cristianismo e intolerancia. En el *Tratado* se pregunta si la intolerancia –que el observa en la religión católica- ha sido enseñada realmente por Jesús, es decir, si Jesús estableció leyes sanguinarias, si ordenó la intolerancia, si mandó construir los calabozos de la Inquisición, si instituyó los verdugos de los autos de fe. Voltaire entiende que estas prácticas no proceden de Jesús. El considera que no hay fundamento en los Evangelios para defender o practicar la intolerancia, ni siquiera en los dos pasajes en los que se ha podido inferir que la intolerancia o la coacción era legítima. Se trata de los pasajes del Evangelio de Mateo 22, 4-14 y del de Lucas 14, 15-24, en los que se cuenta la parábola de los invitados al banquete¹². El resultado final es que todos aquellos que fueron invitados y rechazaron la invitación por diversos motivos fueron objeto de la cólera y de la represión del rey que los había invitado. Para Voltaire ni siquiera en estos pasajes se ofrece un argumento a favor de la intolerancia, pues dice que no hay que tomar las parábolas al pie de la letra (Voltaire [1763] 1997: 57 y ss.). Tampoco está de acuerdo con quienes quieren ver en el pasaje del Evangelio en el que Jesús expulsa a los mercaderes del Templo una muestra de intolerante violencia, pues Voltaire considera que en ese caso se trata de la aplicación de la justicia de Dios, y lo mismo dice del caso en que

¹¹ Si los jesuitas difunden máximas culpables, si su instituto es contrario a las leyes del reino, no hay mas remedio que disolver su compañía y abolir a los jesuitas para convertirlos en ciudadanos. Las críticas de Voltaire se dirigen igualmente a luteranos y calvinistas. Cuenta con horror el caso de unos protestantes en Dinamarca: los miembros de una secta que querían evidentemente la salvación eterna de sus hermanos, como sabían que los niños sin bautismo se condenaban, los mataban después del bautismo para que se salvaran (Voltaire [1763] 1997: 69).

¹² El pasaje de Mateo 22, 4-14 cuenta la parábola de que un rey envía a sus criados para avisar a los convidados a la boda de su hijo. Pero éstos no quisieron acudir. Volvió a enviar a los criados para que les transmitieran el mensaje de que todo estaba preparado para el banquete. Pero los convidados no hicieron caso, alegando cada uno un motivo distinto, y algunos maltrataron y mataron a los criados. El rey montó en cólera y envió tropas contra esos asesinos e incendió su ciudad. El rey envía de nuevo a los criados a que inviten a la boda a quien encuentren por los caminos. La sala del banquete se llenó de comensales. Cuando el rey echó un vistazo a los comensales, observó que uno no iba con traje de fiesta y le preguntó cómo había entrado en esas condiciones. El rey dijo a los camareros: “atadlo de pies y manos y arrojadlo fuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y el apretar de dientes. Porque hay más llamados que escogidos”.

Jesús envía una legión de demonios del cuerpo de un poseso a los cuerpos de animales inmundos¹³. Lo que ocurre es, según Voltaire, que la iglesia católica está en una posición opuesta a la de Jesús y ha cometido abusos, concretamente ha sido intolerante con los que profesan otra religión. La intolerancia de los católicos conduce a la persecución de los otros y al despojo de sus bienes. Frente a estos hechos, Voltaire afirma que la sociedad civil está por encima de la sociedad eclesiástica, y que, por consiguiente, no se puede despojar de los bienes, arrojarlos a las mazmorras o dar muerte a aquellos ciudadanos por no profesar una religión, y tampoco se puede deponer al gobernante por ese mismo motivo (Voltaire [1763] 1997: 46).

3. Para **Jean-Jacques Rousseau** la tolerancia es uno de los elementos básicos de la constitución del Estado, concretamente para darle fortaleza y estabilidad. Los hombres necesitan en sociedad una religión para que la sociedad pueda subsistir. Ningún pueblo ha podido subsistir, ni podrá subsistir, sin una religión¹⁴. La cuestión está para Rousseau en encontrar el tipo de religión más adecuada para el fortalecimiento del Estado. Distingue a este respecto tres tipos de religión, que él examina desde esa perspectiva. La primera es la “religión del hombre”. Es ésta una religión natural, sin ritos, muy próxima a la religión cristiana primitiva, que él considera una buena religión pero que no guarda ninguna relación con el cuerpo político. Es una religión que considera a todos los hombres hermanos, pero no es práctica para los ciudadanos que viven, no en una sociedad internacional única, sino en Estados enfrentados unos a otros. Esta religión, en definitiva, no presta ningún apoyo al cuerpo político¹⁵. La segunda es la “religión del ciudadano”. Se refiere con ella

¹³ En Mateo 21, 12-13, por ejemplo, se cuenta que Jesús entró en el templo, en Jerusalén, y se puso a echar a todos los que vendían y compraban allí. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas, diciéndoles: “Escrito está: ‘mi casa será casa de oración’, pero vosotros la convertís en una cueva de bandidos”. En Mateo 8, 28-34 se narra el encuentro de Jesús con dos peligrosos endemoniados. Estos le gritaron: “¿quién te mete a ti en esto, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí a atormentarnos antes de tiempo?” y le rogaron que, si los echaba, los mandara a la pira de cerdos que estaban hozando a distancia. Jesús les dijo: Id, y los demonios salieron y se fueron a los cerdos. La pira se abalanzó al lago, acantilado abajo y murió ahogada.

¹⁴ Esta función de la religión está presente en el *Contrato social* (1762) y en el *Proyecto de constitución para Córcega* (1765).

