

JOHN LOCKE Y LA LIBERTAD RELIGIOSA: ¿PADRE DEL LIBERALISMO O APOLOGETA DE LA INTOLERANCIA?

JULIO ALVEAR TÉLLEZ*

John Locke (1632-1704) es considerado uno de los padres del liberalismo político. Su apología de los derechos individuales, como base del pacto que da origen a la sociedad y al poder político, han hecho de él un clásico de referencias múltiples del modelo democrático norteamericano y del paradigma constitucional inglés. Aún más, su defensa de la libertad religiosa en su célebre *Carta de la tolerancia* lo han convertido en un predecesor de lo que se considera una de las conquistas más importantes del mundo moderno.

Sin embargo, el pensador equilibrado y sobrio que nos muestran sus seguidores contemporáneos no corresponde exactamente al filósofo de fobias políticas y religiosas que podemos conocer a través de su biografía. Tampoco el liberalismo que inspira sus escritos –y que tanto influye en la filosofía política anglosajona posterior– es una defensa de la mejor de las libertades. Ni su justificación de la libertad religiosa es tan inocente cuando se la estudia en detalle, como no lo es el derecho homónimo que a partir de 1948 pasó a formar parte de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y de casi todas las cartas constitucionales contemporáneas.

Como rasgos biográficos relacionados con la obra filosófico-política de Locke¹, apuntemos brevemente que sus *Dos Tratados sobre el gobierno*

* Profesor de la Universidad Bernardo O'Higgins, Universidad del Desarrollo y Universidad Católica. Becario Alban de la Unión Europea en la Universidad Complutense de Madrid.

¹ Hay un cúmulo de obras dedicadas a esta cuestión. Recomendamos las siguientes: Cranston, Maurice: *John Locke: A Biography*, Oxford University Press, Oxford, 1985; Ashcraft, Richard: *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1986; Dunn, John: *The Political Thought of John Locke*. Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, 1969; Simmons, A. John: *The Lockean Theory of Rights*,

civil aparecieron en 1690 con el propósito de defender la “Revolución Gloriosa” de 1689² a través de la cual el protestantismo inglés invitó formalmente al holandés y calvinista Guillermo de Orange a invadir Inglaterra, a fin de sacar del trono al monarca católico Jacobo II, último rey de la dinastía de los Estuardos que gobernó la isla.

El *Segundo tratado sobre el Gobierno* de Locke –que es el que hoy se edita y lee– contiene tesis generales que superan en mucho su origen coyuntural, al punto de constituir el órgano fundamental de su teoría política. Pero no al punto de olvidar su contexto histórico, pues variadas afirmaciones sobre la legitimidad o ilegitimidad de un gobierno (v. gr. cap. XVIII, sec.199-210, dedicado a la tiranía) van destinadas a que el lector de la época extraiga dos conclusiones político-contingentes: la primera, que Jacobo II –cuya legitimidad era intachable– se había convertido en un rey ilegítimo; la segunda, que Guillermo de Orange –cuya ilegitimidad era asimismo evidente– era rey legítimo³.

Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992; Tully, James: *Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Desde una postura más crítica: Gough, J.W., *John Locke's Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1950; O'Connor, John D., *John Locke. A Critical Introduction*, Baltimore, 1972.

² Este propósito es estudiado por Laslett, P., “*The English Revolution and Locke's Two Treatises of Government*”, in *Cambridge Historical Journal*, vol. VII (1956), pp. 40 ss.

³ Diecisiete años antes, en 1672, el futuro Jacobo II, por entonces Lord Almirante Supremo de Inglaterra y hermano del rey Carlos II, había anunciado públicamente su conversión a la fe católica. Al año siguiente, el Parlamento acuerda el Acta de Prueba por medio de la cual se inhabilita a los católicos –salvo que apostaten de su fe– para el desempeño de cargos públicos en toda Inglaterra. A fin de evitar conflictos, Jacobo dimitió como Almirante Supremo. Sin embargo, el elemento protestante presiona y el año 1679 intenta en la Cámara de los Comunes excluir a Jacobo –por su condición de católico– del trono inglés. El año 1685 muere Carlos II y sube al trono su hermano con el nombre de Jacobo II. El 10 de junio de 1688 nace su hijo Francisco Eduardo, lo que garantiza la sucesión católica en el trono de Inglaterra. El 30 de junio, un grupo de personeros políticos anticatólicos conocidos como los “*Siete Inmortales*” envían una invitación formal al yerno de Jacobo, el príncipe protestante holandés Guillermo de Orange, de la Casa de Nassau, quien años antes había combatido contra Inglaterra, al invadir el país y tomar el trono.

