

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**TESINA DE GRADO:**

EL PROBLEMA DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA.

UN ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE MARSILIO DE PADUA, THOMAS  
HOBBES Y JOHN LOCKE

EZEQUIEL SZPILARD

DIRECTORA: ILEANA BEADE

ROSARIO, 2020

## Índice

<b>Introducción</b> .....	2
<b>CAPITULO PRIMERO: La tolerancia en la confrontación Estado-Iglesia: Marsilio de Padua</b> .....	6
1.1. Funcionalismo comunal y corporativismo marsiliano .....	8
1.2. La circunscripción del poder pontificio.....	11
1.3. Crítica a la doctrina de la <i>plenitudo potestatis</i> papal.....	14
1.4. La relación entre el poder temporal y el espiritual .....	16
<b>CAPITULO SEGUNDO: El problema de la regulación de la religión en Hobbes y sus proyecciones para la cuestión de la tolerancia religiosa</b> .....	24
2.1. Hobbes como pensador autoritario en materia religiosa .....	26
2.2. Acerca de la tolerancia religiosa en Hobbes.....	32
2.3. Argumentos a favor de la interpretación de Hobbes como defensor de la tolerancia religiosa .....	36
2.4. La verdadera intención de Hobbes: la regulación de la religión .....	38
<b>CAPITULO TERCERO: La tolerancia religiosa en Locke: de los <i>Dos Tratados sobre el Gobierno a la Carta sobre la tolerancia</i></b> .....	41
3.1. Alcance histórico de los <i>Dos Tratados sobre el Gobierno</i> .....	43
3.2. Estado y religión en los escritos de juventud de Locke.....	47
3.3. La defensa de la tolerancia y la posición liberal.....	55
<b>CAPITULO CUARTO: Estudio comparativo entre Marsilio de Padua, Thomas Hobbes y John Locke</b> .....	67
<b>Consideraciones finales</b> .....	83
<b>Bibliografía</b> .....	86

## Introducción

La tolerancia es una de las virtudes más valoradas en las sociedades democráticas y pluralistas contemporáneas. Sin embargo, como todo término traspasado por la historia, no tiene un significado único. De allí la importancia de reflexionar acerca de las significaciones diversas que se han asignado a este concepto, y que pueden contribuir a aclarar el modo en que se lo entiende en el presente. Así, encontramos que la *New Encyclopedia Britannica* la concibe —en su significado religioso— “como el reconocimiento del derecho intelectual y práctico de los otros para convivir de acuerdo con otras creencias religiosas que no son aceptadas como propias” (1974: 31). Asimismo, “[e]l término tolerancia procede etimológicamente del sustantivo femenino latino *tolerantia-ae*, que se traduce literalmente como sufrimiento y acción de sobrellevar, soportar o resistir, en su acepción directa derivada del latín *tollere* (quitar, sobrellevar)” (Garmendia, 1988: 2246). En el presente, su sentido remite al “respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias” y al “reconocimiento de la inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente” (Real Academia Española). No muy distinta es la definición que la piensa como una “disposición de ánimo por la cual se admite, sin demostrarse contrariado, que otro profese una idea o una opinión diversa o contraria a la nuestra” (Zingarelli, 1922: 1607). De tales acepciones se desprende la necesidad de tener que tolerar, *soportar*, sosegadamente, el punto de vista religioso de terceros. Aclaremos, no obstante, que el ejercicio de la tolerancia se remonta a tiempos más antiguos que su definición teórica, y que el principio de tolerancia comienza a desarrollarse cuando en determinadas sociedades surgen prácticas intolerantes, en relación con aquellos que adoptan actitudes que no son compatibles con la tradición.

De este modo, los distintos significados de la tolerancia comparten el rasgo distintivo y general de promover una actitud de respeto y comprensión de opiniones opuestas a las propias, sin la cual las relaciones interpersonales no serían más que enfrentamientos violentos imposibles de saldar. La tolerancia, aptitud de aceptar opiniones o ideas diferentes de las propias, se estima como un medio de coexistencia, que suprime las disputas violentas generadas por actitudes fanáticas, especialmente en el ámbito político y religioso. En cierta época el tolerar, consentir, ceder ante el error, suponía vacilación y cobardía para oponerse a la falsedad. Tolerar implicaba transformarse en culpable ya que, de alguna manera, existía la obligación y el deber de

*no tolerar* la heterogeneidad de opiniones o creencias (Hazard, 1988: 253). Por otra parte, actualmente la tolerancia puede ocultar indiferencia o falta de compromiso. Entonces, nos encontramos ante la situación de la *falsa tolerancia*, según Aurelio Arteta (1998),<sup>1</sup> que recibió diferentes nombres, tales como tolerancia indiscriminada o pura (Herbert Marcuse), negativa (Norberto Bobbio), entre otros.

El problema de la tolerancia se encuentra íntimamente ligado a la aparición de la Reforma protestante,<sup>2</sup> la cual ocasionó el quiebre del universo religioso cristiano y la consecuente dificultad de la vida en común entre distintas creencias y doctrinas teológicas que tal división provocó. A partir de esta situación surgieron una serie de autores que buscaron fundamentar, entre los siglos XVI y XVIII, la convivencia pacífica entre católicos y protestantes durante las constantes tensiones y luchas religiosas. En consecuencia, las nociones de tolerancia e intolerancia están estrechamente ligadas entre sí, puesto que alentar la tolerancia constituye adoptar una posición un tanto más benévola con respecto a determinadas doctrinas y, al mismo tiempo, condenar la intolerancia por las disputas y persecuciones que provoca. La tolerancia y la libertad religiosa o de conciencia representarán fases sucesivas de la proyección de la idea de libertad personal sobre la esfera religiosa (Bravo Gala, 1985: XV).

A partir de esta primera fase religiosa, la problemática de la tolerancia se extendió a otros ámbitos, como el político y el social, superando, de esta manera, la esfera estrictamente religiosa. Desde un enfoque político, la tolerancia hace alusión a los enunciados y usos públicos que se sitúan en el orden establecido a través del consentimiento libre de la comunidad en su conjunto. En el sentido social, se refiere a la actitud comprensiva de opiniones y tradiciones opuestas que se manifiestan en las relaciones interpersonales. Tenemos que tener presente que no solo es necesario observar los preceptos legales, sino también la permanente presión social. Puede haber tolerancia establecida como norma positiva y de igual forma se puede dar una tolerancia social y cotidiana (Arteta, 1998: 52). Conviene advertir que, si bien en la Modernidad la tolerancia surgió como respuesta al fanatismo religioso y a la superstición, en la actualidad es común observar cómo se contraponen la tolerancia al fundamentalismo.

---

<sup>1</sup> “El tolerante por exceso sugiere aceptar a la vez todas las opciones en juego (esto es, de hecho, no optar por ninguna), puesto que a todas las juzga igual de válidas y tolerables” (Arteta, 1998: 64). Un interesante análisis de lo que Arteta caracteriza como “falsa tolerancia” puede hallarse en su artículo “La tolerancia como barbarie” (Arteta, 1998: 51-77).

<sup>2</sup> “La tolerancia asomó como elemento indispensable de la vida civil de occidente sólo después de la Reforma, en las luchas que opusieron entre sí a las diferentes partes de la cristiandad” (Abbagnano, 1993: 1142). Sin embargo, este autor indica que ya antes, desde los escritos del filósofo Guillermo de Occam durante el siglo XIV, es posible entrever el corolario inmediato del principio de la tolerancia.

Este último consiste, a grandes rasgos, en imponer determinados modos sociales justificados en una tradición, doctrinalmente sintetizada, pero que se emplea en todos los órdenes de la vida.<sup>3</sup>

Esta tesina tiene por objeto examinar el problema de la tolerancia religiosa, tal como aparece desarrollado en los escritos de Marsilio de Padua, Thomas Hobbes y John Locke. La elección de los pensadores modernos responde a la relevancia de sus contribuciones para la discusión acerca del problema que supone la tolerancia religiosa en la Modernidad.<sup>4</sup> La interpretación que proponemos en relación con los aportes de Hobbes, permite considerarlo como un autor que exhortó a la diversidad como una estrategia para la regulación de la religión. En cuanto a Locke, señalaremos su defensa de la tolerancia en nombre de la racionalidad, su reivindicación de la utilidad de una actitud tolerante como medio para preservar la coexistencia pacífica. Observaremos que las contribuciones de ambos pensadores trascendieron ampliamente los horizontes de su tiempo para arribar a nuestros días con una vigencia sorprendente. De allí que estos autores se convierten en lecturas obligatorias sobre esta materia al intentar buscar posibles soluciones a uno de los problemas políticos más apremiantes. Sin embargo, es importante señalar que, en la historia del pensamiento político, el principio de tolerancia fue desarrollado, no solo por autores modernos, sino asimismo por autores medievales (Bejczy, 1997; Nederman, 1998; 2000), entre ellos, Marsilio de Padua. Este pensador tuvo una influencia decisiva en el pensamiento filosófico-político de los teóricos modernos anteriormente mencionados a raíz de sus aportes a la discusión de la tolerancia, sus contribuciones en lo que se refiere a la circunscripción del poder

---

<sup>3</sup> El *Diccionario de la Real Academia Española* define el fundamentalismo, en su primera acepción, como el “movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social”. Asimismo, establece que el fundamentalismo refiere a la “creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la I Guerra Mundial”. Enzo Pace y Renzo Guolo enumeran cuatro elementos constitutivos del fundamentalismo, a saber: “a) *principio de la inerrancia*, relativo al contenido del Libro sagrado, considerado íntegramente como una totalidad de sentido y de significados que no pueden ser descompuestos, y sobre todo que no pueden ser interpretados libremente con la razón humana sin tergiversar la verdad que el Libro encierra; b) *principio de ahistoricidad* de la verdad del Libro que la conserva; la historicidad significa que la posibilidad de considerar el mensaje religioso desde una perspectiva histórica, o de adaptarlo a las cambiantes condiciones de la sociedad humana, está cerrada a la razón humana; c) *principio de la superioridad* de La Ley divina con respecto a la terrena, según la cual, de las palabras inscritas en el Libro sagrado brota un modelo integral de sociedad perfecta, superior a cualquier forma de sociedad inventada y configurada por los seres humanos; d) *supremacía del mito de fundación*: mito verdadero de los orígenes que tiene la función de señalar la absolutidad del sistema de creencias al cual cada uno de los fieles es llamado a adherirse y el sentido profundo de cohesión que reúne a todos los que hacen referencia a esas creencias (ética de la fraternidad)” (2006: 10-11).

<sup>4</sup> En este período podemos mencionar, además de Hobbes y Locke, a Sebastien Castellion, Jean Bodin, Michel de Montaigne, Baruch Spinoza, Pierre Bayle, François-Marie Arouet (Voltaire), entre otros.

pontificio, su crítica a la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal y sus reflexiones en torno a la relación entre el poder temporal y espiritual. Por tal motivo, dedicaremos un primer capítulo a presentar y analizar los argumentos filosóficos-políticos centrales de Marsilio de Padua, con el fin de señalar los alcances de este antecedente medieval en el desarrollo de la noción moderna del principio de tolerancia religiosa. En el segundo capítulo, examinaremos los argumentos de Hobbes, e intentaremos señalar que su preocupación central fue, no tanto la tolerancia religiosa, sino antes bien el problema de la regulación de la religión. En el tercer capítulo, pasaremos revista de los aportes de Locke en lo que respecta a esta materia desde una perspectiva liberal. Por último, en el cuarto capítulo realizaremos un estudio comparativo entre Marsilio y Hobbes, por un lado, y entre este último y Locke, por otro.

A través de este recorrido, se pretende abarcar el problema de la tolerancia religiosa en los autores citados, exponerlos y confrontarlos para brindar al lector claves interpretativas que permitan reflexionar sobre el valor político de la tolerancia.

## CAPITULO PRIMERO:

### La tolerancia en la confrontación Estado-Iglesia: Marsilio de Padua

La Edad Media fue un período histórico-político caracterizado por el conflicto entre el papado y los reyes, instituciones rectoras que se disputaron el poder. Esta contienda mostró su aspecto más violento en los siglos XIII y XIV, principalmente entre Federico II y Gregorio IX, por un lado, y Luis de Baviera y Juan XXII, por otro, y la disputa giró en torno a las dos diferentes jurisdicciones del poder, espiritual y temporal, y sobre quién tenía poder en dichas jurisdicciones. El papado se arrogaba jurisdicción sobre el poder temporal fundándose en la idea de que el poder espiritual es superior a aquél y, por tanto, el papado es superior al imperio, mientras que los reyes reclamaban la autonomía del poder temporal.

A lo largo de la Edad Media se reconoce una evolución del pensamiento jurídico y político, en la que se distinguen diferentes autores que sostienen posturas opuestas con respecto a la relación entre el poder temporal (*imperium*) y el poder espiritual (*sacerdotium*); tema que se convierte central en este período.<sup>5</sup> Por un lado, encontramos a aquellos que defienden la teocracia papal, entre ellos: Egidio Romano, Álvaro Pelayo y Agustín Trionfo. Por otro, los que defienden la vía regalista, tales como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Juan de Jandún.

De este grupo de pensadores medievales destacamos la figura de Marsilio de Padua, ya que sus aportes filosóficos-políticos son sumamente relevantes a la hora de analizar el problema de la tolerancia religiosa. En este contexto daremos cuenta de algunos acontecimientos de la vida de este autor que nos invitan a reflexionar acerca del contexto político en el que escribe sus obras, y que resultan pertinentes a fin de ofrecer una lectura sobre su perspectiva acerca de esta cuestión.

Marsilio nació en Padua entre los años 1275-1280, en una familia burguesa de funcionarios públicos. Estudió durante su juventud ciencias jurídicas en la Universidad

---

<sup>5</sup> Para comprender la evolución del pensamiento jurídico y político en este período nos apoyamos en el análisis de E. Gilson (1963: 201), quien clasificó en tres grandes grupos a los autores que teorizaron acerca de la relación entre el poder temporal y el poder espiritual, a saber: a) Hierócratas, curialistas o papalistas: partidarios de la primacía de la Iglesia (más precisamente, del Papa) sobre el poder temporal; b) Imperialistas, legistas o regalistas: partidarios del poder civil (léase Emperador) sobre el eclesiástico; c) *Vía media*: a cada uno de los poderes —temporal y espiritual— se le concede su respectivo ámbito de actuación, siendo ambos, autónomos o soberanos. Esta posición aportaba criterios para la resolución de casos en que se producían solapamiento o interferencia entre los dos ámbitos.

de su ciudad natal, en un ambiente influenciado por Aristóteles, pero acabó optando por la medicina, profesión que ejerció hasta su muerte, ocurrida en el año 1343.

A pesar de que Padua era una ciudad güelfa —partidaria del papado—, Marsilio se pasó al bando gibelino —partidario del emperador— y apoyó a Mateo Visconti, señor de Milán (Godoy, 2003). En 1312 se encontraron en París y, ese mismo año, recibió el ofrecimiento de un canonicato por parte del papa Juan XXII, acontecimiento que hizo a Marsilio radicarse nuevamente en su ciudad hasta 1320, año en que vuelve a la capital francesa. En esa época comenzó a redactar su *Defensor Pacis*, escrito que finalizó en 1324. Dos años más tarde, algunas de *las ideas radicales* contenidas en su libro fueron condenadas por la curia romana, hecho que lo llevó a refugiarse, junto con Juan de Jandún, en la corte de Luis IV de Baviera, emperador del Sacro Imperio romano-germánico. La influencia de Marsilio sobre el emperador fue tal que pasó a acompañarlo en sus misiones por Italia, aconsejando y opinando acerca de todos los asuntos políticos. Por ejemplo, participó en la toma de Roma en 1328, en el nombramiento del antipapa Nicolás V, intervino en la deposición del Papa y en la organización del cónclave del pueblo romano que proclamó al antipapa. Después de la fallida incursión de Luis IV de Baviera por las ciudades itálicas, Marsilio fue enviado a Munich donde pasó el resto de su vida refugiado. Durante su estadía en la corte imperial redactó dos obras más: el *Defensor Minor* como respuesta al *Dialogus* de Guillermo de Ockham —texto este que expresa algunas discrepancias con respecto al pensamiento de Marsilio—<sup>6</sup> y el *De translatione imperii* —que aborda temas relacionados a la transferencia del imperio desde los romanos a los griegos y desde éstos a los francos y alemanes—, en ocasión del matrimonio de Margarita Maultasch con Ludovico de Brandeburgo, hijo de Luis de Baviera.

En este capítulo nos detendremos a analizar los argumentos filosóficos-políticos de Marsilio de Padua que permitan reconocer en él un antecedente en el tratamiento del problema de la tolerancia religiosa. Para ello, analizaremos *El Defensor de la paz* y el *Defensor Menor* de Marsilio de Padua a la luz de las interpretaciones de Cary Nederman (1994; 1995; 2000) y de Bernardo Bayona Aznar (2005; 2006; 2007; 2009a). En este recorrido abordaremos y profundizaremos en tópicos tales como el funcionalismo

---

<sup>6</sup> Entre las discrepancias que presentaban ambos autores podemos mencionar, a modo de ejemplo, la referida a la idea que tenían de concilio. En palabras de Claudia D'Amico: "Guillermo concibe una idea de concilio muy diferente a la de Marsilio: no ya centrada en la presidencia del gobernante temporal para minimizar toda injerencia eclesiástica, sino en la de una Iglesia que retorne a sus orígenes en pos de la encarnación de la libertad evangélica en cada uno de sus miembros" (1999: 133).

comunal y corporativismo marsiliano, la circunscripción del poder pontificio, la noción de *plenitudo potestatis* y sus implicancias práctico-teóricas y, finalmente, la relación entre poder temporal y espiritual.

### 1. 1. Funcionalismo comunal y corporativismo marsiliano

Frente a una tradición que ubica la defensa de la tolerancia religiosa como acontecimiento moderno, una noción desarrollada desde la Reforma, y enfáticamente incompatible con la cosmovisión medieval, se ha señalado, desde hace unas décadas, la existencia de un discurso medieval de la tolerancia (Bejczy, 1997; Laursen y Nederman, 1996; 1998; Nederman, 2000).<sup>7</sup> Según Cary Nederman (1994; 1995a), Marsilio de Padua y su funcionalismo comunal constituyen un antecedente importante dentro del pensamiento político medieval sobre la búsqueda de *discursos de tolerancia*. Las obras de Marsilio de Padua —especialmente el *Defensor Menor*— desarrollan la tesis de que la diferencia religiosa no debería ser un impedimento para la interacción social y la inclusión, ni tampoco una cuestión de regulación pública.

Marsilio señala, siguiendo la *Política* de Aristóteles, que la comunidad política se compone de seis partes. Por un lado, se encuentra la comunidad política “en sentido estricto” conformada por el sacerdocio, la milicia y el gobierno, las partes denominadas *honorables*; por otro, las restantes, que son partes “en sentido lato”, y comprenden el *vulgo*, es decir, agricultores, artesanos y tesoreros (*Defensor de la paz*, I, V, 1).<sup>8</sup> Si bien el pensador paduano sigue el texto aristotélico en lo sustancial, además incluye una peculiar interpretación que modifica fundamentalmente su espíritu. Aristóteles indica una clara diferenciación entre las “condiciones necesarias” o aquellos elementos “sin los cuales” la ciudad no podría constituirse, y las “verdaderas” partes integrantes de la ciudad. Las verdaderas partes pueden incluirse como elementos necesarios, pero no se confunden con ellos (*Pol.* VII 8, 1328b2-4; VII 9, 1329a34-39; IV 4, 1291a23-28). La diferenciación tiene por objeto cualificar la condición del ciudadano —al menos en el mejor régimen— por lo que se excluye de ella a los artesanos y labradores, ya que no

---

<sup>7</sup> Sobre el análisis de los presupuestos, continuidades y rupturas que pueden encontrarse en la historiografía de la tolerancia, véase M. Tizziani (2018).

<sup>8</sup> Las citas corresponden a la edición española de Luis Martínez Gómez (trad.), Tecnos, Madrid, 2009 (2° Ed.). (En adelante citado como DP) (los números romanos indican la respectiva *dictio* y capítulo, los números arábigos que van a continuación indican el número del párrafo). Véase tb. la importante edición crítica francesa: Padoue, Marsile de. *Le défenseur de la paix*. Ed. J. Quillet, Paris: J. Vrin, 1968. La versión latina puede ser encontrada en la edición de *Marsilius von Padua. Defensor Pacis*. Ed. Scholz, R, Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Leipzig, 1932.

pueden desarrollar una vida virtuosa ni disponen de ocio (*Pol.* 1328b33-1329a2). Marsilio, por el contrario, aunque conceda la singular cualificación de la *honorabilidad*, deshace la diferencia entre partes verdaderamente constitutivas y condiciones necesarias, ya que la fundamentación de su existencia en la comunidad política se justifica en su aporte respecto de las necesidades de la suficiencia de la vida —esto es, “la vida de los hombres una vez cubiertas sus «necesidades»” (Châtelet, 1980: 175)—<sup>9</sup>, y no, como en el caso de Aristóteles, por su colaboración a un *bien vivir* o *vida buena* que conlleve un modelo de virtud.

Ahora bien, la teorización que expone Marsilio de la interdependencia de funciones que caracteriza a la estructura de la comunidad fue conceptualizada por Nederman como un *funcionalismo comunal*. En el fondo de esta concepción estaría la intención de mostrar a la comunidad como

un arreglo de partes funcionalmente distintas, [donde] cada una de ellas es necesaria para el bienestar del conjunto y de todos los demás, [por lo que] el bien común solo puede ser identificado y aplicado mediante la participación conjunta de todos los miembros en el proceso político. Todo intento de excluir a los miembros funcionales de la vida pública sobre la base de criterios no funcionales (es decir, formas de conducta o modos de creencia ajenos a la intercomunicación de las funciones) perjudica directamente la realización del propio bien común (Nederman, 1994: 903).<sup>10</sup>

Como se puede observar, estaríamos en presencia de una posición organicista de la vida social en la que se determina la participación en la comunidad como consecuencia directa de la contribución, mediante la realización de una tarea definida, a la prosperidad y salud del todo. Es importante subrayar, sin embargo, que el funcionalismo marsiliano no tiene como objeto delinear una jerarquía de funciones destinada a prescindir de algunas partes de la intervención en la vida pública o resaltar otras con un rol predominante en el gobierno, sino, por el contrario, considerar la posibilidad y el derecho de cualquier integrante o sector de la comunidad en la determinación del bienestar general, en el cual todos están comprometidos.

Según la lectura desarrollada por Nederman (1995a), el balance entre la multiplicidad de aportes de cada órgano funcional igualmente solicitados por la

---

<sup>9</sup> A propósito de este punto, François Châtelet señala: “con esta noción de las «necesidades» nos hallamos frente a la antropología que sub-tiende la ideología del burgués cambista tal como queda señalada —y esto es lo más notable— a partir del siglo XIV, es decir, en el momento en que se desarrollan al unísono, el intercambio mercantil y la estructura asociativa como forma general de la vida social” (Châtelet, 1980: 175).

<sup>10</sup> Las traducciones del inglés son propias. Una idea similar puede encontrarse en Nederman: “[la comunidad] no está compuesta, en primera instancia, de individuos o ciudadanos, sino más bien de grupos o partes funcionales, distribuidas según la naturaleza de su contribución al todo comunal” (Nederman, 1995a: 54-55).

comunidad se torna problemático. Por un lado, el propósito de cada una de las partes constituyentes de la comunidad debe ser la concreción de su tarea específica y, en este sentido, el fin de sus integrantes es un bien parcial y privado exclusivo de ellos y que puede, en principio, generar disputas con los fines de otros integrantes. Por otro, nadie que quiera sobrevivir dentro de la comunidad puede hacerlo sin la cooperación de los otros o, en otras palabras, resulta imprescindible la interacción social para el mantenimiento mismo en el tiempo de la multiplicidad de partes. Marsilio, según Nederman, no pretende negar la relativa autonomía que debería haber en cada uno de los segmentos de la sociedad, pero, a la vez, aspira a evitar el virtual conflicto que se generaría si la regulación pública de las partes no existiera. En este sentido, resulta relevante la distinción que nos ofrece el filósofo paduano entre *habitus* y *officia*. El primero, en cuanto cierta cualidad que conduce al sujeto hacia determinadas funciones definidas, está establecido naturalmente y, como tal, fuera de los límites de la regulación pública y sin nexo directo con las exigencias de la comunidad política. Simultáneamente, las funciones resultantes de los *habitus* son desempeñadas en el contexto de la comunidad política, y deben ser orientadas y dirigidas hacia el bienestar de la comunidad en su conjunto. De acuerdo con esto son *officia*, supeditadas a la dirección del cuerpo de ciudadanos en su totalidad, “[e]n otras palabras, como modelos de *habitus*, estas funciones tienen un carácter esencialmente particularista, tomando sus objetivos funcionales como su propósito. Como *officia*, son de interés público y, por tanto, contribuyen a un fin más allá de sí mismos” (Nederman, 1995a: 56-57).

Nederman observa que Marsilio no “recupera” la noción aristotélica de “hábito” sino que la modifica. Marsilio reorienta las relaciones entre naturaleza y *habitus*, ya que el *habitus* es pensado como una disposición fuertemente determinada por la naturaleza, mientras que en Aristóteles la naturaleza únicamente concibe disposiciones que pueden ser cultivadas por la práctica y la educación. De este modo, mientras la meta de la *pólis* perfecta del Estagirita es modelar un ideal de virtud para todos los ciudadanos, la *civitas* marsiliana se aparta de este interés y se circunscribe a promover una pluralidad de funciones de las cuales surge el bienestar público. Así, desde la óptica de Nederman, Marsilio debilita las repercusiones universalistas de la noción aristotélica del bien común, ya que dicho bien para el pensador paduano supone múltiples disposiciones especializadas, las cuales contribuyen en particulares y discretas formas a la realización del beneficio público. Esto no ocurre así en Aristóteles, para quien el bien común debe ser esencialmente el mismo para todos los ciudadanos. Por consiguiente,

las nociones de Marsilio sobre el bienestar público y su construcción son mucho más pluralistas que cualquier cosa vislumbrada por Aristóteles: la comunidad no se define estrictamente por la identidad, sino más bien por la diferencia dentro de la identidad. La virtud, que es general, da paso a la función, que es especializada. Por tanto, la preocupación de la comunidad y sus líderes se convierte en la realización de inclinaciones naturales para realizar tareas específicas, en lugar de la promoción de las prácticas y, en última instancia, el conocimiento asociado con el carácter y la conducta moralmente buenos (Nederman, 1995a: 61).

La comunidad política de Marsilio resulta así, según Nederman, una sociedad conformada sobre la base de una identidad mínima, y mantenida más bien por sus diferencias:

La comunidad corporativa de ciudadanos marsiliana completamente desarrollada (*universitas civium*) es una construcción frágil, cuyos miembros comparten una identidad que surge del acuerdo común sobre los términos de la vida política. La pertenencia al cuerpo civil, sin embargo, no implica obliteración o denigración alguna de las identidades individuales de los ciudadanos o de su agrupación en funcional *officia*. De hecho, uno podría imaginar que, la mayor parte del tiempo, los ciudadanos de la comunidad de Marsilio se relacionaban entre sí no sobre la base de lo que tienen en común —sus identidades cívicas— sino de lo que los distingue unos de otros como *paterfamilias* y como agente socioeconómico (Nederman, 1995a: 66).

Como señalamos más arriba, la base funcional de la comunidad se traduce de modo directo en un principio de inclusión cívica y de ciudadanía para Marsilio, porque el objetivo que persigue la política, incluyendo el gobierno y la ley, es preservar las condiciones de tranquilidad necesarias para el intercambio de funciones y para el logro de una vida suficiente (DP, I, IV, 5). A su vez, negar el principio de ciudadanía de cualquier segmento funcional de la comunidad es poner en peligro el bien común, pues se estaría atendiendo únicamente los intereses parciales de determinado grupo o miembro de éste, generándose, de esta manera, la disputa, el conflicto y, en última instancia, la desintegración comunal (DP, I, XII, 6, I, XIII, 5).

## **1.2. La circunscripción del poder pontificio**

La orientación biológica y funcional del *Defensor Pacis* influye en la diferenciación que realiza Marsilio entre los reinos temporal y espiritual. Como indica el título de este apartado nos dedicaremos, en primer lugar, a la circunscripción del poder pontificio para luego, en el apartado siguiente, establecer la relación entre poder temporal y espiritual. Nuestro objetivo es analizar, de manera general, la interrelación entre religión y política que establece el pensador paduano para comprender sus aportes sobre este asunto y sus correlaciones referentes al problema de la tolerancia religiosa.

En la tarea de circunscribir los límites jurisdiccionales del clero, y concretamente los del Papa, Marsilio define algunos términos técnicos que utilizará en su argumento. En primer lugar, se ocupa en precisar los vocablos *juez* y *juicio*, los cuales pueden entenderse de tres maneras: el acto de conocer y discernir, el juicio en términos del derecho político o civil, y “la sentencia del gobernante, cuya autoridad, en efecto, está precisamente en juzgar de lo justo y lo útil según las leyes o las costumbres y en dictar y ejecutar con poder coactivo las sentencias dadas por él mismo” (DP II, II, 8). Esta última es, según el autor, la más propia determinación de las voces.