¹⁵ La religión del cristianismo auténtico, la del Evangelio, es para Rousseau una religión completamente espiritual, que no tiene su patria en este mundo, que es indiferente al Estado como dice el pasaje bíblico “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Para

Rousseau a las religiones paganas de las “polis” antiguas, que, a diferencia del cristianismo, convierte a los ciudadanos en valerosos defensores de su comunidad. Es una religión que le da a una comunidad política sus dioses, sus patronos tutelares; tiene dogmas y ritos, que sólo tienen validez para esa comunidad concreta. Rousseau considera buena esta “religión del ciudadano”, pero puede ser asimismo una religión mala cuando convierte a un pueblo en sanguinario e intolerante, o cuando lo hace crédulo (Rousseau [1762] 1970: 141). La tercera religión es la “religión de sacerdotes”, con la que alude al catolicismo y a sus pretensiones de universalidad, por lo que genera una legislación y una organización propia junto a la del Estado. Esta religión les ocasiona a los ciudadanos un conflicto de conciencia, pues pretende dominar sus conciencias al mismo tiempo que el Estado les exige un comportamiento determinado, de modo que es fácil que surja un conflicto entre la religión y el Estado (Rousseau [1762] 1970: 142). De hecho su crítica a la religión católica se basa en que ésta se ha separado de lo que fundó Jesús. Según Rousseau, es un error considerar que Jesús fundó en la tierra un reino espiritual, cuando el realmente sólo fundó una religión. Este error condujo a que el Estado dejara de ser uno, causando divisiones intestinas. Los cristianos pasaron de hablar del reino en el otro mundo a hablar del reino de Dios en este mundo bajo un jefe despótico. Pero como, por otro lado, seguía habiendo leyes y autoridad políticas, surgió un conflicto permanente: ¿a quién debían obedecer los cristianos?¹⁶.

Al no encontrar ninguno de estos tres tipos de religión adecuado para el fortalecimiento del Estado, Rousseau propone una “religión civil”, que es una especie de “religiosidad mínima” exigida por el Estado, más allá de la cual cada ciudadano puede tener sus propias creencias, siempre que éstas no pretendan ser excluyentes y, por lo tanto, intolerantes con las demás. Como el poder del

que la sociedad viviera en armonía con esos principios sería preciso que todos fueran buenos cristianos. Pero habiendo uno ambicioso que se hiciera con el poder—como, por ejemplo, Cromwell-, habría que respetarlo y no ir contra él. Si hubiera guerra con un Estado extranjero, los cristianos irían sin ningún problema, pero sin pasión por la victoria: saben morir mas bien que vencer: los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos (Rousseau [1762] 1970: 144)

¹⁶ Hobbes es para Rousseau el único autor cristiano que ha sabido ver bien el mal de esta “religión de sacerdotes” y su remedio, proponiendo que las dos cabezas del águila se reúnan en una sola y se centre todo en la unidad del Estado, sin la cual ni el Estado ni el gobierno estarán nunca bien constituidos (Rousseau [1762] 1970: 140).

Estado sobre los súbditos derivado del pacto social no rebasa los límites de la utilidad pública, los súbditos no deben dar cuenta al Estado de sus opiniones sino en tanto que esas opiniones afecten a la comunidad. Para el Estado es importante que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes. Pero los dogmas de esa religión no le interesan a nadie más que al propio individuo. Al Estado y a sus ciudadanos sólo le interesan en cuanto tengan efectos sobre el comportamiento y sobre los deberes que tienen que cumplir hacia los demás. Lo que le interesa al Estado es que ninguna religión separe a sus ciudadanos de sus deberes ciudadanos (Rousseau [1762] 1970: 145-146).

Los dogmas de esta “religión civil”, que vienen a ser los principios mínimos sin cuya observación no se puede ser un buen ciudadano, son pocos y sencillos: 1) la creencia en una divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsor y providente; 2) la creencia en la vida futura, 3) en la bienaventuranza de los justos y en el castigo de los malos, 4) en el carácter sagrado del contrato social y de las leyes y 5) en la ilegitimidad de la intolerancia. Rousseau no distingue a este respecto entre la intolerancia teológica y la intolerancia civil, pues considera que ambas van unidas, y ninguna de las dos cabe en su “religión civil”: no se puede vivir realmente en paz con personas de las que se piensa que están condenadas al infierno; y amarlas, sabiendo que están condenadas por sus creencias, sería odiar a Dios, que finalmente las castigará. No habría paz civil aceptando la intolerancia teológica, pues con las personas de las que se cree que se van a condenar sólo cabe realmente la alternativa de convertirlas o de atormentarlas. Si se admitiera la intolerancia teológica tendría, por tanto, efectos en la sociedad civil y como consecuencia el soberano (la sociedad civil) no sería ya soberano. La conclusión es que las religiones intolerantes no tienen cabida en el Estado, a la vez que el Estado tiene que tolerar a las religiones que toleren a las demás y cuyos dogmas no impongan nada contrario a los deberes ciudadanos. Quien defendiera, por ejemplo, que fuera de la Iglesia no hay salvación, debería ser expulsado del Estado, pues ese principio es la negación del Estado, al reclamar en definitiva que la Iglesia abarque al Estado, o se confunda con el Estado, para que el cristiano pueda salvarse. Ese principio –mantenido por la iglesia católica– es en si mismo un

incumplimiento de que la religión no traspase sus propias fronteras (Rousseau [1762] 1970: 147-148)¹⁷.

4. El concepto de Tolerancia en la Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers (1751-1780).

Romilli le fils es el autor del artículo *Tolerance*, publicado en el volumen XVI de la Enciclopedia (1765), en el que recoge conocidos argumentos a favor de la tolerancia religiosa.

Romilli relaciona la tolerancia directamente con la situación natural del hombre: los hombres son, por un lado, débiles, por lo que necesitan vivir en sociedad con sus semejantes; son, además, seres inteligentes que cometen inevitablemente errores, necesitando por ello de la “tolerancia” de los demás. La relación de comunicación entre los seres humanos, habida cuenta de que hay diferencias entre unos y otros en cuanto a su capacidad de comprensión y de captación de la verdad, no puede desenvolverse a través de la violencia. El argumento que utiliza es que con la fuerza no se atrae a los demás y para poder convencer a los otros hacen falta argumentos racionales, no la violencia. El uso de la violencia en la comunicación con los demás es intolerancia, la cual produce consecuencias terribles, pues se llegan a cometer crímenes en nombre de convicciones religiosas. La religión, por el contrario, señala Romilli, se ha dado a los hombres para que se unan y se hagan mejores seres.

La cuestión central que plantea Romilli es la de la relación del soberano político con la religión. Para ello establece una clara distinción entre Estado e Iglesia, entre la autoridad política y el sacerdote, atendiendo a los distintos fines por los que se guían. El fin del Estado es garantizar la seguridad de sus ciudadanos en la vida presente y cuenta para ello con su plena capacidad para delimitar y defender los fundamentos en los que se asienta su realidad,

¹⁷ Para Rousseau, quien se niegue a profesar la declaración de fe de la “religión civil” debe abandonar el Estado, llevándose consigo sus bienes. Pero quien, después de haber aceptado estos principios, se comporte como si no creyera en ellos, ha de ser castigado con la muerte, pues ha cometido el mayor de los delitos, mentir a las leyes, es decir, ha cometido un delito de alta traición.

haciendo una alusión expresa a Rousseau. Esos fundamentos constituyen la “religión civil”, que permiten la permanencia de la comunidad política. La iglesia y el sacerdote, por su parte, se ocupan de asuntos que tienen que ver con la vida futura y se dedican a procurarles a los seres humanos una vida de perfección. Esta tarea de la salvación de las almas no figura entre las competencias del Estado, pues Dios no les ha pedido a los hombres que acomoden su conciencia a los gobernantes. No es tarea del gobernante convertirse en defensor de la pureza de la fe.

