
JOSE MARIA RODRIGUEZ PANIAGUA

**Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa a fines del siglo XVII
y la distinción entre moral y derecho a principios del XVIII**

Desde una perspectiva actual la intolerancia religiosa, es decir, la persecución o represión por la fuerza, de los disidentes religiosos, es una de las páginas más negras de la historia de la humanidad y, sin duda, la más negra de la historia del cristianismo. Sin embargo, no podemos traspasar este enjuiciamiento desde nuestra propia perspectiva a las conciencias de quienes practicaron o ejercieron esa represión. Un indicio de que éstos estaban muy lejos de juzgar la intolerancia de manera parecida a la nuestra es que no podemos representárnoslos como inquisidores solitarios, seguidos tan solo de un cortejo de sicarios, frente a un pueblo atemorizado y hostil. La verdad es que también el pueblo, en sus diversos estratos o niveles, estaba implicado en esa práctica y en esa actitud de intolerancia. Todavía a fines del siglo XVII, la revocación del edicto de Nantes (1685), que restablecía la persecución de los protestantes en Francia, fue allí «muy bien acogida... en medio del aplauso general de los católicos franceses» (1). Y cerca ya de los finales del siglo XVIII (en 1762), la persecución por motivos religiosos contra la familia Calas está alimentada por el fanatismo popular (2). En cambio, en el mundo del pensamiento, a nivel doctrinal, escasean las justificaciones o fundamentaciones de la intolerancia. Tal vez sea esto un

(1) H. KAMEN, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, traducción esp. de M.^a J. del Río, Madrid (Alianza Editorial), 1987, p. 189.

(2) Según atestigua Voltaire en su *Tratado sobre la tolerancia* (1763), escrito precisamente «con ocasión de la muerte de Jean Calas».

síntoma de que se trataba más de una práctica, derivada de los instintos, que de una postura adoptada racional y coherentemente. Pero acaso sea ésta a su vez una conclusión apresurada, porque esa escasez de elaboraciones doctrinales podría deberse a que no se las juzgara necesarias, por existir una coincidencia general, un consenso, más o menos amplio. De todos modos, se trata de escasez, no de falta o ausencia absoluta.

No deja de ser significativo, sin embargo, que la defensa doctrinal al parecer más importante de la revocación del edicto de Nantes consistiera en la reedición de dos cartas de S. Agustín, a las que se les antepone un prólogo, publicadas con el título «Conformidad de la conducta de la Iglesia de Francia, para convertir a los Protestantes, con la de la Iglesia de Africa para convertir a los Donatistas a la Iglesia Católica». Estas son las ideas que se propone refutar Pierre Bayle (1647-1706), en la 3.^a parte de una de las obras más importantes y decisivas sobre la tolerancia, su *Comenatrio filosófico...* (1.^a y 2.^a parte 1686, 3.^a parte 1687) (3), que, junto con la *Carta sobre la tolerancia* (1689) de J. Locke, la doctrina de Thomasius sobre el mismo tema y la distinción por parte de éste entre la Moral y el Derecho, va a ser objeto de nuestra exposición.

La adecuada comprensión, tanto de la tolerancia como de la intolerancia, requiere tener en cuenta el conjunto de condiciones socio-políticas de la situación en que se producen y manifiestan. Entre esas condiciones están los factores psicológicos de todo tipo, entre los que cuentan los instintos, a los que ya hemos aludido. Pero lo que a nosotros nos interesa directamente son los factores ideológicos o doctrinales: las ideas u opiniones que influyen en la tolerancia o intolerancia. Estas a su vez pueden entenderse como actitudes psicológicas de los individuos o de los grupos; pero a lo que nosotros nos referimos primordialmente es a la configuración de los sistemas políticos, a la disposición del Estado con respecto a la religión en todos sus aspectos, incluidos los meramente internos o de pensamiento o de conciencia. La tolerancia en este sentido será la neutralidad del Estado ante las diversas posturas religiosas, que no son objeto ni de prohibición por parte de sus disposiciones jurídicas (4). Natu-

(3) La obra de P. Bayle en su primera edición se atribuía a un autor inglés y llevaba un largo título, que comienza así: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, contrain-les d'entrer* (Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «fuérzales a entrar»...).