Con un ejército holandés, Guillermo arriba en Brixham, Inglaterra, el 5 de noviembre de 1688, para proclamar “*las libertades de Inglaterra y de la religión protestante que mantendré*”. Los comandantes protestantes del rey Jacobo desertan del ejército real –el más importante era Lord John Churchill– con lo que Guillermo queda con las manos libres para tomar el gobierno de Inglaterra. Los seguidores del Rey legítimo (denominados “*jacobitas*”) se levantan en armas especialmente en Escocia e Irlanda, y son fuertemente reprimidos en los años sucesivos. El 27 de julio de 1689 en la batalla de Killiecrankie los *jacobitas* escoceses alcanzan una resonante victoria contra Guillermo. En la masacre de Glencoe (1692), más de un centenar de civiles escoceses son asesinados por no prometer correctamente su lealtad al nuevo rey.

El 13 de febrero de 1689 una convención parlamentaria convocada por Guillermo decreta que la fuga del rey Jacobo encarcelado equivale a la abdicación. Se conviene que la corona sea llevada por la esposa de Guillermo, quien toma el nombre de María II, dejando de lado al heredero legítimo, Francisco Eduardo, hijo de Jacobo II. Guillermo asume también el título de rey con el ordinal III de Inglaterra y II de Escocia, con poderes incluso después de la muerte de su mujer, todo lo cual altera gravemente la tradición constitucional inglesa.

En otros términos, Locke, que hoy es tenido como uno de los fundadores de la moderna teoría constitucional británica, ayer amparó la violación de las leyes sucesorias fundamentales del constitucionalismo inglés. Nuestro pensador lo hizo con una habilidad toda inglesa, con mesura y pragmatismo, incorporando a su teoría, en primer lugar, la doctrina medieval de la distinción entre sociedad y gobierno, haciendo suponer que antes de la llegada de Guillermo, el rey Jacobo II no había servido a la sociedad inglesa. Y en segundo lugar, evitando analizar *in concreto* la violación a las leyes fundamentales del Reino que constitucionalmente significó la coronación de Guillermo y su esposa como reyes tras la "Revolución Gloriosa"⁴.

Guillermo y María son coronados en la abadía de Westminster el 11 de abril de 1689 por el obispo de Londres, Enrique Compton. Normalmente, la coronación es realizada por el arzobispo de Canterbury, pero el arzobispo en ese entonces, Guillermo Sancroft, se niega a reconocer la deposición de Jacobo II, por lo que es encarcelado.

En diciembre de 1689 es aprobada el Acta de Derechos, regulando la sucesión a la corona, de tal manera que esta quede en manos de descendientes protestantes de María o Guillermo. Más tarde, como el agotamiento completo de la línea de sucesión de Guillermo podía en el futuro incentivar una restauración por parte de los descendientes de Jacobo II, el Parlamento aprueba el Acta de Establecimiento (1701), en el cual se estipula que la corona será heredada por el más cercano pariente protestante de Guillermo y María, quedando fuera los que sean católicos, aunque tengan mayores derechos dinásticos.

⁴ Se discute históricamente el grado de compromiso de Locke con el presupuesto anglicano de persecución al catolicismo. Los pensadores liberales admiradores de Locke suelen callar estos hechos tan comprometedores incluso para la doctrina política del filósofo, que teoriza acerca de una monarquía temperada por el Poder Legislativo en beneficio de las libertades individuales de los súbditos... siempre que sean protestantes.

Sin entrar en la controversia, debemos dar por sentado que los biógrafos del pensador inglés convienen en los siguientes hechos:

1) Locke no se opuso al Acta de Prueba, que privaba al súbdito católico, por el solo hecho de serlo, de sus derechos políticos. Incluso, a nivel especulativo, en su segundo Tratado sobre el Gobierno y en su Carta sobre la tolerancia, parece justificar esta exclusión.

2) Locke trabajó íntima amistad y sirvió a John Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, a lo largo de toda su vida política. El conde de Shaftesbury fue Lord Chancellor del Reino en la época de Carlos II. Pero cuando el hermano del Rey, el futuro Jacobo II, anuncia su conversión al catolicismo, el conde de Shaftesbury presenta tres proyectos sucesivos de ley (1679, 1680 y 1691) para excluir del trono al heredero católico. Nuestro filósofo apoya fuertemente la iniciativa, junto a James Tyrrel y Algernon Sydney.

3) *"El fracaso de la vía legal para detener el ascenso de Jacobo Estuardo abrió un segundo escenario. En esta fase interviene otro factor, que estaba operando desde larga data. La oposición a Jacobo Estuardo se había acercado al duque de Monmouth, hijo ilegítimo del Carlos II, para apoyar su pretensión al trono. Monmouth había recibido grandes muestras de predilección por parte de Carlos II, pero cuando este se dio cuenta de sus aspiraciones hizo una declaración oficial y solemne para establecer la inviolabilidad de la línea de sucesión, que hacía recaer el trono en su hermano Jacobo. Monmouth no aceptó esta decisión de su padre y participó en la conspiración llamada "Rye House plot", que contemplaba el asesinato del Rey y su hermano. La conspiración fracasó y Monmouth fue apresado y enviado al exilio poco después que se iniciara la represión real (21 de junio de 1683). En cambio, los cabecillas de la sedición y sus principales participantes, entre los cuales se incluyó a Algernon Sydney, fueron condenados a muerte y ejecutados. Con algunos meses de anterioridad al dismantelamiento del complot, Shaftesbury, asediado por los servicios judiciales y policiales del Rey, había abandonado Inglaterra. Asilado en Holanda, no*

Desde un punto de vista político-jurídico, es costumbre afirmar que dicha revolución –que en términos modernos fue un golpe de Estado– marca el principio de la transición de un régimen con tendencia al absolutismo, cual era el de los Estuardos, a un régimen de tipo parlamentario, cual fue el de los Hannover, iniciando así un sistema –justificado teóricamente por Locke– que pronto se convertirá en cuna de las libertades constitucionales modernas, en donde incluso algunos adelantados en el entusiasmo incluyen la libertad religiosa (!).