Partiendo de estos principios, Romilli establece la regla general de que los gobernantes deben respetar el derecho de conciencia de los ciudadanos en todo lo que no perturbe a la sociedad civil. Pero también señala aquellos casos en los que el gobernante no tiene por qué tolerar situaciones relacionadas con la religión que resulten peligrosas para el Estado. No debe tolerar, en primer lugar, la afirmación de principios teóricos que se opongan a la sociedad civil. Los errores de índole teórica no le afectan al Estado, le son indiferentes, pero sí considera que el ateísmo no puede reclamar tolerancia con sus principios. Romilli entiende que hay que hablar con los ateos e intentar convencerles, pero si no cambian sus convicciones deben ser expulsados de la sociedad. En segundo lugar, los gobernantes tienen que oponerse a quienes, con el pretexto de la religión, quieran atentar contra los propios gobernantes o contra los bienes de los particulares. Y, en tercer lugar, los gobernantes deben prohibir aquellas asociaciones que se comportan como un estado dentro del Estado, fomentando entre sus miembros la creencia, y el comportamiento, de que existe una doble autoridad, la de la propia asociación y la del Estado. Romilli considera que el Estado tiene que afirmarse como la única sociedad civil, exigiendo que los sacerdotes de esas asociaciones sean ante todo ciudadanos, sometidos consiguientemente, como los demás ciudadanos, al soberano y a las leyes de la patria.

Romilli presenta además su reflexión en defensa de la diversidad de opiniones y la multiplicidad de religiones. La diversidad de opiniones es inevitable, “pues la verdad produce herejías como el sol impurezas”. Y la multiplicidad de religiones no daña en absoluto al Estado. Con una referencia genérica a Montesquieu señala que la diversidad de sentimientos, de culturas,

etc... no implica ningún daño para el Estado, sino que es la intolerancia contra esa diversidad la que produce malestar. Si se tolera a las diversas partes, éstas no tratarán de combatirse entre si. Si se producen cambios de convicciones religiosas solamente con el Evangelio, no habrá peligro de revolución. Al gobernante no tiene que importarle la pureza de la fe ni, por consiguiente, la pluralidad de confesiones religiosas. Lo contrario significaría siempre oprimir a alguna de ellas. La tolerancia práctica de los que no piensen igual no significa, en todo caso, que se apruebe el contenido religioso de esa diferencia.

5. La idea ilustrada de tolerancia en Alemania: *Natán el Sabio* de Gotthold Ephraim Lessing (1779).

1. Después de la Paz de Westfalia, durante la segunda mitad del siglo XVII, se van formulando nuevas ideas sobre el estado y la iglesia, en las que se establece una separación entre las tareas de ambos. Las cuestiones de la religión se entienden en algunos teóricos como pertenecientes al ámbito privado de los súbditos, sobre las que el gobernante sólo pueden ejercer una vigilancia para defenderse de posibles los peligros y ataques a la comunidad. Samuel Pufendorf escribe en 1687 que la autoridad política no tiene ninguna competencia sobre las creencias y las opiniones; la función de los príncipes debe limitarse a apoyar a los eclesiásticos a que se cumplan las leyes divinas. Pero, por otro lado, no es contrario a la virtud cristiana de la paciencia y de la tolerancia que un príncipe cristiano mantenga alejada de sus súbditos una persecución injusta (Pufendorf [1687]: 1972: 144 y ss.). Pufendorf exige además que el Estado no tolere ninguna violación de los puntos comunes que la religión cristiana tiene con la religión natural. Y por eso exige que no se tolere la idolatría, porque va en contra de la religión natural. Y aunque no está de acuerdo con la política de tolerancia de Holanda, considera que los príncipes, por la conservación de la comunidad, tienen que tolerar a los disidentes cuando son muy numerosos (Pufendorf [1687]: 1972: 168). Pocos años después, Christian Thomasius escribía que la obligación de un príncipe como tal consiste en conservar la paz en su Estado. No se le exige que, si sus súbditos siguen una religión cristiana falsa, los lleve a la religión verdadera que los salve (Thomasius [1696], 1713: 26). Por eso, un príncipe que tolere en el Estado una religión falsa que no vaya contra los fines del Estado no peca

contra el derecho natural ni contra sus obligaciones, sino sólo contra la ley divina positiva y contra el oficio de un buen cristiano (Thomasius [1688], 1963: 407). Hay que tolerar a todos mientras no se afecte la paz en la convivencia común y sólo combatir las opiniones erróneas con benevolencia y sin mover al odio (Thomasius [1696], 1713:15 y s.)

2. A mediados del siglo XVIII se solía entender por “tolerancia” en Alemania la permisión de otras religiones junto a la cristiana. Desde la perspectiva del cristiano, el cristiano está en posesión de la verdad y los otros con creencias religiosas distintas están en el error, pero, a pesar de ello, el amor y la misericordia cristianas obligan a convivir pacíficamente con los demás y a intentar convencerles sin violencia de sus errores. Este es el sentido del término “tolerancia” en el Diccionario de Johann Heinrich Zedler (Zedler, 1745: 571 y s.) : “...esta palabra se utiliza por una autoridad que permita que, en una provincia o una ciudad, puedan ejercitar libremente el culto divino otras religiones distintas a las religiones establecidas... Pero nosotros entendemos aquí por tolerancia solamente el que se procure convivir pacíficamente con los demás en la vida en común, que no se nieguen unos a otros las obligaciones del derecho natural y que, en los escritos y en los púlpitos, se refute la opinión errónea con toda benevolencia, esforzándose por enseñar con la razón y la modestia de uno mejor.... El fundamento de la tolerancia para permitir a los que tienen creencias erróneas tiene que ser el amor y la misericordia general; y su finalidad tiene que ser simplemente el intentar convencer al que yerra poco a poco, y bajo la bendición de Dios, de que está en el camino equivocado. La tolerancia aplica los medios del Evangelio, evidentemente sin ninguna coacción, y elimina los obstáculos del camino para hacer sitio a la verdad”.