(4) Cfr. L. KOLAKOWSKI, «Toleranz und Absolutheitsansprüche», en *Enzyklopädische Bibliothek, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, tomo 26, Freiburg i. Br. (Herder), 1981, pp. 7 y ss., en especial p. 9.

ralmente la tolerancia así entendida admite distintos grados, y en los más altos puede calificarse con más propiedad de libertad religiosa; pero nosotros no haremos esta distinción, porque los autores que vamos a estudiar no la hacen. El concepto de tolerancia que utilizamos abarca, pues, la libertad religiosa; y, si advirtiéramos igualmente que esta última puede entenderse en diversos grados, empezando por los que podrían calificarse, con más propiedad, de simple tolerancia, no habría gran inconveniente en invertir la terminología, y hablar de libertad religiosa, incluyendo (en sus grados inferiores) la simple tolerancia.

Como hemos dicho, nuestra exposición se centrará en varias obras sobre la tolerancia de fines del siglo xvii; pero empezaremos por recoger las ideas de S. Agustín que se propone refutar expresamente en la 3.^a parte de su obra Pierre Bayle, y que en cierto modo son el contrapunto de toda ella. Si bien, frente a los que las publicaron en Francia en el siglo xvii, nos parece que se debía haber tenido más en cuenta la diferenciación de las condiciones históricas (5). Hay que tener también en cuenta cómo era el movimiento cuya represión (estatal) termina por aprobar S. Agustín: los donatistas. Se trataba de una herejía, en cuanto que se negaban a reconocer la validez del bautismo administrado por los que habían traicionado a la fe, pero ante todo se trataba de un cisma, en cuanto que negaban su obediencia a la Iglesia católica; y al mismo tiempo los donatistas representaban un movimiento de protesta y agitación social. San Agustín se resistió durante mucho tiempo a aceptar el parecer de los que eran partidarios de acogerse a la coacción del Estado para reducirlos, opinando que «no había que forzar a nadie a la unidad, que había que proceder por medio de la palabra, luchar con la dis-

(5) Destacaremos entre ellas el hecho de que a principios del siglo V se vivía todavía en el ambiente político del imperio romano y de la concepción griega y romana del Estado. En concreto con respecto a la religión se pueden suscribir estas afirmaciones: «La unión íntima de la religión y del Estado está tan arraigada en las tradiciones del mundo antiguo, que el triunfo del cristianismo no pudo traer sobre este punto transformaciones radicales. En lo que respecta a los cristianos, fácilmente se les podía persuadir de que la separación de la Iglesia y del imperio, en tiempos de persecución, era un estado violento, anormal, que debía acabar con la conversión de los emperadores. Y en cuanto a los jefes del imperio, se persuadían fácilmente de que los asuntos religiosos continuaban siendo de competencia del Estado. Así, progresivamente, se desarrolló el cesaropaganismo, réplica cristiana del antiguo cesarismo religioso». J. LECLEER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, versión española por A. Molina Meliá, Alcoy (Marfil), 1969, t. I, pp. 83-84.

cusión y vencer gracias a la razón» (6). Lo que acaba por doblegar la postura de S. Agustín son los resultados que se estaban viendo de esa política coactiva: muchas ciudades que habían sido donatistas ahora eran católicas y detestaban con vehemencia la anterior separación (7). Naturalmente si no hubiera pasado de esta declaración, podríamos alabar tal vez su sinceridad, de la que ya había dado muestras en su famosas *Confesiones*, pero nos hubiéramos quedado sin saber las razones en que apoyaba la justificación de su nueva postura.

La parte positiva de esta justificación es muy simple: el cisma es un mal, no solo para la Iglesia en general, sino para los mismos cismáticos. Estos no se dan cuenta, pero ese mal es tan evidente, que sin duda ellos mismos terminarán por reconocerlo: su situación es semejante a la del loco frenético que está a punto de despeñarse, o a la del que está dentro de una casa cuando ésta está a punto de hundirse; para librarnos de ese peligro ¿no habrá que servirse incluso de la fuerza? (8). Tanto más, cuanto que podemos encontrar en la Sagrada Escritura testimonios de que el mismo Dios nos recomienda acudir a este procedimiento cuando sea necesario; por ejemplo, en la parábola del convite, que simboliza la Iglesia, en la que el padre de familia termina por decir a su criado: «fuerza a entrar a todos los que encuentres» (Lc. 14,23) (9). Claro está que, si se quiere entender algo en todo este razonamiento, hay que tener en cuenta que S. Agustín está partiendo de un pleno convencimiento, no solo de la verdad del cristianismo, sino también de la razón de la Iglesia