Asimismo, se distinguen en el *Defensor pacis* las nociones que se refieren a lo *temporal* y *espiritual*. Lo temporal indica todo lo referido a lo corporal y natural, así como a aquellas pasiones y afecciones del hombre que se ordenan a la vida presente y a “las acciones y pasiones voluntarias y transitivas ordenadas al bien o daño de otro distinto del que las realizó, y de éstas máxime tratan los legisladores humanos” (DP II, II, 4). Lo espiritual, por su parte, tiene varias acepciones que se refieren a: toda sustancia incorpórea, a todo afecto o acción en vista a la vida futura, así como a la doctrina y los preceptos divinos. Es decir, la distinción fundamental entre estos términos responde a la orientación o fin de la vida, sea el bien vivir (*bene vivere*) en este mundo, sea la salvación del alma.

Teniendo en consideración estas dos distinciones —la de juez y juicio y la de temporal y espiritual—, el paduano establece los límites de la jurisdicción de la Iglesia. Así, se opone a la prerrogativa papal fundada en la supremacía del poder espiritual sobre el temporal.<sup>11</sup> Para este autor, el fundamento último del poder temporal radica en que la totalidad del pueblo tiene de modo directo o a través de su *valentior pars* la potestad de elegir y designar a su gobernante; proponiendo con ello el desplazamiento del poder que ya no se encuentra en la cima sino en la base.<sup>12</sup> Por otra parte, se

---

<sup>11</sup> “Ni el obispo romano llamado Papa, ni ningún otro cualquier presbítero, obispo o ministro espiritual, individual o colectivamente, en cuanto tales, ni tomados en grupo como colegio, tiene ni debe tener jurisdicción alguna real o personal coactiva sobre cualquier presbítero, obispo o diácono o sobre su colegio; y que mucho menos el mismo o alguno de ellos colegialmente o individualmente tiene tal jurisdicción sobre cualquier príncipe o principado, comunidad, colegio o persona particular seglar, de cualquier condición que fuere” (DP II, I, 4).

<sup>12</sup> A propósito de es este punto, afirma Bayona Aznar: “[la] teoría del fundamento popular del poder [de Marsilio de Padua] rompe [...] con la hierocracia medieval y también con la tradición platónica, que desacreditaba la capacidad del pueblo para gobernar y confiaba la tarea de dirigir la *civitas* a los hombres superiores o más sabios. Al atribuir la autoridad a los ciudadanos, invierte la fuente del poder y se aleja de la visión ‘esencialista’ del bien común, arraigada en quienes se atribuían el privilegio de conocer el bien y el derecho de legislar en nombre de ese conocimiento superior” (Bayona Aznar, 2019: 1707).

reconoce la legitimidad del príncipe en su oficio de ejercer el poder coactivo sobre los cuerpos al delegar el pueblo la facultad de juzgar.

Solo el dominio de lo espiritual le corresponde a la jurisdicción de la Iglesia, pues así lo indicó Cristo, su fundador, cuando afirmó que su reino no era de este mundo. En efecto, Marsilio insiste que, por un lado, el reino que proclamó Cristo es el reino eterno, proclamación y enseñanza que éste ejerció sin ningún poder coactivo. Por otro, todo lo concerniente al cuidado de las almas (o, en otras palabras, a la prédica, enseñanza y administración de los sacramentos) es en función de la salvación eterna (Bayona Aznar, 2007). Sin embargo, dicho cuidado no se orienta al buen ordenamiento de la ciudad y, de esta manera, los sacerdotes solamente poseen potestad en los asuntos referidos a la vida futura, o *reino de Dios* —tal como la denomina el pensador paduano—.

Por consiguiente, no es legítima la pretensión por parte del obispo romano de poseer poder sobre lo temporal. Tal pretensión, en opinión de Marsilio, no tiene fundamento alguno ya que Cristo, en su estado de vicario, no tuvo ningún tipo de poder temporal, poder que prohibió también a los apóstoles. Más aún, a través de la minuciosa exégesis de las Escrituras que realiza este autor se desprende que Cristo y los apóstoles se sometieron al poder civil, voluntad de sometimiento que Él deja establecida “como consejo o como precepto” (DP II, V, 10). De modo que el clero tiene que seguir el ejemplo de Cristo y sujetarse al poder coactivo del gobernador civil. Al sacerdote, puesto que es el representante de Cristo, únicamente le corresponde amonestar, discernir y prescribir a los fieles sobre todo aquello que se orienta a la salud espiritual, aunque esto no significa que deba entenderse tal juicio como poder coactivo, ya que ningún tipo de coacción es beneficiosa para la salvación y el poder coactivo solo corresponde al príncipe.

En el dominio de lo espiritual Marsilio sostiene, además, que no se puede aseverar la prerrogativa papal como derivación del *primado petrino*, dado que según este autor no existe registro de que Pedro hubiera residido en Roma, como sí lo hay de Pablo (DP II, XVI, 16-17). Por esta razón, el Papa no tendría ningún tipo de prerrogativa sobre otros sacerdotes y no podría disponer sobre aquellos asuntos dudosos de la fe. El pensador paduano, apoyándose en lo que demuestran las Escrituras, argumenta que el grupo de los apóstoles tenía más autoridad que Pedro, lo que implica que es la reunión conciliar expresada en la voluntad de la comunidad cristiana la que tiene la autoridad para decidir sobre las cuestiones generales de la Iglesia. Es ella, reunida en el Concilio general, la que decide sobre dichas cuestiones eclesiásticas y los aspectos específicos

dudosos de la fe, porque de no ser así quedarían sujetas a la arbitrariedad de algún obispo o a otra clase de grupo de adeptos a éste que pueden tener intenciones ajenas a lo propiamente mandado por la ley divina.<sup>13</sup>

### 1.3. Crítica a la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal

Marsilio de Padua considera la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal como la causa de la guerra civil que atraviesa la Italia de su tiempo, donde algunas ciudades apoyaban la causa de Luis de Baviera (Luis IV) y otras a la de Juan XXII por la dirección de la *societas fidelium*, lo que se traduce como el enfrentamiento entre la existencia misma de dos poderes (temporal y espiritual). El autor se opone enérgicamente a la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal propugnando la unidad de la soberanía. En efecto, arguye la inexistencia de un fundamento espiritual para un poder distinto del poder del legislador humano. El paduano demuestra, a través de su programa filosófico-político, que en este mundo cualquier jurisdicción en manos del clero es ilegítima y que el Papa y los obispos deben someterse a la autoridad civil, porque la exclusividad del poder temporal es la única garantía de paz. En otras palabras, el poder supremo no corresponde al Papa sino al gobernante secular, ya que su primado es de origen humano y no divino.

Marsilio afirma que los sacerdotes deben estar sujetos al poder civil, en contra de las teorías teocráticas. Señala en su *Defensor pacis* que “estamos obligados a creer que ellos [los obispos] tienen de Cristo tanta potestad y autoridad cuanta podemos deducir de las palabras de la Escritura que les fue entregada, no otra” (DP II, IV, 2).

El paduano se pronuncia así en contra de la ambición de algunos obispos (refiriéndose en particular a Juan XXII) que quieren invadir potestades seculares atribuyéndose el “título de la *plenitudo potestatis*, de donde también tiene su origen el paralismo con el que se esfuerzan en concluir que los reyes y los gobernantes, y todos los particulares, les están sometidos con jurisdicción coactiva” (DP II, XXIII, 2). El mantenimiento de la fe en la comunidad de los fieles, argumenta el autor, no depende ni

---

<sup>13</sup> En este sentido, Marsilio sostiene que “queriendo por ignorancia o por inicua voluntad algún presbítero u obispo, o algún otro colegio particular de ellos, excomulgar o poner en entredicho al príncipe o a una provincia, ocurre seguirse de allí gran escándalo para la paz y tranquilidad de los fieles. Lo que casi en estos días se mostró por la experiencia, maestra de las cosas, cuando Bonifacio VIII, Papa romano, intentó excomulgar a Felipe el Hermoso, rey católico de los franceses de clara memoria, y someter su reino y sus súbditos al entredicho de los sagrados oficios, con la protesta del dicho rey contra una invención fantástica escrita con el título: *Una santa iglesia católica*, promulgada por el dicho Bonifacio” (DP II, XXI, 9).

de hecho ni de *iure* de cualquier reivindicación de plenitud del poder, fuera temporal o espiritual, por el sumo pontífice. Tales pretensiones, por el contrario, amenazan la paz y la felicidad humana.

La interferencia del gobierno eclesiástico en la vida secular conllevó a la disputa entre distintas facciones y la inseguridad para la comunidad de los cristianos, principalmente en Italia. Con su *Defensor de la paz*, Marsilio pretendía que las autoridades seculares detuvieran y revirtieran la expansión de los poderes terrenos del obispo de Roma. En palabras de Nederman: “El *Defensor pacis* representa un llamado directo a los príncipes y ciudadanos de toda la cristiandad latina para reinstaurar al Papa en su rol legítimo (y extremadamente limitado) dentro del gobierno de la Iglesia” (1995b: 316-317).

Para que ese llamamiento fuera lo más amplio posible, Marsilio construyó en su obra una teoría política general de carácter secular, capaz de contemplar tanto las pretensiones imperiales como las de los reyes y las de las ciudades europeas. La primera Parte del libro estaba dedicada al estudio de los orígenes y la naturaleza de la autoridad política temporal. En ella, el énfasis recaía en la noción del consentimiento popular como fundamento del buen gobierno, sin que una forma constitucional específica fuera abogada: su preocupación radicaba en estipular los arreglos institucionales necesarios para sostener la unidad y la estabilidad de las comunidades políticas seculares, con el objetivo de rechazar toda interferencia eclesiástica. La segunda Parte de la obra consistía en una investigación y refutación de varias de las reivindicaciones de poder de los clérigos y, especialmente, del sumo pontífice. El gobierno de la *Ecclesia* debía caber a un Concilio General, tal como mencionamos anteriormente, formado por sus miembros, y al Papa le correspondía solo la ejecución de sus decisiones.

Como se ha señalado en el apartado anterior, Marsilio se apoya en la exégesis de las Escrituras para afirmar que Cristo no vino a dominar a nadie, sino a servir y prestar obediencia a los príncipes civiles y que esto es lo que enseñó a sus sucesores, intentando, así, refutar la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal.<sup>14</sup> A las

---

<sup>14</sup> Para demostrar cómo Cristo se distancia del poder temporal y la inexistencia de cualquier tipo de *potestas* como fundamento de la *plenitudo potestatis* papal, Bayona Aznar enumera las fuentes evangélicas más significativas aportadas por Marsilio de Padua, ellas son: (*Lc.*, XII, 12-13), las más significativas; la misión de Cristo (*Mt.* XI, 28-29); su reino no es de este mundo (*Jn.*, XVIII, 36); la huida de Cristo cuando fueron a buscarlo para proclamarlo Rey (*Jn.*, VI, 15); «dad al César lo que es del César» (*Mt.*, XXII,17, 20-21); el pago de los tributos (*Mt.*, XVII, 23-26); Cristo se deja arrestar y conducir ante el pretorio romano (*Mt.*, XVII,1); «los reyes de los paganos les dominan, y los que les mandan se hacen llamar bienhechores. Pero vosotros no seáis así, sino que el mayor de vosotros hágase como el más pequeño, y el que manda, como el que sirve» (*Lc.*, XXII, 25-26); «ningún soldado de Dios se inmiscuye

interpretaciones del texto de las llaves, responde afirmando que el poder de éstas es el poder de conferir sacramentos, particularmente el sacramento de la penitencia o poder de perdonar los pecados (DP II, VI, 3), y no significa que implique ningún tipo de poder coactivo. De hecho:

ni siquiera, es en sentido propio, poder, porque no es el sacerdote quien realmente perdona los pecados, cuando el pecador se confiesa; sino solo Dios, que restablece la gracia y perdona la deuda de la condena eterna, cuando el pecador se arrepiente (DP, II.VI; II.VII.3) (Bayona Aznar, 2009a: 250).

En el capítulo XXIII, de la segunda Parte, el pensador italiano distingue los ocho modos de cómo se entiende la *plenitudo potestatis*. En primer lugar, el término comporta cierta universalidad. Por tal motivo, entre las distinciones que realiza menciona aquellas que conllevan dicha universalidad: puede entenderse como la potestad de realizar cualquier acto posible, como la voluntad de ejercer cualquier acto sobre un hombre u objeto, como la jurisdicción coactiva sobre todos los pueblos y personas particulares, como esta misma facultad, pero ejercida solo sobre los clérigos, como la facultad de perdonar pecados y excomulgar, como la potestad de imponer las manos, la de interpretar los sentidos dudosos de la Escritura y, finalmente, puede entenderse como la *cura animarum* según el texto “apacienta mis ovejas” (*Juan XXI*). Marsilio sostiene, a partir de estas distinciones, que al Papa no le compete ninguna definición de la plenitud de poder, porque los primeros modos corresponden únicamente al gobernador civil, mientras que perdonar los pecados pertenece exclusivamente a Dios, y los modos siguientes a la universalidad de los fieles. En definitiva, cualquier pretensión de poder por parte del Papa no es lícita e incurre en abusos y delitos contra la comunidad, hasta hacer nulo el precepto divino con sus pretensiones (DP II, XVI, 11).

#### **1.4. La relación entre el poder temporal y el espiritual**

En *El Defensor de la paz*, la jurisdicción del clero es delimitada; la potestad de los sacerdotes y obispos es refutada y el fundamento último de las decisiones recae en la *universitas fidelium*. La pretensión de poder de la Iglesia no es legítima, ya que el poder espiritual pertenece exclusivamente a Dios, aunque en la otra vida, y el clero posee en este mundo únicamente una misión y no un poder (Bayona Aznar, 2007). Esta confusión entre misión y poder que se generó en tiempos en que Marsilio redactó su

---

en los asuntos mundanos» (*// Tim.*, 11,4); también *I Cor.*, VI, 4; *Rom.*, XIII, 11-7 (Bayona Aznar, 2006: 237).

obra es lo que llevó al Sumo Pontífice a pretender la *plenitudo potestatis*. La única solución posible a la querrela de las dos espadas<sup>15</sup> era suprimir el poder espiritual que, como sostiene el pensador paduano, es ejercido por una de las partes componentes de la ciudad —la sacerdotal— que se arroga el oficio de la parte gobernante. Si la Iglesia no tiene poder, entonces queda bajo la custodia del legislador humano.

Como señala Bayona Aznar, el interés de Marsilio es determinar “que ningún grupo (por ejemplo, el clero), ni un miembro de un grupo (por ejemplo, el obispo de Roma) tiene poder o jurisdicción coactiva alguna en la sociedad, ya que todo poder reside exclusivamente en el legislador humano, que es el pueblo (o su parte prevalente)” (2007: 213). De esta manera, el paduano ataca y debilita los cimientos de la potestad coactiva del sacerdocio (Bayona Aznar, 2007; Bertelloni, 2002). La Iglesia se subordina al poder secular porque su misión es ajena a cualquier pretensión de poder y porque la doctrina que ella enseña no es aquella que busca la consecución del mejor ordenamiento del Estado, sino orientar a los hombres a la vida futura. Esta subordinación es tal que no solamente se le prohíbe al sacerdocio inmiscuirse en los asuntos temporales, en cuanto no tiene ninguna jurisdicción sobre éstos, sino, además, se le prohíbe la potestad de nombrar los oficios eclesiásticos que corresponde a la multitud de los fieles representada por su *valentior pars* (el Concilio). Asimismo, al legislador humano o a su gobernante le atañe la competencia de juzgar y condenar quiénes deben ser excomulgados.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> La doctrina de “las dos espadas” fue desarrollada a fines del siglo V por el papa Gelasio I (492-496) y sostiene que hay dos poderes que gobiernan al mundo: uno es el encargado de administrar el poder secular o temporal y establecer la ley en este mundo; el otro, el poder religioso, que vela por la enseñanza y el respeto de la ley divina. Para comprender las implicaciones que tuvo esta doctrina en la Edad Media traemos a colación lo expuesto por Bertelloni, quien sostiene que con ella se “sugiere, por primera vez en el discurso teórico-político cristiano, una separación entre ambos poderes y una dependencia del reino respecto del sacerdocio basada en la superioridad de las funciones sacerdotales sobre las de los príncipes temporales [...] A partir de esta dualidad gelasiana se desarrolla el posterior discurso político medieval como teoría acerca de dos poderes, el temporal subordinado al espiritual, subordinación que el papado medieval fue interpretando paulatinamente como una soberanía única y universal, tal como surge de la más paradigmática formulación de esa doctrina, contenida en la bula *Unam Sanctam*. La teoría política medieval intentará neutralizar los mutuos conflictos entre estos dos poderes transformando a cada uno de ellos en momento conceptual de una teoría” (Bertelloni, 2010: 22).

<sup>16</sup> La tesis central del tratado se apoya en la unidad de la soberanía propia del pueblo (DP I, XVII; II, VI, 9; X, IX, 12); unidad ésta que elimina toda posibilidad de interferencia del poder espiritual en los asuntos temporales. Para este y otros aspectos de *El defensor de la paz* véase Leo Strauss (2009: 268-285), donde se examina la manera en la que Marsilio logra que la soberanía del pueblo quede latente íntegramente, con lo cual su enseñanza al respecto terminaría por ser tan solo provisional y tentativa. Quentin Skinner, por el contrario, resalta el rol fundamental que cumplió el jurista paduano a la hora de formular el tópico según el cual la soberanía reside en el pueblo, que exclusivamente la delega y jamás la enajena, pudiendo, al mismo tiempo, destituir al funcionario nombrado: “sólo fue necesario que los mismos argumentos se aplicaran en el caso del *regnum* así como de una *civitas* para que quedara plenamente articulada una reconocible teoría moderna de soberanía popular en un Estado secular” (1993: 87).

Como consecuencia del deseo de Marsilio de mantener una estricta separación de las actividades espirituales y temporales surge la idea del sacerdocio como uno de los oficios del cuerpo civil, de modo que su conducta debe ser regulada a favor del bien común. Una comunidad humana perfecta requiere sacerdotes para cuidar las almas de sus integrantes, así como también de agricultores para alimentarla y soldados para defenderla (DP I, V, 10-11). No obstante, esto supone que las funciones religiosas del clero deben ser tratadas como un cargo público más.

Conferir el estado civil oficial al sacerdocio implicaría el apoyo al *establishment* de la Iglesia, una doctrina generalmente contraria a la tolerancia religiosa. Efectivamente, Marsilio sostiene que la fe católica es la única fe verdadera (DP I, V, 14). El objetivo de su tratamiento del sacerdocio como un cargo público es, en realidad, controlar las implicaciones temporales de la religión, no sancionar la intromisión de la religión en la política. El autor quiere asegurarse, de esta manera, que el sacerdocio permanezca confinado a su papel educativo apropiado y que no promueva conductas peligrosas para el bien común —hacer esto último, desde luego, sería autodestruirse de cualquier forma, pues, según Marsilio, sin paz y prosperidad, la práctica de la religión está en peligro—. Es con la supervisión pública en mente que el autor sustenta para la comunidad el derecho de permitir sacerdotes y supervisar sus enseñanzas (DP II, XXI, 15). Y más aún, reconoce la legitimidad del oficio sacerdotal en los regímenes no cristianos (DP I, V, 10-13). Cuando se juzga desde una perspectiva civil, la “verdad” del cristianismo no es inmediatamente pertinente. Lo que importa, en cambio, es que, sea cual sea la religión practicada por un determinado cuerpo civil, sus sacerdotes ajusten sus actividades al bienestar del conjunto. La validez de la religión no confiere al sacerdocio una mayor autoridad o autonomía sobre la comunidad que la permitida a las “falsas” religiones.

Sin embargo, podría pensarse que Marsilio parece dejar abierta la posibilidad de ciertas prácticas intolerantes, al establecer las actividades del oficio religioso dentro del dominio público. ¿No podría el sacerdocio apelar simplemente a la comunidad de ciudadanos para castigar de manera coactiva a aquellos que ofenden la ley divina o las enseñanzas eclesiásticas? Marsilio, aparentemente, suscribe esta posición en el segundo discurso del *Defensor de la paz*, especialmente en su discusión sobre el poder de la excomunión. Según lo usual en la iglesia medieval, la prohibición de la excomunión no solo excluía a los herejes del ingreso en la iglesia, sino que también prohibía a los creyentes participar en cualquier tipo de relación secular con los excomulgados. Por

consiguiente, señala que la excomunión es a la vez “pena para el estado del siglo venidero con un cierto juicio” y “también una pena grave para el estado de la vida presente en cuanto que se corta la comunicación con los otros fieles [y] se priva del consorcio y provechos de la convivencia civil” (DP II, VI, 12). En otras palabras, es coactiva. Por lo tanto, si se permitiera que el sacerdocio excomulgara a personas bajo su propia autoridad, podría interferir impunemente en los asuntos civiles e imponer sus deseos a la comunidad mediante la amenaza o la imposición de la prohibición. Esto transgrede el papel puramente instructivo que Marsilio atribuye al oficio sacerdotal.

Conceder a los sacerdotes la autoridad de excomulgar a los ciudadanos implicaría otorgarles poderes inapropiados para su oficio y peligrosos para el orden comunal. El pensador paduano consecuentemente cambia la prohibición de la excomunión de una fuente espiritual a una fuente temporal. La excomunión

pertenece a la universal colectividad de los fieles civiles [...] determinar el juicio o el juez con potestad coactiva de excluir de la convivencia común, [debido a una] enfermedad del alma, como sería un crimen notorio; si bien del consejo de ellos [los sacerdotes] debe emanar tal juicio, pues es deber de ellos saber la ley divina en la cual están determinados los crímenes por los cuales deba prohibirse al criminal el consorcio con los fieles inocentes (DP II, VI, 12).

Marsilio simplemente transfiere la autoridad para imponer la excomunión de un segmento de la sociedad, el sacerdocio, a la comunidad en su conjunto sobre la base de que el elemento coactivo de la prohibición solo puede ser aplicado válidamente por el legislador. Podría pensarse que Marsilio considera legítimo privar a los individuos de sus bienes terrenales y sus derechos civiles a causa de transgresiones espirituales, siempre y cuando sea emprendida por la comunidad y no por el sacerdocio.

Sin embargo, la voluntad de Marsilio en el *Defensor de la paz* de aceptar las consecuencias temporales de la excomunión no es estrictamente consistente con su postura funcionalista comunal. No está claro por qué el hecho de que uno no acepte las mismas doctrinas religiosas de otros miembros de la comunidad secular debe tener un impacto negativo en sus propias funciones correspondientes. Por ejemplo, ¿acaso un agricultor cristiano es más competente que un agricultor judío o musulmán en el desempeño de sus tareas civiles y en la interacción con otros ciudadanos? ¿Está mejor calificado el soldado porque adopte una creencia religiosa en lugar de otra? Para el paduano, la fe de uno no es pertinente a este criterio, la interacción de las funciones necesarias para una vida materialmente suficiente no se corresponde con la aceptación de la instrucción de los sacerdotes sobre el culto a Dios. Considera necesario, en este

sentido, para la vida mundana cómo uno realiza sus tareas apropiadamente y de qué manera ellas son beneficiosas para el bien común.

En el *Defensor de la paz*, Marsilio deja entrever cierta incongruencia en su teoría, al dar por sentado sin examen la necesidad de la uniformidad religiosa. No obstante, cuando escribe el *Defensor Minor*<sup>17</sup> adopta una posición más consistente que permite considerarlo como un antecedente destacado dentro del estudio del problema de la tolerancia religiosa.

En este pequeño tratado, el pensador paduano realiza un resumen y una reafirmación de las ideas principales del *Defensor de la paz*, pero también desarrolla y profundiza muchos de sus puntos de vistas anteriores en direcciones novedosas y significativas.<sup>18</sup> A modo de ejemplo podemos mencionar los comentarios de Marsilio referidos a la excomunión. Reafirma que el sacerdocio carece de todo poder legítimo para declarar a cualquier miembro de la iglesia excomulgado: “puesto que esta autoridad coactiva sería ejercida sobre los bienes o las personas, o sobre ambos, en forma civil en este mundo, aunque de manera indirecta; pero semejante autoridad no corresponde en modo alguno a los sacerdotes” (DM, 10.3). La excomunión tiene una dimensión coactiva precisamente porque impone al pecador “el castigo del exilio” y quita “las ganancias o retribuciones” con los que uno se sostiene a sí mismo y a su familia (DM, 10.3) El excomulgado está fuera de la comunidad temporal, así como de la espiritual. Por tanto, al igual que todas las demás aplicaciones de la autoridad coactiva, la decisión de expulsar a una persona de la asociación civil a través de la excomunión solo puede ser determinada por todo el cuerpo de ciudadanos o de sus ejecutivos designados. Sin embargo, Marsilio en el *Defensor Menor* no está conforme con esta solución; más bien se plantea el interrogante adicional de “si es conveniente apartar a los herejes y privarlos de la compañía de los fieles” (DM, 10.5). En otras palabras, se pregunta acerca de la validez de la excomunión: ¿es adecuado que aquellos que se niegan a aceptar los principios establecidos del dogma religioso sean excomulgados? La respuesta que brinda se basa en la negación de las implicaciones temporales de la discrepancia espiritual. El paduano niega que los no creyentes puedan ser coaccionados, de manera efectiva, para abrazar la fe, no es un principio del cristianismo que “cualquier individuo deba ser obligado a profesar la fe cristiana”

---

<sup>17</sup> Las citas utilizadas aquí fueron extraídas de la edición española de Bernardo Bayona Aznar y Pedro Roche Arnas (Eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2004. (En adelante citado como DM) (los números arábigos que van a continuación indican el número del capítulo y la sección correspondiente).

<sup>18</sup> Véase la Introducción de C. Nederman al *Defensor Minor* (Nederman, 1993: xx-xxiii).

(Nederman, 1994: 911). Este es un planteo que emplea de manera explícita en contra de la práctica de las cruzadas: “si la cruzada se hace o se ha hecho para combatir a los infieles y obligarlos a confesar la fe de Cristo, no parece en absoluto meritoria” (DM, 7.3).

Si el objetivo de la anatematización es la coacción de los herejes para que regresen a la fe, esta iniciativa es igualmente injustificada (DM, 15.7). La represión moral o física no debe ser empleada como un medio para volver a los heterodoxos a la fe. Por consiguiente, la única razón válida para la excomunión debe ser la protección de las almas eternas de los creyentes ortodoxos. Marsilio reconoce que

los herejes u otro tipo de infieles, sobre todo en lo que respecta a la convivencia o la vida familiar, o a la participación y el diálogo sobre lo que afecta a la salvaguarda de la práctica de la fe [...] deben ser apartados para que no contaminen a los demás (DM, 10.5).

El paduano cita varios pasajes bíblicos que apoyan la práctica de la excomunión por estos motivos, pero inmediatamente subraya que la separación del creyente del hereje debe ocurrir solo en relación con los asuntos espirituales: esto debe entenderse con respecto “a la creencia y a la observancia de la práctica de la fe, no en lo concerniente a otra relacione doméstica o civil” (DM, 10.5). La reprobación de la creencia heterodoxa es, a juicio de Marsilio, realmente una especie de vergüenza y deshonor más que una forma de castigo coactivo (DM, 15.6). La iglesia —debidamente representada en su Concilio General— tiene la autoridad para fijar sus verdades y excluir a aquellos que rechazan los principios doctrinales. Así, la excomunión es una prohibición de asociación espiritual; los miembros ortodoxos nunca deben hablar o prestar atención a las palabras de los herejes acerca de la fe. Sin embargo, no hay una base bíblica ni racional para extender esta prohibición al dominio temporal de la vida comunitaria.

Esta tesis de Marsilio expresa una concepción funcionalista de la sociedad. En virtud de ello, señala que la causa última de la ley humana y de su fuerza coactiva “es la tranquilidad en esta vida y la felicidad finita”, con el resultado de que tales preceptos dan forma a los “hombres, [en la medida en que están] dispuestos e inclinados a la tranquilidad en esta vida, al poder y a otras diversas cosas [terrenales]” (DM, 15.5). Si la excomunión abarcara asuntos temporales como espirituales, entonces las preocupaciones legítimas de orden público y bienestar serían perturbadas. De hecho, el propósito mismo de la excomunión, el bienestar de los fieles, se vería socavado, porque al negar la interacción de carácter puramente secular entre los ortodoxos y los no

creyentes de todo tipo, serían los mismos fieles los que se verían perjudicados: no podrían aprovechar los beneficios materiales que constituyen el fundamento mismo de la vida comunitaria. El autor considera un quebrantamiento del vínculo social privar a cualquiera —y muchos menos a los cristianos ortodoxos— de

los bienes y el comercio civil, como por ejemplo, comprarles el pan, el vino, la carne, el pescado, los vasos, la ropa, si él o ellos [personas culpables de herejía], tienen tales cosas de sobra y los demás fieles las necesitan. De la misma manera se debe considerar también lo que atañe a las demás actividades y bienes, que se pueden obtener de ellos, gracias a su enseñanza, sus cargos y sus servicios civiles. Pues, de otro modo, este castigo recaería tanto o más sobre los fieles que no son culpables (DM, 15.6).

La extensión de la excomunión a la asociación civil constituye, para Marsilio, un ataque al principio más básico de comunidad, establecido este en el intercambio de funciones. Ni a los cristianos ortodoxos ni a los disidentes religiosos se les permitiría realizar las tareas inherentes a la ciudadanía. Irremediabilmente, se produciría el colapso funcional de la comunidad, que tanto temía el pensador paduano.