3. Un concepto de tolerancia, sin embargo, que va más allá del expresado en este Diccionario, y que puede considerarse como un salto cualitativo en la fundamentación de la concepción de la tolerancia religiosa, es el que propone el escritor Gotthold Ephraim Lessing, sobre todo en algunas de sus obras de teatro. Me refiero concretamente a dos de ellas: *Los judíos* (1749) y *Natán el sabio* (1779).

En el drama *Los judíos (Die Juden)*, un viajero socorre a un barón que ha sido víctima de un atraco y, en agradecimiento, el barón le invita a pasar unos días en su finca. Las personas de su servicio culpan del robo a los judíos, y el propio barón expresa sus prejuicios respecto a los judíos por alguna experiencia personal negativa. A lo largo del drama, el viajero logra descubrir que el autor de atraco había sido el administrador en complicidad con el portero de la finca, quienes se habían disfrazado con unas barbas de judío para asaltar el carruaje del barón. Nuevamente agradecido el barón, le ofrece al viajero la mano de su hija. El viajero se ve obligado en esta situación a desvelar su identidad, que había mantenido oculta durante todo el drama. Al decir que era judío, esta “terrible casualidad” le impide al barón que se pueda celebrar la boda, pues las leyes no lo permitían. El viajero sólo pide al barón que en adelante juzgue al pueblo judío menos en general y con mas indulgencia (Lessing [1749] 1996: 45). En definitiva, el interés del viajero es hacer una llamada de atención a los hombres para que revisen sus prejuicios y vean a los hombres en cuanto hombres, y no como un miembro o un representante de un determinado pueblo. El comportamiento del viajero se destaca así por su humanidad.

La obra *Natán el sabio (Nathan der Weise)* se desarrolla en Jerusalén, en el siglo 12. El sultán Saladino es presentado como un gobernante ilustrado y tolerante. Natán es un comerciante judío, que había perdido a toda su familia en un pogromo antisemita a manos de los cristianos; pero, con la ayuda de Dios, llega a superar su odio hacia los cristianos y adopta como hija a una muchacha cristiana, Recha. El templario es un caballero cristiano que ha participado en las Cruzadas y, habiendo sido hecho prisionero, no es ejecutado por Saladino porque su rostro le recuerda a su hermano Assam, el cual hacía muchos años se había ido a Europa y había muerto allí. Estando Natán de viaje, estalla un incendio en su casa, y su hija Recha, que estaba en casa con la institutriz, es salvada del fuego por el templario. A la vuelta de su viaje, Natán se entera de que el joven templario ha salvado a su hija del incendio y lo invita a su casa para agradecerle su acción. Durante esta visita, el templario se enamora de la hija de Natán y quiere casarse con ella, y a través de la institutriz de la muchacha se entera que Recha es, en realidad, una cristiana adoptada por el judío Natán. Entretanto el sultán, falto de dinero, invita a Natán

a su palacio para asuntos de negocios y aprovecha la ocasión para plantearle la pregunta de cuál es la verdadera religión –la cristiana, la judía o la musulmana-. La respuesta de Natán es la parábola de los anillos, que ocupa un lugar central en la obra de teatro. Al final de la obra, Natán cuenta a Saladino los resultados de sus averiguaciones: el templario es hermano de su hija adoptiva Recha, y ambos son hijos del hermano del sultán muerto en Europa. La escena acaba con abrazos de todos con todos.

Natán contesta a la pregunta de Saladino sobre la religión verdadera con la parábola de los anillos, que la cuenta en los siguientes términos: "Luengos años ha, vivía en Oriente un varón que poseía un anillo de valor incalculable, recibido de mano amada. Era la piedra un opal que reflejaba cien bellos colores y tenía la fuerza secreta de hacer acepto a los ojos de Dios y de los hombres a quien la llevara con esa confianza. ¿Quién se extrañará de que ese varón de Oriente no quisiera dejar de llevarla nunca en su dedo, y de que tomara la disposición de conservarla eternamente en su casa? A saber, del siguiente modo. Este varón de Oriente dejó el anillo a su hijo predilecto, estableciendo que éste, a su vez, lo legara al que fuese a su vez su hijo predilecto, y que el predilecto, sin tomar en cuenta el nacimiento, se convirtiera siempre -en virtud del anillo- en cabeza y príncipe de la casa (....) Y así, de hijo en hijo, llegó finalmente el anillo a un padre que tenía tres hijos, los cuales le eran igualmente obedientes y en consecuencia no podía menos de quererlos igual a los tres. Lo que sucedía es que unas veces le parecía más digno del anillo uno, otras veces otro o bien el tercer - según se encontraba a solas con cada uno de ellos, no participando los otros dos de los sollozos de su corazón. Conque tuvo la piadosa debilidad de prometer el anillo a cada uno de ellos. Y así fueron yendo las cosas. Pero, claro, llegó la hora de la muerte, y el bueno del padre cae en perplejidad. Le duele ofender a dos de sus hijos, que estaban confiados en su palabra. ¿Qué hacer? Manda en secreto que encarguen a un artista fabricar otros dos anillos tomando como muestra el suyo, ordenando que no se repare ni en precio ni en esfuerzos para que fueran completamente iguales. El artista lo consigue, y cuando los lleva al padre, ni este mismo puede distinguir el original. Satisfecho y contento llama a cada uno de sus hijos aparte. Le da a cada uno su bendición y a cada uno le da también su anillo, y se muere (....) Apenas muerto el padre, viene cada uno con su anillo y quiere