Centrándonos en Locke, es importante esclarecer lo que de nuevo aporta este pensador y lo que de tradicional asume como propio del régimen inglés. A esto se junta la espinosa cuestión, tan propia del liberalismo, entre lo que se afirma explícitamente, entre lo que se supone implícitamente y lo que se aplica como consecuencia de ambos.

Las libertades inglesas junto a un régimen moderado de poder político, en lo que tienen de más fundamental, no son una creación ni de Locke ni menos de la “Revolución Gloriosa”. No hace falta inventar el pacto social ni buscar un estado de naturaleza idílico para sustentar tales beneficiosos principios políticos en los que todos estamos de acuerdo. Ellos no son frutos del liberalismo, sino de la tradición política medieval.

Al respecto, comenta G. Sabine: *“A través de Hooker, (Locke) enlazaba con la larga tradición del pensamiento político medieval –que llega hasta Santo Tomás– en la que eran axiomáticas la realidad de las restricciones morales al poder, la responsabilidad de los gobernantes para con las comunidades por ellos regidas y la subordinación del gobierno al derecho”*.

“La tradición medieval que Locke recogió a través de Hooker constituye una parte esencial de los ideales constitucionales (...) Los años de las guerras civiles lo habían cambiado pero no destruido”⁵.

tardó en morir. Locke, por su parte, salió al exilio (a Holanda) dos semanas antes del operativo real contra los conspiradores. Mientras en Inglaterra se desarrollaban los juicios contra los conspiradores, el gobierno de Carlos II demandó al gobierno holandés la detención y extradición de Locke, razón por la cual este se sumergió en el anonimato”. Cfr. Godoy A., Óscar, *“Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke”*, en *Revista Estudios Públicos* Nº 96, Santiago de Chile, 2004, pp. 247-280.

4) En 1689, Locke regresa a Inglaterra tras el triunfo de la Gloriosa Revolución. En los próximos años salen a luz sus más maduras obras de filosofía política, a las que ya hemos hecho referencia. Entre 1694 y 1700 se convierte en consejero de lord Somers, principal figura del gobierno, quien ocupa el cargo de lord canciller de 1697 hasta 1700, época de represión religiosa y política en Irlanda y Escocia. Sería interesante investigar con más detención el eventual apoyo de Locke a dicha represión inglesa en estos dos reinos.

⁵ Cfr. Sabine, George, *“A History of Political Theory”*, edición castellana del Fondo de Cultura Económica, España, Madrid, 1978, p. 386.

Dicha tradición medieval “sostenía que el Gobierno –específicamente el rey, pero no en menor medida el propio parlamento y todos los órganos políticos– es responsable ante el pueblo o la comunidad a los que rige; su poder está limitado a la vez por la ley moral y por las tradiciones y convenciones constitucionales inherentes a la historia del reino. El gobierno es indispensable y su derecho es, por consiguiente, inviolable en un cierto sentido, pero es también derivado, ya que existe para el bienestar de la nación. Este argumento presupone claramente la realidad social y corporativa de la comunidad, supuesto no difícil en una época en que la sociedad estaba regulada por la costumbre”⁶.

Locke incorporó estos elementos a su teoría. Por tanto, el equilibrio constitucional entre el parlamento y el rey –con ligero predominio del parlamento– no era más que volver a los ideales del pasado, si bien remozados ante las nuevas circunstancias históricas.

De este modo, el liberalismo de Locke no puede caracterizarse esencialmente por la defensa de las libertades políticas.

Es más. Tales ideales quedaron subordinados en la teoría de Locke –y en la práctica política inglesa– a las exigencias del empirismo sensista y del liberalismo individualista. Es curioso observar cómo Locke defiende el ideal constitucional antiabsolutista desde una perspectiva en que lo primero precede a lo segundo. En cambio, en la vida política inglesa post “Revolución Gloriosa”, lo segundo precede a lo primero.

De ahí que lo propio del liberalismo de nuestro pensador radique en la creación artificiosa de una sociedad civil de origen contractual, en la referencia a un estado de naturaleza idílico asocial que nunca nadie conoció realmente, y en la apología de unos derechos y libertades *individuales* formulados en términos de “*vida, libertad y posesión*” (*estate*), con la *property* como derecho tipo, para cuya realización y goce existe la sociedad.