(6) S. AGUSTÍN: Carta 93, a Vicente, rogatista (año 408), V, 17, en *Obras*, edición bilingüe, VIII, *Cartas*, versión esp. de L. Cilieruelo, Madrid (BAC), 1951, p. 612. (En éste, como en todos los demás casos, la cita se refiere únicamente a la página del texto latino, porque la traducción es propia). Una buena muestra de esa actitud paciente y dialogante la podemos observar en la carta 23, a Maximino, obispo donatista (año 392), 7, en *Obras*, VIII, pp. 104-106. Cfr. también carta 185, a Bonofacio (año 417), VII, 25, en *Obras*, XI, Madrid (BAC), 1953, p. 634. Esta carta, la 185, junto con la 93, son las dos cartas publicadas en Francia en el siglo XVII, con ocasión de la revocación del edicto de Nantes. A ellas nos referimos de manera especial.

(7) S. AG., *Obras*, VIII, p. 612. Sobre la evolución de S. Agustín a este respecto cfr. P. BROW, *Biografía de Agustín de Hipona*, trad. de S. y M.^a R. Tovar, Madrid (Rev. de Oc.), 1970, pp. 307 y ss.

(8) Cfr. carta 87, 7, carta 93, 2 y carta 185, 33, en S. AG., *Obras*, VIII, pp. 544 y 594, y XI, p. 642. Esto parece indicar un cambio en la idea sobre la finalidad de la ley humana positiva, a la que S. Agustín había asignado solamente la de «mantener la paz».

(9) Carta 93, 5, en S. AGUSTIN, *Obras*, VIII, p. 596.

católica frente al cisma donatista (10). Y otro elemento que es imprescindible tener en cuenta es el principio formulado siglo y medio antes por un Padre de Iglesia bien conocido por S. Agustín, S. Cipriano de Cartago: «no hay salvación fuera de la Iglesia» («salus extra Ecclesiam non est») (11).

Pero el peso principal en la justificación de su postura está para S. Agustín en la parte negativa, en la respuesta a las dificultades u objeciones, ante todo la de que la fe, que es esencial para pertenecer a la Iglesia, no puede lograrse por la fuerza; ésta lo único que puede hacer es convertir en «católicos hipócritas o fingidos a los que anteriormente eran herejes manifiestos» (12). S. Agustín es muy consciente de esta dificultad, del carácter no forzado, sino voluntario de la fe. Por los mismos años de las cartas que estamos comentando formula este principio, repetido luego por otros, entre ellos Santo Tomás de Aquino, de que «nadie puede creer si no es queriendo» (13). La respuesta de S. Agustín es, en primer lugar, que los donatistas han hecho necesaria la intervención del Estado, porque no sólo acudieron, ellos los primeros, a las autoridades estatales, sino que luego han realizado por su cuenta múltiples violencias (14). Frente a éstas,

(10) He aquí algunas muestras o manifestaciones de este convencimiento: «Los mártires no los hace el sufrimiento, sino la causa»; «lo que hay que tener en cuenta no es si se fuerza a alguien, sino a qué se le fuerza»; «cuando las autoridades favorecen a la verdad, hacen digno de alabanza al que se enmienda; pero cuando son enemigas de la verdad y persiguen a alguien hacen digno de alabanza al que sale de la prueba coronado como vencedor»; «hay una persecución injusta, que es la que hacen los impíos a la Iglesia de Cristo, y una justa, que es la que hace a los impíos la Iglesia de Cristo». Cartas 89, 2; 93, 16 y 20; 185, 11; en S. AGUSTÍN, *Obras*, VIII, pp. 564, 612 y 616, y XI, p. 616.