ser el príncipe de la casa. Se investiga, se disputa, se demanda. Inútil, imposible demostrar cuál es el verdadero anillo; casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera” (Lessing [1779] 1985: 173-174). A la observación de Saladino de que las religiones se pueden distinguir perfectamente, incluso por el vestido, la comida o la bebida, Natán le contesta que no se distinguen realmente por razón de sus respectivos fundamentos, y sigue con la historia de los anillos. Los hijos se querellaron y cada cual juró ante el juez haber recibido el anillo directamente de manos de su padre, lo cual era verdad, después de haber recibido la promesa de que un día el anillo sería suyo, lo que también era verdad. El padre, decía uno, no pudo ser falso con él; por lo que no le quedaba mas remedio que tachar de juego sucio a sus hermanos. Y ¿qué hizo el juez? El juez, en vez de dictar sentencia, les da un consejo: “tomad la cosa como os la encontráis. Cada cual recibió del padre su anillo, pues que crea cada uno con seguridad que su anillo es el auténtico. Cabe otra posibilidad: que el padre no haya querido tolerar para el futuro en su propia casa la tiranía del anillo único. Y una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba igual, por cuanto no quiso postergar a los otros dos para favorecer a uno. Pues bien! Imite cada cual el ejemplo de su amor incorruptible libre de prejuicios! Esfuércese a porfía cada uno de vosotros por manifestar la fuerza de la piedra de su anillo! Venga en nuestra ayuda esa fuerza, con dulzura, con cordial tolerancia, con buen obrar, con la más íntima sumisión a Dios! Y os cito de nuevo ante este tribunal cuando, dentro de miles de años, se haya manifestado hacia fuera en los hijos de vuestros hijos las fuerzas de las piedras. Entonces se sentará en esta silla un hombre más sabio que yo, y hablará. Marchaos. -Esto es lo que dijo aquel juez modesto. (Lessing [1779] 1985: 175-176).

Según esta parábola, ninguna religión es superior a la otra, pues cada una ha de creer que es la auténtica y cada una ha de manifestar hacia fuera la fuerza de su anillo¹⁸. La idea de la tolerancia de Lessing va más allá del mero soportar o aguantar a los que piensan de manera distinta: tolerancia es una

¹⁸ Véase sobre la interpretación de esta parábola, el comentario de Agustín Andreu (Andreu (1985): 70-71): la fuerza de los anillos no es ahora atractiva, sino amante, como el padre. Los anillos ahora, en vez de atraer benevolencia, son una actividad benevolente y operante: en vez de que cada uno espere ser constituido en centro único de los demás, se orienta con un tipo de acción sapiencial hacia los demás.

acción positiva hacia los demás. Como expresan las palabras del juez en la parábola, lo que tienen que practicar los portadores de los anillos es un amor libre de prejuicios hacia los otros en sumisión íntima a Dios. Mucho más allá de la tolerancia como permisión, la idea de tolerancia de Lessing apunta al reconocimiento de cada individuo como ser humano, que, con independencia de su religión, está situado al mismo nivel que los demás. En un momento anterior a la parábola de los anillos, cuando Natán y el templario sellan su amistad durante la visita que éste último le hace a Natán, después de un diálogo lleno de asperezas, dice Natán: “venid, nosotros tenemos que ser amigos, tenemos que serlo! Despreciad a mi pueblo todo lo que queráis. Ninguno de los dos hemos escogido a nuestro pueblo. ¿Nosotros somos nuestros pueblos? Porque, ¿qué quiere decir pueblo? ¿El cristiano y el judío son antes cristiano y judío que hombres? Ah! Si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes les basta con llamarse hombre! Y le contesta el templario: Sí, por Dios, eso habéis encontrado, Natán. Eso habéis encontrado! ¡Esa mano! Me avergüenzo de no haberos comprendido por un instante! (Lessing [1779] 1985: 150).

La idea de tolerancia de Lessing, en cuya base está la asunción de que las tres religiones se consideren auténticas, plantea al mismo tiempo la cuestión de la relación entre la tolerancia y el concepto de verdad. ¿No se puede llegar entonces a la verdad en términos absolutos? En el trabajo *Über die Wahrheit* (1777) había escrito Lessing: “Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el afán, siempre renovado, de verdad, y me dijera, aunque con el añadido de que siempre me iba a equivocar y para siempre: ¡elige!, yo humildemente caería ante su mano izquierda y le diría: dámelo padre! Pues la verdad pura es algo sólo para ti!” (Lessing [1777] 1996: 43). La verdad solo la tiene Dios, el hombre sólo puede aspirar a la verdad. Si Dios tiene la verdad, al hombre sólo le queda la opción de aspirar a ella; el hombre se encuentra en un eterno impulso hacia la verdad. La figura central del sabio Natán es un claro exponente de esta búsqueda de la verdad¹⁹.La

¹⁹ Esta búsqueda se muestra en el camino del diálogo con los otros: el conocimiento va mostrando la necesidad de hablar con los otros. Se trata de un diálogo en el que no hay perdedores, pues quien reconoce un error gana en verdad. El hombre siempre está en un proceso de aprendizaje, la búsqueda de la verdad es una búsqueda compartida con las otras personas de las otras religiones. En la conversación entre Natán y el templario, citada antes –

pretensión de llegar a la verdad produce, sin duda, una incertidumbre en la propia fe. El individuo tiene que pensar y tiene que decidirse por una u otra religión, la recibida de sus padres u otra distinta. Cada uno puede elegir su religión. Este proceso subjetivo de pensar y de elegir contradice ya de entrada la postura del templario, que estaba convencido de la superioridad de su religión, lo cual le oscurece el espíritu y le impide una tolerancia activa. Cuando a través del proceso de aprendizaje, las personas logran situarse en el nivel de la razón humana, es posible una tolerancia activa con las personas de las distintas religiones, porque la tolerancia se ancla en un fundamento universal por encima de las distintas religiones.

4. La idea de tolerancia contenida en el Diccionario de Zedler, antes citado, la rechaza también Immanuel Kant en su artículo “Respuesta a la pregunta de qué es Ilustración” (1784). Para él un príncipe ilustrado es aquel que no considere indigno decir que es su deber no prescribir nada en los asuntos religiosos, sino dejar a los hombres en total libertad, es decir, un príncipe que rechaza el arrogante término de “tolerancia”, porque la ilustración consiste en no tratar a los súbditos como menores de edad (Kant [1784] 1996: 15 y s.). En ese sentido, el Estado no tiene que intervenir en los asuntos religiosos porque la religión por sí misma, es decir, sin establecerle desde fuera sus dogmas o su manera de actuar va a producir súbditos leales. No hace falta que el Estado establezca dogmas o medios religiosos para conseguir buenos súbditos. Si lo hiciera, la religión resultante ya no generaría moralidad, pues no habría en los hombres una auténtica convicción. Y sería entonces una religión más fácil de transgredir, pues se contaría con medios para solucionar rápidamente la propia transgresión. Cuando no existen esos instrumentos de salvación que solucionan fácilmente una transgresión de las normas religiosas, el individuo tiene que habérselas exclusiva y directamente con Dios. Con una religión

es el acto II, escena 5ª-, Natán consigue desmontar la actitud arrogante del templario para llegar al nivel de lo humano, reconociendo finalmente el templario que tenía prejuicios falsos y aceptando a Natán como hombre y amigo. Con Saladino se realiza también un proceso similar: Natán inicia un proceso de aprendizaje para llegar al conocimiento de la religión verdadera, y, como muestra la parábola de los anillos, la religión verdadera se muestra en las buenas acciones de los seres humanos; y mientras no llegue la hora del juicio, no es legítimo que una comunidad religiosa pretenda poseer la verdad y considerar su religión como la única verdadera.