La tensión entre el *bien común* a cargo de los dirigentes de la sociedad y el *goce individual de las libertades*, que ha de garantizar también los gobernantes, no es fácil de resolver. De ahí la varias lecturas de Locke. Algunos, siguiendo el talante liberal de sus sucesores, la resuelven identificando el bien de la sociedad con la garantía de las libertades individuales. Otros aseguran que dicha tensión no es más que el fruto de una masca-

⁶ Ídem, p. 387.

rada; en realidad, lo que Locke habría defendido son las posesiones y libertades de la burguesía (protestante); para ellas y solo para ellas habla *in concreto* de las libertades individuales⁷.

Estas controversias las indicamos solo de paso, porque creemos que ellas no se resuelven apelando solo a la filosofía política de nuestro pensador. Debemos interrogarnos por la razón última del liberalismo de Locke que tiene como causa algo bastante más profundo que una mera opción de "estética" política, y que nos servirá además para comprender el sentido de su aporte al tema de la libertad religiosa. Se trata de su empirismo filosófico.

La relación entre el empirismo filosófico y el liberalismo político de nuestro pensador ha sido puesta de manifiesto por el filósofo hispano Rafael Gamba, sobre todo a partir del análisis del *Tratado sobre el Entendimiento Humano*. Gamba se expresa en estos términos: "*Si las "ideas compuestas" (teorías y creencias) se forman en la mente individual por asociación o combinación de las "ideas simples" (sensaciones primarias), resultará que tales ideas y creencias no pueden ser impuestas a nadie, ni menos, constituidas en fundamento de un orden social y político*"⁸.

Es decir, dado que lo único comprobable en el entendimiento humano son las ideas en cuanto reflejan inmediatamente las sensaciones⁹, y el resto son lo que llamaríamos hoy día *subjetividades*, la verdad política y religiosa no existe. Solo puede existir la libertad para que cada cual exprese como quiera su pensamiento, y la garantía de la sociedad a dicha libertad. Locke no saca inmediatamente esta conclusión, pues resulta aun para su tiempo demasiado extrema, aunque es fácilmente deducible a partir de lo que para él viene a ser la verdad y el estatuto epistemológico que da a las ideas universales. Pero la filosofía liberal anglosajona llegará pronto a tal afirmación y la convertirá en axioma del liberalismo moderno.

Este modo de concebir los límites del entendimiento humano condiciona la manera en que Locke entiende las relaciones entre la sociedad y las libertades individuales (que pasan a ser un mero poder subjetivo de

⁷ Es la polémica tesis de Macpherson, C.B., *"The Political Theory of Possessive Individualism"*, versión española con el título de *"La Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke"*, Ed. Fontanella, Barcelona, 2ª edición, 1979. Ha sido discutida por Bobbio, en *"Thomas Hobbes"*, edición española del Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

⁸ Cfr. Gamba C., Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio religioso de las sociedades históricas*, Nueva Hispanidad, Cantabria, reedición del año 2002, p. 109

hacer o no hacer dentro de los límites del respeto recíproco al otro). Como consecuencia, aparecerá en esta línea su visión acerca de la libertad religiosa.

A este propósito, comenta Rafael Gamba: *“Locke se sitúa en un puesto destacado dentro de la corriente racionalista y liberal que, desde principios de la Modernidad, pretende concebir a la sociedad como un artefacto humano fruto de la razón y de la voluntad de los hombres, y en modo alguno natural, al menos en el sentido tradicional que concibe la naturaleza (social) como obra y expresión de la divina voluntad. Según la teoría liberal, el hombre, al someterse y obedecer al poder político, no hace sino obedecerse a sí mismo, a su razón y voluntad objetivadas”*.

“La teoría de Locke preludia el final de las guerras de religión en Europa. De la paz de Westfalia resultará una Europa religiosamente neutra, al menos en el sentido eclesiástico o de unidad religiosa: una coexistencia de pueblos, cada uno con la religión de su Príncipe, sustituirá a la unidad estructural de la Cristiandad, y el imperio de la Cristiandad conocerá así su término histórico. El protestantismo, aliado al principio con el poder absoluto de los reyes en su lucha con la potestad indirecta de la Iglesia, se avendrá después con el régimen de coexistencia neutra o tolerancia en razón de su principio de libre examen y de la intimidad personal del hecho religioso. El catolicismo, por su parte, mantendrá siempre el principio comunitario de la sociedad y la relación Estado-Iglesia dentro de sus Estados. Y en el seno de las naciones católicas se conservará todavía hasta la Revolución (francesa), al menos de iure, la estructura comunitaria de la sociedad que se había perdido en el orden europeo”¹⁰.

Este es precisamente el contexto histórico en que Locke da a luz su *“Carta sobre la tolerancia”* en que trata expresamente del problema de la libertad religiosa.