La conclusión que se desprende del pensamiento de Marsilio es clara: aquellos que adopten posturas supuestamente heréticas en asuntos de fe, si bien pueden ser separados de la comunidad espiritual de la iglesia, no deben ser excluidos por ello de las actividades propiamente civiles. Queda fuera del alcance de los clérigos, desde esta posición, regular los intercambios sociales y económicos que son necesarios o útiles para mantener la existencia corpórea de los ortodoxos y los heterodoxos por igual. Más bien, será la propia comunidad la que tenga competencia para determinar cómo debe gobernarse la conducta humana temporal. La disputa religiosa en sí constituye una base inapropiada para determinar quién merece ser excluido o castigado por la sociedad secular.

A partir de lo expuesto, podemos identificar los principales aportes de Marsilio para la posterior discusión del problema de la tolerancia, a saber: en primer lugar, la jurisdicción civil sustituye lo sagrado. En vista de que en el *Defensor de la paz* se establece como objetivo la paz, resulta imprescindible para el paduano no solo una separación de los dos poderes en disputa (es decir, el espiritual y el temporal), sino también una total sumisión de lo teológico —lo sagrado— al estado civil con el propósito de impedir consecuencias perturbadoras en el buen funcionamiento del orden político.

En segundo lugar, su examen de la excomunión de los herejes en el siglo XIV resulta pertinente para señalar los alcances de este antecedente medieval en relación al

desarrollo de la noción moderna del principio de tolerancia religiosa, ya que, como vimos, desde la óptica de Marsilio, la disputa religiosa en sí constituye una base inapropiada para determinar quién merece ser excluido o castigado por la sociedad secular.

## CAPITULO SEGUNDO:

### **El problema de la regulación de la religión en Hobbes y sus proyecciones para la cuestión de la tolerancia religiosa**

La aceptación que se tiene en general de la idea de tolerancia religiosa es un legado histórico de las guerras religiosas que se libraron en el continente europeo durante mucho tiempo, en especial durante el medioevo —tal como señalamos en el capítulo anterior— y gran parte de la Edad Moderna. En la actualidad, se comparte la visión tendente a reconocer a este tipo de tolerancia como un ideal, si bien encontramos muchos lugares en el mundo donde corren ríos de sangre sobre lo que son, como mínimo, divisiones religiosas.

En tiempos que le tocó vivir a Thomas Hobbes<sup>19</sup>, la tolerancia religiosa era un asunto de vida o muerte. El pensador inglés nació en el siglo XVI, siglo este que fue testigo de las más cruentas guerras de religión; uno de sus episodios fue la Masacre del Día de San Bartolomé (1572) que devastó a la Francia de aquel entonces. Si bien el Edicto de Nantes (1598) intentó poner fin de manera oficial a estos tipos de acontecimientos no se evitó, sin embargo, erradicar la persecución y discriminación de las minorías religiosas. Asimismo, las sectas cristianas hijas de la Reforma y la Contrarreforma continuaban su proliferación a lo largo de toda Europa sumergiéndola en un continuo caos. La persecución religiosa —léase, la fuerza que se ejercía contra determinada persona sobre la base de su convicción religiosa— era creciente; esta abarcaba tanto sanciones legales, —i.e., arresto, exilio, multas, confiscación de bienes, ejecución, etc.—, como actos persecutorios por parte de las iglesias, sus representantes y todo aquel que procedía en nombre de la *verdadera* religión. Al mismo tiempo, los Estados permitían u omitían alevosamente los ataques llevados adelante por otros. La violencia era moneda corriente en la asolada Europa de aquel entonces, por lo que se hizo fundamental exigir tolerancia —que por lo general significa pedir, al menos, poner límites a la persecución activa—. En este contexto no resulta extraño, por lo tanto, que numerosos filósofos e intelectuales de las más diversas ramas del saber pusieran sus energías en la cuestión de la tolerancia, tal como lo hizo Thomas Hobbes (1588-1679).

---

<sup>19</sup> Para un examen detallado sobre la vida y filosofía de Hobbes véase: Tönnies, F. (1988); Saravia, G. (2011).

El canon historiográfico suele caracterizar a Hobbes como un férreo oponente de la tolerancia religiosa. Su planteo teórico se basaba en que la Iglesia se encontraba subordinada al Estado, que poseía tanto el derecho como el deber de delimitar las doctrinas religiosas que se adoptaban y las formas de culto religioso que practicaban los miembros de ese Estado. A pesar de ello, las interpretaciones sobre el rasgo intolerante que pudiese tener Hobbes<sup>20</sup> fueron transformándose con el correr de los años. A continuación, examinaremos los aportes realizados por Alan Ryan (1988), Richard Tuck (1990) y Ed Curley (2007) sobre la cuestión de la tolerancia en Hobbes. El primero de ellos nos invita a pensar que Hobbes concede un mayor espacio para la diversidad religiosa de lo que se había pensado comúnmente. El segundo, por su parte, afirma que el *Leviatán* representa en verdad una *defensa de la tolerancia* argumentando que Hobbes, particularmente en sus obras posteriores, apoyó muchas de las políticas tolerantes defendidas años más tarde por John Locke (1632-1704) —daremos cuenta de ello en el siguiente capítulo—. Sostiene Tuck, de esta manera, que Hobbes debe ser leído como un aliado intelectual de Locke, cuando menos en lo que se refiere a este tema en particular. El tercero admite que la concepción filosófica hobbesiana es *favorable a la tolerancia*, aunque hace hincapié en un *veredicto más matizado*, esto es, que el *Leviatán* latino lo es más que el *Leviatán* inglés.<sup>21</sup>

Antes de introducirnos en el análisis de estos autores cabe hacer una advertencia acerca del abordaje del problema de la tolerancia en Hobbes. Como señala Leiser Madanes (1989), a diferencia de Locke

Hobbes no escribió un tratado cuyo tema explícito fuera la tolerancia [religiosa]. Sus tres obras principales de filosofía política se presentan como intentos, cada vez más completos y complejos, de examinar la relación entre protección y obediencia [...] A fin de reconstruir una teoría sobre estos problemas, es necesario encontrar y agrupar textos que se encuentran dispersos a lo largo de toda su obra, limpiarlos luego de las impurezas y cuerpos extraños que estos textos traen adheridos, y por último ordenarlos de modo tal que resulte posible reconocer una teoría [de la tolerancia religiosa] (Madasnes, 1989: 51-52).

Para profundizar sobre la imagen que tienen los autores citados en relación a la figura de Hobbes como defensor de la tolerancia y los malentendidos que estos pueden generar, intentaremos ofrecer una lectura alternativa conforme a la cual se puede comprender mejor la crítica dirigida por Hobbes a la religión organizada en sus

---

<sup>20</sup> Sobre esta característica, véase Kolakovski (1986); Popkin (1992); Watkins (1965).

<sup>21</sup> La versión inglesa del *Leviatán* fue publicada en 1651, entretanto la versión latina es de 1668. Esta última, nos dice Norberto Bobbio, “escrita probablemente, en parte, antes que la inglesa, aunque publicada tan sólo a edad tardía y sustancialmente sin modificaciones, excepción hecha de algunas correcciones de errores en las doctrinas religiosas” (1991: 49).

múltiples formas. A través de ella, se aprecia la reconsideración de la relación entre Iglesia y Estado en la teoría política del pensador inglés, al igual que observamos al momento de analizar el mismo asunto en las obras de Marsilio de Padua. Planteamos que, con respecto a la religión, el soberano hobbesiano cumple con un doble deber: (1) no solo debe permitir sino además debe fomentar la diversidad religiosa, así como el pluralismo; y (2) debe educar a sus súbditos con el fin de evitar que sean influenciados por extremistas y/o fanáticos religiosos, que como sabemos, pueden surgir en cualquier tiempo y espacio. En lo referente a este aspecto, creemos conveniente aclarar que, a Hobbes, no le preocupa tanto la tolerancia y la diversidad de la religión, sino antes bien la regulación de la religión. Si bien cuesta imaginar a este autor alguien que llevó la bandera de la tolerancia resulta, sin embargo, un pensador peculiar en lo que respecta a esta materia en la que, sin lugar a dudas, dejó su impronta.

## 2.1. Hobbes como pensador autoritario en materia religiosa

Tradicionalmente, uno de los argumentos de mayor importancia para justificar la persecución religiosa es el que se refiere a la necesidad, y no únicamente a la legitimidad, de emplear la fuerza para coaccionar a los no creyentes. Traemos a colación dos pasajes que, uno de Santo Tomás de Aquino y otro de Pedro de Ribadeneyra que ejemplifican esta idea:

En los herejes hay que considerar dos aspectos: uno, por parte de ellos; otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos hay en realidad pecado por el que merecieron no solamente la separación de la Iglesia por la excomunión, *sino también la exclusión del mundo con la muerte*. En realidad, es mucho más grave corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda con que se sustenta la vida temporal. Por eso, si quienes falsifican moneda, u otro tipo de malhechores, *justamente son entregados, sin más, a la muerte por los príncipes seculares*, con mayor razón los herejes convictos de herejía *podrían no solamente ser excomulgados, sino también entregados con toda justicia a la pena de muerte* (Tomás de Aquino, 1990, II-II, q.11 a.3).<sup>22</sup>

Si el que hace moneda falsa es quemado, ¿por qué no lo será el que hace y predica doctrina falsa? [...] el Herege [*sic*] que mata las almas, ¿no merece por ello ser castigado? Galeno dice: Que por tres cosas se debe á los facinerosos quitar la vida. La primera, porque no hagan daño á [*sic*] los buenos, quitándoles las vidas, las haciendas y las honras. La segunda, para que con el castigo de unos pocos, escarmienten muchos; y ya que con su vida fueron perniciosos, sean con su muerte provechosos. La tercera, porque á los mismos [*sic*] que mueren les conviene morir, para que no crezcan en su maldad [...] Así que muy justo es, que el Principe Christiano [*sic*] haga severa justicia contra los Hereges [*sic*], como siempre, despues [*sic*] que tuvo fuerzas la Iglesia, en ella se ha usado; y que entienda, que

---

<sup>22</sup> Las cursivas son nuestras. Otros pasajes donde Tomás de Aquino justifica la pena de muerte contra los herejes son: II-II, q.10 a.8; también: q.10 a.8 ad 1, ad 2 y ad 3. Cf. Niceto Blázquez (1983) sobre la responsabilidad que le cabe al Aquinate de ser quien argumentó filosóficamente la presunta legitimidad ética de tan estricto castigo.

comunmente [*sic*] todos los medios suaves y blandos que con ellos se usan, les sirven de ponzoña, para endurecerse y hacerse mas obstinados (Pedro de Ribadeneira, 1788: 171-172).

Las ideas contenidas en estos dos fragmentos ilustran algunos de los argumentos paradigmáticos a favor de la persecución religiosa. Puesto que lo que más le interesa a cualquier persona creyente es saber si será salvada o no en una vida futura, entonces es beneficioso y legítimo traer a los pecadores a la salvación empleando todo tipo de medios, ya sean multas, latigazos, quemaduras, entre otros. Y si los herejes persisten obstinadamente en sus actitudes, a causa de no recibir castigos más severos, dice Ribadeneira (1788), se los puede castigar con la muerte, para que no hagan daño a los buenos, para que sirvan de ejemplo y por su propio bien, para que no crezcan en su maldad.

Los argumentos esgrimidos más arriba fueron utilizados por el Estado en aras de promover la uniformidad religiosa y, al mismo tiempo, en la justificación de penas rigurosas impuestas a quienes estaban disconformes con dicha uniformidad. No obstante, para llevar a cabo esta uniformidad deberíamos tener presente una característica muy importante: en la búsqueda de lo que Dios precisa para la salvación es deber del gobernante consultar a determinados *expertos*, es decir, hombres versados en las verdades religiosas —teólogos, sacerdotes, concilios ecuménicos—. El rol apropiado del Estado era observar que las verdaderas doctrinas fueran enseñadas y aplicadas adecuadamente y suprimir, asimismo, todo tipo de tesis contrarias a ellas. Los individuos, satisfechos de no tener que averiguar por sí mismos las verdades religiosas, no deberían sino seguir los consejos de los clérigos doctos, codificados a través de las leyes del soberano.

Desde la óptica de Hobbes, la Iglesia está subordinada al Estado, tratándose así de un autor que defiende el Erastianismo.<sup>23</sup> Cree, por tanto, que el soberano debe vigilar atentamente todas las acciones de los súbditos, decidir cuándo y de qué pueden hablar en público, no permitir la difusión de ideas desestabilizadoras y “examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados”, ya que los actos de los hombres provienen de las doctrinas y “en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los

---

<sup>23</sup> Esta doctrina protestante, cuyo término proviene del médico y teólogo anticalvinista suizo Thomas Erasto (1524-1583), sostiene que la Iglesia está completamente subordinada al poder secular, y que éste tiene un poder supremo en asuntos religiosos. Tal posición se basa en la unidad indivisible del poder soberano en todos los ámbitos de la vida de la comunidad, incluido el religioso. Sobre la naturaleza y el significado del Erastianismo, véase Figgis (1914: 293-342).

actos humanos con respecto a su paz y concordia” (Hobbes, 2005, II, 18: 146).<sup>24</sup> Asimismo, entre las prerrogativas del soberano se encuentran la de determinar qué libros de la Escritura son canónicos, el derecho de decidir acerca del modo como se deben interpretar los pasajes de esos libros,<sup>25</sup> y el derecho de conceder validez legal a esas enseñanzas de la Escritura.<sup>26</sup> Hobbes expresamente otorga al soberano el derecho de dictar lo que cuenta como veneración —léase, culto público— y requiere uniformidad. Si las leyes entran en conflicto con la conciencia particular de un sujeto, esto no habilita la desobediencia de las mismas, ya que desobedecer las leyes del soberano, desde la óptica de este autor, implicaría el desmantelamiento del orden social; perturbándose, de este modo, la paz tan ansiada por el filósofo inglés.<sup>27</sup>

En las referencias de Hobbes al culto público aparecen observaciones que comúnmente se invocan para sostener su carácter autoritario en materia religiosa:

si consideramos que un Estado es una persona, debe rendir también a Dios una veneración, la cual se realiza cuando el Estado ordena que sea manifestada públicamente por los hombres privados. Este es el culto público, cuya peculiaridad consiste en ser *uniforme*, ya que las acciones que se hacen de modo diferente, por hombres distintos no puede decirse que sean actos de pública veneración [...] Pero como existe un infinito número de actos y gestos de naturaleza indiferente, aquellos que el Estado ordena para ser pública y universalmente autorizados, como signos de honor y parte del culto de Dios, deben ser admitidos y usados como tales por los súbditos (Hobbes, 2005, II, 31: 301-302).

De algún modo, la idea contenida en este pasaje parece ser una declaración en apoyo de la ortodoxia religiosa. Por esta razón, habitualmente, se lo entiende a Hobbes como un enemigo de la diversidad religiosa y de la libertad. Sin embargo, para intentar comprender qué quiere decir el pensador inglés al referirse a la imposición del culto público y cómo se inscribe ésta en su planteamiento es necesario que indagemos brevemente sobre algunos puntos centrales de su teoría política general, así como de su

---

<sup>24</sup> Las citas utilizadas aquí fueron tomadas de la edición española de Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005 (los números romanos indican la respectiva Parte y los números arábigos que van a continuación indican el número de capítulo y página).

<sup>25</sup> Cf. Hobbes (2005, III, 33).

<sup>26</sup> Cf. Hobbes (2005, II, 26; III, 33).

<sup>27</sup> Hay que tener presente aquí la tesis fundamental de Hobbes, la cual refiere a que la política debe perseguir el bien para el mayor número. En este sentido traemos a colación lo que nos dice el propio autor en el *Leviatán*, para quien no hay ley injusta, pues la ley es el criterio de lo justo: “Incumbe al soberano el cuidado de promulgar buenas leyes. Pero ¿qué es una buena ley? No entiendo por buena ley una ley justa, ya que ninguna ley puede ser injusta [...] Ocurre con las leyes de un Estado lo mismo que con las reglas de un juego: lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos. Una buena ley es aquello que resulta *necesario* y, por añadidura, *evidente* para *el bien del pueblo* [...] Una ley puede concebirse como buena cuando es para el beneficio del soberano, aunque no sea necesaria para el pueblo. Pero esto último nunca puede ocurrir, porque el bien del soberano y el del pueblo nunca discrepan. Es débil un soberano cuando tiene súbditos débiles, y un pueblo es débil cuando el soberano necesita poder para regularlo a su voluntad” (Hobbes, 2005, II, 30: 285-286).

perspectiva sobre la religión, con el fin de dilucidar la relación entre la imposición uniforme de la veneración pública y la tolerancia religiosa. Sin querer agotar el tema, y en cuanto se trata de una cuestión que presenta gran complejidad, únicamente nos ocuparemos de algunos puntos fundamentales.

En primer lugar, destaquemos que la comunidad civil y la religiosa no son dos cosas distintas, es decir, no responden a dos poderes diferentes, sino que *tienen la misma materia*, esto es, la conforman los mismos hombres: “los que son representantes de un pueblo cristiano son representantes de la Iglesia, *ya que Iglesia y Estado de pueblos cristianos son una misma cosa*” (Hobbes, 2005, III, 42: 455).<sup>28</sup> La necesidad de que haya un solo reino y una sola Iglesia, ésta subordinada totalmente a aquel (con la misma clase de *materia*) sirve a los fines de Hobbes, a saber: perseguir la paz mediante la política; la paz como objetivo central de la política debe darse en un Estado, que al mismo tiempo necesita un soberano con determinadas características; y evitar la división o delimitación de la soberanía. El soberano, en efecto, tiene en su poder el derecho absoluto de controlar qué clase de doctrinas son publicadas, expresadas y enseñadas con el único fin de mantener la paz civil —objetivo final de la política—. <sup>29</sup>

La educación juega un papel fundamental en el Estado hobbesiano, donde se busca que las personas sean educadas bajo los principios cívicos. Pero esto no quiere decir que la educación política que pretende Hobbes encierre en sí misma una especie de adoctrinamiento, sino que señala que los sujetos comprendan cabalmente los motivos por los cuales prestan obediencia. Por consiguiente, tal educación es una educación civil, aunque esto no quiere significar que sirve a los intereses de determinada clase social, sino que el conjunto de los individuos logra conocer las razones por las cuáles les conviene obedecer a un soberano absoluto. Lo que subyace en este planteo es, por un lado, la negación de aceptar verdades morales en la naturaleza y, por otro, la idea de que la función del soberano es consecuencia de un pacto a través del cual gobierna haciendo todo lo que considere necesario para garantizar y lograr la paz y la seguridad de la comunidad. Las personas obedecen las leyes que promulga el soberano porque entienden la importancia de la obediencia para asegurar la paz<sup>30</sup>, sin ésta no es posible

---

<sup>28</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>29</sup> El mismo fin que persigue Marsilio de Padua, tal como reflejamos en el capítulo anterior.

<sup>30</sup> El papel fundamental que tiene la paz en cuanto razón de ser del gobierno queda explícita en el siguiente pasaje del *Leviatán*: “Como el fin [del Estado] es la paz y la defensa de todos, y como quien tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a cualquier hombre o asamblea que tiene la soberanía, ser juez, a un mismo tiempo, de los medios de paz y de defensa, y juzgar también acerca de los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como hacer cualquiera cosa que

ningún tipo de disfrute del cuerpo social. Puesto que el pensador inglés indica que el objetivo de la soberanía es “la *salus populi* (la *salvación del pueblo*)” y que “la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; y la *guerra civil*, la *muerte*” (Hobbes, 2005, Introducción: 3), es fundamental que los súbditos sean debidamente educados para entender los peligros que acarrea la división o limitación de la soberanía o lo que implica para la República resistirse al soberano, a pesar de cuán disgustados estén a veces con su política. Hobbes, asimismo, se refiere a “las *enfermedades* de un Estado [...] [que] derivan de una institución imperfecta y [se] semejan a las enfermedades de un cuerpo natural, que proceden de una procreación defectuosa”, léase *enfermedad* o *institución imperfecta* como la falta de poder absoluto, cuando “se conforma a veces con menos poder del necesario para la paz y defensa del Estado” (Hobbes, 2005, II, 29: 263). La educación que deben recibir los súbditos no puede admitir la doctrina contraria a la esencia del Estado, doctrina según la cual “*el soberano poder puede ser dividido*. [Y] dividir el poder de un Estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro” (Hobbes, 2005, II, 29: 267). Tal división resultaría incompatible con el mantenimiento del normal funcionamiento al que debe aspirar un Estado, esto es, su unidad y paz.

En este contexto, Hobbes le brinda al soberano una serie de consejos sobre cómo debe gobernar. A estos los considera como “principios de razón” (Hobbes, 2005, II, 30: 277) y los formula en cuanto que son útiles *para la constitución duradera del Estado* (Hobbes, 2005, II, 30). Desde su punto de vista, es natural dar *consejos* sobre cómo debe gobernar el soberano, ya que hay muchos modos de ser o no un buen gobernante atendiendo a su fin último —esto es, la paz de la sociedad—. <sup>31</sup>

El interrogante que gira en torno al planteo que estamos abordando en el presente apartado es el siguiente: ¿qué tipo de leyes en lo referente a la veneración religiosa deberían dictarse en el Estado hobbesiano? Para responder esta pregunta tenemos que dar cuenta de la descripción que el filósofo inglés realiza sobre la *religión natural* o lo que podemos saber acerca de Dios utilizando únicamente la *razón natural*. Circunscribe este asunto afirmando que debemos “considerar qué preceptos son dictados a los hombres por su razón natural solamente, sin otra palabra de Dios que afecte el honor y

---

considere necesario, ya sea por anticipado, para conservar la paz y la seguridad, evitando la discordia en el propio país y la hostilidad del extranjero, ya, cuando la paz y la seguridad se han perdido, para la recuperación de la misma” (Hobbes, 2005, II, 18: 145).

<sup>31</sup> Estos aspectos también son caracterizados por Locke, los cuales serán desarrollados en el capítulo siguiente.

veneración de la Divina Majestad” (Hobbes, 2005, II, 31: 295-296). Esto lo hace partiendo de la consideración que necesitamos hacer sobre las *leyes divinas*, de modo que tenemos que tener presente, desde su perspectiva, lo que sabemos en lo referente a la voluntad divina únicamente por medio de la razón.

En el capítulo 12 —“De la religión”— de la Parte primera “Del hombre”, encontramos la descripción que realiza Hobbes sobre la psicología humana y reconocemos, asimismo, los comienzos del planteo mencionado con anterioridad. Aquí el autor hace referencia a los orígenes de la creencia religiosa: el nacimiento de la religión se produce como consecuencia de la debilidad del hombre y por ser este temeroso respecto del futuro. Se cree en un Dios en cuanto principio rector, responsable y asegurador de nuestro destino porque como humanos somos ignorantes de las causas de los eventos naturales y estamos ansiosos por conocer el futuro. La ignorancia genera miedo al poder oculto e invisible, que solamente mitiga la fe en la existencia de “una causa primera y eterna de todas las cosas, que es lo que los hombres significan con el nombre de Dios” (Hobbes, 2005, I, 12: 88). Y los legisladores de los distintos pueblos, con el objetivo de convencerles de prestar obediencia a las autoridades constituidas, aprovechan esta religiosidad natural de los hombres y crean las diversas religiones, que son sistemas de normas de comportamiento en este mundo. Hubo quienes cultivaron las *semillas* naturales de la religión para hacer “que quienes [confían] en ellos [sean] más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil” (Hobbes, 2005, I, 12: 91).

Ahora bien, volvamos a la tesis de Hobbes sobre la imposición de la uniformidad de la veneración por parte del soberano. Sabremos muy poco acerca de Dios si solo utilizamos la *razón natural*. Sabemos que Dios es omnipotente y debe ser adorado —es decir, honrado, lo que implica dar señales de que identificamos que hay un poder superior a todas las cosas—. Por consiguiente, la veneración divina es apropiada, ya que como señala este autor: si hay alguien que está por encima de todo cuanto hay, que posee un poder superior a nosotros, entonces debemos reconocerlo mediante señales de honor. Explica, además, que las acciones hacia Dios que expresan nuestro “agradecimiento por sus favores” así como cuando le prestamos “obediencia por su poder” (Hobbes, 2005, II, 31: 296-297) son las acciones que representan los signos de *honor divino* e incluyen rezos, acciones de gracias, ofrendas y sacrificios y “cada una de ellas [es], en su género, el mejor y más importante de los honores”. Sin jurar por nadie más que sea Dios demostramos, al mismo tiempo, un signo de honor, que se expresa en

el culto público y en la obediencia que debemos prestar en cuanto “la máxima veneración de todas” (Hobbes, 2005, II, 31: 301) y la más alta señal de honor, ya que cuando obedecemos reconocemos la superioridad del poder.

Lo fundamental aquí es qué cuenta como un *signo de honor* —y, por lo tanto, un *acto de veneración* dentro del Estado hobbesiano—. Hobbes afirma:

Pero como no todos los actos son signos por constitución, sino que algunos son naturalmente signos de honor, otros de contumelia, estos últimos (que son aquellos que los hombres se avergüenzan de hacer en presencia de aquellos a quienes reverencian), no pueden instituirse por el poder humano, como parte del culto divino; ni los primeros (tales como los que implican una conducta decorosa, modesta y humilde) pueden ser nunca separados de esa veneración. Pero como existe un infinito número de actos y gestos de naturaleza indiferente, aquellos que el Estado ordena para ser pública y universalmente autorizados, como signos de honor y parte del culto de Dios, deben ser admitidos y usados como tales por los súbditos (2005, II, 31: 302).

Hay ciertas acciones que nunca pueden ser consideradas honorables como, por ejemplo, utilizar el nombre de Dios en vano; aunque hay *infinitas* acciones y actitudes admitidas como tales —como honorables— en cuanto son de *naturaleza indiferente*. El soberano es quien puede determinar cuáles de los actos y comportamientos se consideran como signos de honor y qué es lo que prescribe como culto religioso en su Estado. Por lo tanto, a través de los aspectos antes señalados resulta tentador calificar a Hobbes como un pensador autoritario en materia religiosa.

## 2.2. Acerca de la tolerancia religiosa en Hobbes

Ante todo, tenemos que destacar que Hobbes estableció claramente su oposición a la persecución de los herejes. Esta idea está contenida en el apéndice a la edición latina del *Leviatán*, publicada en 1668, en la que argumenta que no tiene asidero alguno perseguir a tales personas. Tal oposición a la persecución de los herejes se deba quizás a que este autor se había transformado en el centro de las medidas intolerantes que se estaban llevando a cabo por el Parlamento inglés durante el período 1666-1670, una de las cuales contemplaba que el *ateísmo* y la *blasfemia* sean castigadas por la ley. En efecto, “el viejo caballero” —i.e., Hobbes— estuvo muy cerca de ser quemado vivo una vez interrogado como producto de un proyecto de ley que contemplaba dicho castigo. Una vez que Hobbes compareció ante la Cámara de los Lores en 1667 el proyecto de ley no fue aprobado, logrando así evitar la hoguera, si bien el escritor John Aubrey (1626-1697) relata que el mismo Hobbes se vio obligado a quemar muchos de sus escritos para adelantarse a una posible acusación (Tuck, 1990: 158-159). Asimismo, numerosos

ejemplares del *Leviatán* fueron incendiados públicamente en la Universidad de Oxford, casa de estudio que lo había recibido como estudiante más de cinco décadas antes.

Si bien el autor se manifiesta abiertamente en contra de la persecución a los herejes, esto no demuestra en sí que esté a favor de la tolerancia religiosa. Por ello, es necesario examinar sus argumentos para entender cabalmente su postura. Hallamos como mínimo tres puntos importantes a favor de la lectura de Hobbes como defensor de la tolerancia religiosa. En primer lugar, este autor afirma que la ley no puede obligar a creer. Las creencias no están sujetas a control interno, y aclara:

Es cierto que el magistrado civil que trata de emplear un ministro en el cargo de enseñar, puede averiguar si estará dispuesto a predicar tales y cuales doctrinas; y en caso de negativa, despojarle de esa misión. *Pero forzarle a acusarse a sí mismo de sustentar determinadas opiniones, cuando sus actos no están prohibidos por la ley, es cosa que va contra la ley de naturaleza, y especialmente en quienes nos dicen que un hombre será condenado a los tormentos eternos y extremos si muere sosteniendo una falsa creencia respecto a un artículo de la fe cristiana* (Hobbes, 2005, IV, 46: 563).<sup>32</sup>

La paz civil necesita únicamente acción, no creencia, ya que, desde la óptica de Hobbes, es un “error [...] extender el poder de la ley, que es la regla de las acciones solamente, a los meros pensamientos y conciencia de los hombres” (Hobbes, 2005, IV, 46: 562-563).

En segundo lugar, Hobbes es consciente de lo dificultoso que resulta la imposición de determinado punto de vista religioso a aquellos que creen en algo diferente; es muy factible que provoque resquemores y ocasione la posibilidad de aumento del poder de aquellos que uno está intentando controlar. Tal idea se encuentra de manera clara en *Behemoth*:

Un Estado puede forzar a la obediencia, pero no convencer del error, ni alterar la mente de quienes creen tener más razón. La supresión de doctrinas no hace sino unir y exasperar, es decir, aumentar tanto la malevolencia como el poder de los que ya las creían (Hobbes, 1992: 82).