(11) S. CIPRIANO: Carta a Jubaianus (año 256), XXI, en MIGNE, *Patrol. Lat.*, 3, col. 1123. El mismo principio en carta 62, a Pomponius, IV, MIGNE, *Patrol. Lat.*, 4, col. 371.

(12) Carta 93, 17, en S. AGUSTÍN, *Obras*, VIII, p. 612.

(13) «Alguien puede entrar en el templo a despecho suyo y puede acercarse al altar y recibir el sacramento muy a pesar suyo; lo que no puede es creer no queriendo». S. AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de S. Juan*, 26, 2, en *Obras*, XIII, vers. esp. de T. Prieto, Madrid (BAC), 1968, p. 575. Santo Tomás de Aquino recoge este texto en S. Th., 2-2, q.10, a.8.

(14) Sobre esas violencias es especialmente explícita la carta 185. Tenemos que prescindir, naturalmente, del relato de los casos concretos; pero podemos recoger este párrafo, de carácter más general: «¿Qué señor no se ha visto obligado a tener miedo de su siervo, en el caso de que éste hubiera recurrido al patrocinio de aquéllos? ¿Quién se atrevía siquiera a amenazar al que venía a destruir? ¿Quién podía exigir nada al que se llevaba los géneros de las tiendas, ni a cualquier deudor que les pidiera ayuda y defensa? Por temor a las palizas, a los incendios y a la misma muerte se rompían las tablas de los siervos peores y se los dejaba libres. Por la fuerza se devolvían a los deudores los títulos de sus deudas. Los que no hacían caso de sus duras palabras se veían obligados a hacerlo de los golpes, aun más duros, y a hacer lo que les mandaban. Las casas de los inocentes que les ofendían eran arrasadas hasta los cimientos o se las incendiaba». Carta 185, 5, S. AGUSTÍN, *Obras*, XI, p. 622.

está justificado acudir a la coacción estatal, a favor de la fe y de la verdad, para contrarrestar el efecto del temor que impedía a muchos abrazarlas, a pesar de que estaban ya bien dispuestos. En otros casos, era necesaria la intervención de esa coacción para vencer «la torpeza, la adversión y la pereza que, para conocer la verdad católica, les daba la seguridad en que estaban»; así como para conmover a los que estaban tan tranquilos, «pensando que no importa nada en qué partido religioso se milite, con tal de que sea cristiano» (15). A pesar de estas consideraciones, no parece habersele escapado a S. Agustín que muchas convenciones serían fingidas o hipócritas, porque insiste en que a muchos convertidos les ha visto muy contentos de que se les haya dado ocasión de conocer la verdad; en cuando a los otros, prefiere dejar al «juicio de Dios si son sinceros o no» (16). Por otro lado, no desdén tampoco la importancia del ambiente, por lo que incluso las conversiones fingidas pueden ser un bien, dado que «los que infundían temor se ven obligados a temer y, gracias a ese temor, o se corrigen ellos mismos, o, al menos, al aparentar que se han corregido, dejan en paz a los que efectivamente lo están, a quienes antes infundían temor» (17).

Frente a la objeción de los que dicen que los apóstoles no acudieron a los gobernantes para que les ayudaran con su intervención, S. Agustín responde que los tiempos son otros y que cada cosa debe realizarse a su tiempo. Entonces no se había convertido al cristianismo ningún emperador. Pero, una vez que se han convertido, es natural que sirvan a Cristo los gobernantes del modo que ellos le pueden servir: «sirven a Dios los gobernantes en cuanto gobernantes, cuando para ello hacen lo que no pueden hacer más que los gobernantes» (18).

No creo que sea preciso recordar que, durante siglos, estas ideas estuvieron vigentes en los ambientes eclesásticos de la Iglesia católica y con frecuencia en los de los gobiernos, que a veces, en un grado o en otro, con mayor o menor sinceridad, trataron de ponerlas en práctica, aun cuando en realidad su actuación probablemente estaba más impulsada por motivos estrictamente políticos, como el de evitar los desórdenes, mantener la unidad nacional, garantizar la lealtad de los súbditos... Tal vez sea más necesario llamar la aten-

(15) Carta 93, 17, en S. AGUSTIN, *Obras*, VIII, pp. 612-614.

(16) Carta 89, 7, en S. AGUSTIN, *Obras*, VIII, pp. 570-572.