auténtica, es decir, con una religión de convicción interior, el Estado está más seguro de sus súbditos que con una religión que contara con medios externos de salvación, pues su sólo existencia debilita la convicción interna al facilitar la transgresión de las propias normas religiosas con la seguridad por parte del individuo de que la utilización de esos instrumentos de salvación le recuperará inmediatamente de su transgresión (Kant [1798] 1917): 61).

6. La legislación sobre la tolerancia

La legislación sobre la tolerancia en el período delimitado para este capítulo tiene orientaciones y matices distintos, que tienen que ver con el contexto histórico-político de cada uno de los Estados en los que fue aprobada una legislación al respecto. Por otro lado, no hay que perder de vista que la práctica de la tolerancia no siempre se adecuó a lo prescrito por las leyes.

1. En la Inglaterra de la Revolución Gloriosa, la *Toleration Act* de 1689 estableció el marco para despenalizar a los *Dissenters*, que habían sido perjudicados por la legislación durante la Restauración monárquica a partir de 1660, tras las guerras civiles y el Protectorado de Cromwell. Efectivamente las normas antitolerantes promulgadas inmediatamente después de la restauración monárquica, bajo Carlos II, habían sancionado con dureza a los puritanos. La *Ley de Uniformidad* había depuesto de sus cargos a unos dos mil pastores puritanos, no pudiendo residir estos pastores a menos de cinco millas de sus antiguas iglesias si no juraban fidelidad al rey. Y la *Ley de corporaciones* (1661) había excluido a los *Dissenters* de todos los cargos municipales. La ley de 1689 eximía a los disidentes de sus sanciones, pero no extendía la tolerancia a los católicos ni a los unitarios. Los cuáqueros eran aceptados con condiciones y, en todo caso, los cargos públicos quedaban reservados exclusivamente para los anglicanos. Es decir, la ley de 1689 quedó muy por debajo de las expectativas que había despertado la nueva época política en Inglaterra.

2. En los años finales del reinado de Luis XVI en Francia, antes del comienzo de la Revolución, se promulgó un edicto el 28 de noviembre de 1787, por el que se reconocía a los no católicos el derecho de contraer matrimonio libremente, es decir, la posibilidad de elegir la celebración del mismo ante un

sacerdote católico o ante un oficial de justicia. Pero la religión católica, apostólica y romana seguía siendo la única que podía celebrar cultos públicos. La Revolución sobrepasó muy pronto el contenido de este Edicto. Durante las sesiones de la Asamblea Constituyente se planteó la cuestión de la libertad de conciencia y, mientras algunos diputados manifestaron la opinión de que es suficiente con tolerar a los no católicos, el marqués de Mirabeau, por el contrario, hizo una defensa de la tolerancia como un derecho a pensar libremente: “a mis ojos es un derecho tan sagrado que la sola palabra tolérance que trata de expresarlo me parece ella misma tiránica de alguna manera, puesto que la existencia de una autoridad que tenga el poder de tolerar atenta a la libertad de pensamiento, porque tolera algo de la misma manera que podría no tolerar” (Mirabeau (1875: vol. 8, 473). La Constitución del 3 de Septiembre de 1791 ya no hablaba de “tolerar”, sino de la “libertad de todo hombre para ejercer el culto religioso al que esté adherido” (Duguit, 1952: 4). La tolerancia se había convertido en el derecho fundamental de la libertad religiosa.

3. En Alemania, el reconocimiento legislativo y la práctica política respecto a la tolerancia siguieron caminos distintos según los Estados. En Prusia, donde el gobierno de Federico el Grande había desarrollado una práctica política de tolerancia, no se plasmó en un texto legal hasta la promulgación del Edicto de 9 de julio de 1788²⁰. En este edicto se reconocían formalmente la religión reformada, la luterana y la católica-romana como las tres principales confesiones de la religión cristiana, puestas las tres al mismo nivel. Además, los Estados prusianos se comprometían a mantener la tolerancia con las otras sectas y religiones y a no imponer nunca nada en asuntos de conciencia, siempre que el individuo cumpliera sus obligaciones como buen ciudadano del Estado, pues los asuntos del alma corresponden exclusivamente a la persona. El Edicto hace, por tanto, una diferencia entre las tres grandes confesiones cristianas y las sectas religiosas, que son solamente toleradas²¹. Las críticas a

²⁰ El primero en poner la tolerancia religiosa en el derecho público fue el Gran Elector Wilhelm von Brandenburg, que sancionó varios decretos sobre la cuestión en 1645, 1662, 1664. El Edicto de Potsdam de 1685 daba acogida a los hugonotes (unos 20.000 procedentes de Francia). Los católicos no eran deseados, los jesuitas no tolerados.

²¹ El Edicto de 9 de julio de 1788 pretende todavía mantener la pureza de la religión cristiana, sin obligar ciertamente a pensar de una manera determinada, pero prohibiendo la expresión

este Edicto en este punto fueron tenidas en cuenta en la redacción del *Allgemeines Landrecht*, vigente desde 1794, que fue más allá del Edicto de 1788. El *Allgemeines Landrecht* concedía a cualquier habitante de Prusia una libertad total de conciencia y de creencia y nadie podía ser molestado, ni ridiculizado ni perseguido por sus opiniones religiosas. Se mantiene, sin embargo, la diferenciación entre las comunidades religiosas a las que el Estado les concede el estatus jurídico de “corporaciones privilegiadas” y aquellas comunidades religiosas que son toleradas como asociaciones privadas; éstas, sin embargo, a diferencia de lo reglado por el Edicto anterior, tienen derecho a exigir su reconocimiento cumpliendo los requisitos para ser aceptadas (ALR (1970): 2ª Parte, título 11, arts. 1-4). En Austria, la Patente de tolerancia de 13 de octubre de 1781 reconocía la religión católica-romana como la religión dominante y reconocía a luteranos y reformados el ejercicio privado de su religión sin tomar en consideración la situación en que se encontraban en ese momento. No se aceptaban las sectas²².