En tercer lugar, Hobbes sostiene un argumento central referido al deber del soberano como supervisor de las acciones —incluyendo la libertad de expresión<sup>33</sup> y la doctrina— para alcanzar la paz civil. Exhorta al soberano a permitir a sus súbditos la mayor cantidad de libertades como esté a su alcance, siempre y cuando éstas no sean perjudiciales para dicha paz. Son ejemplos de estas libertades: la elección del oficio, la forma de vestir y el nombre que se les pone a los hijos; todos los cuales se inscriben

---

<sup>32</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>33</sup> Para ampliar este tema, véase Madanes (1989: 21-96).

dentro de lo que Hobbes considera como libertad civil —la libertad que se posee en el *silentium legis* [silencio de la ley], es decir, realizar todo aquello donde no haya prescripción legal—. <sup>34</sup> Traigamos a colación los siguientes pasajes, los cuales son relevantes en la medida que ilustran la idea que venimos desarrollando: en primer lugar, “que no haya prohibición sin necesidad de nada a ningún hombre que le fuera lícito en la ley de la naturaleza, es decir, que no haya restricción de la libertad natural, sino lo que es necesario para el bien del Estado” (Hobbes, 1969, II.28.4); y, en segundo lugar,

el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en el camino. Por consiguiente, una ley que no es necesaria [...] no es buena (Hobbes, 2005, II, 30: 285).

Se puede presentar el caso en el que haya divergencia entre la fe interior y la confesión pública, porque todo hombre debe obedecer

las leyes de su propio soberano en los actos externos y en la profesión de la religión, *ya que el pensamiento y las creencias íntimas de los hombres, de las cuales pueden no tener noticia los gobernantes humanos (pues sólo Dios conoce el corazón del hombre), no son actos voluntarios ni efecto de las leyes, sino de la voluntad no revelada, y del poder de Dios; y por consiguiente, no quedan incluidas en esta obligación* (Hobbes, 2005, III, 40: 390). <sup>35</sup>

Así, si un hombre cree haber tenido una revelación divina que está en desacuerdo con la doctrina oficial, sigue “obligado a obedecer” a ésta, pero no “a creer en ella; ya que las creencias y meditaciones de los hombres no están sujetas a los mandatos, sino, sólo, a la operación de Dios” (Hobbes, 2005, II, 26: 235).

Uno puede mantener sus creencias personales y obedecer así a Dios, pero tiene que cumplir las leyes de la sociedad en que vive y obedecer al soberano, “ya sea éste cristiano o infiel” (Hobbes, 2005, III, 43: 497). Hobbes apela al testimonio de los primeros cristianos para sustentar su posición: las conciencias de éstos en sus comunidades “eran libres, y sus palabras y acciones no estaban sujetas a nadie sino a la potestad civil” (Hobbes, 2005, III, 47: 572).

---

<sup>34</sup> A propósito de este punto, explica Bobbio: “En general, las libertades de que gozan los súbditos en el *silentium legis* son simples libertades de hecho, que pueden verse acrecentadas o reducidas, o en su caso suprimidas, «según lo que ellos, que tienen la soberanía, consideren más oportuno». Estas libertades no suponen ninguna disminución del poder ilimitado del soberano, porque «nada puede hacerle el soberano representante a un súbdito, bajo ningún pretexto, que pueda considerarse propiamente una injusticia o una ofensa, porque cualquier súbdito es autor de cualquier acto que haga el soberano»” (1991: 85).

<sup>35</sup> Las cursivas son nuestras.

Las convicciones personales de los ciudadanos interesan al Estado en la medida en que cobran una dimensión política, es decir, en cuanto que pueden constituir una amenaza para la totalidad de la sociedad. Pero nadie debe ser perseguido por sus creencias religiosas, situación que se da siempre y cuando no se exterioricen de palabra u obra. Al respecto afirma Hobbes: “la Iglesia no puede juzgar de la conducta sino por las acciones externas, acciones que nunca pueden ser ilegales sino cuando son contrarias a la ley del Estado” (Hobbes, 2005, III, 42: 425). En ese caso, le corresponde al soberano civil enjuiciar dichas conductas, por ser quien

tiene el poder supremo [...] en cuanto concierne a las acciones y a las palabras que las dan a conocer, pues sólo en virtud de esas acciones puede alguien ser acusado: y de lo que alguien no puede ser acusado no existe juez en absoluto sino Dios, que conoce el corazón humano (Hobbes, 2005, III, 42: 454-455).

En lo referente a la verdad de la creencia personal que sostiene el hombre, el filósofo inglés expresa que éste será juzgado en el juicio final, no en este mundo: “la fe interna es invisible en su propia naturaleza, y, por consiguiente, está exenta de toda jurisdicción humana; por lo cual las palabras y actos que de ella proceden, como infracciones de nuestra obediencia civil, son injusticia lo mismo ante Dios que ante los hombres” (Hobbes, 2005, III, 42: 433). Arguye, asimismo, que no se puede excomulgar a alguien que cree que Jesús era el Cristo, “sólo por diferencias de opinión en otros puntos” (Hobbes, 2005, III, 42: 422).

Los puntos abordados más arriba nos permiten formular de un modo general el argumento a favor de la posición tolerante que posee Hobbes en materia religiosa:

- (1) Si no es *necesario* controlar el culto religioso privado, entonces el soberano *no debe hacerlo*.
- (2) Podría no ser necesario; de hecho, es probable que ese control resulte *contrario a la paz civil*.
- (3) Por lo tanto, el soberano debe tolerar el culto religioso privado —siempre y cuando no sea sedicioso—.

El soberano, es evidente, goza el derecho de promulgar todo lo que se estima como veneración pública —utilizar sombreros mientras se reza o no, encender velas o no, entre otras posibilidades—. Pero cabe preguntarnos, ¿cómo debería ejercer ese derecho? Asimismo, está facultado, en cuanto que tiene el derecho, para dictaminar sobre el culto privado; a pesar de ello, ¿debería llevar adelante tal cometido?

### 2.3. Argumentos a favor de la interpretación de Hobbes como defensor de la tolerancia religiosa

En lo que respecta al primer interrogante, Ryan (1988) plantea que el soberano hobbesiano utiliza su poder sobre la religión *con moderación*, contrastándolo con la imposición de una clase de *cortesía pública* hacia Dios, que fuese compatible con lo que la gente venerara en privado, siempre y cuando no representara un obstáculo o entrara en conflicto con la ley del Estado. A Ryan se le atribuye el mérito de haber sido el primer autor en sostener una lectura de Hobbes como defensor de la tolerancia en materia religiosa. Ya en la década de 1980 plantea lo siguiente:

Hobbes ofendió a sus contemporáneos con su escepticismo, su anticlericalismo y su Erastianismo; no pudieron evitar ver que al final del camino hobbesiano yacía una sociedad totalmente secular, donde la creencia religiosa es una cuestión de inclinación privada. Esto no quiere decir que Hobbes fuera identificado como un “liberal” por sus contemporáneos; dada la ausencia del término en el vocabulario del siglo diecisiete, es difícil adivinar lo que habrían pensado de nuestras dificultades clasificatorias con él. Se le identifica correctamente como un utilitario secular, que *generalmente*, pero no como una cuestión de principios, estaría del lado del *laissez-faire* intelectual (Ryan, 1988: 46).<sup>36</sup>

Ryan niega que haya algún principio para requerir uniformidad religiosa en absoluto; una *sociedad totalmente secular* es compatible con las condiciones que admite Hobbes para un Estado pacífico y estable. Asimismo, conjetura que Hobbes no consideró —por lo menos de manera directa— esta posibilidad, ya que entendió que era poco práctica en aquel momento. Existía mucha discordia religiosa por lo que “Hobbes parece haber pensado que la polémica de sus contemporáneos dificultaría enormemente la puesta en práctica de este [el acuerdo doctrinal] y, por lo tanto, que en un futuro previsible tendría que haber una gran regulación pública” (Ryan, 1988: 50).

Sin embargo, como Ryan expresa, la implicación lógica de la teoría de Hobbes sería más bien un Estado enteramente *secular*. Así, esto representaría la negación de la lectura tradicional de Hobbes —desde esta óptica, la sociedad que instituye el filósofo inglés no solo no posee una iglesia nacional, sino que además carece de cualquier tipo de religión impuesta, promulgada o aprobada por el Estado—.

Por su parte, Curley (2007) se focaliza en la posición escéptica y anticlerical de Hobbes, argumentando que este autor tendría que ser considerado como un miembro de lo que Jonathan Israel denominó la *ilustración radical*, que conllevaba lo que este último denominó el *derribo* de la mayoría de las iglesias. Curley asegura que:

---

<sup>36</sup> Las traducciones del inglés, tanto de Ryan como de Curley, son propias.

[Hobbes está] inclinado en destruir la influencia de un clero cuyo acceso a la riqueza, el honor y el poder depende de que sean ampliamente percibidos como hombres piadosos, que tienen una visión especial de las verdades salvadoras y sólo el bien de sus rebaños en el corazón. Como Voltaire, dice: 'Ecrasez l'infâme'. En la medida en que Hobbes tuvo ese proyecto y fue exitoso, sirvió a la causa de la tolerancia religiosa. Dondequiera que haya un clero, en el sentido aquí relevante –un grupo de hombres políticamente poderosos, cuyo poder depende de su habilidad para persuadir a sus feligreses a que alcancen el mayor bien posible y que eviten el peor mal posible–, dondequiera que haya un clero en ese sentido, hay una fuerza que tiene un fuerte incentivo para trabajar en contra de la libertad religiosa y que, por lo tanto, es muy propensa a constituir un obstáculo para la libertad. Disminuir el poder de tal clero elimina ese obstáculo (Curley, 2007: 326).

A pesar de que ambas perspectivas resaltan el escepticismo de Hobbes en cuanto a la doctrina religiosa y su constante desconfianza en aquellos que la usarían para obtener poder en demasía, ni Ryan ni Curley se percatan, a nuestro entender, de la importancia que implica disminuir el poder del clero para así alcanzar la libertad de todo el cuerpo político. Si tenemos en cuenta lo que sostiene Curley acerca de uno de los obstáculos que tendría que ser eliminado (i.e., el poder del clero y su poder de persuasión en los feligreses), parece evidente que Hobbes —considerado en este sentido— apunta tanto al obispo romano, al ministro episcopal como al evangelista que abunda en los programas televisivos; o, en otras palabras, a todo lo que prácticamente hoy en día reconoceríamos como religión establecida. Como resalta Curley, Hobbes fomenta un acentuado escepticismo y descreo de las interpretaciones tradicionales que hacen los líderes de esas religiones de las Escrituras, la revelación, la profecía y los milagros; debilitando de este modo sistemáticamente los fundamentos de la mayoría de las organizaciones religiosas. Asimismo, Hobbes castiga a los hombres que buscan el poder, refiriéndose a ciertos sacerdotes en cuanto “fraudes piadosos” (Hobbes, 2005, IV, 47: 573), induciendo así al escepticismo con respecto a las figuras religiosas, ya sean pasadas o presentes. Al situar a Hobbes en la tradición de los autores que critican las Escrituras, Curley no hace sino argumentar que dicho autor se las ingenia para conducirnos a la postura escéptica que deberíamos adoptar sobre el texto bíblico, milagros, etc. En verdad, da la impresión de que nos persuade de que dudemos enérgicamente de cualquier tipo de religión o líderes religiosos que recurran a semejantes cosas. Curley arguye que el razonamiento de Hobbes nos haría “desconfiar de [...] cualquier ministro que pretendiera poder decirnos el camino a la salvación” (Curley, 2007: 324). También se descartan las religiones jerárquicas, que asumen una superioridad del clero sobre el laico. En resumen, según la lectura de Curley, Hobbes se negaría a aceptar cualquier institución religiosa jerárquica o cualquier institución cuyos integrantes puedan reclamar un conocimiento privilegiado o acceso a la salvación.

Creemos que ni Ryan ni Curley pudieron identificar las consecuencias de la política tolerante que defiende Hobbes. Para que nuestro análisis sea lo más completo posible consideramos necesario dar cuenta de una implicación sustancial de este radicalismo: si el clero —entendido en sentido amplio— es quien representa el obstáculo a ser removido, por un lado, y si hay un programa tolerante a ser puesto en funcionamiento, por otro, entonces parece ser que el único que queda para llevar a cabo y hacer cumplir este programa es el Estado. De esta manera, el procedimiento de mayor efectividad y confiabilidad para implementar este programa no se puede dar a través de la coerción y el encarcelamiento, sino a través de la educación hobbesiana.

#### **2.4. La verdadera intención de Hobbes: la regulación de la religión**

A grandes rasgos, no vemos en ninguno de los comentaristas mencionados un reconocimiento de las formas en que el Estado hobbesiano está comprometido en la regulación de la religión en la sociedad civil y, en particular, en la regulación y la práctica del culto privado. En tanto que una de las funciones prioritarias del Estado es la educación cívica, Hobbes no puede dejar de lado a ésta, ya que, como señala, dicha educación debe inculcar determinadas creencias en los individuos, tales como que la ley divina prescribe la obediencia a la ley del soberano y que no se tiene que enseñar doctrinas *erróneas* y *peligrosas* para todo el cuerpo político; es decir, aquellas doctrinas que contienen la idea de que la fe se obtiene por revelación y no por razón y que uno no debe obedecer su propia conciencia contra la ley. A pesar de que estas afirmaciones revisten un contenido más político que religioso, son, sin embargo, creencias sobre la religión como tal.

Si tomamos en cuenta lo que afirma Hobbes acerca de que su obra, el *Leviatán*, debe ser enseñada en el ámbito escolar, esto induciría a los educandos al escepticismo con respecto a las religiones recibidas y a quienes las difunden. El Estado necesitará enseñar a sus súbditos la virtud de la tolerancia, el respeto por la diferencia, así como el escepticismo o una profunda humildad acerca de las propias creencias religiosas, y el *Leviatán* aparece como una herramienta imprescindible para esa tarea. Al respecto afirma Bobbio que “lo que Hobbes rechaza con vehemencia es la religión transformada en superstición, el culto divino como adoración idolátrica, la fe como credulidad, en resumen el milagrismo vulgar, la especulación basada en la ignorancia, la dolosa provocación del fanatismo furioso” (Bobbio, 1991: 115).

Hobbes considera como una situación inevitable el surgimiento de líderes religiosos carismáticos y ambiciosos dentro de la sociedad. Las personas poseen una propensión natural a creer en la existencia de Dios y hay quienes querrán sacar partido de esto. Principalmente, si se accede a la aceptación de la veneración privada, podríamos imaginar el panorama en el cual surgen y persisten variadas sectas, en las cuales determinados sujetos carismáticos buscan conquistar poder para beneficio propio. Estas personas resultan ser las más peligrosas, aun cuando no manifiesten discurso o acto alguno que contradiga directamente el poder del soberano. La situación que quiere evitar Hobbes y a la que más teme, es que estos individuos ganen una posición tal, producto de gozar de un número considerable de adeptos, que si quisieran podrían amenazar a otros que no comulgan con sus ideas o incluso desafiar la autoridad del Estado. Este es el principal motivo por el que se comprende porqué el filósofo de Malmesbury se ocupa de reflexionar acerca de la naturaleza misma de la religión, preocupación que es más profunda y compleja de lo que se consideró tradicionalmente —si bien, entendemos, Curley es quien percibe más de cerca su importancia—.

La idea no apunta simplemente a permitir que las religiones puedan ser aceptadas siempre y cuando no sean sediciosas para el Estado. El ingenio de Hobbes es más profundo que esto. En el fondo, su tarea consiste en realizar una crítica de la religión organizada como tal; y el resultado que arroja esta crítica es mostrar la regulación que debe llevar adelante el Estado en materia religiosa, de tal modo que la religión resulte inofensiva para la estabilidad del orden civil. Tal afirmación cobra una gran relevancia en la medida que Hobbes objeta de manera general cualquier estructura de poder consolidado que actúe por fuera del Estado. El poder concentrado en determinados grupos de la sociedad civil siempre es intrínsecamente peligroso, ya que está la posibilidad latente de que se convierta en una fuerza opositora al poder estatal. De ahí que no se concedan funciones de poder a grupos o particulares diferentes que puedan estar en continuas divergencias entre ellos, dividir la sociedad y llevarla a la guerra. En resumen, el Estado hobbesiano debe impedir que estas personas se hagan con el poder para evitar así su propia disolución. Semejante objetivo podría lograrse arrestando o persiguiendo a estas personas; tal solución, no obstante, no sería del todo acertada, como reconoce Hobbes, ya que esto solo serviría para aumentar su popularidad. El objetivo también podría conseguirse formando el pensamiento de las personas de tal manera que sean menos receptivos a la influencia de semejantes hombres; y esta es la sugerencia que este autor ofrece expresamente. Si la educación, tal como Hobbes la

concibe logra su cometido, los individuos serán cautos acerca de sus propias creencias religiosas privadas, y si pretenden persuadir a sus semejantes, lo harán con argumentos y llevando sus vidas como dignas de imitar. Esto puede promover la multiplicidad y el desarrollo de las religiones, así como imposibilitar los monopolios económicos.

En virtud de ello, es preciso señalar que lo que realmente le preocupa a Hobbes no es tanto la tolerancia de la religión sino más bien su *regulación*. Sin embargo, parte de esta regulación sucede cuando las religiones utilizan sus poderes de persuasión para lograr sumar seguidores a sus filas, es decir, cuando se regulan unas a otras. En cualquier caso, el Estado hobbesiano siempre debe estar atento al control de la religión, aunque si está cumpliendo correctamente con su propósito en el sentido de conservar la felicidad de sus súbditos y mantenerlos bien educados en sus obligaciones, no sería necesario que ejerza continuamente su poder policial sobre la religión.

En conclusión, Hobbes es consciente del persistente desacuerdo que hay sobre asuntos religiosos, y su postura filosófica da lugar a la libertad de las creencias religiosas internas, aunque, claro está, solo si satisfacen determinadas condiciones. Teniendo en cuenta que la preocupación del Estado es establecer y mantener esas condiciones, el pensador inglés se esfuerza en teorizar sobre el papel amplio y activo que tiene el Estado. Si bien la conclusión a la que llega Hobbes puede parecer excesiva, no hay que perder de vista que el Estado se preocupa por promover una ciudadanía que pueda resistir la influencia de hombres ambiciosos, carismáticos y populares —los poderosos fanáticos religiosos del mundo—.

Finalmente, debemos considerar el hecho de que si la lectura de Hobbes como un promotor de la tolerancia es acertada, entonces en la medida en que él *sirvió a la causa de la libertad religiosa*, como opina Curley (2007), lo hace tan solo de manera circunstancial e indirecta: circunstancial porque no es necesario que el Estado conceda libertad religiosa; permitir tal libertad probablemente contribuirá a la paz civil. E indirectamente en la medida en que no es objetivo primordial del Estado impulsar múltiples grupos religiosos, el objetivo estatal fundamental es la paz.

El propósito de Hobbes en materia religiosa nos invita a preguntarnos, no por la autonomía religiosa, sino por la paz religiosa; cuestión que requiere, desde luego, averiguar sobre los requerimientos para lograr alcanzar una convivencia pacífica entre personas con opiniones religiosas diversas y en muchos casos irreconciliables.

## CAPITULO TERCERO:

### **La tolerancia religiosa en Locke: de los *Dos Tratados sobre el Gobierno* a la *Carta sobre la tolerancia***

Locke examina el tema de la tolerancia en tres momentos diferentes de su vida. La primera aproximación a la cuestión fue entre 1660 y 1662, escribiendo lo que se conoce como los *Two Tracts on Government* (*Dos Tratados sobre el Gobierno*). El segundo acercamiento fue en 1667, con el libro titulado *Ensayo sobre la tolerancia*, y posteriormente en 1689 la obra más conocida, la *Carta sobre la Tolerancia*. En estos escritos se advierte una evolución en la caracterización del principio de tolerancia en lo referido a las “cosas indiferentes” (*indifferent things* o *adiaphora*), que básicamente son el conjunto de acciones y opiniones que comprenden, especialmente, las creencias religiosas y las formas externas del culto a Dios, no dispuestas en la ley divina.

La primera de las soluciones que Locke propuso al problema de la tolerancia se halla en los denominados *Two Tracts on Government*. Estos escritos políticos permanecieron inéditos durante siglos y recién en 1948, luego de permanecer en manos privadas, fueron adquiridos por la *Bodleian Library* de Oxford junto a otros importantes manuscritos de Locke. Desde aquel momento se resignifica el legado del profesor de Oxford que se contrapone a la visión tradicional que la mayoría de los biógrafos trazaron del pensador inglés como una figura indiscutible y ejemplar del liberalismo y la tolerancia, puesto que se desprende de estos escritos de juventud un tono autoritario que difícilmente pueda articularse con el que años más tarde adoptaron sus obras de madurez.

En los *Two Tracts on Government* se aborda la legítima jurisdicción del magistrado en los asuntos de la vida religiosa de los súbditos. La primera vez que aparecen publicados es en 1967 por Phillip Abrams, quien los publica en edición inglesa bajo esta denominación general. José Ignacio Solar Cayón los estudia en su libro titulado *La teoría de la tolerancia en John Locke*, publicado en el año 1996. Mark Goldie, por su parte, incorpora los *Two Tracts on Government*, junto con otros escritos políticos, en una edición del año 1997 llamada *Locke Political Essays*, la cual es empleada como fuente de consulta en el presente análisis. Por pertenecer a dos investigaciones distintas según las intenciones de su autor, se publican bajo acepciones modernas con los títulos de *First Tract on Government* y *Second Tract on Government*.

Habitualmente se citan como “English Tract” (Tratado Inglés) y “Latin Tract” (Tratado Latino) respectivamente, y esta es la designación que tomaremos aquí.

En cuanto al primer tratado, el título que originalmente se presenta en el manuscrito de Locke es: “*Question: Whether the civil magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to religious worship*”.<sup>37</sup> El segundo tratado lleva por título: *¿An Magistratus Civiles possit res adiaphoras in divine cultus ritus asciscere, easque populo imponenere? Affirmatur.* (“*Whether the civil magistrate may incorporate indifferent things into the ceremonies of divine worship and impose them on the people: Confirmed*”).<sup>38</sup>

El procedimiento expositivo adoptado en el *Tratado Inglés* es el de una réplica al libro de Edward Bagshaw (1629-1671), *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship* (1660), que constituía una defensa de la tesis según la cual ninguna ley civil puede someter las prácticas externas del culto a la divinidad. En el *Tratado Latino*, se desarrolla el mismo asunto objeto de la controversia, pero ahora la exposición adquiere la forma de un escrito más sistemático y académico.

En estos primeros tratados políticos de juventud, Locke plantea un absolutismo secular, según el cual el poder absoluto del magistrado representa un medio para preservar la paz pública, perturbada en aquel momento con motivo de las guerras de religión. El poder del magistrado contempla una serie de prerrogativas de control y vigilancia referidas a las creencias religiosas, los signos visibles concernientes a estas creencias y las formas externas del culto a la divinidad. El poder político no debe tolerar ningún tipo de opinión o creencia que, bajo pretexto de libertad de conciencia, debiliten las bases de la sociedad civil.

A pesar de ello, un poder absoluto del magistrado supone la sumisión de la conciencia individual a las leyes de la sociedad civil. ¿De qué manera solucionar el conflicto entre los preceptos legales del gobierno civil y la libertad de conciencia? Al confrontar los escritos políticos de madurez con los originarios tratados sobre el gobierno, se observa que Locke emprende una contundente revisión de sus principios teóricos, de tal modo que se puede apreciar un constante análisis de las soluciones que originariamente había dado a la cuestión de las relaciones entre el poder supremo del

---

<sup>37</sup> J. Locke, *First Tract on Government*; In: Goldie (1997a: 3): “Cuestión: Si al magistrado civil le está permitido imponer y determinar el uso de cosas indiferentes en relación al culto externo”. Las traducciones del inglés son de nuestra autoría a menos que se referencie una obra traducida al español.

<sup>38</sup> J. Locke, *Second Tract on Government*; In: Goldie (1997b: 54): “Si le está permitido al magistrado civil legislar sobre cosas indiferentes en las ceremonias del culto religioso e imponerlas al pueblo: Confirmado”.

magistrado y la esfera privada de la conciencia individual. Tal es el caso, por ejemplo, del viraje intelectual en relación con la obediencia pasiva a las disposiciones del magistrado —aprobada en estos primeros tratados—, el cual difiere con el derecho de resistencia manifestado en los *Two Treatises of Government*.

Desde la perspectiva de Locke resulta inaceptable asignar al poder legislativo la potestad de regular las opiniones especulativas y las prácticas externas del culto a Dios. Toda persona está íntimamente persuadida de la *verdad* de sus creencias, pero creer no es conocer. Por eso el autor, en el desarrollo de su pensamiento, al interrogarse sobre el rol que cumple en el destino de los seres humanos la libertad de conciencia, limita expresamente la autoridad del gobernante y termina defendiendo la idea de que las creencias y prácticas religiosas, entendidas como un intercambio privado entre cada uno y la divinidad, deben ser toleradas y protegidas por el gobierno.

### **3.1. Alcance histórico de los *Dos Tratados sobre el Gobierno***

Uno de los conceptos claves a la hora de analizar el problema de la tolerancia en Locke es el referido a la *adiaphora* o *indifferent things* (cosas indiferentes). Como adelantamos, se trata de un conjunto de opiniones y acciones que abarcan, principalmente, las creencias religiosas y las formas externas del culto a Dios, no dispuestas en la ley divina. Locke se refiere a “cosas indiferentes” en general, con el fin de significar todas las opiniones y acciones de las personas no consideradas en la ley de Dios, que se producen en la complicada red de relaciones de la vida social en cuestiones sagradas o profanas, con respecto a las cuales el poder supremo de la comunidad, representado por la autoridad del magistrado o poder legislativo, tiene legítima e ilimitada jurisdicción.

Las cosas indiferentes con respecto al *culto externo* (*Divine Worship*) son distintas según las inclinaciones religiosas; sin embargo, por lo general, están incluidas en el conjunto de costumbres, ceremonias, vestimentas, signos externos de fe, cantos, alabanzas a la deidad, entre otras. Estas características del culto son acciones que *derivan* de las creencias u opiniones.

En sus primeros escritos de juventud, Locke sostiene que el magistrado (el legislativo) “tiene un poder absoluto y arbitrario sobre todas las acciones indiferentes de sus súbditos” (Locke, 1997a: 9) en asuntos “sagrados no menos que profanos” (Locke, 1997b:70) A partir de la premisa teológica según la cual Dios deseó que haya sociedad

y gobierno entre los hombres, el pensador inglés infiere que las criaturas racionales están obligadas moralmente a sojuzgarse a todas las determinaciones de la autoridad instituida, por cuanto Dios es supremo legislador y todo poder nace de su designio.

Es manifiesto que, desde la óptica de Locke, la sociedad política tiene como objetivo la paz y la seguridad en la *Commonwealth*; igual objetivo que persiguen tanto Marsilio como Hobbes. Sin embargo, como lo acreditan los numerosos acontecimientos de la época, una libertad en materia de opiniones y prácticas externas del culto a Dios ponía en serios peligros los fundamentos de la sociedad política. La opción del *absolutismo secular* se conjeturaba, por tanto, como el mecanismo político más acorde y practicable para poner fin a las discordias y luchas entre distintas sectas que, aclamando y defendiendo en apariencia la libertad en materia religiosa, solo buscaban satisfacer sus pretensiones de dominio.<sup>39</sup>

Tengamos presente que Locke fue testigo en su época de la Restauración en Inglaterra, caracterizada por un particular desconcierto político y enfrentamientos religiosos que dejaron al reino agotado de tantas luchas; época tumultuosa que no podía quedar exenta de la investigación de las relaciones entre religión y política al interior de la sociedad civil. Si los seres humanos no hubieran transformado la esfera de las creencias religiosas en un campo de batalla que ponía en serios riesgos la estabilidad del gobierno civil, podría dejarse a cada uno la libertad de practicar su forma de alabanza a Dios, sin ningún inconveniente. Pero tantos años de querrela religiosa impedían ver que la tolerancia era la estrategia más eficaz para conseguir la paz y la preservación de la sociedad.

Al igual que Marsilio y Hobbes, Locke estaba convencido de subordinar la religión a las demandas del orden político. Las ceremonias religiosas, aseguraba, no son materia de creencia, sino de *simples prácticas*, i.e., las prácticas externas del culto son *indiferentes* ya que la ley divina no prescribe nada al respecto, por consiguiente, la autoridad civil está facultada en reglamentarlas. En medio de las profundas polémicas ideológicas de la época, el autor observa que circunscribir las prácticas ceremoniales a la decisión del magistrado es el mejor remedio al desorden político vigente, el cual está inseparablemente ligado a las guerras de religión.

---

<sup>39</sup> Según Robert Kraynak, la finalidad de Locke en sus primeros escritos políticos es intentar encontrar un principio prudencial que garantice el establecimiento de la paz civil. Por consiguiente, “absolutismo y tolerancia tienen el mismo principio a pesar de sus diferencias en la práctica” (Kraynak, 1980: 53).

En una sociedad donde implícitamente cada uno creía que la cristiana era la verdadera religión, se suscitaban profundas divergencias de opinión respecto a las circunstancias del culto religioso: ¿Quién determinaba cuáles ritos externos del culto a Dios eran aceptados y cuáles prohibidos? ¿El gobierno estaba facultado para obligar al creyente a la práctica de determinadas ceremonias y ritos de gloria a Dios? ¿O, quizás, las formas del culto externo, por ser ellas un intercambio privado entre Dios y el ser humano, deberían dejarse a elección del creyente?