Decíamos al comienzo de este artículo que la libertad religiosa defendida por Locke no era tan inocente como sus divulgadores acostumbran a presentarla. Y es porque desde un punto de vista histórico la defensa de Locke se sitúa en el vértice de la transición en el mundo protestante –es-

⁹ El lector puede comprobar sin esfuerzo el *sensismo* de Locke con la sola lectura del *Tratado del Entendimiento Humano*, especialmente el Libro II, cap. 1, *De las ideas en general*, y de su origen; cap. II, *De las ideas simples* (en relación con los capítulos 3, 5, 6, 7, 8, 9 y 10), cap. 12 *De las ideas complejas* (en relación con los capítulos 13, 14, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29) y cap. 32 *De las ideas verdaderas y falsas* (en relación con los capítulos 30, 31 y 33).

¹⁰ Ídem, pp. 110-111.

pecíficamente anglicano— del Estado confesional al laicismo de Estado. La libertad religiosa sirve como instrumento —a mi juicio, pavoroso instrumento— para establecer gradualmente dicho laicismo como modelo constitucional a seguir por todos los Estados modernos. En eso, Locke realmente no se diferencia de Hobbes sino en los términos. Hobbes llega a convertirse en defensor del laicismo de Estado por la vía del neocesarismo, esto es, la negación de la potestad eclesiástica dentro del *Leviatán*. Locke hace lo mismo, pero por otro camino, el de la libertad religiosa. Una vez que no existe la verdad de la fe para el entendimiento humano, todo lo religioso ha de reducirse a la vida privada, de ahí la necesaria proclamación del pluralismo en materia de religión.

Es interesante observar que en su “*Carta de la tolerancia*” Locke habla solo una vez de la libertad religiosa (“libertad de conciencia” en materia de religión y su proyección externa) como *derecho natural*¹¹. El resto de las veces habla de “*tolerancia*”. Asimismo, emplea —de modo bastante cuestionable en cuanto al rigor exegético— citas bíblicas para fundar un derecho que se supone natural (para el que no hace falta formalmente citar las Escrituras), o a veces una apelación general a cómo ha de comportarse la humanidad en estos temas. Pero no hay rigurosamente un intento de demostración de por qué la libertad religiosa es un derecho natural y cuál es su fundamento¹².

Es claro el escepticismo de Locke en estos temas. Sus convicciones deístas se traslucen como fogatas en la noche a lo largo de su opúsculo. La religión *positiva* para él cumple una función en la sociedad desde un punto de vista meramente *pragmático*, no *veritativo*:

(a) La religión, genéricamente considerada, es tratada solo como un dato *sociológico*, y en cuanto tal ha de ser tenido en cuenta en la teoría política como expresión de las libertades individuales. Pero no correspondiendo a nada real, no existiendo una religión *objetiva*, como la vida

¹¹ “Estas acusaciones cesarían muy pronto si la ley de la tolerancia se determinase en tal modo que todas las iglesias se obligaran a proclamar que la tolerancia es el fundamento de su propia libertad y a enseñar que la libertad de conciencia es un *derecho natural* del hombre, que pertenece por igual a los disidentes como a ellos mismos, y que nadie puede ser obligado en materias de religión, ni por ley ni por la fuerza. Si estableciéramos estos principios, desaparecería toda causa de agravios y tumultos por razón de conciencia”.

¹² Locke, en general, se muestra reacio a formular tal tipo de demostraciones. Al analizar las libertades individuales lo hace únicamente con el derecho de propiedad (Cfr. *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, Cap. IV, N° 25 a 51. En el N° 41 habla explícitamente de demostración), de ahí el malentendido de algunos tratadistas que han considerado que la propiedad es el único derecho fundamental en Locke, lo que es un error.

objetiva o las posesiones materiales *objetivas*, cada cual puede elegir o renunciar a la forma de culto que quiera¹³.

(b) La religión, específicamente la *cristiana*, no se ha de distinguir esencialmente por su elemento dogmático –las verdades que hay que creer– ni de culto –manera de honrar a Dios, la liturgia, etc.–, sino por su moral, en cuanto incentiva a los súbditos a practicar ciertas virtudes –caridad, mansedumbre, etc.– que son beneficiosas para la convivencia civil. Es decir, la religión es algo valioso en la misma medida en que ayude a moralizar las relaciones sociales desde el ámbito privado.

(c) Dado que en Inglaterra existe una religión oficial –el credo anglicano, cuya cabeza es el rey– pero diversos credos protestantes menores, es necesario que impere la *ley de la tolerancia* entre ellos. Locke apela al argumento de la esencia del cristianismo, cual sería amar al hermano (¡que reducción más elemental!), pareciéndole absurdo que se luche por cuestiones de credo o culto, cuando todos son hijos de un mismo padre. Entre múltiples ejemplos, da uno particularmente poco afortunado: le parece irrelevante que un católico (un “*papista*”) entre en lucha con un luterano por la cuestión de si Dios está presente o no en el pan y en el vino consagrados.