A modo de conclusión

1. Los textos expuestos en este capítulo operan con un concepto de religión de origen protestante, es decir, con un concepto de religión como una actividad exclusivamente interior del hombre, que, a diferencia, sin embargo, de la concepción de la religión de los primeros reformadores del siglo XVI, abandonan progresivamente la pretensión de la existencia de una única religión cristiana verdadera, así como la fusión de la religión con el Estado (aunque la práctica legislativa y política conozca distintos ritmos de aplicación de estas ideas). La renuncia a una única religión cristiana exclusiva y excluyente significa que el camino de salvación, aunque como tal se considere único, no puede formularse desde fuera por una autoridad eclesiástica o política (Locke). La aceptación de diversas religiones –y no sólo las cristianas–

pública de las ideas. El Edicto establece un control de los pastores y de los profesores en sus actividades y enseñanzas. En diciembre de 1788 se publicó un Edicto de censura, que ponía otro freno a la Ilustración. El Edicto de 9 de julio de 1788 se encuentra recogido, entre otras recopilaciones, en: *Novum Constitutionum Prussico-Brandenburgensium praecipue Marchicarum*, vol. 8, 1786-1790, Berlín 1791, columnas 2175 y ss.

²² El edicto de tolerancia de José II está publicado en Frank (1882): *Das Toleranz-Patent Kaiser Josephs II. Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen*, edición de Gustav Frank: Viena.

implica la aceptación de la no posesión de *la* verdad por parte de nadie, aunque el hombre se caracterice precisamente por una aspiración permanente a la misma (Lessing). La religión como convicción interior es enemiga del fanatismo, lo que quiere decir que no se puede perseguir, ni torturar ni matar a nadie por cuestiones de religión, ni desposeerle de sus bienes (Locke, Voltaire). Por el contrario, de la religión se espera una fuerza positiva de amistad y tolerancia hacia los demás (Lessing). La aceptación de la pluralidad de confesiones religiosas implica la renuncia a que la religión se funda, y confunda, con el Estado. Esta clara distinción entre religión y Estado se asienta, por un lado, en que la auténtica religión no genera ningún peligro para la subsistencia del Estado; y, por otro, en que el Estado, entendido como una institución política autónoma, reclama la obediencia sobre la base del contrato social que lo origina –y no directamente sobre la religión-. Aunque hay diferencias en la construcción contractualista de la sociedad civil (Estado) entre Locke, Spinoza y Rousseau, el contrato social no requiere en ninguno de ellos que se renuncie a la libertad de conciencia, siempre que las creencias no atenten contra el Estado, es decir, siempre que no nieguen las bases sobre la que está construido el Estado. Es la propia construcción del Estado la que marca los límites de la actuación del Estado –de conformidad con los fines para los que se crea- y la que delimita consiguientemente lo que él no puede tolerar como atentatorio contra su propia existencia. En otros teóricos que no se refieren expresamente al contrato social como origen del Estado, se vincula igualmente la tolerancia a las características de debilidad y fragilidad de la naturaleza humana (Voltaire, Romilli le fils). También en Lessing la tolerancia se funda en la naturaleza humana como tal.

2. Al final de la época considerada en este capítulo, se observa un cambio importante en la concepción de la tolerancia: de la tolerancia como concesión o permisión por parte del Estado se pasa a la tolerancia como un derecho/libertad fundamental del individuo que el Estado debe reconocer y garantizar. Este cambio está expresado con total claridad en el desarrollo de la Revolución Francesa, concretamente en la Constitución de 1791, que se convertirá en un referente para el liberalismo y el constitucionalismo posterior. En los autores expuestos en este capítulo, la libertad de conciencia no es un límite normativo para el Estado, ni siquiera en Spinoza quien destaca

especialmente la libertad de pensamiento y de expresión por considerar la libertad como el objetivo final del Estado. La libertad de pensamiento en Spinoza es más bien un hecho con el que el Estado tiene razonablemente que contar, pero no es un derecho exigible frente al Estado. Tampoco en Locke, que establece los derechos a la “vida, la libertad y la propiedad” como fundamentales y previos al Estado, es concebida la tolerancia como un derecho del individuo en general, sino que es más bien un “privilegio” que no se extiende a los ateos ni a los católicos. La tolerancia durante este período del que se ocupa este capítulo es un instrumento de la prudencia política para garantizar una convivencia pacífica, estableciéndose diferencias entre religiones reconocidas y las religiones meramente toleradas. La concepción de la libertad religiosa como un derecho individual, sin embargo, niega ese planteamiento de la tolerancia y algunos autores (Kant) no aceptan ya el término tolerancia para expresar un derecho del individuo, precisamente porque ese término tenía para ellos una connotación de concesión que les resulta incompatible con la nueva visión de la tolerancia como derecho del individuo, tal como se expresa a partir de la Revolución Francesa. Es este el camino que seguirá el constitucionalismo liberal del siglo XIX. Frente a la tolerancia como una concesión del Estado –que toleraba las distintas religiones en la medida en que no supusieran un peligro para él-, ahora se entenderá la tolerancia, o más bien, la libertad religiosa como un derecho fundamental que el Estado debe reconocer. Los liberales constitucionalistas le darán a la libertad de conciencia y de religión el carácter de un derecho fundamental que pertenece a todo individuo. Cuando los Estados constitucionales conviertan la libertad religiosa en un elemento de su sistema de valores políticos, ya no estarán concediendo un privilegio, sino reconociendo un derecho previo, al que garantizan y protegen. Cuando la tolerancia se consideraba como una concesión o permisión era revocable por el Estado y creaba además una situación jurídica de desigualdad, pues algunas religiones tenían un reconocimiento mientras que otras minoritarias eran simplemente “toleradas” (como muestra el *ALR* prusiano). En los Estados constitucionales de los siglos XIX y XX, sin embargo, el Estado no será ya el fundamento de la libertad de conciencia, sino que la reconocerá y garantizará como una dimensión más de la libertad del individuo. Los liberales constitucionalistas entenderán que el Estado tiene el deber de reconocer el “pleno y primario derecho de la libertad

de confesión religiosa que el individuo posee frente al Estado, y de anclarlo en su constitución” (Rotteck, 1846: 540). La doctrina de los derechos del hombre de la Revolución Francesa, que se difundió ampliamente fuera de Francia, fue, sin embargo, recibida y puesta en práctica de manera diferenciada y a ritmos distintos en los distintos Estados que la aceptaron.