(17) Carta 185, 13, en S. AGUSTIN, *Obras*, XI, p. 620.

(18) Carta 185, 19, en S. AGUSTIN, *Obras*, XI, p. 626.

ción sobre el hecho de que esas ideas experimentaron incluso una cierta revigorización con la Reforma protestante, cuando ésta se vio necesitada del apoyo de los príncipes y de las ciudades que le eran favorables (19).

Las mismas ideas continuaban prevaleciendo a fines del siglo xvii en el ambiente de los protestantes franceses exiliados en Holanda, que era el de Bayle. Si se lamentaban de la revocación del edicto de Nantes, era ante todo porque ellos eran los perseguidos, en lugar de ser los perseguidores. Por eso el *Comentario filosófico*, que, en palabras de su autor, no negaba el derecho de perseguir a las demás a una u otra religión, sino «absolutamente a todas» (20), no podía caer bien en ese ambiente. Uno de sus dirigentes más destacados, el teólogo Jurieu, escribió muy pronto un escrito de refutación; y, no contento con eso, movilizó la opinión hasta el punto de que un sínodo condenó en Amsterdam (1690) la teoría de que «el magistrado no tiene derecho a emplear su autoridad... para impedir el avance de la herejía» (21).

Como ya hemos señalado, es este sentido de la tolerancia, que el Estado no intervenga con sus medidas de fuerza, el que por nuestra parte tenemos en cuenta de manera primordial. Pero es claro que cualquier doctrina sobre este punto puede ser puesta en relación con la actitud personal respecto a la religión. Esto es lo que ha ocurrido con la doctrina de Bayle. En su tiempo se la atribuyó a una actitud de indiferencia ante las diversas confesiones religiosas. Hoy en día es natural conectarla con el escepticismo, al que se asocia generalmente el nombre de su autor (22). Sin embargo, no puede reducirse todo el problema de la tolerancia (o de la libertad) religiosa por parte del Estado a la actitud que se adopte, o que se considere que hay que adoptar, con respecto a la religión, en especial con respecto a su valor o a su verdad. Esto podría implicar la idea de que

(19) Sobre este tema de la intolerancia protestante cfr. H. KAMEN, *op. cit.* (nota 1), especialmente el cap. 2, pp. 22 y ss. Con más amplitud está tratado el tema en J. LECLER, *op. cit.* (nota 5).

(20) P. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, contrain-les d'entrer...*, «Preface», en *Oeuvres Diverses*, Hildesheim (G. Olms), II, 1965 (reproduce la edición de La Haya de 1727), p. 360.

(21) H. KAMEN, *op. cit.* (nota 1), p. 229.

(22) Así, al parecer, G. PECES-BARBA, «Notas para la historia de la tolerancia en Francia en los siglos xvi y xvii», en *Anuario de Derechos Humanos*, 3, Madrid (Universidad Complutense), 1985, p. 250 («El propio Bayle en la misma obra ya citada, parte de una posición escéptica para defender no sólo la tolerancia, sino incluso los derechos de la conciencia errónea»).

sólo se puede defender la tolerancia (o la libertad) religiosa desde una actitud de indiferencia o de escepticismo, lo cual sería muy grave: luchar por la tolerancia sería entonces luchar por la indiferencia o por el escepticismo, lo cual vendría a ser el procedimiento de resolver un problema suprimiendo los elementos o datos que lo originan o plantean. El problema de la tolerancia está en la convivencia, pacífica, sin interferencias hostiles (con los que tienen otras ideas) desde las propias ideas y convicciones; y esto es aplicable lo mismo a las religiosas que a cualesquiera otras ideas y convicciones que tengan importancia para la convivencia. Lograr, pues, la tolerancia, no sólo la religiosa, sino, en general, por la vía de la indiferencia o el escepticismo exigiría la indiferencia o el escepticismo con respecto a todas ellas. ¿Sigue Bayle este camino? Al menos en la obra a la que aquí nos referimos, creemos que no; o, al menos, no del todo (23).