Es claro que un cristianismo *genérico* carente de dogma y de culto como lo concibe Locke, no es propiamente cristianismo sino, a lo más, un humanitarismo sentimental y ecuménico que toma como maestro –no como Dios– a Cristo, entendido como ejemplo de no violencia y tolerancia. Es lo que hace nuestro pensador cuando cita a Cristo como “Príncipe de la paz”, sirviéndose (sin su contexto) del sublime título mesiánico del profeta Isaías.

Dicho en términos más sensatos y coherentes con el empirismo de Locke (pero que en la época no podía ser presentado así): *la religión ha de gozar de libertad no porque en sí sea importante, sino precisamente porque no lo es*. Porque no corresponde a nada real, debe ser reservada al ámbito privado, y el Estado, en la medida en que supere el dato *sociológico*, ha de ir reduciendo la religión a ese su elemento subjetivo, rumbo al laicismo oficial.

¹³ “Ningún hombre está por naturaleza ligado a ninguna iglesia o secta en particular, sino que cada cual se une voluntariamente a la sociedad en que cree que ha encontrado aquella profesión y culto que es verdaderamente aceptable a Dios. Las esperanzas de salvación, al ser la sola causa de su ingreso a esa comunión, deben ser también la única razón de su permanencia en ella”.

(d) Ello explica que la tolerancia religiosa de Locke tenga dos límites: el ateísmo y la Iglesia Católica.

(d.i) Sobre el ateísmo, dice: *"Por último, no han de ser tolerados en modo alguno aquellos que nieguen la existencia de Dios. Las promesas, los pactos y juramentos, que son los lazos que unen a la sociedad, no significan nada para el ateo. Al apartarse de Dios, aun en su espíritu, se disgrega todo. Asimismo, aquellos que no creen en nada, al socavar y destruir toda religión, no pueden tener pretexto religioso alguno para pretender el privilegio de la tolerancia"*.

El ateísmo en el siglo XVII era considerado una postura intelectual con inmediatas consecuencias morales nocivas a la vida privada y pública. De ahí que varios pensadores –en Inglaterra, expresamente Hobbes y el mismo Locke– se hayan defendido de la acusación de ateísmo. Uno se plantea, sin embargo, cuál hubiera sido la posición de Locke si observara el estado actual de nuestras sociedades en donde impera el ateísmo práctico oficial disfrazado de laicismo o indiferentismo religioso.

(d.ii) Sobre la Iglesia Católica, hay un texto de la *"Carta de la tolerancia"* tan escandaloso (¿no hablamos del padre del liberalismo?) como poco recordado, por lo que nos permitimos reproducirlo in extenso¹⁴:

"Digo, en primer lugar, que ninguna opinión que sea contraria a la comunidad humana o a aquellas reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil, debe ser tolerada por el gobernante. Pero estos ejemplos son escasos en cualquier iglesia, ya que ninguna secta puede llegar a tal insensatez como para enseñar a la manera de dogma de fe actos que minan los fundamentos de la sociedad, y que son condenados por el juicio de toda la humanidad, porque al hacerlo peligrarían sus propios intereses, su paz y su reputación.

¹⁴ Seguimos la traducción –bastante exacta– del Centro de Estudios Públicos de Chile, en Revista Estudios Públicos N° 28, que ha tenido como base la versión en inglés publicada en 1977 (segunda edición, undécima tirada) por The Bobbs-Merrill Co. Inc., Indianápolis (Indiana), USA. La presentación que se hace de esta obra está en las antípodas de lo que nosotros pensamos tanto de Locke como del liberalismo que le sigue: *"Este notable alegato en favor de la tolerancia religiosa y de la libertad de conciencia constituye un texto clásico de quien es considerado el gran ideólogo e inspirador de la revolución liberal inglesa consumada en 1688. Las reflexiones que contiene están atravesadas por el incipiente espíritu de la democracia, por el espíritu ya consolidado de la reforma y, sobre todo, por el espíritu de la modernidad, en lo que tiene de rescate de la razón, de las libertades individuales y de crítica a las grandes concentraciones de poder"*.

Existe aun un mal más oculto, pero más peligroso para la comunidad, que se presenta cuando los hombres se arrojan a sí mismos y a aquellos de su secta ciertas prerrogativas especiales recubiertas de palabras engañosas, pero opuestas a los derechos civiles de la comunidad. Por ejemplo, no nos es dado encontrar secta alguna que proclame, expresa y abiertamente, que los hombres no están obligados a cumplir sus promesas o que los príncipes puedan ser destronados por aquellos que difieren de ellos en religión, o que el dominio de todas las cosas solo pertenece a ellos. Tales cosas, expuestas tan descarnada y enfáticamente, acarrearían muy pronto la atención y las reacciones del gobernante y despertarían la inquietud de la comunidad contra la propagación de un mal tan peligroso. *Sin embargo, encontramos frecuentemente a algunos que dicen estas mismas cosas en otros términos.*