REFERENCIAS.-

ALR (1970): *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794*, edición de H. Hattenhauer. Frankfurt a. M: Alfred Metzner Verlag.

ANDREU, Agustín (1985): *Introducción*, en Lessing, G.E., *Natán el sabio*. Madrid: Editora Nacional, 19-95.

ARENDDT, Hanna (1989): “Gedanken zu Lessing”, en *Menschen in finsternen Zeiten*, edición de Ursula Ludz. Munich, Zurich.

BAYLE, Pierre (1911): *Pensées diverses sur la comète*, edición de A. Prat. Paris, 2 vols.

BESIER, Gerhard (1997): “Toleranz”, en O.Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart:Klett-Cotta, vol. 6, 495-523.

CALVINO, Juan ([1554] 1870):”Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate, contra predigosos errores Michelis Serveti Hispani”, en *Corpus Reformatorum*, vol. 36, 453-644

— ([1537] 1866): “Epistola secunda. De christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiae vel administrandis vel abiiciendis”, en *Corpus Reformatorum*, vol. 33, 279-312

— ([1546] (1892): “Commentarius in epistolam Pauli ad Corintios I”, en *Corpus Reformatorum*, vol. 77, 297-574

DUGUIT/MOUNIER/BONNARD (1952): *Les constitutions et les principales lois publiques de la France depuis 1789*. Paris: R. Pichon/R. Durand-Auzias, 7ª ed., 1-33

DUNN, John (1985): *Rethinking Modern Political Theory*. Cambridge, caps. 1-2

— (1991) “The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought Freedom of Worship?”, en: Ole-Peter Grell y otros (eds.), *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*. Oxford: Clarendon Press, 171-194

FRANK, Gustav (1882): *Das Toleranz-Patent Kaiser Josephs II. Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen*, edición de Gustav Frank: Viena.

HERDTLE, Claudia /Leeb, Thomas (eds.) (1987): *Toleranz. Texte zur Theorie und politischen Praxis*. Stuttgart.

HORTON, J. (1998): ‘Toleration’ , en: Craig, E. (ed.), *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. Londres

JIMÉNEZ LOZANO, José y otros (2003): *Religión y tolerancia: en torno a “Natán el Sabio” de E. Lessing*. Barcelona: Anthopos.

KAMEN, Henry (1987): *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en el siglo de la Reforma*. Madrid: Alianza, 2 vols.

KANT, Immanuel ([1784] 1996): “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, en Ehrhard Bahr (ed.), *Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam, 9-17

— ([1798] 1917): “Der Streit der Philosophischen Fakultät mit der Theologischen”, en *Kant’s gesammelte Schriften*, edición de la Königlich

Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, vol. VII, 17-75.

KING, Preston (1998): *Toleration*. Londres

LECLER, Joseph ([1955] 1994): *Historie de la tolérance au siècle de la Reforma*. Paris: Albin Michel.

LESSING, Gotthold E. ([1749] 1996): *Die Juden*. Stuttgart: Reclam.

— ([1777] 1996): “Über die Wahrheit”, en Ehrhard Bahr (ed.), *Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam, 43

— ([1779] 1985): *Natán el sabio*. Traducción e introducción de Agustín Andreu. Madrid, Espasa-Calpe, 1985, Introducción pp.19-95.

— ([1779] 1990): *Nathan der Weise*. Stuttgart.

LOCKE, John ([1690] 1991): *Dos Ensayos sobre el gobierno civil*, edición de J. Abellán Madrid: Espasa-Calpe.

— ([1689] 1985): *Carta sobre la tolerancia*, edición de Pedro Bravo Gala. Madrid: Tecnos.

LUTERO, Martín ([1525] 1895): “Deuteronomion Mosi cum annotationibus”, en *Werke*. Weimarer Ausgabe, vol. 14,

— ([1543] 1920): “Von den Juden und ihren Lügen”, en *Werke*. Weimarer Ausgabe, vol. 53, 417-552.

— ([1523] 1990): “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, en *Escritos políticos*, edición de J. Abellán. Madrid: Tecnos, 2ª ed.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat de La Brède de ([1748] 1972):
Del espíritu de las leyes. Madrid, Tecnos.

PUFENDORF, Samuel, ([1687] 1972): *De habitu religionis christianae ad vitam
civilem*. Stuttgart-Bad Cannstatt.

SOLAR CAYÓN, José I. (1996): *La teoría de la tolerancia en John Locke*.
Madrid: Universidad Carlos III/Dikinson.

ROMILLI LE FILS (1765): “Tolerance”, en *Encyclopédie ou Dictionnaire
raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Paris, vol. 16, 390-395.

ROTTECK, Carl von (1846): “Duldung, Toleranz; Unduldung, Intoleranz”, en
Staatslexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften, editado por
Carl von Rotteck y Carl Theodor Welcker. Altona, vol. 4.

ROUSSEAU, Jean-Jacques ([1762] 1970): *El contrato social*. Madrid: Aguilar.

SCHREINER, Klaus (1997): “Toleranz”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck
(eds), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta, vol. 6, 445-
494, 534-605.

SPINOZA, Baruch ([1670] 1985): *Tratado teológico-político. Tratado político*,
edición de Enrique Tierno Galván. Madrid: Tecnos

THOMASIIUS, Christian ([1688] 1963): *Institutiones iurisprudentiae divinae*.
Aalen.

— ([1696] 1713): *Das Recht Evangelischer Fürsten in theologischen
Streitigkeiten gründlich
ausgeführt*. Halle, 5ª ed.

TOSCANO, Manuel (1999): “Tolerancia religiosa y argumentos liberales:
comentarios a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke”, *Contrastes*,
IV, 163-181.

TROELTSCH, Ernst ([1911] 1967): *El protestantismo y el mundo moderno*, v.c. de Eugenio Ímaz. México: FCE, 3ª ed.

VOLTAIRE (François Marie Arouet) ([1763] 1997): *Tratado sobre la tolerancia*. Madrid: Santillana.

— ([1764] 1985): *Diccionario Filosófico*. Madrid: Akal.

ZEDLER, Johann Heinrich (1745): “Tolerantz”, en *Grosses Vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*. Leipzig, 1732-1754, vol. 44, 571 y ss.

Zaragoza, 27 de enero de 2006.