Por lo pronto, comienza por establecer con firmeza su confianza en el conocimiento, especialmente el moral, gracias a una luz natural que nos hace capaces de una convicción plena, si prestamos la suficiente atención. Esta misma luz es la que siguen de hecho como guía suprema los teólogos, aun cuando de palabra no lo reconozcan expresamente; por lo que hay que proclamar que «el tribunal supremo y que juzga en última instancia y sin apelación de todo lo que se nos propone es la razón» (24). De donde se deduce que la religión misma es ante todo convicción o persuasión en ciertos juicios u opi-

(23) Por lo demás, el que parece ser el más autorizado comentarista de Bayle pone en cuestión esa atribución general de escepticismo: «A Bayle se lo clasifica tradicionalmente entre los filósofos escépticos, y esta adscripción es aceptable, a condición de que se designe únicamente con ese vocablo a un hombre que examina antes de afirmar, y no afirma sino en el caso de que ese examen haya eliminado todas sus dudas... En realidad, si se quiere designar a Bayle con un nombre que caracterice realmente la forma de su pensamiento, es preciso renunciar al término ambiguo y gastado de escéptico: Bayle es un *crítico* en el sentido moderno del término» Esto es especialmente aplicable, según el mismo comentarista, al campo de la práctica: «La razón no tiene la función única de juzgar de lo verdadero y de lo falso, sino que juzga también de lo bueno y de lo malo. Si se mira de cerca, se distingue en Bayle una separación muy neta de estos dos usos de la razón. Y esa separación tiene una importancia fundamental para entender sus doctrinas. Si en cuestiones especulativas la razón queda estéril al limitarse a los axiomas lógicos, y se extravía y contradice al aplicarse a los grandes problemas de la metafísica, en cambio en los axiomas prácticos aparece como la norma inmutable de la verdad moral. Las religiones, los sistemas metafísicos varían con las latitudes, se sustituyen y se destruyen mutuamente: pero en todos los tiempos y en todos los países la verdad práctica es la misma». J. DEVOLVE, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Genève (Slatkine Reprints), 1970 (es una reimpresión de la edición de París del año 1906), pp. 86 y 99-100.

(24) P. BAYLE, *Commentaire...*, I, I, p. 368.

niones que formamos con respecto a Dios; y los actos de la voluntad, tales como el amor, el respeto y el temor que se deben al Ser supremo, derivan de esa convicción o persuasión; como a su vez de ésta y de la correspondiente disposición de la voluntad derivan los actos externos que están en concordancia con ellas. Esto es lo que da lugar al primer argumento en contra de la coacción estatal en materia religiosa; porque esa coacción sólo se puede ejercer sobre los actos externos; pero si éstos que se presentan como signos de un estado interior del alma, no se corresponden con ese estado interior, o incluso se dan con un estado interior contrario a ellos, entonces esos actos externos se convierten en «actos de hipocresía, y de mala fe, o de infidelidad e insubordinación contra la conciencia» (25).

El segundo argumento está tomado del carácter del Evangelio y del cristianismo. Este se contrapone al judaísmo en cuanto que es mucho más espiritual y atiende mucho más a la condición racional del hombre. Además «la característica principal de Jesucristo, y la cualidad dominante, por decirlo así, de su persona, ha sido la humildad, la paciencia, la mansedumbre... Sus apóstoles han seguido el ejemplo de su mansedumbre y nos han inculcado que los imitemos a ellos y a su Maestro» (26). ¿Qué puede haber, por tanto, más contrario a este espíritu que «las prisiones, los destierros, el pillaje, las galeras, la insolencia de los soldados, los suplicios y las torturas?» (27).

Pero Bayle no se olvida de advertir que su obra es filosófica, que él «actúa como filósofo». Desde esta perspectiva, la justificación de esos actos de persecución no se puede basar en un fin sobrenatural, tal como, por ejemplo, la salvación del alma, o la expansión de la Iglesia como institución divina establecida para procurar bienes o fines superiores a los meramente naturales. Por consiguiente, a la luz de la razón, árbitro supremo, esos procedimientos aparecen como crímenes», destructivos de toda la Moral divina y humana» (28).

Con esto ya tiene Bayle asegurada la fundamentación del rechazo de la coacción, como procedimiento apropiado para infundir la religión. Como se ve, con argumentos nada escépticos, a no ser con respecto a la Revelación, es decir, con respecto a la religión en cuanto revelada o positiva; que, por lo demás, tampoco es negada o rechazada, sino

(25) P. BAYLE, *Commentaire...*, I, II, p. 371.