¿Qué otra cosa quieren expresar acaso aquellos que predicán que no existe obligación alguna frente a los herejes? Quieren decir, sin duda, que el privilegio de faltar a su palabra pertenece solo a ellos, ya que proclama que quienes no pertenecen a su comunión son heréticos o al menos pueden calificarlos como tales cuando les plazca. *¿Cuál puede ser el significado de la aserción en orden a que los reyes excomulgados deben ser depuestos de su corona y de sus reinos? Es evidente que mediante ello se arrojan el poder de deponer a los soberanos, puesto que pretenden que el poder de la excomunión es un derecho particular de su jerarquía. La afirmación de que el poder está basado en la gracia, es propia de aquellos que pretenden la posesión de todos los bienes ajenos, ya que es de suponer que no son tan menguados como para no proclamarse seres piadosos y fieles.*

Estos, por lo tanto, que atribuyen a los piadosos, religiosos y ortodoxos, en otras palabras, a sí mismos, privilegios especiales de poder en materias civiles sobre los demás mortales, o aquellos que, bajo pretexto de religión, reclaman para sí toda forma de autoridad sobre los que no participan de su comunión eclesiástica, estos, sostengo, no tienen derecho alguno a ser tolerados por el gobernante, como tampoco aquellos que no poseen ni enseñan el deber de la tolerancia hacia los demás en materias religiosas, puesto que todas estas doctrinas y las similares solo ocultan su avidez de aprovecharse de toda ocasión para apoderarse del gobierno y, además, de las propiedades y fortunas de sus conciudadanos, y solo piden la tolerancia de los gobernantes hasta que se sientan lo suficientemente poderosos para realizar sus designios.

Además: La iglesia que está constituida sobre estas bases no puede pretender la tolerancia del gobernante, ya que todos los que ingresen a

ella se entregan ipso facto a la protección y servicio de otro príncipe. Por estos medios, el gobernante daría lugar al establecimiento de una jurisdicción extraña en su país y permitiría que sus propios súbditos se alistaran militarmente, por así decirlo, en contra de su propia patria. Tampoco la diferencia superficial y falaz entre la corte y la iglesia remediaría en absoluto este problema, particularmente cuando tanto la una como la otra están sujetas a la autoridad absoluta de la misma persona, que no solo tiene poder para persuadir a los miembros de su iglesia de todo aquello que él decida, ya sea en lo meramente religioso o en lo conducente a ello, sino que también puede imponérselos bajo la amenaza del fuego eterno. Es absurdo que alguien profese ser mahometano solo en la religión, y en todo lo demás un fiel súbdito del gobernante cristiano, mientras que a la vez confiesa su ciega obediencia al mufti de Constantinopla, quien, a su vez, está enteramente sometido al emperador otomano y conforma sus oráculos religiosos a sus mandatos. Pero este mahometano que vive entre cristianos renunciaría preferentemente a la obediencia a su gobierno si admitiese que la misma persona que es el gobernante supremo del Estado fuera a la vez el jefe de su iglesia”.

Este texto constituye un intento de justificación teórica de la intolerancia que se ha de tener hacia la Iglesia Católica y sus fieles. Hemos de destacar, para su mejor comprensión, tres aspectos:

- i) La primera razón por la cual no se ha de permitir la libertad religiosa de la Iglesia es que ésta se atribuye no solo una potestad directa sobre las materias espirituales, sino también una potestad *indirecta* sobre las temporales.
- ii) La segunda razón es que quien sea católico se somete *ipso facto* y voluntariamente a un poder *extranjero*, cual es el Papa de Roma. Y ello atenta contra la soberanía temporal del Reino de Inglaterra.
- iii) La tercera razón son los defectos *morales* que se han de atribuir a la Iglesia Católica, principalmente el espíritu de rapiña.

Locke se nos aparece aquí como el modelo de los liberales decimonónicos cuyo furor anticristiano apenas podía esconderse en una pretendida defensa retórica de las libertades individuales. En este punto, es menos un teórico, y más un vulgar panfletario.

a) En primer lugar, Locke no formula el problema –para el protestantismo, especialmente el anglicano– de la potestad *indirecta* de la Iglesia en sus términos propios y rigurosos, sino mezclado con adjetivos calificativos

que impiden la cabal intelección de la razón de su sinrazón en pro de la intolerancia. Se nota en ello una diferencia notable en relación a Hobbes, quien, con seriedad intelectual, dedicó extensas páginas de su *Leviatán* a reproducir y combatir los argumentos de San Roberto Belarmino y de Suárez a favor de dicha potestad de la Iglesia.

Por ello, no resulta claro en qué medida en la teoría política de Locke –más allá de su inexcusable animadversión personal– la intolerancia de principio contra la Iglesia Católica debe ser fundamentada. Los admiradores de Locke hasta el día de hoy optan (para dar continuidad a sus panegíricos) por esquivar esta cuestión.

b) Todos los argumentos que Locke formula contra la Iglesia se pueden aplicar, *mutatis mutandis*, a las diversas creencias protestantes existentes en Inglaterra, y para las cuales Locke pide, sin embargo, amplia tolerancia. Es más, se aplican *a fortiori* a la iglesia anglicana:

b.i) Si no se ha de tolerar la potestad *indirecta* de la Iglesia católica en la sociedad civil, no se ve por qué se ha de tolerar la potestad *directa* que tiene la cabeza de la iglesia anglicana –el rey– sobre la sociedad religiosa.