La tolerancia era indispensable por la diversidad y heterogeneidad de sectas. El anhelo por la libertad religiosa era el resultado de la creencia protestante según la cual cada uno —con el auxilio de Dios— podría interpretar la Escritura según su entender. Siguiendo a John Wiedhofft Gough podemos decir que, de acuerdo con el espíritu racional de extensa difusión en el siglo XVII,

un intolerante dogmatismo parecía fuera de lugar y comenzaba a tomar fuerza la idea latitudinaria según la cual la religión cristiana podría reducirse a unas cuantas creencias fundamentales, comparadas con las cuales todos los otros asuntos en materia de creencias se reducían a cuestiones relativamente triviales (1950: 173).<sup>40</sup>

Como consecuencia del énfasis que se confiere a la razón en materia de religión, sin obligación de recurrir ni a la revelación ni a la autoridad eclesiástica, los teóricos de la disidencia encontraban en la *religión natural* principios comunes a todas las creencias, de manera que los motivos de enfrentamiento entre las distintas iglesias no eran tan relevantes. Contemplada esa diversidad de sectas que unas a otras se acusan de mentira y error, preguntaban: ¿cuál es la verdadera religión? Cada grupo consideraba que la suya era la verdadera y que las contrarias eran una falsedad. Además, debido a que estas sectas formaban parte de la clase de los comerciantes, pensaban que los intereses de los negocios se verían seriamente perjudicados por la intolerancia animada desde el gobierno, en comparación con los de Holanda, cuyo florecimiento y bienestar eran considerados resultado de la libertad religiosa.<sup>41</sup>

Sin embargo, la política oficial de Inglaterra se dirigía a caminos distintos a aquellos que pregonaban los disidentes. En 1662 pasó a ser efectiva el “Acta de Uniformidad”, la cual prescribía ritos y ceremonias eclesiásticas de acuerdo con las preferencias anglicanas. Este reglamento oficial disponía sanciones civiles para los

---

<sup>40</sup> La traducción es nuestra.

<sup>41</sup> Para un análisis detallado de la importancia de los Países Bajos en materia de libertad religiosa, véase: P. Hazard (1988: 70-72); H. Kamen (1987: 214-222).

disidentes; por este motivo, muchos de ellos fueron removidos de sus cargos eclesiásticos y sus propiedades confiscadas.

Los ataques más elocuentes contra los disidentes estaban incluidos en libros como *Discourse of Ecclesiastical Polity* (1669) de Samuel Parker, líder de la iglesia Anglicana. El subtítulo de su obra es de por sí revelador: “En el que la autoridad del magistrado sobre la conciencia de los súbditos en materia de religión es aceptada; los errores e inconveniencias de la tolerancia son presentados, y todas las pretensiones que claman por la libertad de conciencia son respondidas”.<sup>42</sup>

Para los anglicanos estaba perfectamente justificada la intolerancia de los disidentes; consideraban que tanto la paz como la seguridad del Estado (*Commonwealth*) no estarían aseguradas si la religión no se sujetaba a la autoridad del poder supremo. Sostenían, asimismo, que el orden sociopolítico era debilitado por las supersticiones y las nociones erróneas sobre Dios; aseveraban que bajo pretexto de la libertad de conciencia los hombres seguían sus propias persuasiones y el perjuicio consiguiente era infinito. Pensaban que se podría desembocar en un escenario político donde hubiera dos órdenes contradictorios como consecuencia de estar los asuntos civiles en manos de un gobierno y las cuestiones de la iglesia en otras. En relación con el origen del poder, suponían que, por dictamen de la Divina Providencia, nadie nacía sin estar sujeto a un superior y que los primeros gobiernos en el mundo se instituyeron sobre los derechos naturales de la autoridad paternal.

A excepción del último aspecto, casi todos los demás puntos del programa ideológico de los anglicanos podrían haber sido respaldados en aquel entonces por Locke. En efecto, los escritos políticos de juventud evidencian el interés del pensador inglés acerca de la relación entre las creencias religiosas y la ley civil. ¿Le está permitido al gobierno legislar sobre las prácticas del culto externo? La respuesta que, en un principio, Locke da a esta pregunta es: “[...] el magistrado supremo de toda nación, de cualquier manera que sea creada, debe tener necesariamente un poder *absoluto* y *arbitrario* sobre todas las *acciones indiferentes* de sus súbditos” (Locke, 1997a: 9).<sup>43</sup>

En los *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, se expone una serie de ideas que han dado lugar a las interpretaciones liberales del pensamiento de Locke. En los escritos políticos de 1660-1662 se presentan, sin embargo, ideas que permiten cuestionar la interpretación de Locke en clave liberal, ya que en estos últimos se justifica el poder

---

<sup>42</sup> Cf. J. Locke, “On Samuel Parker”; In: *Locke. Political Essays*; 1997c: 211. La traducción es nuestra.

<sup>43</sup> La cursiva es nuestra y la traducción es tomada de J. I Solar Cayón (1996: 90-91).

arbitrario y absoluto del magistrado sobre las prácticas religiosas del culto externo. Tiempo más tarde, Locke sostendrá en su *Carta sobre la tolerancia* que la libertad de conciencia es un derecho natural que poseen todos los hombres “y que a nadie debiera obligársele en materia de religión ni por la ley ni por la fuerza” (Locke, 1985: 58); así pues, el poder del magistrado no puede obrar en contra de las creencias y prácticas religiosas de los súbditos, las cuales tienen derecho a universal tolerancia.<sup>44</sup>

A juicio de Locke, no era una solución satisfactoria conferir al magistrado de poder ilimitado y arbitrario sobre las *cosas indiferentes*. Por eso, en el desarrollo ulterior de su investigación cambia de parecer con respecto a la función del legislativo sobre las creencias y prácticas religiosas y deja testimonio, por primera vez, de su predisposición a favor de la tolerancia de las distintas creencias y prácticas del culto religioso en una obra de 1667 titulada *Ensayo sobre la tolerancia*. Pero antes de pasar al análisis de sus ideas liberales sobre la tolerancia, cuestión que abordaremos en el apartado 3.4, examinemos los argumentos contenidos en sus primeros escritos políticos de juventud.

### 3.2. Estado y religión en los escritos de juventud de Locke

En el *Tratado Inglés*, Locke sostiene que: “[p]or magistrado entiendo el poder legislativo supremo de toda sociedad sin considerar la forma de gobierno o el número de personas en el que está colocado”.<sup>45</sup> A partir de este supuesto nos interesa ver cómo Locke analiza los alcances del poder legislativo con respecto a la cuestión de las “cosas indiferentes”. Para ello, el filósofo inglés comienza a establecer algunas premisas fundamentales, a saber: el bien y el mal moral se determinan en referencia a la ley de Dios; todo lo que no está prescripto por esa ley se denominan como “cosas indiferentes”.

La existencia de la ley implica la voluntad de un legislador que tiene en sí la potestad para ordenar. En la medida en que Dios es el legislador supremo por derecho propio, los hombres están sometidos a sus mandatos, ya sea que Dios mismo imponga las leyes o que éstas sean establecidas “por alguna autoridad derivada de él” (Locke,

---

<sup>44</sup> Cf. Locke (1999: 44).

<sup>45</sup> J. Locke, 1997a:11 n. Así como Locke se refiere al magistrado como el poder legislativo supremo de toda sociedad en el *Tratado Inglés*, también lo define de esta manera en el *Tratado Latino*: “Por magistrado entendemos aquí uno que tiene la responsabilidad del cuidado de la comunidad, que tiene un poder supremo sobre los demás y a quien, finalmente, le es delegado el poder de establecer y abrogar leyes; puesto que éste es ese derecho esencial de mando en el que reside ese poder del magistrado por el que gobierna y limita a otros hombres y, a voluntad y por cualquier medio, ordena y dispone de los asuntos civiles para preservar el bien público y mantener el pueblo en paz y concordia” (Locke, 1997b: 56). La traducción de ambos pasajes corresponde a Solar Cayón (1996: 89-90).

1997a: 10). Cualquiera de las vías por la cual se conozca la voluntad de Dios, a través de los descubrimientos de la razón, generalmente llamados luz de naturaleza, o mediante la revelación, el hombre debe sumisión y obediencia a estos preceptos, porque “todas las cosas dentro del margen de esta ley son necesaria e indispensablemente buenas o malas” (Locke, 1997a: 11). Ahora bien, las cosas no prescritas por la ley divina son indiferentes y en cuanto a ellas el hombre es naturalmente libre.

Una vez que al hombre se le reconoce el *derecho natural* a la libertad, con respecto a la cual es “dueño y señor de sí mismo” (Locke, 1997a: 11), puede, por medio de contrato, otorgarle poder a alguien para conducir sus acciones, debido a que “ninguna ley de Dios prohíbe a un hombre disponer de su libertad y obedecer a otro” (Locke, 1997a: 11). En virtud de ello, el hombre necesariamente está obligado a cumplir el convenio; si no lo hace incumple la ley divina que prescribe “fidelidad y verdad en todos los contratos legales” (Locke, 1997a: 11). Es, por tanto, condición de la sociedad civil y del gobierno que la totalidad de los hombres renuncien a su derecho natural a la libertad e invistan al magistrado de un poder supremo, resultando improbable que alguien que resignó sus derechos a favor del Legislativo pueda conservar para sí el derecho que tenía cuando era propietario antes del contrato.

Independientemente del origen de procedencia del poder —asunto que Locke no discute— el magistrado o el legislativo tiene un poder *absoluto y arbitrario* sobre todas las acciones indiferentes de los súbditos. Esto es así tanto en los temas civiles —resultado de las interrelaciones de los hombres o de las interrelaciones entre éstos y el gobierno— como en todas las acciones y opiniones resultantes de las creencias religiosas que puedan profesar. En relación con este último punto, se supone que el Estado tiene una religión oficial, la cual es presuntamente la verdadera religión a la que deben adherir los súbditos si no quieren ser castigados. El magistrado no solo está facultado para dictar leyes que ordenen las ceremonias del culto religioso, sino también prohibir aquellas prácticas que se consideren perjudiciales para la estabilidad del gobierno. Como la esencia de la ley es el cumplimiento de la voluntad legislativa, toda norma contempla al mismo tiempo penas y castigos para quienes incumplan el mandato. Estos argumentos fracasarían ante la falta de examen del criterio para determinar si efectivamente puede hablarse de “religión verdadera”.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Por otra parte, Locke no discute qué sucede cuando el poder lo despliega un magistrado católico, por ejemplo; en absoluto se plantea el problema de la diferencia entre creencia y conocimiento; no hay lugar a la discusión de si el uso de la fuerza, en cuanto medio para someter a los disidentes, produce únicamente

Una vez establecidos los fundamentos de la argumentación, lo que resta es el razonamiento que lleva de lo *conocido a lo desconocido*. En efecto, habiendo establecido como bases la existencia de Dios y la jurisdicción del poder legislativo sobre las “cosas indiferentes” —aquellas no consideradas en la legislación Divina—, el autor concluye que “el magistrado puede legalmente determinar el uso de cosas indiferentes relativas a la religión, porque es legal para el magistrado ordenar lo que sea legal hacer por parte del súbdito” (Locke, 1997a: 11-12).

El poder del magistrado está limitado por la ley de Dios. La totalidad de los asuntos que atañen a la sociedad civil, entre los cuales resalta el bien público, quedan a juicio de aquel bajo cuya autoridad y poder se entregó la facultad de “mandar”, ya sea que esa facultad emane directamente de Dios o proceda del consentimiento del pueblo. Por el momento no le preocupa a Locke determinar la cuestión de la legitimidad del poder, puesto que no intenta entrometerse “con la cuestión de si la corona del magistrado desciende sobre su cabeza directamente desde los cielos o si es situada allí de manos de los súbditos” (Locke, 1997a: 9). El objetivo del pensador inglés, como ya hemos señalado, es puntualizar que el poder del magistrado alcanza hasta donde su discreción lo considere necesario. No resulta extraño, entonces, que ese poder se extienda hasta el ámbito de las “cosas indiferentes”, específicamente aquellas referidas al culto religioso.

Sin embargo, la argumentación de Locke se topa con una dificultad: ¿está habilitado el magistrado a forzar las mentes, las conciencias y los corazones de los hombres, con objeto de que cada uno opine y actúe como él ordena? El profesor de Oxford explica que el poder alcanza únicamente a las acciones externas del culto religioso sobre las cuales declara que la ley civil debe forzar *conformidad* entre los súbditos.

Con respecto a las opiniones, el magistrado “en vano intentará forzar esa parte del hombre que no debe homenaje a su autoridad” (Locke, 1997a: 13). En este aspecto, la fuerza generará la hostilidad y en vez de seguidores, tendrá enemigos. Por esta razón, en acciones indiferentes vinculadas con las manifestaciones externas del culto a Dios, puede el magistrado expedir leyes para lograr *conformidad*, a pesar de que sus leyes no

---

conformidad exterior sin interna convicción. Años más tarde, Locke se encargará de revisar todo el aparato conceptual de sus primeros escritos. En la sección 3.4 nos ocuparemos de las posibles razones por las cuales el pensador inglés cambió su punto de vista y se inclinó hacia las posiciones liberales con que se le conoce.

produzcan ningún tipo de efecto en relación a la *interna persuasión* de los súbditos. Es probable que la educación y las buenas costumbres generen cierta influencia en los corazones y mentes de los seres humanos; pero cuando se trata del pensar y el querer de los súbditos, nada pueden la fuerza y la violencia.

Por tanto, el alcance del poder del magistrado llega hasta ordenar o comandar leyes únicamente en lo que se refiere al aspecto externo de las “cosas indiferentes”. Esto quiere decir que sobre las circunstancias de tiempo, modo y lugar de las prácticas del culto religioso tiene el derecho de establecer aquello que se debe hacer y que los súbditos están obligados a obedecer. “Para concluir: el rigor, que no puede lograr interna persuasión, puede, no obstante, lograr una conformidad exterior que es todo lo que se requiere, y puede ser tan necesario en un caso como inútil en el otro” (Locke, 1997a: 14).

La solución que Locke ofrece al problema de las relaciones entre el gobierno civil y la persuasión interna no resuelve las dificultades, ya que todavía es necesario indagar sobre lo que sucede cuando se presenta un conflicto entre las leyes del magistrado y las demandas de la conciencia. Este era uno de los problemas centrales por el que se preguntaba Edward Bagshaw en su libro *The Great Question concerning Things Indifferent in Religious Worship*, escrito en el que afirma que los asuntos indiferentes en materia de culto religioso “no están bajo la obligación de ninguna ley” (Locke, 1997a: 33). Además, señala que el único criterio que tendría el legislador para imponer mandatos en estos casos no sería otro que su propio juicio, el cual, quizás, sea el que dicten sus propios intereses y persuasiones. Frente a este panorama, si el magistrado pretende legislar sobre opiniones, corre el riesgo de imponer una ley arbitraria, injustificada y, por tanto, pecaminosa.<sup>47</sup>

En el *Tratado Inglés* los conceptos de *opinión privada* y *conciencia* son utilizados por Locke en el mismo sentido, a propósito de la controversia con Bagshaw. Se trata de la posición según la cual la legislación del magistrado debe tener como medida el interés público general y no solo los intereses privados de algunos pocos. Así lo manifiesta Locke:

El magistrado en sus constituciones se preocupa por el interés público y no por las opiniones privadas las cuales inclinan hacia el interés propio o conducen a conclusiones

---

<sup>47</sup> Cf. Locke (1997a: 33-34). Las referencias a las que hace mención Locke del escrito de Bagshaw, “Our autor” — como lo cita Locke— aparecen redactadas entre comillas en el manuscrito del *Tratado Inglés*. A esas citas nos referimos para apoyar nuestra explicación.

erróneas debido a la ignorancia e indiscreción que, de la misma manera, hace de los hombres malos jueces en razones de estado y en la equidad de las leyes (Locke, 1997a: 21).

Sobre la base de las consideraciones anteriores se infiere que las opiniones privadas, en relación con la ley humana, suelen estar ligadas a los deseos de los hombres que exigen satisfacción. Sin embargo, el magistrado no puede considerar dichos deseos como principio para llevar adelante y decretar sus leyes. De ahí que frente a las disposiciones legales no se pueda aducir que la conciencia está libre de cualquier imposición, ya que usualmente se acude a este recurso con el fin de no cumplir las normas establecidas.

No obstante, la conciencia “no es otra cosa sino una opinión sobre la verdad de una posición práctica, la cual tiene que ver con acciones tanto morales y religiosas como civiles y eclesiásticas” (Locke, 1997a: 22). En este caso, el término “conciencia” posee un sentido mucho más restringido, porque se refiere específicamente a las creencias y prácticas de los súbditos con respecto a lo que se debe hacer en este mundo para alcanzar la salvación y, desde esta visión, los mandatos de la conciencia obligan y los edictos del magistrado realmente no pueden penetrar la esfera de la persuasión íntima del hombre.

Locke argumenta que, si el magistrado se extralimita de modo innecesario en sus funciones abrumando de manera infundada a los súbditos con cargas impositivas, “aunque el magistrado no sea responsable ante las censuras de los hombres, no escapará al tribunal de Dios” (Locke, 1997a: 34). No obstante, agrega el autor, “esto no exime nuestra obediencia. Y pienso que no hay ninguna paradoja en afirmar que los súbditos están obligados a obedecer aquellas leyes que puede ser pecado que el magistrado ordene” (Locke, 1997a: 34). Más aún, si fuera cierto que el magistrado no tiene bajo su jurisdicción las “acciones indiferentes”, “yo no sé cómo alguna ley pueda ser establecida por el magistrado, siendo que las cosas indiferentes, tanto civiles como religiosas, son de la misma naturaleza” (Locke, 1997a: 35). ¿Por qué razón tendría que ser pecado ordenar leyes sobre “cosas indiferentes” en materia religiosa si no es pecado ordenarlas en asuntos profanos?

La respuesta que Locke da en el *Tratado Inglés* a la cuestión de las relaciones entre la persuasión interna y la autoridad civil es simple. En repetidas ocasiones se empeña a lo largo de su escrito en mostrar la autoridad arbitraria y absoluta del poder

sobre las “cosas indiferentes”, ya sean sagradas o profanas.<sup>48</sup> Desde la perspectiva de la organización política de la comunidad, el poder del magistrado sobre todos los temas indiferentes tiene por objetivo no solo la búsqueda de la paz, sino también la búsqueda de la seguridad y la protección de los bienes de los miembros de la comunidad civil, tanto en el ámbito de las creencias religiosas como en lo referente a la vida cívica. A pesar de ello, el orden político del reino era constantemente amenazado a causa de las numerosas luchas religiosas entre las distintas sectas que tuvieron lugar en el siglo XVII. Era un período de la historia el cual, según afirma el propio Locke, se “percibía a sí mismo como en una tormenta” (Locke, 1997a: 7), los intereses religiosos se confundían con los deseos humanos como si del sometimiento de las conciencias dependiera el sometimiento de los hombres.

Desde la perspectiva de Locke, el recelo religioso de las sectas cobró tal dimensión que debilitó las bases del orden social, ya que “no hay designio malvado que no haya enarbolado la insignia de la religión, ni rebelión que no haya asumido el engañoso nombre de reforma, proclamando suplir los defectos o corregir los errores de la religión” (Locke, 1997a: 40-41). En nombre de la defensa de creencias religiosas, los fanáticos socavaron la estabilidad del conjunto de la sociedad y el orden del gobierno.<sup>49</sup> Al igual que en la época de Hobbes, los conflictos bélicos aparecieron en un ambiente en el que solamente deberían actuar la palabra y la conciencia y en el que no debería recurrirse a otros medios que no sean los de la persuasión.

Como podemos observar, los argumentos vaticinaban la tolerancia, pero la respuesta política exigía el absolutismo. Locke no conseguía dar por el momento una solución distinta a la obediencia incondicionada al poder supremo para terminar con el descontento social originado por las guerras de religión. El magistrado, de hecho, se atribuía el uso de su “ilimitado poder sobre todas las cosas indiferentes y acciones de los hombres dentro de los límites de la sociedad” (Locke, 1997a: 51), es decir, de un poder centralizado que garantizara la seguridad y felicidad de toda la sociedad. Es claro que esta solución tiene una manifiesta filiación hobbesiana.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Al respecto explica Ian Harris: “La solución era conceptualmente directa y, por una ironía del destino, devino impracticable. Era inadecuada para los efectos de conciliar la libertad de conciencia y el poder absoluto del magistrado” (1994: 68).

<sup>49</sup> Para un análisis pormenorizado del fanatismo y del sectarismo religioso en Locke, véase J. I. Solar Cayón (1996: 94-98).

<sup>50</sup> A propósito de este punto, afirma Kraynak: “No debe sorprender entonces que los argumentos con los cuales Locke justificaba el poder absoluto del magistrado fueran semejantes a los de Hobbes” (1980: 58).

Respecto de los argumentos del *Tratado Latino* sobre el poder del magistrado, Locke afirma que dicho poder se ejerce sobre las circunstancias externas del culto. Veamos cómo se desarrolla esta idea. En relación con el culto religioso deben diferenciarse tres aspectos. En primer lugar, las acciones y opiniones que pertenecen a la convicción privada del hombre, por medio de las cuales se profesa amor, temor, fe y reverencia en Dios, de las que con razón se afirma que son “silenciosas y secretas” (Locke, 1997b: 58) y que se encuentran completamente ocultas a la consideración de los otros hombres; por su particularidad no pueden ser sujetas a las leyes humanas porque no hay poder que penetre los secretos del espíritu. En segundo lugar, “[l]os actos externos de la religión son también llamados *culto religioso*” (Locke, 1997b: 58). Las acciones externas tales como las oraciones públicas, los actos de acción de gracias, los cantos de los salmos, la participación en los santos sacramentos y la escucha de la Palabra de Dios, por ser ellas ordenadas por la ley divina, no son alcanzadas por el poder del magistrado y no pueden ser modificadas “sino por Dios mismo”. Finalmente, en virtud de que todas las acciones suponen un sinnúmero de circunstancias de tiempo, modo y lugar de su realización, estos ritos se encuentran a la entera discreción del magistrado. Tal situación se genera debido a que dichos ritos son distintos según las costumbres de las naciones y difícilmente podría darse la situación en donde exista una forma común de adoración pública entre budistas y cristianos, para citar solo un ejemplo. Incluso entre las distintas corrientes de la misma religión cristiana, el ejercicio de ceremonias particulares fue motivo de agitaciones civiles; por lo cual se admite que el magistrado es “juez de aquello que constituye orden y de aquello que es considerado decente y que él y sólo él está indicado para determinar que es apropiado y aparente” (Locke, 1997b: 60).

Como podemos ver, la preocupación de Locke está orientada a cómo deben reglamentarse las circunstancias externas en que las formas de adoración religiosa se efectúan en público. No se busca restringir el fuero interno de los súbditos, eso resultaría imposible pues no hay poder que alcance *los corazones de los hombres*. Se pretende únicamente que cada uno tenga la posibilidad de poder conservar sus convicciones religiosas como formas íntimas de intercambio con la divinidad sin que la persuasión interna deba necesariamente generar conflicto con respecto a las creencias de los demás. No existe razón para que algunos crean que son favorecidos por alguna revelación especial y se arroguen así el derecho de obligar a los demás a aceptarla por la fuerza como suele suceder entre las distintas sectas, las cuales en verdad tienen más

pretensiones de alcanzar el poder político que la salvación de las almas. Es innegable, considera el autor, que las sectas religiosas desean imponer sus creencias no por convicción sino, más bien, por intereses mundanos; bajo la excusa de una libertad de conciencia se instiga a los adeptos a la desobediencia civil y esto altera y subvierte el orden social.

Locke afirma que hay quienes para mantenerse al margen de las disposiciones legales del magistrado y para eludir las leyes estatuidas por él, se ocultan en las profundidades de su espíritu y aducen que la conciencia se encuentra bajo obligación de la ley divina, más allá del poder civil. Por ello, cualquier tipo de ley que fuerce y restrinja esa libertad resultará inmediatamente “ilegal y sin efecto” (Locke, 1997b: 76). El pensador inglés resume la posición de los disidentes en los siguientes términos:

*¿Qué cargas o medidas absurdas, ellos reclaman, podría imponer el capricho del magistrado sobre nosotros, si él está investido con casi un infinito poder de esa clase? ¿Por qué Dios nos ha concedido la razón y la religión, con qué propósito hemos nacido humanos, con qué fin nos ha hecho Cristianos, si ni nuestra razón ni nuestra religión serían suficientes para determinar las prácticas de cabal cumplimiento del culto a Dios? (Locke, 1997b: 77).*

En vista de que el tema en cuestión es el poder del magistrado sobre todas las cosas indiferentes sagradas y profanas, consideremos por un momento, dice Locke, que no existiesen cosas sagradas, en cuyo caso todo sería acciones indiferentes civiles y ninguna persona puede discutir que la autoridad de la suprema potestad puede imponer sus leyes sobre todos los asuntos que refieren a las cosas indiferentes del orden social. De modo que “[el] poder [del magistrado] tendría la misma extensión si no hubiera religión en absoluto” (Locke, 1997b: 71). En consecuencia, si se niega la autoridad, aunque sea parcialmente en uno de estos campos, se colapsaría la autoridad en el otro.

La preocupación del pensador inglés es justificar cómo las cosas indiferentes se encuentran bajo el poder del magistrado. Por esta razón señala que las leyes en cuestión están pensadas, en palabras de Solar Cayón, según un “complejo entramado jurídico de carácter fuertemente autoritario y jerárquico” (1996: 102), el cual supone que una ley inferior no puede anular ni contradecir a la inmediatamente superior, por lo que el juicio privado bajo ningún aspecto puede suprimir los decretos del magistrado. Hacerlo sería alterar el orden social y del gobierno abriéndose, de esta manera, una grieta al caos y la anarquía. Esto último significa que en los escritos de Locke de este período el

desobedecer las leyes del magistrado es igual a rebelarse contra éste y que la libertad de conciencia del súbdito queda sometida a las normas del legislativo.<sup>51</sup>

No obstante, el pensador inglés pretende establecer un puente que permita conciliar la libertad de conciencia con los preceptos legales del gobierno civil. En el *Tratado Latino* indica que el magistrado podría obligar la voluntad, pero no el juicio práctico de la conciencia, es decir, que el súbdito puede obedecer al magistrado sin tener que profesar sus creencias particulares. El magistrado, a causa de su poder legislativo, posee autoridad para obligar sobre acciones indiferentes de los hombres, quienes deben *actuar sin juzgar*, de modo que, la *libertad de conciencia* queda salvada (Locke, 1997b: 77).

Lo que se plantea aquí es una libertad de pensamiento sin libertad de actuar en correspondencia con lo que se piensa. Admitir que el magistrado está facultado para determinar a través de preceptos legales el conjunto de circunstancias de tiempo, modo y lugar del culto divino e imponer leyes a los súbditos sobre esta materia, es reconocer que las preferencias del magistrado pueden en un momento determinado fijar uniformidad en las opiniones y creencias de los seres humanos: ¿Cómo garantizar que el magistrado está en lo correcto al prescribir determinadas acciones en materia de culto?

### **3.3. La defensa de la tolerancia y la posición liberal**

Con relación a la misma cuestión de la tolerancia, el poder del magistrado y la libertad de conciencia, en el año 1667 Locke escribe el *Ensayo sobre la tolerancia* en el que se constata un acentuado cambio de punto de vista en relación a su inicial concepción, según el cual el magistrado tiene un dominio absoluto y arbitrario sobre las “cosas indiferentes” tanto en los asuntos religiosos como en los civiles. La intención del autor se orienta ahora a probar que las creencias religiosas y las formas externas del culto divino tienen derecho a “universal tolerancia” (Locke, 1999: 26). Por otro lado, Locke reitera en esta obra lo que ha señalado en los dos tratados anteriores, a saber, que

---

<sup>51</sup> Según J. I. Solar Cayón la filosofía política de Locke en sus años de juventud podría resumirse de la siguiente manera: “el mantenimiento de la paz, único objetivo para el que se constituye el gobierno, sólo puede alcanzarse mediante un sistema que garantice la obediencia incondicional a la ley, a cualquier ley. En el centro de ese sistema, fundamentándolo, está Dios, su mandato de sumisión a toda autoridad. De esta manera, la obediencia a las leyes civiles es el primer deber moral del súbdito y no un simple expediente para evitar el castigo. Dios, por tanto, cumple un papel fundamental en el sistema como el garante supremo del orden. Impone para el mantenimiento de la paz un deber cristiano de absoluta obediencia a los mandatos del magistrado, quien concreta históricamente, por delegación de Dios, las exigencias de orden” (1996: 107).

aun cuando el poder del magistrado está dirigido a la preservación del bienestar público y a la garantía de la paz y la seguridad de la comunidad, ese poder no alcanza las cuestiones de conciencia, siempre y cuando no representen un peligro manifiesto para la sociedad civil. Este ensayo adelanta los argumentos fundamentales de la que será más tarde su *Carta sobre la tolerancia* —escrita a finales de 1685 y principios de 1686 y publicada en 1689—<sup>52</sup>, escrito en el que el filósofo no solo defiende las ventajas religiosas, sino también económicas que se deducirían de una convivencia pacífica con los disidentes. Con ello, intenta fundamentar en bases sólidas la libertad religiosa y un rechazo definitivo de la intolerancia<sup>53</sup>, problema que le inquietará durante muchos años, por lo que el enfoque de la *Carta* será mucho más maduro.