Es imprescindible recordar aquí que la independencia de la iglesia de Inglaterra frente a Roma significó paradójicamente que el rey se convirtió en su jefe temporal; y que los obispos –a los que correspondería decidir sobre cuestiones religiosas– pasaron a ser nombrados por el rey.

En el fondo, lo que Locke niega es un principio de la más alta trascendencia: el que la Iglesia Católica sea una sociedad perfecta –en términos de derecho público– con sus medios y fines propios, soberana en su propio ámbito, frente a la cual el Estado –que es la sociedad perfecta en el ámbito temporal– no puede atribuirse competencias. Y es absurdo que el costo para reconocer la libertad religiosa a una iglesia como la Católica sea el someterla a la invasión del Estado, que es lo que sucedió, como llevamos dicho, a la Iglesia Anglicana. En otros términos, Locke viene a sentar un principio antitético que podemos formular del modo siguiente: *si quieres gozar de libertad religiosa (externa) sométete al Estado en tu libertad religiosa (interna)*.

b.ii) Si no se ha de tolerar que los católicos se sometan al Papa, considerado como un poder extranjero (lo que es un sofisma, pues los católicos no se someten al Papa como *súbditos* del Estado Vaticano, sino como *hijos* de un mismo padre *espiritual*), no se ve por qué se ha de

tolerar la corona de Guillermo III (de quien Locke es apologeta), príncipe extranjero que, en estricto derecho, ha usurpado el trono inglés.

b.iii) Si no se ha de tolerar a la Iglesia por el supuesto espíritu de rapiña, tampoco se ve por qué se ha de tolerar a la Iglesia Anglicana que junto con la nobleza y la alta burguesía protestante inglesa, se enriquecieron en tiempos de Isabel II, de Cromwell, y del mismo Guillermo III con los bienes que pertenecían a la Iglesia y a los nobles católicos¹⁵. La propiedad que Locke defendía para ingleses como derecho inalienable no se aplicó en su época a la Irlanda, masivamente católica, que no solo fue deforestada, sino que expoliada de sus bienes que pasaban a manos protestantes.

Con lo que queda dicho, es claro que para Locke la libertad religiosa no es un derecho *universal*. Y si es *natural* –cosa que a mi juicio no puede sostenerse en estricta lógica– su fundamento en el pensamiento del filósofo inglés permanece desconocido, al menos para mí. Tampoco parece ser un derecho propiamente *individual*, en el sentido fuerte del término, esto es, inalienable y a cuya protección queda condicionada la acción de la comunidad política. Esto por las razones ya vistas: formalmente lo *religioso* en su *objeto* no es captable por el entendimiento humano.

Y no obstante se puede plantear la siguiente cuestión: ¿hace parte del sistema político del pensador inglés la libertad religiosa así entendida, o la “Carta de la tolerancia” es solo un escrito de ocasión, y la intolerancia hacia la Iglesia Católica un exabrupto incoherente del mismo pensador que no se mantuvo en consonancia con sus propios principios?

Difíciles cuestiones son estas de intentar discernir el pensamiento de un autor más allá de sus propias palabras, de su propio estilo y de su propia biografía y contexto histórico. En su favor puede decirse que la “Carta de la tolerancia” fue escrita con el motivo de influir en la apertura de la Iglesia Anglicana hacia las otras confesiones protestantes, a fin de evitar conflictos religiosos que desangraran la grandeza temporal británica que ya se veía venir. En su contra, que la disgregación religiosa fue el resultado lógico del principio del libre examen protestante, y ya no se podía anudar la unidad política de Gran Bretaña en la unidad religiosa. La libertad o al

¹⁵ Sobre el proceso de “descatolización” de Inglaterra, que comenzó con el clero, la nobleza y la alta burguesía a costa de rapiñas, y solo después de un siglo alcanzó realmente al pueblo, es útil el clásico del conocido historiador inglés Hilaire Belloc, “Cómo se produjo la Reforma”, que cuenta con múltiples ediciones en español.

menos la tolerancia en esta materia era cuestión más de sobrevivencia política que de principio libertario.

Como sea, el liberalismo de Locke y su empirismo filosófico nos impiden pensar en una libertad religiosa real. Acaso nos lleva distintamente a lo que sugerimos más arriba: se trata de un instrumento de transición hacia un ideal de Estado laico, en que el credo oficial es no tener fe, y la libertad religiosa se consagra para dar realce a la reducción de lo religioso a un fenómeno privado de mil cabezas sin capacidad unitiva en el orden político y social. Siendo la religión un asunto privado, una mera relación personal del individuo con su Dios (¿hemos de decir "su dios"?), es lógico que termine sustrayéndose la sociedad política de la disciplina eclesíástica y de la profesión social de la fe cristiana. Aun a golpes de intolerancia cada vez que sea necesario para hablar de tolerancia y libertad...