¿Qué hechos hicieron posible este cambio de parecer? Entre ellos podemos mencionar que Locke abandona la vida académica de Oxford y se muda a Thanet House para entrar en contacto directo con la vida política al servicio de Lord Ashley —Conde de Shaftesbury a partir de 1672— en 1667 bajo el reinado de Carlos II. Shaftesbury se oponía a la persecución de los disidentes y apoyaba los derechos de éstos ante el Parlamento, atendiendo al desarrollo de las cuestiones comerciales, las cuales, sostenía, se verían muy beneficiadas por el ejercicio de una política de tolerancia en todo el Reino.<sup>54</sup> Las primeras señales del cambio de perspectiva en relación con los aspectos sostenidos en los *Two Tracts on Government*, se dan a propósito del viaje que realizó Locke en el año 1665 a la ciudad de Cleves con motivo del ejercicio de su función diplomática. Durante los meses de estancia en esta ciudad le impresionó la convivencia pacífica entre las distintas confesiones religiosas.<sup>55</sup> Según J. W. Gough, “después que Locke terminó su *Essay* [*Ensayo sobre la tolerancia*],

---

<sup>52</sup> La carta fue redactada primero en latín y luego fue traducida al inglés por William Popple, J. Locke, “A Letter concerning Toleration”, en *Works of John Locke* (10 vols.), London, 1823, vol. VI, 1-58, reproducida por Scientia Verlag Aalen, 1963. Las referencias que haremos al texto de la *Carta* seguirán la traducción hecha por Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985.

<sup>53</sup> El reconocimiento de la libertad religiosa y de conciencia como un derecho político, estuvo vinculado históricamente al proceso de constitución del Estado democrático liberal, uno de cuyos elementos fundamentales es el reconocimiento de la personalidad individual como origen, fin y limitación de la actividad estatal. Cf. Presentación de P. Bravo Gala a la *Carta sobre la Tolerancia* de J. Locke, X-XI.

<sup>54</sup> En palabras de Solar Cayón: “Los principios básicos del programa político de Shaftesbury, que transplantó al partido *Whig*, eran los de tolerancia, interés comercial, libertad del individuo, Protestantismo y supremacía parlamentaria. La pluma de Locke, en adelante, estará al servicio de estos ideales” (1996: 128). El pensador inglés mismo se preguntaba si la tolerancia tal vez no era la “vía más rápida para garantizar la seguridad y la paz, y promover el bienestar de este Reino” (Locke, 1985: 45).

<sup>55</sup> Para una reconstrucción de la impresión que le produjo a Locke su estadía en Cleves, véase en J. I. Solar Cayón (1996: 150-151) la carta que el filósofo inglés le escribe a Robert Boyle en la que cuenta este hecho. Allí nos menciona Locke que no ve ninguna desavenencia o animosidad entre los calvinistas, luteranos y católicos por causa de la religión.

oficialmente Lord Ashley solicitó al rey un edicto de tolerancia para los protestantes, pero no para los católicos, siguiendo la recomendación de Locke” (Gough, 1968: 2).<sup>56</sup>

Autores como M. Cranston, J. Dunn, J. W. Gough y J. I. Solar Cayón concuerdan en afirmar que el significativo cambio que se produce en las concepciones de Locke con respecto a la tolerancia y a otros aspectos fundamentales de la política es a raíz de su estrecha amistad y colaboración con Shaftesbury. Además, desde el punto de vista del desarrollo intelectual del filósofo inglés hay que señalar también su aproximación a las posiciones defendidas por los llamados “latitudinarios”, que abogaban por la tolerancia y una interpretación amplia del credo anglicano que podría incorporar a una mayor cantidad de fieles. El último hecho que podemos mencionar es el referido a la situación política. Esta última empeoró a partir de 1683, como consecuencia del descubrimiento de una conspiración para secuestrar y asesinar al rey Carlos II y a su hermano católico (el duque de York). Locke resolvió huir a Holanda y se exilió allí, donde permaneció hasta 1689. Resultado de años destinados al estudio es la redacción de su *Carta sobre la tolerancia* donde argumenta expresamente a favor de la tolerancia religiosa.

Las ideas centrales contenidas en la *Carta* se refieren a los siguientes temas: cuál es la finalidad de la verdadera religión, la necesidad de distinguir las cuestiones de gobierno civil y de religión, la Iglesia como sociedad libre y voluntaria de fieles, la necesidad de tolerancia en las Iglesias y, finalmente, los límites de la tolerancia. La táctica empleada por Locke consiste en multiplicar los argumentos, anticipándose a los ataques de sus adversarios desde frentes diversos. De hecho, recurre a la razón, a la eficacia, a la conciencia, entre otros, con el objeto de reforzar su posición ante las posibles críticas, si bien es cierto que, tal como se señala al inicio, la obra se ocupa únicamente de la “tolerancia mutua de los cristianos de diferentes confesiones religiosas”, enfoque que, desde la postura actual, parece muy reducido. El escrito, declaración de la defensa de la idea de tolerancia desde la perspectiva liberal<sup>57</sup>, influyó de manera determinante en la propia época. Ahí reside buena parte de su interés, más que en la originalidad de sus propuestas.

Respecto del primer tema, la finalidad de la verdadera religión es la caridad. Cuando Locke emprende la tarea de examinar las religiones no hace sino reconocer lo principal e indicar lo contingente y accesorio. El Evangelio y la razón son evocados en

---

<sup>56</sup> La traducción es nuestra.

<sup>57</sup> Véase los ya citados libros de J. I. Solar Cayón y H. Kamen.

conjunto y empleados a favor de la tolerancia. Lo principal es la caridad; lo accidental, los cultos y ceremonias. Sus reflexiones acerca de este asunto repercuten en los siguientes aspectos: el objetivo de la verdadera religión es “regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad” (Locke, 1985: 4). La tolerancia es el rasgo principal de la verdadera Iglesia. De manera que, si alguien se encuentra falto de caridad, humildad y buena voluntad en general, aun hacia aquellos que no son cristianos, entonces no será realmente un verdadero cristiano. Nadie “puede ser cristiano si carece de caridad y de esa fe que actúa, no por la fuerza, sino por el amor” (Locke, 1985: 4).

Locke evoca las propias obligaciones que impone la religión. Quien decida alistarse bajo la bandera de Cristo debe antes que nada luchar contra sus propios deseos y vicios, ya que resulta muy “difícil que quien no se preocupa de su propia salvación me persuada de que le interesa enormemente la mía” (Locke, 1985: 4). Considera que la tolerancia hacia aquellos que disienten del propio planteamiento en asuntos religiosos, es compatible tanto al Evangelio de Jesús y a la genuina razón de los hombres, que le parece sorprendente que todavía existan seres humanos enceguecidos que no vean su necesidad y sus ventajas.

Apela a la conciencia de los que persiguen, torturan y matan a los hombres, con la excusa de la religión. Bajo ningún aspecto es adecuado infligir a otro la muerte por medio de suplicios, ya que tal proceder no deriva, naturalmente, de la caridad y es difícil, con tales medios, “formar una Iglesia verdaderamente cristiana” (Locke, 1985: 7). Más aún: constituye una total incompatibilidad entre los fines propuestos y los medios utilizados para alcanzarlos.

En verdad, la forma del culto externo, la reforma de las disciplinas, o la ortodoxia de la fe son muestras de los enfrenamientos entre los hombres por el poder y el imperio de unos sobre los otros, más que de la Iglesia de Cristo. Se pregunta Locke: ¿por qué alguien debe ser maltratado por otros si no viste al uso de los tiempos, o si sigue a un guía que está coronado con una mitra? Cosas tales como éstas son “las que alimentan enemistades implacables entre hermanos cristianos, todos los cuales están de acuerdo en la parte sustancial y verdaderamente fundamental de la religión” (Locke, 1985: 28). Por consiguiente, aquel que siga a Cristo y soporte su yugo, aunque se aparte de las ceremonias de su país, no tendría por qué ser juzgado como hereje. Cualquier hombre que haga lo contrario, y a la vez sea de forma simultánea cruel con los que discrepen de sus opiniones, demuestra que su meta está en otro reino y no en el de Dios.

Una de las ideas centrales de la *Carta* es la persistencia en la necesidad de una separación entre la Iglesia y el Estado. Desde la óptica de Locke, la mayoría de las disputas que se produjeron en materia de religión, fueron a causa de una falta de separación clara de ambos dominios. La misma inconsistencia entre medios y fines que permitió denunciar al pensador inglés la irracionalidad de la persecución religiosa, está en la base de la separación entre Iglesia y Estado.<sup>58</sup> Este último es definido por Locke a partir de los medios (leyes, utilización de la fuerza, entre otros) que dispone para lograr determinados fines. Con esos medios no se pueden, en manera alguna, obtener fines como las creencias religiosas de los súbditos. Siguiendo a M. Toscano Méndez, puede afirmarse que “la violencia física como el medio propio del que dispone el magistrado [es] un medio ineficaz para conseguir cualquier propósito religioso” (1999: 172), ya que, si la verdadera religión es la fe en cuanto persuasión interior de la mente, entonces es absurdo e imposible pretender salvar a alguien utilizando la fuerza.

De este modo, con el objetivo de que no haya algunos que disfracen su espíritu de persecución y crueldad anticristiana, fingiendo tener en consideración el bienestar público y la observancia de las leyes, ni otros que, con el pretexto de la religión aspiren a la impunidad para sus libertinajes, Locke cree indispensable diferenciar exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión. Al hacer esta distinción lleva adelante la delimitación de las justas fronteras que existen entre uno y otro. Si no se efectúa esta diferenciación, las controversias no tendrán fin.<sup>59</sup>

En cuanto a *las cuestiones de Derecho civil*, antes que nada, es importante definir qué es el Estado y cuál es su función, con el propósito de evitar las confusiones entre sus esferas de competencia. El Estado es, según Locke,

una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil [...] [L]os intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes (1985: 8).

El magistrado tiene como deber asegurar estos intereses a través de la prescripción imparcial de las leyes justas a todo el pueblo. Cualquiera que intente violar las leyes de la equidad y la justicia públicas que fueron establecidas por el gobernante, la intención de cualquiera se verá impedida por el miedo al castigo —privación o disminución de los intereses civiles—. Toda la jurisdicción del magistrado se extiende

---

<sup>58</sup> Cf. M. Toscano Méndez (1999: 170).

<sup>59</sup> Cf. J. Locke (1985: 8).

únicamente a los intereses civiles. Esto es así por los siguientes motivos: el cuidado de las almas no está encargado al magistrado civil ni a ningún otro individuo. Dios no concedió en absoluto autoridad a ningún hombre sobre otro como para obligarlo a profesar su religión. Si ninguna persona puede abandonar el cuidado de su propia salvación, tampoco nadie puede constituir su fe siguiendo las exigencias de otro hombre, porque toda la vida y el poder de la verdadera religión reside en la persuasión interior y completa de la mente (Locke, 1985: 10).<sup>60</sup> El cuidado de la salvación de las almas no puede corresponder al magistrado civil ya que su poder radica únicamente en una fuerza exterior, así, los asuntos de la fe y la salvación escapan a su campo de acción. Ni la confiscación de propiedades, ni el encarcelamiento, ni las torturas pueden ser eficaces para hacer que los hombres modifiquen el juicio interno que se formaron de las cosas. Los castigos no son apropiados para convencer la mente. Considerando que solo la evidencia puede operar un cambio en la opinión de los individuos, ¿qué esperanza habría de que una gran cantidad de personas fuese conducida a la verdad, si fueran obligadas a dejar la propia luz de la razón y a someterse a la voluntad de los que gobiernan y a la religión que estableció el azar en los países en que nacieron?

El cuidado del alma de cada hombre le atañe a sí mismo. Si alguien se pregunta qué sucede si es negligente en el cuidado de su alma, habría también que preguntarse qué ocurre si no cuida de su salud o de sus bienes. ¿Cómo procederá entonces el magistrado? Locke recuerda que las leyes disponen para que los bienes y la salud de los súbditos no sean perjudicados por el fraude y la violencia de otros, no los protegen contra la negligencia de los poseedores mismos. Ni el propio Dios quiere salvar a los hombres en contra de su voluntad (Locke, 1985: 27).

El magistrado no tiene un conocimiento superior del camino que conduce hacia el cielo que el que pueda a llegar a tener las personas particulares y, por consiguiente, “yo no puedo tomarlo por mi segura guía, pues puede ser probablemente tan ignorante del camino como yo mismo, y está ciertamente menos interesado en mi salvación que yo mismo” (Locke, 1985: 30). Quizás la opinión religiosa del magistrado esté bien fundada y el camino que él dice sea realmente evangélico, pero si yo no estoy completamente persuadido de ello, no habrá seguridad para mí en seguir dicho camino. No es provechoso para un hombre carente de fe, en este sentido, adquirir la apariencia

---

<sup>60</sup> Es interesante destacar aquí que Hobbes también señala que al soberano, por poderoso que sea, le resulta imposible mandar no solo sobre la *confessio* sino sobre la fe interior. La fe, por consiguiente, es necesariamente libre. Cf. I. Fetscher (1994: 77).

exterior de la profesión de fe de otra persona. Únicamente la fe y la sinceridad interior proporcionan la aceptación de Dios, en virtud de lo cual resulta ineficaz por parte de los príncipes obligar a sus súbditos a entrar en la comunión de una Iglesia bajo el pretexto de salvar sus almas. Si verdaderamente creen, llegarán por su propia voluntad, por el contrario, si no creen, su entrada no les servirá para nada. Locke insiste en la necesidad de que las creencias, para que sean auténticas, surjan de los dictados de la conciencia, del propio convencimiento interior y no de la coacción externa.

Por su parte, Locke reconoce a la Iglesia como una sociedad libre y voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el fin de rendir culto públicamente a Dios, de la manera que ellos consideren eficaz para la salvación de sus almas. Al igual que la esperanza de salvación fue la única causa del ingreso en una determinada Iglesia, constituye también el único motivo de su permanencia en ella. Señala, asimismo, que ninguna sociedad, por libre que sea, puede sobrevivir si no es regulada por algunas leyes y que todos sus integrantes deben aceptar observar un orden. Por esta razón, deben determinarse las reglas para la admisión y exclusión de sus miembros y estipular el lugar y el tiempo de las reuniones.

Si el fin u objetivo de una sociedad religiosa es el culto público de Dios y, por intermedio de él, la adquisición de la vida eterna, toda disciplina debe dirigirse a este fin y todas las leyes eclesiásticas deben limitarse a él (Locke, 1985: 16). Las leyes eclesiásticas deben ser fijadas por métodos compatibles con la naturaleza de tales cosas, cuya profesión y observancia externas, si no brotan de una profunda convicción de la mente, carecen absolutamente de valor. El Evangelio sostiene que los verdaderos cristianos tienen que sufrir persecuciones, pero no que la Iglesia persiga y deba obligar con el fuego y la espada a adoptar su fe y doctrina. ¿Cómo creer que quien entrega a su hermano al verdugo para ser quemado vivo, se preocupa sinceramente en salvarle de las llamas del infierno en el mundo venidero? (Locke, 1985: 26). De ahí que Locke exprese que ninguna persona privada tiene derecho alguno a dañar a otra persona en sus bienes civiles porque pertenezca a otra Iglesia o profese una religión distinta. Todos los derechos que le corresponden deben serles garantizados inviolablemente. Los cristianos, asimismo, no deben contentarse con las medidas estrictas de la justicia, sino que deben añadir la caridad y la bondad, puesto que así lo ordena el Evangelio y lo dicta la propia razón.

Lo que se examina con respecto a la tolerancia mutua entre personas privadas, se aplica de igual modo a las Iglesias, porque el gobierno civil no puede otorgar nuevos

derechos a la Iglesia, ni la Iglesia al gobierno civil. Aclara Locke que “la paz, la igualdad y la amistad deben ser siempre observadas mutuamente por las Iglesias particulares, al igual que por las personas privadas, sin ninguna pretensión de superioridad o jurisdicción de unas sobre otras” (1985: 20). Por más que pudiera esclarecerse cuál de las diferentes Iglesias en disputa está en lo cierto, ello no daría derecho a una Iglesia a destruir a la otra, ya que las Iglesias no tienen jurisdicción en los asuntos terrenales. El poder civil es igual en todos los lugares. Nadie, ya sean personas individuales, Iglesias o Estados, tiene justas razones para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión, porque hay que tener presente que cada Iglesia es ortodoxa para sí misma y, para las demás, equivocada o hereje.

También tienen el deber de tolerancia aquellos que disponen alguna dignidad o distinción eclesiástica (Locke, 1985: 23), pues “de donde quiera que provenga su autoridad, como es eclesiástica, debe estar confinada dentro de los límites de la Iglesia y no puede extenderse a los negocios civiles” (Locke, 1985: 23). En consonancia con ello, es necesario tener presente que, si la Iglesia es una cosa distinta del Estado, entonces no se “puede privar de las posesiones mundanas a cuenta de las diferencias religiosas” (Locke, 1985: 23) Además, no basta con que los hombres del clero se conformen con abstenerse de la violencia y de toda clase de persecuciones. Hace falta, también, que aquel que pretenda ser sucesor de los apóstoles se vea en la obligación de advertir a sus oyentes acerca de los deberes de paz y buena voluntad hacia sus prójimos, y de exhortar a todos los hombres a la caridad, la humildad y la tolerancia, y moderando así el desprecio irracional hacia los disidentes (Locke, 1985: 24).

Todos los hombres saben que Dios debe ser adorado públicamente. Por consiguiente, los hombres constituyen una sociedad religiosa donde pueden congregarse, no solo para la edificación mutua, sino para mostrar que adoran a Dios y que ofrecen un servicio del que no sienten vergüenza. Estas sociedades, llamadas Iglesias, deben ser toleradas por el gobernante. En cada Iglesia hay dos cosas que deben ser consideradas en particular: en primer lugar, la forma y los ritos exteriores de culto. Como antes señalamos, el magistrado carece de poder alguno para imponer por ley el uso de ningún rito o ceremonia a la hora de rendir públicamente homenaje a Dios, porque obligar este tipo de cosas a un pueblo, en contra de su propio juicio, es ordenarle ofender a Dios. Las circunstancias del culto son aquellas cosas que, aunque en general no pueden ser separadas de la adoración, no están establecidas en sus casos

específicos y por esta razón son indiferentes (por ejemplo, el lugar y tiempo). Así como el gobernante no tiene poder para imponer por medio de leyes el uso de ritos y ceremonias en ninguna Iglesia, tampoco cuenta con ningún poder para prohibir el uso de los ritos que fueron aprobados y practicados por cualquier Iglesia. Esto no quiere decir que, si alguna sociedad eclesiástica quisiera sacrificar niños u otras atrocidades semejantes, el gobernante está obligado a tolerarlas. Puede prohibirlas, ya que se trata de “cosas que no son legales en el curso ordinario de la vida” (Locke, 1985: 40). El rol principal del gobernante consiste tan solo en tratar que la comunidad no sufra ningún tipo de perjuicio y de que no se haga daño alguno a ningún hombre. Lo que es legal en el Estado no puede ser prohibido por el magistrado de la Iglesia. A su vez, el magistrado no se puede tomar la atribución de castigar indiscriminadamente todas las cosas que él juzga como un pecado, si no “son perjudiciales para los derechos de los otros hombres, ni rompen la paz pública de las sociedades” (Locke, 1985: 44).

Por otra parte, y en cuanto a las cuestiones dogmáticas y los artículos de fe, Locke diferencia las doctrinas, que son de orden práctico e inciden sobre la voluntad, y los principios especulativos, que se refieren a la comprensión. Los artículos de fe que necesita ser creídos, no pueden ser aplicados de manera forzosa a ninguna Iglesia por las leyes terrenales. El magistrado no debería prohibir

la prédica ni la profesión de opiniones especulativas en ninguna Iglesia, porque no tienen relación alguna con los derechos civiles de los súbditos [...] 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 la persona de cada hombre en particular (Locke, 1985: 48).

La mayor parte de la religión consiste en llevar una vida buena, lo que se refiere a las opiniones prácticas. Esto importa también al gobierno civil, ya que de ahí depende la seguridad tanto del alma de los individuos como del Estado. Por lo cual, las acciones morales pertenecen a la jurisdicción de ambos tribunales, tanto al magistrado como a la conciencia.

Los hombres poseen un alma inmortal y la felicidad de cada uno de ellos depende de creer y de hacer en sus vidas las cosas que se necesiten para lograr el favor de Dios, dispuestas por Él para este fin. Por eso, el acatamiento y la atención de estas cosas es la obligación por excelencia que tiene la humanidad, puesto que “no hay nada en este mundo que merezca mayor consideración que la eternidad” (Locke, 1985: 50). Nadie está obligado en estos asuntos a obedecer más allá de su propia conciencia, porque en ello, cada hombre ejercita la autoridad suprema y absoluta de juzgar por sí mismo.

El poder legislativo debe ser guiado hacia el bien temporal y la prosperidad de la sociedad. El tipo de libertad que le queda a los hombres respecto de su salvación es que cada uno de ellos debe hacer lo que en sus conciencias estén persuadidos que es aceptable a Dios. En los asuntos domésticos privados, en el cuidado de la salud corporal, cada individuo puede decidir lo que más le conviene, poniendo en ejercicio, de esta manera, su plena libertad.

Luego de lo desarrollado hasta aquí nos queda por abordar un último punto referido a los límites de la tolerancia: ¿hasta dónde se extiende el deber de tolerancia y hasta qué punto obliga a uno? La cuestión de los límites de la tolerancia es expuesta desde la perspectiva del magistrado y la de las Iglesias.

Locke se pregunta por los problemas que se podrían generar si el gobernante ordenara cosas que revistieran el carácter de ilegalidad ante la conciencia de una persona privada. Según su criterio, esto sucedería muy raramente si es que el gobierno es administrado con lealtad y los consejos de los magistrados están realmente orientados al bien público; aun así, si tal cosa ocurriera, la persona privada debería abstenerse de las acciones que juzga ilegales. El juicio privado de una persona respecto de una ley decretada en materia política, en aras del bien público, no disminuye la obligatoriedad de esa ley. Un asunto diferente es que la ley se refiera a cuestiones que no están dentro del margen de la autoridad del magistrado. Entonces, y solamente en esos casos, los individuos no están obligados por la ley en contra de sus conciencias. Para el pensador inglés la protección de las vidas de las personas y de las cosas que pertenecen al mundo terrenal es asunto del Estado, mientras que el cuidado del alma de cada sujeto es asunto de cada uno.

Ninguna opinión opuesta y perjudicial a la sociedad humana o a las reglas morales (necesarias para evitar el socavamiento de la sociedad civil) debe ser tolerada por el magistrado.<sup>61</sup> Por esta razón, no puede ser tolerada por el legislador una Iglesia conformada sobre una base tal que todos aquellos que ingresan en ella se someten de inmediato a la protección y servicio de otro gobernante. Si procediera de esta manera, el magistrado daría acceso al establecimiento de una jurisdicción foránea en su propio país. La ley de la tolerancia se debería exigir en todas las Iglesias como fundamento de su propia libertad, enseñando que la libertad de conciencia es un derecho natural de

---

<sup>61</sup> Locke llama la atención sobre lo peligroso que puede ser para el Estado cuando los hombres asignan a los de la propia secta alguna prerrogativa peculiar, que sea contraria a los derechos civiles de la comunidad (por ejemplo, no cumplir la palabra dada a un hereje). *Cf.* Locke (1985: 55).

cada hombre y que a nadie se le debe obligar en materia de religión, ni por la ley ni por la fuerza.<sup>62</sup>

Finalmente, nos encontramos con la controvertida excepción respecto de los ateos:

no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. *Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo*. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegios de tolerancia (Locke, 1985: 57).<sup>63</sup>

Observamos en este escrito una clara tolerancia ante la diversidad religiosa, pero no ante la falta de creencia religiosa o indiferencia religiosa, pese a los motivos pragmáticos que se invocan —preservar el orden y la paz—.

La regla general es que deben ser tolerados, “en iguales términos que sus compatriotas” (Locke, 1985: 63), todos los hombres cuya doctrina es pacífica. Solo deben ser castigados los que son sediciosos, ladrones, asesinos, entre otros. Ni a los paganos, ni a los mahometanos, así como tampoco a los judíos se les deberían quitar los derechos civiles del Estado a causa de su religión. El Evangelio no exige tal cosa, sino que afirma que hay que *dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. Podemos comprobar, así, cómo Locke desea comprender la revelación y establecer su núcleo esencial, fijando cuáles son las verdades que hay que creer para ser cristianos.

En suma, según Locke, la causa que verdaderamente produjo todos los enfrentamientos y las guerras que tuvieron lugar en todo el mundo cristiano debido a la religión fue la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente, no la diversidad de opiniones. Los jefes de la Iglesia, impulsados por el deseo de dominio, predicaron, en contra del Evangelio, que los herejes deben ser desposeídos de sus pertenencias y deben ser destruidos. Así, confundieron dos cosas diferentes: la Iglesia y el Estado. El autor, por un principio de prudencia, busca “un equilibrio racional entre las exigencias de la conciencia religiosa y la necesidad de paz y seguridad que hace imprescindible la existencia de una organización política. Hacer compatible la libertad

---

<sup>62</sup> En virtud del deber de tolerancia, ninguna Iglesia está obligada a retener en su seno a una persona que, después de haber sido amonestada, continua obstinadamente trasgrediendo las leyes de la sociedad. El empleo de la fuerza pertenece únicamente al magistrado y la excomuniación no puede llevar aparejada la privación de las posesiones civiles que el excomulgado tenía con anterioridad. Cf. Locke (1985: 17-18). Aquel que no niega nada de lo enseñado expresamente por las Sagradas Escrituras, ni provoca una separación por algo que no está claramente contenido en el texto sagrado, no tendrá por qué ser realmente considerado un hereje o cismático (Locke, 1985: 71).

<sup>63</sup> La cursiva es nuestra.

con el orden” (Solar Cayón, 1996: 207), sin que los poderes públicos aleguen razones religiosas como justificación de sus actos. En el programa de tolerancia de Locke se observan importantes exclusiones que no pueden pasar inadvertidas, porque, más allá de su persistencia en la tolerancia recíproca entre los cristianos de distintas confesiones religiosas, no desarrolla los problemas que se originan a partir de la convivencia entre diferentes religiones, ni incluye en su proyecto sobre la tolerancia a los agnósticos y ateos. A nuestro juicio, su perspectiva, debería ampliarse, aunque la mayor parte de sus principios continúan estando vigentes en los debates actuales.

## CAPITULO CUARTO:

### Estudio comparativo entre Marsilio de Padua, Thomas Hobbes y John Locke

Nuestro propósito en este apartado es llevar adelante un estudio comparativo entre Marsilio de Padua, Thomas Hobbes y John Locke; sobre la base de los tópicos examinados en los capítulos previos. Como hemos señalado, tanto Marsilio de Padua como Hobbes establecen una jurisdicción especial para el poder del clero. Para ambos autores la religión tiene la tarea de atender los “actos que pertenecen al ámbito interior y no pueden ser castigados por las leyes humanas, que sólo regulan las conductas externas perjudiciales para la comunidad” (Bayona Aznar, 2009b: 226), excluyéndose así la intromisión de la entidad religiosa en el ámbito político del soberano. En vista de que en el *Defensor de la paz* como en el *Leviatán* se establece como objetivo la paz, resulta imprescindible para el paduano y para el inglés no solo una separación de estos poderes, sino también una total sumisión de lo teológico —lo sagrado— al estado civil con el propósito de impedir consecuencias perturbadoras en el buen funcionamiento del orden político.

Para Marsilio el poder supremo no corresponde al Papa sino al gobernante secular, ya que su primado es de origen humano y no divino. Esta necesaria imposición del poder civil sobre el eclesiástico aseguraría la ausencia de la guerra, que es generada por la interferencia del gobierno sacerdotal en la vida secular. Esta perspectiva también es compartida por Hobbes, al pensar la institución de la iglesia como un *Reino de Tinieblas* surgido de una torcida interpretación de la Sagrada Escritura de la cual es preciso liberarse. Por tales razones el papel del clero debe ser limitado mas no es suprimido, pues su función educativa, desde la óptica de ambos autores, puede ser provechosa para el fomento de la virtud y la obediencia al poder común.<sup>64</sup>

Los enconados enfrentamientos que tienen lugar en la Edad Media producto de las pretensiones de la Iglesia sobre los asuntos de los reinos —justificadas ideológicamente en la doctrina de las dos espadas<sup>65</sup>—, imprimen un nuevo rumbo político en el cual la concepción del poder está basado no tanto en una ley divina, sino antes bien, en la soberanía de la comunidad a partir de sus herramientas de participación y deliberación.

---

<sup>64</sup> “El fin [...] sacerdotal es la enseñanza y la información de lo que, según la ley evangélica, es necesario creer, hacer y omitir para conseguir la eterna salvación y huir de la perdición” (DP I, VI, 8).

<sup>65</sup> Sobre esta doctrina y sus implicaciones en el discurso teórico-político en la Edad Media véase *supra* n. 15.

El fundamento último del poder temporal radica en que la totalidad del pueblo tiene de modo directo o a través de su *valentior pars* la potestad de elegir y designar a su gobernante. Se genera, así, un desplazamiento del poder que ya no se encuentra en la cima sino en la base. Asimismo, se reconoce la legitimidad del príncipe en su oficio de ejercer el poder coactivo sobre los cuerpos al delegar el pueblo la facultad de juzgar, por lo que el fundamento último de las decisiones recae en la *universitas fidelium*. En efecto, la autodeterminación civil para Marsilio resulta más importante que el ejercicio de una potestad coactiva que solo quería satisfacer los beneficios particulares de la Iglesia hasta ese momento.<sup>66</sup>

Esta contienda intelectual sobre la separación virtual de poderes se manifiesta en el pensador paduano con una singularidad sorprendente en lo que se refiere a la forma política, ya que, por un lado, defiende el poder imperial de las injerencias e intereses de la jerarquía papal, pero por otro, se inclina hacia la conformación de un ordenamiento republicano basado en la “exaltación de la corporación cívica” (Meiksins, 2011: 287).

En el caso concreto del *Leviatán*, el poder eclesiástico se explica como una *asociación* sujeta a un gobernante que al mismo tiempo es constituida materialmente por los mismos individuos (Hobbes, 2005, III, 42) de la sociedad civil (Sabine, 1979: 350). Para Hobbes como para Marsilio, la dificultad de tener dos entidades que pretenden el poder consiste en que tal situación promueve la disputa y el caos e imposibilita la configuración de un poder unitario que pueda garantizar la paz y la seguridad.<sup>67</sup> Para impedir las continuas guerras civiles dentro del Estado, es imprescindible la subordinación absoluta del poder eclesiástico al poder secular para establecer, de esta manera, cuáles pueden ser sus límites y sus alcances en aras de la estabilidad del orden civil de ese *dios mortal* que nace de un *pacto* entre los hombres.

Como afirma Carl Schmitt, “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (2009: 37), y esto no resulta ser ajeno a la perspectiva del *Leviatán*, ya que el poder del que dispone la Iglesia en la Edad Media por supuesto mandato divino también queda invertido en la Edad Moderna

---

<sup>66</sup> “En vez de suponer la existencia ontológica de la justicia y su expresión en la ley dada desde arriba por un *legis-dador* (filósofo o sacerdote), es preciso decidir la ley políticamente, es decir, por la comunidad ciudadana, y promulgarla por el *legis-lator*, que es el pueblo o quien lo representa por su autoridad” (Bayona Aznar, 2019: 1707-1708).

<sup>67</sup> En relación con este punto, Ignacio Sotelo afirma: “El Estado surge como la única posibilidad de acabar con las guerras civiles, y ello porque, al centrar en uno solo la toma de decisión, elimina la base de los litigios. Así, por arbitraria que desde nuestros intereses o valoraciones subjetivas nos parezca, al ser una, crea sin embargo un orden. La pluralidad desemboca en querellas y luchas y, al final, en caos; la unicidad, en cambio, es la condición formal del orden” (Sotelo, 1996: 33).

por la idea del soberano y la institución del *pacto* o *contrato*.<sup>68</sup> Desde el punto de vista de Hobbes los preceptos de la Iglesia tienen la única función de persuadir y no de ordenar<sup>69</sup>, ya que esta última acción solo le pertenece a quien ostenta la autoridad mundana como máximo representante instituido dentro de la figura artificiosa del Estado. Por consiguiente, la institución eclesial se presenta como un instrumento que puede contribuir para el beneficio del afianzamiento del orden social y no como estructura de poder consolidado que actúa por fuera del Estado. El poder concentrado en determinados grupos de la sociedad civil siempre es intrínsecamente peligroso, ya que está la posibilidad latente de que se convierta en una fuerza opositora al poder estatal. De ahí que no se conceden funciones de poder a grupos o particulares diferentes que pueden estar en continuas divergencias entre ellos, dividir la sociedad y llevarla a la guerra. Este nuevo vínculo jerárquico entre Iglesia y Estado solo existe porque el soberano tiene la potestad de “encomendar las misiones ministeriales a otros subordinados a él” (Hobbes, 2005, III, 42: 450), lo que supone que todos los estamentos que están bajo el soberano solo podrán aspirar a una mínima parte de autoridad, es decir, a pretender una pequeña participación representativa del poder común.

Siguiendo a Schmitt, puede afirmarse que el gran Leviatán “de Hobbes, compuesto de Dios y hombre, animal y máquinas, es el dios mortal que a los hombres trae paz y seguridad, y que por esta razón —no por virtud del “derecho divino de los reyes”— exige obediencia absoluta” (2002: 51) a todos sus súbditos, incluidos sacerdotes y demás representantes de iglesia. Únicamente bajo el fortalecimiento de un poder absoluto alejado de la intromisión y pretensiones de la curia romana podrá llegar a evitarse el peligroso *Behemoth* (Hobbes, 1992), ese dios de la guerra civil que desafía la estabilidad del cuerpo civil, amenaza los principios del poder común y que sumerge a los individuos en el estado de barbarie en el que cada uno de ellos se encuentra solo ante sus posibilidades.

En Hobbes, la subordinación del poder religioso al poder laico se produce en una relación de absolutismo estatal que no es en esencia una arbitrariedad, sino, una decisión imprescindible para erradicar las turbulencias y disputas internas en Inglaterra.

---

<sup>68</sup> Según Sabine, este pacto o contrato introduce una “obligación moral en las relaciones sociales” (1979: 347), mientras que, para Bobbio, es una “forma específica en la que el Estado es concebido como ente artificial, producto no de la naturaleza, sino de la voluntad acorde de los individuos” (2003: 131-132).

<sup>69</sup> A propósito de este punto, Hobbes sostiene: “el reino de Dios no es de este mundo: por consiguiente, sus ministros (a menos que sean reyes) no pueden requerir obediencia en su nombre. En efecto, si el rey supremo no tiene su poder real en este mundo ¿por qué autoridad puede ser exigida a sus funcionarios la obediencia?” (Hobbes, 2005, III, 42: 411).

Los deseos impetuosos de poder del papado y sus ambiciones sobre el reino temporal, motiva no solo a Marsilio a desconfiar en su momento de la jerarquía eclesiástica, sino que también impulsa a Hobbes a determinar el cómo se puede obtener dicho cometido con la mayor probabilidad de que tales circunstancias no lleguen a presentarse de nuevo.

La causa de la desconfianza manifiesta en el *Leviatán* —en lo que se refiere a las aspiraciones del clero— tiene su fundamento en la atribución ilegítima de la representatividad por parte de la Iglesia con respecto al poder, la voluntad y la palabra de Dios.<sup>70</sup> Esa representatividad falsa que no procede de manera directa de Dios fue la que por mucho tiempo mantuvo en la oscuridad a los hombres quitándoles su capacidad racional de organización política. La injerencia de quienes tienen la misión de anunciar el reino de la salvación en los asuntos del Estado genera que se fijen leyes que en el fondo solo son consejos en lo concerniente al mundo espiritual.<sup>71</sup>

La religión<sup>72</sup>, en Hobbes, surge de la “debilidad humana y del temor al futuro” (Bayona Aznar, 2009b: 241) siendo este temor el mismo principio que se halla en algo más real y empírico como lo es la realidad de la guerra. Lo que se puede esperar en el Estado laico con relación al poder religioso es impedir descender en el infierno que las pasiones individuales provocan, así como rechazar las creencias de un paraíso metafísico que en esencia solo ocasiona la miseria fáctica del ser humano. El enfoque teórico hobbesiano pretende mostrar como el hombre debe liberarse de sus tinieblas a través de estructuras materiales que encuentran en la extensión de la vida su mejor y más válido argumento.

Como podemos observar, para ambos pensadores el poder pontificio mientras no esté dominado por el poder laico siempre producirá las condiciones para que la paz sea perturbada. La necesidad de un sistema político que afronte los problemas de las sociedades a partir de la naturaleza misma de sus individuos impulsa a Marsilio y a Hobbes a distanciarse completamente de aquellas teorías que fundamentan el poder

---

<sup>70</sup> “En la época de Hobbes, por ejemplo, era habitual apelar en una discusión política a principios religiosos, y especialmente a la autoridad de la Biblia. Uno de sus legados más duraderos fue precisamente la posibilidad de pensar la política en un sentido totalmente secular: aunque el propio Hobbes estaba muy interesado en cuestiones religiosas, su manera, radicalmente nueva, de aproximarse al poder político permitió que política y religión se separasen y que se hablase de ellas en términos diferentes” (Miller, 2011: 24).

<sup>71</sup> A propósito de esta cuestión, Hobbes afirma: “sus preceptos no son leyes, sino sólo consejos generales” (2005, III, 42: 411).

<sup>72</sup> Es interesante observar como en Hobbes la *religión* y la *superstición* suponen el mismo miedo hacia un poder invisible, la diferencia entre ambas radica en que la primera es general y públicamente aceptada, mientras que la segunda no. Cf. Hobbes (2005, I, 6: 45).

divino entre los hombres. La idea de un poder civil afianzado sobre la voluntad de los individuos —independientemente de si éste se aplica desde un soberano limitado como lo es en el caso del pensador paduano o ilimitado como lo es en el filósofo de Malmesbury— marca el rumbo para que pensadores posteriores, sin lugar a dudas, lleven a cabo el perfeccionamiento de la concepción del Estado que en la actualidad nos concierne.

Con respecto a la tolerancia religiosa en particular, Marsilio señala los efectos que comprometen y alteran la estabilidad del orden comunal, toda vez que las reglas de la enseñanza estén en poder de los sacerdotes y afirma que pertenece al gobernante

revocar la potestad de conferir la licencia para enseñar al obispo [de Roma], o a cualquier otro presbítero, o al solo colegio de ellos [...], dado que esto puede ceder en utilidad o inconveniente común de los ciudadanos para el estado del presente siglo (DP II, XXI, 15).

Del mismo modo, Hobbes cree que el soberano debe vigilar atentamente todas las acciones de los súbditos, decidir cuándo y de qué pueden hablar en público, no permitir la difusión de ideas desestabilizadoras y “examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados”, ya que los actos de los hombres provienen de las doctrinas y “en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia” (Hobbes, 2005, II, 18: 146). Desde el punto de vista del filósofo de Malmesbury, las universidades defendían las doctrinas católicas y atacaban al gobierno, porque en ellas el “estudio de la Filosofía no tenía otro lugar sino como sirvienta de la religión romana” (Hobbes, 2005, IV, 46: 552). Asimismo, entre las prerrogativas del soberano se encuentran la de determinar qué libros de las Sagradas Escrituras son canónicos, el derecho de decidir acerca del modo como se deben interpretar los pasajes de esos libros (Hobbes, 2005, III, 33) y el derecho de conceder validez legal a esas enseñanzas de la Escritura (Hobbes, 2005, II, 26; III, 33).

Para Marsilio como para Hobbes, lo que verdaderamente cuenta no es tanto la fe personal, sino antes bien la doctrina religiosa confesada públicamente. Puede suceder que haya divergencia entre la fe interior y la confesión pública, porque todo hombre debe obediencia a “las leyes de su propio soberano en los actos externos y en la profesión de la religión”, pero solo Dios conoce el corazón y el pensamiento; de manera que las creencias íntimas, que no pueden “tener noticia los gobernantes humanos”, no están sujetas a obligación (Hobbes, 2005, III, 40: 390). Así, si un hombre cree haber tenido una revelación divina que está en desacuerdo con la doctrina oficial, sigue “obligado a obedecer” a ésta, pero no “a creer en ella; ya que las creencias y

meditaciones de los hombres no están sujetas a los mandatos, sino, sólo, a la operación de Dios” (Hobbes, 2005, II, 26: 235). Los hombres pueden mantener sus creencias personales y obedecer de este modo a Dios, pero tienen que cumplir las leyes de la sociedad en que viven y obedecer al soberano, “ya sea éste cristiano o infiel” (Hobbes, 2005, III, 43: 497). Y los dos autores apelan al testimonio de los primeros cristianos para sustentar sus posiciones: Marsilio defiende la tesis de “dejar a cada cual que enseñe sobre la fe lo que le venga en gana”, cuando los cristianos viven en comunidades no cristianas, como acontecía en los primeros tiempos, antes de que hubieran emperadores cristianos (DP, II, XXVIII, 17); Hobbes alega que las conciencias de los primeros cristianos en sus comunidades “eran libres, y sus palabras y acciones no estaban sujetas a nadie sino a la potestad civil” (Hobbes, 2005, III, 47: 572).

Las convicciones personales de los ciudadanos interesan al Estado en la medida en que adquieren un aspecto político, es decir, en cuanto que pueden constituir una amenaza para la totalidad de la sociedad. Pero nadie debe ser perseguido por sus creencias religiosas, situación que se da siempre y cuando no se exterioricen de palabra u obra. Al respecto, afirma Hobbes: “la Iglesia no puede juzgar de la conducta sino por las acciones externas, acciones que nunca pueden ser ilegales sino cuando son contrarias a la ley del Estado” (Hobbes, 2005, III, 42: 425). En ese caso, le corresponde al soberano civil enjuiciar dichas conductas, por ser quien

tiene el poder supremo [...] en cuanto concierne a las acciones y a las palabras que las dan a conocer, pues sólo en virtud de esas acciones puede alguien ser acusado: y de lo que alguien no puede ser acusado no existe juez en absoluto sino Dios, que conoce el corazón humano (Hobbes, 2005, III, 42: 454-455.).

En lo referente a la verdad de la creencia personal que sostiene el hombre, el filósofo inglés expresa que éste será juzgado en el juicio final, no en este mundo:

la fe interna es invisible en su propia naturaleza, y, por consiguiente, está exenta de toda jurisdicción humana; por lo cual las palabras y actos que de ella proceden, como infracciones de nuestra obediencia civil, son injusticia lo mismo ante Dios que ante los hombres (Hobbes, 2005, III, 42: 433).

Hobbes arguye, asimismo, que no se puede excomulgar a alguien que cree que Jesús era el Cristo, “sólo por diferencias de opinión en otros puntos” (Hobbes, 2005, III, 42: 422).

La diferenciación es similar a la que realiza Marsilio entre actos “inmanentes” —esto es, los referidos a los actos internos—, que escapan a la inspección y control de la ley humana, y actos “transeúntes” —es decir, los actos que son objeto de regulación

por parte de las leyes y gobernantes de la comunidad política— que tienen consecuencias para el conjunto de la comunidad, ya que resultan beneficiosos o dañinos para otros (DP, I, V, 4; II, VIII, 2-5). Los pensamientos íntimos no permanecen ocultos a Dios y serán juzgados en el más allá, pero quedan exceptuados del juicio humano en el más acá. Asimismo, el silencio de la ley permite la libertad de acción, así como realizar todo lo que no prohíbe de modo explícito realizar. A propósito de este punto, el paduano afirma: “si no estuviera prohibido por la ley humana [...] no es lícito a nadie juzgar o condenar a pena o suplicio con castigo” (DP II, X, 3). Aquellos que adopten posturas supuestamente heréticas en asuntos de fe, si bien pueden ser separados de la comunidad espiritual de la iglesia, no deben ser excluidos por ello de las interacciones con los conciudadanos referidas a necesidades puramente terrenales. Queda fuera del alcance de los clérigos, desde la perspectiva marsiliana, regular los intercambios sociales y económicos que son necesarios o útiles para mantener la existencia corpórea de los ortodoxos y los heterodoxos por igual. Más bien, será la propia comunidad la que tenga competencia para determinar cómo debe gobernarse la conducta humana temporal. La disputa religiosa en sí constituye una base inapropiada para determinar quién merece ser excluido o castigado por la sociedad secular. Y por su parte Hobbes establece que: “en todo género de acciones, conforme a leyes preestablecidas, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor provecho de sí mismos”; “en cuanto a las otras libertades dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción” (Hobbes, 2005, II, 21, 173 y 179). En síntesis, ambos autores plantean que el soberano debe permitir para sus súbditos la mayor cantidad de libertades como esté a su alcance —siempre y cuando éstas no sean perjudiciales para la paz del orden social— definida por los límites de la ley y, de esta manera, dejan libertad donde no hay prescripción legal, donde no hay ley.

Hasta aquí nos hemos referidos a los puntos de convergencias entre Marsilio de Padua y Hobbes. A continuación, pasaremos a señalar los puntos de discrepancias entre ambos autores. Siguiendo a Bayona Aznar, podemos decir que la concepción de Marsilio y de Hobbes presenta diferencias con respecto a la religión y el poder. En primer lugar, encontramos aquella que se refiere a la idea de naturaleza humana, “previa a la vida en comunidad política, y la relación entre ésta y aquélla” (2009b: 251): en Marsilio dicha naturaleza no es de carácter egoísta ni perversa, mientras que en Hobbes, por el contrario, existe una concepción pesimista de la naturaleza humana que

lo lleva a proponer —“al no creer que el hombre pudiera salvarse por sí mismo” (Bobbio, 1991: 102)—, el establecimiento de un poder absoluto con la capacidad suficiente para someter y controlar el impulso destructivo de las pasiones humanas. En segundo lugar, difieren en lo que respecta a la representación política, ya que Marsilio elabora una *civitas* que se expresa en la *universitas civium*, en la cual ésta no tiene su origen en un pacto de los ciudadanos pensados como individuos, como sí sucede en Hobbes. El filósofo inglés parte de la tesis según la cual la sociedad está conformada por una multiplicidad de individuos, que están impulsados por sus pasiones, y explica, asimismo, el tránsito del individualismo al Estado, a través de un contrato hipotético interesado que conforman los súbditos. En tercer lugar, Marsilio recurre tanto a la autoridad filosófica de Aristóteles como a la autoridad religiosa, expuesta en la Biblia y explicada por sus intérpretes. Por el contrario, Hobbes no utiliza argumentos de autoridad para sostener su teoría del poder político; más aún, se opone a ellos al no considerarlos fuentes de conocimiento; tal es el caso del aristotelismo, el cual constituye la base de “falsas doctrinas teológicas, que oscurecen el entendimiento humano e integran el reino de las tinieblas” (Bayona Aznar, 2009b: 253).<sup>73</sup> Y, en cuarto lugar, si bien la justifican en la Sagrada Escritura, la visión que cada uno tiene de la religión difiere entre sí. Marsilio escasamente se refiere al Antiguo Testamento, que considera superado por el Nuevo, para sustentar su posición con respecto al quiebre “entre el carácter coactivo de la ley judía y la ley de la gracia, o del amor, traída por Cristo”, y subraya que “la antigua ley de Moisés no obliga a los cristianos, que se han liberado de ella (*Romanos 7, 6*)” (Bayona Aznar, 2009: 254); ya que “*trasferido el sacerdocio, es necesario que se transfiera también la ley*” (*Hebreos 8-12; DP I, X, 3; II, IX,10*). Hobbes, por el contrario, entiende la religión en categorías del Antiguo Testamento y describe las ideas teológicas, tanto en el capítulo 33 del *Leviatán* y sus capítulos siguientes como en *De cive*, apelando al Génesis y a los libros históricos. Apoyándose en ellos afirma que los individuos se sienten inclinados a cometer crímenes y a asesinar a sus semejantes, igual que Caín; pero también son capaces “de erigir un soberano y [convertirse] en súbditos suyos, como los jefes de las tribus de

---

<sup>73</sup> A propósito de este punto y de la relación con la propaganda de la teología católica, Hobbes afirma: “difícilmente podrá existir cosa tan absurda en materia de filosofía natural como la que ahora se denomina *metafísica aristotélica*; ni nada tan contrario al gobierno como gran parte de lo que dijo [Aristóteles] en su *Política*; ni más ignorante que una gran parte de su *Ética* [...] Como la autoridad de Aristóteles es cosa corriente en ella [las Universidades], el estudio de la Filosofía ya no es propiamente Filosofía [...], sino aristotelismo” (2005, IV, 46: 551-2).

Israel, que le piden al juez Samuel tener un monarca para defenderse de los pueblos vecinos” (Bayona Aznar, 2009: 254).

En síntesis, dentro de las características esenciales para la configuración de los proyectos políticos de Marsilio y Hobbes resalta el hecho de que las convicciones personales de los ciudadanos interesan al Estado en la medida en que adquieren un aspecto político, es decir, en cuanto que pueden constituir una amenaza para la totalidad de la sociedad. Pero nadie debe ser perseguido por sus creencias religiosas, ya que la disputa religiosa en sí constituye una base inapropiada para determinar quién merece ser excluido o castigado por la sociedad secular.

Podemos pasar ahora a explorar las afinidades entre Hobbes y Locke. En primer lugar, es importante tener presente la manera en cómo estos autores reaccionaron ante los problemas del Estado confesional (Clark, 2000), o lo que John Owen (1616-1683) denominó la “Iglesia-Estado” (De Krey, 1995). Por ejemplo, en el programa hobbesiano, es fundamental la preocupación de quién controla el significado público del lenguaje y la doctrina (Waldron, 2008). Para Hobbes, asegurar que el lenguaje se encuentre libre de la influencia corruptora de la ceguera sacerdotal es de suma importancia para establecer el orden cívico: la aplicación errónea, la incomprensión y la manipulación tanto del lenguaje cívico como del religioso representa una de las formas más peligrosas de deterioro social. Por consiguiente, las disposiciones eclesiológicas del filósofo de Malmesbury depositaron el poder de la determinación pública del significado en el soberano cívico. Extendiendo el lenguaje protestante de la Supremacía Real a sus conclusiones más radicalmente erastianas, las prescripciones de Hobbes establecen una completa uniformidad de doctrina. Y más enfáticamente una uniformidad de doctrina y culto que es impuesta desde arriba a la autoridad del poder indiscutible de la soberanía. Sacerdotes y laicos por igual están sujetos a esta uniformidad. Como señalamos en el capítulo II, Hobbes considera que la mejor manera de resolver estas dificultades es imponiendo la conformidad y la uniformidad ordenada. Locke, en relación con este mismo problema, suscribe inicialmente en los *Dos Tratados* a la posición hobbesiana sobre la necesidad de la uniformidad como antídoto a los peligros sociales de todas las formas de diversidad religiosa. Sin embargo, en la *Carta* abandona esta posición a favor de un argumento que incluye una suavización casi completa del control sobre la expresión pública. Locke, desde finales de 1660, comienza a idear una defensa de la libertad de expresión religiosa. Como afirma en el *Ensayo sobre la tolerancia*: “todo hombre tiene una perfecta e incontrolable libertad, de la cual

puede hacer uso como le venga en gana [...] siempre y cuando lo haga sinceramente y en buena conciencia para con Dios, según su conocimiento y persuasión” (1999: 29-30). Tal como vimos en el capítulo III, este pensador aborda, especialmente en la *Carta*, los temas entrelazados de la libertad de culto, la incapacidad de cualquier organismo público —Iglesia o Estado— de tener un conocimiento infalible de la verdadera religión y el carácter no discrecional de la creencia humana. Locke basa sus argumentos en la distinción exacta entre “las cuestiones del gobierno civil y las de la religión” (Locke, 1985: 8). Argumentando contra las teorías anglicanas de la persecución y las formas de erastianismo hobbesiano, Locke afirma que “según las Escrituras no existe absolutamente nada que constituya un Estado cristiano” (Locke, 1985: 45). Dado que las sociedades religiosas son voluntarias, nadie que tuviera una creencia sincera debía sufrir inhabilidad civil, castigo o persecución: esta tolerancia es radical y abarca a los no cristianos. Como señala el médico de Oxford, “ni los paganos ni los mahometanos ni los judíos deberían ser excluidos de los derechos civiles del Estado a causa de su religión” (Locke, 1985: 63-64).

Los intentos de imponer modelos de culto necesariamente falibles son, para Locke, no solo ilegítimos sino también inútiles. Contrariamente a Hobbes y a su propio pensamiento de juventud, argumenta que la imposición y la uniformidad son las causas fundamentales del desorden civil: la diversidad de opiniones es la que traería la paz (Cf. Locke, 1985: 65). Cualquier creencia que es generada por una investigación sincera “por medio de la meditación, el estudio, la búsqueda, el esfuerzo propio” (Locke, 1985: 29) es legítima; por eso los paganos, los mahometanos y los judíos deben ser tolerados. Todos los creyentes sinceros “deben ser dejados a Dios y a sí mismos” (Locke, 1985: 42).

Aquí conviene detenernos un momento a fin de resaltar las diferencias entre Hobbes y Locke sobre la naturaleza de la religión pública. Recapitulemos: para Hobbes el contenido de la religión se impone desde el Estado, la obligación de hacerlo es completa, pero lo es desde un nivel soteriológico insignificante: el caso de Naamán ilustra cómo se puede preservar la integridad interior con la conformidad pública.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Las opiniones de Hobbes sobre la cuestión de la naturaleza del comportamiento religioso externo se observan en su tratamiento de las acciones de Naamán el sirio en los capítulos 42 y 43 del *Leviatán*. El filósofo inglés utiliza el ejemplo del Antiguo Testamento de Naamán (2 R., 5, 17) para ilustrar cómo este general del ejército del rey de Siria, “hombre valeroso en extremo, pero leproso”, fue curado por consejo del Profeta Eliseo, convirtiéndose “en su corazón al Dios de Israel” (Hobbes, 2005, III, 42: 414). Aunque convertido de la idolatría de su soberano sirio (*Tu siervo no sacrificará holocausto ni sacrificio a otros dioses sino al Señor*) Naamán pidió permiso a Eliseo para *inclinarse en la casa de Rimmon*.

Citando la licencia de Naamán, todos los creyentes, ya sean cristianos, judíos, mahometanos o de cualquier otro tipo, están obligados a obedecer la religión públicamente autorizada. Sin embargo, creemos importante señalar que Hobbes no considera esta obligación férrea como un tipo de intolerancia. Es decisivo para su comprensión la distinción que realiza entre religión pública y privada. El filósofo de Malmesbury no tiene ninguna objeción en teoría al principio de la diversidad de religiones dentro de un Estado en particular. De hecho, en el capítulo 12 del *Leviatán* comulga con el modelo de los romanos “que no tuvieron escrúpulo en tolerar una religión cualquiera en la misma ciudad de *Roma*, salvo cuando en esa religión había algo incompatible con su gobierno civil” (Hobbes, 2005, I, 12: 95). La tolerancia limitada por los imperativos del orden cívico es aceptable; es más, Hobbes aprueba una estructura eclesiológica que permite una libertad de culto externo próxima a la “independencia de los cristianos primitivos” (Hobbes, 2005, IV, 47: 573). La cita del precedente de las Iglesias alternativas de 'Pablo, o Cephas o Apolo' sugiere que este autor finalmente acepta un sistema de religión pública donde cada uno practica el culto “como mejor le agradase” (Hobbes, 2005, IV, 47: 573). Para Locke esto último es un anatema. En cierto sentido Locke está de acuerdo con Hobbes; la religión pública forzada es soteriológicamente redundante. Desde el punto de vista del médico de Oxford, sin embargo, este es un poderoso argumento contra el valor de tal imposición, ya que toda verdadera expresión religiosa tiene que ser producto de una investigación voluntaria y sin obstáculos. Así que, para este último autor, el proceso de condena es más importante que el contenido de cualquier creencia. Puesto que es imposible identificar de forma segura y pública la “verdadera” religión, el factor determinante de la veracidad es, desde la óptica de Locke, situarse en el proceso de la fe. En efecto, la verdadera creencia se descubre no tanto mediante la naturaleza proposicional de la religión, sino antes bien mediante el acto de una investigación sincera y cuidadosa: las acciones de Naamán, en este sentido, fueron coaccionadas y por lo tanto poco sinceras.

Al momento de analizar la *Carta* de Locke observamos cómo este autor intenta redefinir la naturaleza de la Iglesia. Al llevar a cabo esta tarea se compromete

---

Sorprendentemente Eliseo le dio a Naamán tal libertad. Hobbes tomó esta libertad de Naamán como un medio clave para ejemplificar la diferencia entre la práctica pública y la creencia privada. La cuestión de su reverencia al ídolo de Rimmon representa para Hobbes no tanto un asunto de corrección teológica sino antes bien un asunto de soberanía: “esta acción no es suya, sino de su soberano” (Hobbes, 2005, III, 42: 414). En definitiva, el propósito más amplio que se halla en los argumentos contenidos en estos capítulos del *Leviatán* es privar tanto a la conciencia privada como al cuerpo clerical de intentar juzgar la legitimidad religiosa del soberano.

profundamente a exponer la corrupción de casi todos los reclamos contemporáneos de “la Iglesia”, ya sea papista, protestante, disidente o independiente. En este cometido Locke comparte muchas de las ideas de Hobbes. Un indicio de uno de los temas en común se puede hallar en la cita que realizan ambos autores del dictado de Cristo a Pilato —“Mi reino no es de este mundo” (*Jn.*, XVIII, 36)— con el fin de minar cualquier poder clerical de la Iglesia derivado de los tiempos apostólicos. Para Locke la Iglesia es una sociedad libre y voluntaria de fieles, unidos por un acuerdo mutuo con el fin de rendir culto públicamente a Dios, de la manera que ellos consideren eficaz para la salvación de las almas. “Nadie nace miembro de una Iglesia” (Locke, 1985: 13), por lo tanto, las iglesias son contingentes y mutables dependientes de la circunscripción histórica de sus miembros. En su análisis Locke refuta con el pasaje bíblico *dondequiera que dos o tres se reúnan en mi nombre, estaré entre ellos* (*Mt.* XVIII, 20) a quienes pudieran objetar que la “verdadera Iglesia” debía tener “un obispo o presbítero, con autoridad de mando derivada de los apóstoles mismos y continuada hasta los tiempos presentes por una sucesión ininterrumpida” (Locke, 1985: 14). Desde el punto de vista de Locke, este último ejemplo es adecuado, como señalamos hace un momento, para la salvación de las almas. El énfasis en la “institución divina” y en la “continuidad de la sucesión” (Locke, 1985: 15) en los asuntos del gobierno de la Iglesia es la causa de la división y la disensión. Aquí, el rechazo de Locke a las suposiciones clericales habituales es radical. Tal es así que a sus objetores les pide que le “muestren el edicto por el cual Cristo ha impuesto esta ley a su iglesia. Que nadie me considere impertinente si en asunto de tal importancia exijo que los términos de ese edicto sean muy expresos y positivos” (Locke, 1985: 14). En relación a este punto, debemos recordar, con el fin de resaltar el radicalismo de Locke, que también Hobbes discute el significado preciso de la palabra *ecclesia*. El mismo Locke sostiene que “el nombre de la Iglesia, que era venerable en tiempo de los apóstoles, ha sido usado para arrojar polvo en los ojos de la gente” (Locke, 1985: 30). En este pasaje Locke realiza un claro contraste entre lo que llama la “Iglesia de Cristo” y la “comunidad eclesiástica”. El autor sugiere que aquellos que claman y contienden (que “gritan continuamente ¡la Iglesia!, ¡la Iglesia!”) por “las normas de su propia sociedad” son iguales en su motivación a “los plateros de Efeso” que idolatraban a Diana (*Hc.*, XIX) (Locke, 1985: 16). Asimismo, el médico de Oxford expone en detalle el “carácter o dignidad eclesiásticos” de aquellos que reclaman una distinción del resto de la humanidad “ya se trate de arzobispos sacerdotes, presbíteros, ministros o sea cualquier otra su dignidad o distinción” (Locke,

1985: 23). Aun cuando es renuente a entrar en una investigación sobre los orígenes históricos del poder o dignidad del clero, Locke insiste en que

de donde quiera que provenga su autoridad, como es eclesiástica [...] no puede de manera alguna extenderse a los negocios civiles, porque la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles. Ponen el cielo y la tierra juntos, amalgaman las cosas más remotas y opuestas quienes mezclan esas dos sociedades (Locke, 1985: 23).

De esta manera, en la *Carta* se debilitan las nociones tradicionales de la Iglesia y la autoridad clerical, rechazándose, así, toda autoridad espiritual. Más aún: Locke argumenta que la Iglesia, tal como sus contemporáneos la habrían entendido, no existía. Llegado a este punto es importante señalar que en dicha obra su autor se compromete a disolver el poder eclesiástico por razones muy similares a las de Hobbes. Dada la afirmación del primero de estos pensadores de que solo la creencia religiosa consensuada es soteriológicamente eficaz, un sacerdocio perseguidor y amedrentador corrompería la verdadera religión y, en última instancia, la armonía social; se hacía indispensable entonces que la Iglesia como institución fuera neutralizada. Para Hobbes, la ambición sacerdotal con su manipulación de los temores populares interfiere con la eficacia de la imposición del orden por parte del soberano civil.

A pesar de que ambos autores son hostiles a las afirmaciones de la autoridad clerical, la motivación de tal animosidad es distinta. Hobbes niega el papel de la Iglesia vaciando la religión pública de todo significado soteriológico: los sacerdotes se convierten en servidores del Estado. Locke, por su parte, destaca el valor salvífico del culto público, pero rechaza que los sacerdotes tengan papel alguno en esa práctica. En efecto, siguiendo a John Neville Figgis, en Hobbes y Locke es posible observar las dos diferentes implicaciones del erastianismo (Figgis, 1914). En el primer autor la posición erastiana es desde arriba: el *regnum* comanda la *ecclesia*. En el segundo, el *laicus* reemplaza al *sacerdos*. Ambos son intentos de limitar la interferencia clerical en la sociedad civil. Es así, entonces, cómo los dos pensadores se oponen al poder de los sacerdotes.

En relación a los criterios de uno y otro autor sobre los límites de la tolerancia de la creencia privada es posible sugerir que, desde el punto de vista de Hobbes, la opinión privada es desconocida y por tanto no puede ser controlada. El estado mental interno de cualquier hombre —siempre y cuando esto no condujera a un comportamiento público destructivo— es irrelevante tanto para el soberano como para cualquier otro individuo. Esta concepción se basa en una rigurosa distinción entre lo público y lo privado. La fe,

que es interna e invisible, no está sujeta a ninguna jurisdicción pública: los “pensamientos íntimos” (Hobbes, 2005, IV, 45: 533) no están sujetos a las órdenes, ni siquiera de Dios. El filósofo de Malmesbury realiza una clara diferenciación entre la veneración pública y privada en el capítulo 31 —*Del reino de Dios por naturaleza*—: “es pública la veneración que un Estado realiza como persona una. Privada es la que manifiesta una persona particular. La pública, respecto al Estado entero, es libre; pero respecto a hombres particulares, no lo es” (Hobbes, 2005, II, 31: 297). Para reforzar esta idea agrega: “La privada es, en secreto, libre; ahora bien, a la vista de la multitud, nunca carece de restricciones, ya sea de las leyes o de la opinión de los hombres, lo mal es contrario a la naturaleza de la libertad” (Hobbes, 2005, II, 31: 297). Hobbes sostiene, entonces, que la creencia del ámbito privado no debe estar controlada y, lo que es más importante, no debe estar vigilada; mientras esta comprensión interna permanezca desconocida al resto de la sociedad, es aceptable. Esta dinámica de la restricción está dirigida contra los efectos sociales de los desafíos a la autoridad doctrinal constituida, más que a la oposición teórica a la diversidad.

Este último análisis puede servirnos también a la hora de detectar las actitudes de Hobbes hacia la herejía y el ateísmo. Como hemos visto en el apartado 2.2, el autor tiene un interés personal en las discusiones sobre la naturaleza de la herejía y su justo castigo, dado el minucioso análisis que la Iglesia dio a sus escritos en la década de 1660 y para evitar, al mismo tiempo, una posible acusación y su pena legal consiguiente por ateísmo y blasfemia de parte del Parlamento inglés (Tuck, 1990). Pese a que se preocupa mucho por afirmar que ningún hombre debe desobedecer deliberadamente una orden autorizada por motivos de disidencia religiosa, Hobbes se preocupa igualmente por refutar los argumentos que insisten en que la autoridad civil tiene el deber de proscribir a los herejes y también que el derecho común define a la herejía como un delito perjudicial por su naturaleza y, por tanto, sujeto a la ley. La herejía “no es otra cosa que una opinión privada, obstinadamente mantenida, y contraria a la opinión que la persona pública (es decir, el representante del Estado) ordenó que fuese enseñada” (Hobbes, 2005, III, 42: 479). Determinar si los herejes deben ser castigados es una prerrogativa exclusiva del soberano; no hay ningún motivo teológico para la persecución, solo el cuidado de la protección y seguridad civil. Lo cierto es que, como Hobbes argumenta en su relato histórico de los orígenes de la herejía, la concepción moderna del peligro de la herejía ha sido una invención de los sacerdotes. Según su perspectiva, la herejía —y quizás también el ateísmo— es tan solo una cuestión de error

y no una afrenta directa a Dios que requiere una edificación forzada. Como sostiene: “la incredulidad no es un quebrantamiento de algunas de sus leyes, sino un repudio de todas ellas” (Hobbes, 2005, II, 26: 235). Nuestro propósito aquí no es ilustrar todas las observaciones de Hobbes sobre la herejía y el ateísmo, ni pretender catalogar sus propias creencias, sino señalar a este autor como un tolerante —en el sentido de que no sentía la necesidad de disciplinar las opiniones de los demás— de la heterodoxia privada. Aunque Hobbes cuenta con una soteriología precisa y detallada (véase, por ejemplo, el capítulo 43 del *Leviatán*), este modelo de 'verdadera religión' no es algo que una Iglesia o Estado pueda imponer al hombre: cualquier restricción que se le quiera imponer al individuo se realiza bajo los preceptos del orden civil y entra en la misma categoría que otras acciones socialmente desviadas como el asesinato, el robo o el fraude. En la interpretación de nuestro autor del propósito divino, las instituciones temporales son irrelevantes para la escatología: la salvación debe ser alcanzada por la elección y la fe de Dios, no por una asociación con una Iglesia terrenal o por una profesión pública de creencias. La religión civil es un acto social desconectado de la conciencia. Como era de esperar, semejante discurso fue considerado como profundamente sospechoso por los contemporáneos de Hobbes.<sup>75</sup>

Para Locke, por el contrario, la creencia no es solo una cuestión de opinión sino de fe. Dada su comprensión de las capacidades de la razón humana, la disposición de Dios y la naturaleza hedonista de la humanidad, desde la óptica lockeana el proceso de llegar a la creencia forma parte de una hermenéutica religiosa. Por eso, desde la perspectiva de este autor no es tanto una cuestión de qué creencias tiene uno, sino de cómo se llega a esas posiciones. En este sentido era crucial tolerar a todos no solo en el sentido más común del término —i.e., libertad de pensamiento o práctica concedida por la autoridad, sin interferencia o abuso de ésta—, sino también desde el punto de vista de soportar sin repugnancia. Todas las creencias, siempre y cuando fueran adquiridas con sinceridad y cuidadosa investigación, son tolerables. Como resultado de la concepción de Locke de este proceso de investigación “cuidadosa e intencionada”, parece inconcebible para él que los ateos fueran tolerados, pues son deliberadamente ignorantes y por tanto deben ser corregidos. Esta intolerancia a los ateos puede ser explicada apelando a las cuestiones que estaban en boga durante el tiempo en que el médico de Oxford escribió. La mayoría de los defensores de la tolerancia en la

---

<sup>75</sup> Véase el desarrollo de esta idea en Mark Goldie (1991).

Inglaterra del siglo XVII no defendían que los ateos debían ser tolerados. Podemos encontrar raras excepciones en los escritos de los miembros de una minoría de grupos protestantes radicales como los *Seekers* (“Buscadores”) y los *Levellers* (“Niveladores”).<sup>76</sup> Por lo tanto, la exclusión de los ateos no distingue a Locke de la posición asumida por la mayoría de sus contemporáneos.

En síntesis, la tolerancia para Locke es una recomendación para una práctica religiosa que se opone firmemente a las instituciones de culto establecidas. La promoción de esta visión de la “Iglesia” no solo invalida el valor eclesiológico de la Supremacía Real (*Isaías*, XLIX) sino también cualquier tipo de reclamo de uniformidad e imposición basado en Lucas, XIV, 23.<sup>77</sup> Resulta, en consecuencia, que este fundamento teológico es el que distingue a Locke de Hobbes.

---

<sup>76</sup> Para un análisis de estas sectas protestantes véase Christopher Hill (1991). Con respecto a los *Levellers* en particular: Fernando Prieto (1996).

<sup>77</sup> Sobre la importancia de *compelle intrare* —i.e., obligar a entrar en la iglesia— en la tradición anglicana, véase Goldie (1991).

## Consideraciones finales

A lo largo de nuestra tesis hemos examinado los distintos argumentos utilizados por Marsilio de Padua, Hobbes y Locke con respecto al problema de la tolerancia religiosa, y las semejanzas y diferencias entre ellos en relación a este tema.

El presente recorrido no ha pretendido agotar el desarrollo completo del principio de la tolerancia religiosa; más bien, ha aspirado a ofrecer a los lectores una serie no muy amplia, pero sí significativa, de contribuciones a la formación de la idea de este tópico que se han realizado a partir de los siglos XIV, XVI y XVII. Quizás los argumentos de Marsilio, Hobbes y Locke abordados aquí, y sus respectivas confrontaciones, puedan servir de claves interpretativas que permitan reflexionar sobre el valor prudencial de la tolerancia.

Marsilio, en verdad, no se ocupa de la tolerancia religiosa en sí misma. Tampoco incluye en sus obras abordadas aquí ninguna discusión explícita con respecto al núcleo de este tópico; sin embargo, creemos que su examen de la excomunión de los herejes en el siglo XIV resulta pertinente para señalar los alcances de este antecedente medieval en relación al desarrollo de la noción moderna del principio de tolerancia religiosa. Como vimos, la tesis que defiende el jurista paduano alude a que aquellos que adopten posturas supuestamente heréticas en asuntos de fe, si bien pueden ser separados de la comunidad espiritual de la Iglesia, no deben ser excluidos por ello de las interacciones con los conciudadanos referidas a necesidades puramente terrenales. Queda fuera del alcance de los clérigos, desde esta posición, regular los intercambios sociales y económicos que son necesarios o útiles para mantener la existencia corpórea de los ortodoxos y los heterodoxos por igual. Más bien, será la propia comunidad la que tenga competencia para determinar cómo debe gobernarse la conducta humana temporal. La disputa religiosa en sí constituye una base inapropiada para determinar quién merece ser excluido o castigado por la sociedad secular.

Con respecto a Hobbes y Locke hemos analizado el énfasis que ambos autores pusieron en las precondiciones para la paz en el contexto social de los siglos XVI y XVII de persistente desacuerdo sobre asuntos religiosos; la necesidad de una cultura de tolerancia y respeto por la diferencia; y los peligros del extremismo y el llamado para prevenir su surgimiento. Los dos pensadores en cuestión se sintieron comprometidos en la defensa de la tolerancia religiosa desde el presupuesto de la necesaria intervención

del Estado ante la amenaza de la guerra de religión que desangraba a la Inglaterra de aquel entonces.

Las diferencias entre estos tres pensadores se dan respecto al mayor o menor rol que le asignan al Estado para hacer cumplir el dogma. Mientras que los tres autores están de acuerdo en que la política debe resaltar la paz y la seguridad por encima de la uniformidad con la ortodoxia religiosa, difieren, sin embargo, en el grado en que la autoridad política debe cultivar la virtud. Marsilio, con su naturalismo aristotélico, es un pensador medieval que profesa una doctrina favorable al despertar de la idea de tolerancia, según la cual la disputa religiosa en sí constituye una base inapropiada para determinar quién merece ser excluido o castigado por la sociedad secular; para Hobbes, la religión debe estar al servicio de la paz y la seguridad de la *Commonwealth*. El filósofo de Malmesbury objeta de manera general cualquier estructura de poder consolidado que actúe por fuera del Estado. El poder concentrado en determinados grupos de la sociedad civil siempre es intrínsecamente peligroso, ya que está la posibilidad latente de que se convierta en una fuerza opositora al poder estatal. De ahí que no se concedan funciones de poder a grupos o particulares diferentes que puedan estar en continuas divergencias entre ellos, dividir la sociedad y llevarla a la guerra. En resumen, el Estado hobbesiano debe impedir que estas personas se hagan con el poder para evitar así su propia disolución. Tal objetivo se consigue modelando el pensamiento de las personas de tal manera que sean menos receptivos a la influencia de semejantes hombres. Locke, por su parte, es consciente de la necesidad de una especie de *cultura de la tolerancia* que incluya una modestia sobre los propios puntos de vista religiosos privados y el mandato de que uno pueda tratar de persuadir a otros de ellos, pero exclusivamente con argumentos moderados y convirtiéndose uno en un modelo de comportamiento virtuoso. Al igual que Hobbes, Locke piensa que la coexistencia pacífica de personas con creencias religiosas divergentes solo es posible si estas personas tienen ciertas actitudes hacia esas creencias, y que el fundamentalismo son vicios en relación a lo verdaderamente religioso. En los tres casos, sin embargo, la jurisdicción civil sustituye lo sagrado.

Realizadas todas estas consideraciones, digamos solo unas palabras más, a modo de conclusión final. Si bien las ideas a favor de la tolerancia esgrimidas por los tres autores abordados en nuestro recorrido necesitan ser revisadas y completadas, sus argumentos nos recuerdan que tolerar no implica ser indiferente, o pensar que *todo da lo mismo si no es lo que yo quiero*. A pesar de que en la actualidad existe un acuerdo

general sobre las prácticas que son intolerables —la violencia, la corrupción, el terrorismo, entre otras— no hay que perder de vista, sin embargo, que se hace necesaria una reflexión tendente a difundir una cultura de la paz. Con el objetivo de lograr dicha paz es imprescindible el análisis y la crítica a las situaciones injustas o indignas que atraviesa gran parte de la humanidad. De lo contrario, resulta cierta la observación de Marcuse cuando expresa que la exigencia de tolerancia puede servir para mantener el *statu quo* de la desigualdad o la injusticia.<sup>78</sup> Por tal motivo, aun cuando nuestra indagación estuvo dirigida a la tolerancia desde su aspecto religioso, reconocemos que en nuestro contexto actual es necesario considerar otros tópicos —violencia y racismo, migraciones, minorías étnicas y lingüísticas, negritud, homosexualidad, entre otros— que aportan aspectos críticos en la discusión contemporánea sobre esta materia. Un desafío que nos abre nuevos caminos a la hora de seguir profundizando en el intento por mejorar la convivencia con otros.

---

<sup>78</sup> Para reforzar esta idea traemos a consideración las palabras del propio filósofo alemán: “la idea de tolerancia en la sociedad industrial avanzada sirve, en muchas de sus más eficientes manifestaciones, a los intereses de la represión [...] Suprimir la violencia y reducir la opresión cuanto sea preciso para proteger a hombres y animales de la crueldad y de la agresión: he ahí las condiciones previas para una sociedad humana [...] La tolerancia frente al mal radical aparece [...] como buena, porque contribuye a la coherencia del conjunto, en ruta hacia la abundancia o a una mayor superabundancia” (Marcuse, 2010: 47-48). No obstante, Marcuse subrayó que “a pesar de todas sus limitaciones y desfiguraciones, la tolerancia democrática es de todos modos más humana que una intolerancia institucionalizada” (Marcuse, 2010: 61).

## Bibliografía

- Abbagnano, N. (1993). Tolerancia. En *Diccionario de filosofía* (pp. 1141-1143). México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles (2018). *Política* (trad.: A. Gómez Robledo). México D.F, México: UNAM.
- Arteta, A. (1998). La tolerancia como barbarie. En Cruz, M. (comp.). *Tolerancia o barbarie* (pp. 51-77). Barcelona, España: Gedisa.
- Bayona Aznar, B. (2019). La singularidad de Marsilio de Padua: El fundamento del poder fuera de la teología política. *Revista Portuguesa De Filosofia*, 75 (3), 1683-1720. doi: 10.2307/26796769
- (2009a). *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Madrid, España: Tecnos.
- (2009b). Religión y poder en Hobbes y Marsilio de Padua: similitudes y diferencias. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 65 (244), 221-259.
- (2007). El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua. *Isegoría*, 0 (36), 197-218. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2007.i36.65>
- (2006). La crítica de Marsilio de Padua a la doctrina de la 'Plenitudo Potestatis' del Papa. *ENDOXA*, 1 (21), 217-238. doi: <https://doi.org/10.5944/endoxa.21.2006.5167>
- (2005). El laicismo de la teoría de la ley de Marsilio de Padua. *Revista de las Cortes Generales*, (64), 7-62. doi: 10.33426/rcg/2005/64/438
- Bejczy, I. (1997). Tolerantia: A Medieval Concept. *Journal of the History of Ideas*, 58 (3), 365-384.
- Bertelloni, F. (2002). Marsilio de Padua y la filosofía medieval. En Bertelloni, F. y Burlando, G. (eds.). *La filosofía medieval* (pp. 237-262). Madrid, España: Trotta.
- (2010). La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad. En Roche Arnas, P. (ed.). *El pensamiento político en la Edad Media* (pp. 17-40). Madrid, España: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Blázquez, N. (1983). La pena de muerte según Santo Tomás y el abolicionismo moderno. *Revista Chilena de Derecho*, 10 (2), 277-316. Recuperado de [www.jstor.org/stable/41608113](http://www.jstor.org/stable/41608113)
- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes* (trad.: M. Escrivá de Romani). Barcelona, España: Plaza & Janes Editores.
- (2003). *Teoría general de la política* (trad.: Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello; edición: Michelangelo Bovero). Madrid, España: Trotta.
- Burns, J. H. (Ed.) (1991). *The Cambridge history of medieval political thought: c.350-c.1450*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Cayón, J. I. S. (1996). *La teoría de la tolerancia en John Locke*. Madrid, España: Universidad Carlos III/Dykinson.
- Châtelet, F. (1980). *Historia de las ideologías II. De la Iglesia al Estado (del siglo IX al XVII)* (trad.: Luis Pasamar). México D.F, México: Premia.
- Clark, J. C. D. (2000). *English Society 1660–1832: Religion, Ideology and Politics During the Ancien Regime*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Curley, E. (2007). Hobbes and the cause of religious toleration. En Springborg, P. (ed.). *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan* (pp. 309-334). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- D'amico, C. (1999). El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media. En A. Boron (comp.). *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento* (pp. 126-141). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- De Krey, G. S. (1995). Rethinking the Restoration: Dissenting cases for conscience, 1667–1672. *The Historical Journal*, 38 (1), 53-83. doi: 10.1017/s0018246x00016289
- De Ribadeneyra, P. (1788). *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano, para gobernar y conservar sus Estados: Contra lo que Nicolas Maquiavelo, y los políticos en este tiempo enseñan*. Madrid, España: Oficina de Pantaleón Aznar.
- Fetscher, I. (1994). *La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia: panorama histórico y problemas actuales* (trad.: N. Machain). Barcelona, España: Gedisa.
- Figgis, J. N. (1914). *The Divine Right of Kings*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Garmendia, J. (1988). Tolerancia. En Diccionario UNESCO de Ciencias Sociales. Barcelona, España: Planeta-Agostini.
- Gewirth, A. (1951). *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, vol. I: *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*. London, UK: McMillan.
- (1956). *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, vol. II. New York, USA: Columbia University Press.
- Gilson, É. (1963). *Dante and Philosophy* (trans. David Moore). New York, Evanston, and London: Harper & Row.
- Godoy Arcaya, O. (2003). Antología del *Defensor de la paz*, de Marsilio de Padua. *Estudios Públicos*, 90, 335-445.
- Goldie, M. (2008). The Reception of Hobbes. En Burns, J. H. & Goldie, M. (eds.). *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (pp. 589-615). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- (1991). The theory of religious intolerance in Restoration England. En Grell, O. P., Israel, J., and Tyack, N. (eds.). *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England* (pp. 331-368). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Gough, J. W. (1950). *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- (1968). Introduction. En Locke, J., *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration* (ed.: R. Klibansky; trad.: J. W. Gough) (pp. 1-41). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Harris, I. (1994). *The Mind of John Locke. A study of Political Theory in its Intellectual Settings*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hazard, P. (1988). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* (trad.: J. Marías). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Hill, C. (1991). *The world turned upside down: Radical ideas during the English revolution*. London, UK: Penguin Books.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 5ª reimpresión. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- (1992). *Behemoth* (trad.: Miguel Ángel Rodilla). Madrid, España: Tecnos.

- (1969). *The elements of law, natural and politic*. Ferdinand, T. (ed.). London, UK: Frank Cass & Co.
- Kamen, H. (1987). *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna* (trad.: M. J. del Río). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kolakowski, L. (1986). La dictadura de la verdad: una cuadratura del círculo. En *Intelectuales contra el intelecto* (trad.: M. Bofill). Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Kraynak, R. (1980). John Locke: From Absolutism to Toleration, *The American Political Science Review*, 74 (1), 53-69. doi: 10.2307/1955646.
- Lagarde, G. (1970). *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Le Defensor Pacis*. Louvain-Paris, Francia: Nauwelaerts. v. III.
- Laursen, J. C. y Nederman, C. (Eds.). (1996). *Difference and Dissent. Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*. New York, USA: Rowman & Littlefield.
- (1998). *Beyond the persecuting society: religious toleration before the enlightenment*. Philadelphia, USA: University of Pennsylvania Press.
- Locke, J. (1999). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, (trad.: C. Mellizo). Madrid, España: Alianza Editorial.
- (1998). *Ensayos sobre la ley natural* (trad. y edición: I. Ruiz-Gallardón García de la Rasilla). Madrid, España: Universidad Complutense. Facultad de Derecho.
- (1997a). *First Tract on Government*. En Goldie, M. (ed.). *Locke. Political Essays* (pp. 3-53). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- (1997b). *Second Tract on Government*. En Goldie, M. (ed.). *Locke. Political Essays* (pp. 54-78). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- (1997c). On Samuel Parker. En Goldie, M. (ed.). *Locke. Political Essays* (pp. 211-215). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- (1985). *Carta sobre la Tolerancia* (ed. e introd.: P. Bravo Gala). Madrid, España: Tecnos.
- (1968). *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration* (ed.: R. Klibansky; trad.: J. W. Gough). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Madanes, L. (1989). *Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión* (Tesis doctoral). Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1457>
- Marcuse, H. (2010). *La tolerancia represiva y otros ensayos* (edición y trad.: César de Vicente Hernando). Madrid, España: Los Libros de la Catarata.
- Marsilio de Padua (2009). *El defensor de la paz* (introd., trad. y notas: L. Martínez Gómez). Madrid, España: Tecnos.
- (2004). *El Defensor Menor*. En Bayona Aznar, B. y Roche Arnas, P. (ed.). *Marsilio de Padua. Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- (1993). *Defensor Minor*. En Nederman, C. (ed.). *Marsiglio of Padua: Writings on the Empire. Defensor minor and De translatione Imperii*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Miller, D. (2011). *Filosofía política: una breve introducción* (trad.: G. Villaverde López). Madrid, España: Alianza Editorial.

- Nederman, C. (2000). *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 1100-c. 1550*. Pennsylvania, USA: The Pennsylvania State University Press.
- (1995a). *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor pacis*. London, UK: Rowman & Littlefield.
- (1995b). From Defensor pacis to Defensor minor: the problem of empire in Marsiglio of Padua. *History of Political Thought*, 16 (3), 313-329. Recuperado de [www.jstor.org/stable/26215874](http://www.jstor.org/stable/26215874)
- (1994). Tolerance and Community: A Medieval Communal Functionalist Argument for Religious Toleration. *The Journal of Politics*, 56 (4), 901-918. Recuperado de [www.jstor.org/stable/2132066](http://www.jstor.org/stable/2132066)
- New Encyclopedia Britannica* (1974), vol. 10 (Micropaedia), Chicago, USA: Universidad de Chicago.
- Pace, E. y Guolo, R. (2006). *Los fundamentalismos* (trad.: M. Dupont). México D.F, México: Siglo XXI.
- Popkin, R. (1992). Hobbes and Scepticism I. Hobbes and Scepticism II. En Popkin, R. (comp.). *The Third Force in Seventeenth-Century Thought* (pp. 9-49). Leiden, Netherlands: Brill.
- Prieto, F. (1996). *Manual de historia de las teorías políticas*. Madrid, España: Unión Editorial.
- Quillet, J. (1968). *Marsile de Padoue. Le Défenseur de la Paix*. París, Francia: Vrin.
- Real Academia Española. (2019). Tolerancia. En *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.2 en línea]. Recuperado de <https://dle.rae.es/tolerancia?m=form>
- Ryan, A. (1988). A more tolerant Hobbes? En Mendus, S. (ed.). *Justifying Toleration: contemporary and historical perspectives* (pp. 37-59). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sabine, G. (1979). *Historia de la teoría política* (trad.: Vicente Herrero). México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Saravia, G. (2011). *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*. Madrid, España: Editorial Dykinson.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política* (trad.: F. J. Conde y J. Navarro Pérez). Madrid, España: Trotta.
- (2002). *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes* (trad.: Javier Conde). Buenos Aires, Argentina: Struhart y Cia.
- Scholz, R. (1932). *Marsilius von Padua. Defensor Pacis*. Hannover-Leipzig, Alemania: Hahnsche Buchhandlung.
- Skinner, Q. (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo I: El Renacimiento* (trad.: Juan José Utrilla). México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sotelo, I. (1996). Estado Moderno. En Díaz, E. y Ruiz Miguel, A. (eds.). *Filosofía Política II* (pp. 25-44). Madrid, España: Trotta, CSIC.
- Strauss, L. (2009). Marsilio de Padua. En Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.). *Historia de la filosofía política* (pp. 268-285) (trad.: L. García Urriza, D. Luz Sánchez y J. J. Utrilla). México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.

- Tizziani, M. (2018). *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la 'prehistoria' de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones UNL.
- Tomás de Aquino (1990). *Suma teológica*, tomo III. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tönnies, F. (1988). *Hobbes. Vida y Obra* (trad.: E. Imaz). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Toscano Méndez, M. (1999). Tolerancia religiosa y argumentos liberales. Comentarios a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* (4), 163-181. doi: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v4i0.1261>
- Tuck, R. (1990). Hobbes and Locke on toleration. En Dietz, M. G. (ed.). *Thomas Hobbes and political theory* (pp. 153-171). Lawrence, USA: University Press of Kansas.
- Ullman, W. (1985). *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (trad.: G. Soriano). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Waldron, J. (2008). Hobbes on public Worship. En Williams, M. y Waldron, J. (eds.). *Toleration and its Limits* (pp. 31-53). New York, USA: New York University Press.
- Watkins, J. W. N. (1965). *Hobbes' System of Ideas*. London, UK: Hutchinson.
- Zingarelli, N. (1922). *Vocabolario della lingua italiana*. Bolonia, Italia: Zanichelli Editore.