(26) P. BAYLE, *Commentaire...*, I, III, pp. 373-374.

(27) P. BAYLE, *Commentaire...*, I, III, p. 374.

(28) P. BAYLE, *Commentaire...*, I, I, p. 367, y I, IV, p. 374.

simplemente puesta bajo la guía o tutela de la razón. Luego propone una serie de argumentos que podemos calificar de menores, en cuanto que son *ad hominem*, dirigidos al cristianismo en general, frente a los no cristianos o infieles, frente a los mahometanos en particular y frente a los perseguidores de los primeros cristianos; se tiene en cuenta también que durante mucho tiempo los Padres de la Iglesia no pensaron en la coacción como procedimiento de favorecer la religión, en concreto hasta «el siglo de Teodosio y de S. Agustín», y que por sí solos los edictos reales no pueden ser una justificación suficiente para perseguir a los herejes. Se termina la argumentación por un último argumento *ad hominem*; pero enfrentando ahora a las diversas sectas o partidos o religiones cristianas entre sí: si el texto del Evangelio (Lc. 14,23) «fuérzales a entrar» hubiera de entenderse en sentido literal, todo el mundo cristiano tendría que convertirse en un campo de batalla, entre las naciones de distintos sentimientos religiosos, y, dentro de cada nación, entre los que se adscribieran a distintas sectas u orientaciones. Porque, «como cada una de ellas se cree ortodoxa, es claro que, si Jesucristo hubiera prescrito la persecución, cada secta se creería obligada a obedecerle, persiguiendo a ultranza a todas las demás» (29). No cabe duda que aparece aquí la argumentación escéptica frente a las diversas fracciones dentro del cristianismo. Pero aun este escepticismo, referido tan sólo a la diversidad de confesiones cristianas, se reduce aún más, incluso con respecto a esta diversidad, por esta advertencia: «Las oscuridades de la Escritura apenas si recaen más que sobre los dogmas especulativos; los referentes a la Moral, al ser más necesarios para el mantenimiento de las sociedades y para que el vicio no acabe de extinguir lo que queda de virtud, resultan más inteligibles para todos» (30).

A los que principalmente tiene que hacer ahora frente Bayle es a las objeciones o dificultades que se pueden presentar a su postura. La primera es la de que la coacción no trata de infundir directamente las convicciones religiosas, sino de facilitar indirectamente la acción de la predicación, de la enseñanza y de la exposición de las ideas. Bayle no niega la eficacia de las medidas de fuerza, pero niega que esa eficacia sea buena, en el sentido de la convicción interior, que es lo que importa: los que sinceramente amen la verdad y la prefieran a las comodidades de la vida no harán más que confirmarse en sus convicciones; en cambio los que abandonarán éstas con facilidad, al

(29) P. BAYLE, *Commentaire...*, I, X, p. 391.

(30) P. BAYLE, *ibid.*

menos externamente, serán los más débiles y más apegados al mundo y a sus comodidades. Frente al optimismo de S. Agustín, que creía en las manifestaciones de entusiasmo de los recién convertidos y dejaba al juicio de Dios decidir de la sinceridad de los casos dudosos, Bayle tiene las más duras palabras para los recién convertidos al catolicismo en Francia bajo la presión de la fuerza: «han sucumbido casi todos a la tentación; unos siguiendo convencidos de que su religión era buena y la de Roma detestable; otros dejándose llevar poco a poco a la indiferencia religiosa... Los que aparentan ser devotos e incluso pasar a ejercer la persecución son todavía peores, porque la mayor parte no actúan más que por vanidad y por avaricia; no quieren que se sospeche de ellos que han cambiado sin estar persuadidos, y además aspiran a las pensiones y Beneficios, lo cual significa, en otras palabras, que no creen en Dios más que a beneficio de inventario» (31).

Otra observación, que Bayle propone como argumento a su favor, pero que se comprende mejor como objeción, es la referente a si los edictos reales pueden considerarse suficientes para justificar, al ser infringidos, la coacción a los disidentes religiosos. Bayle responde, en buen iusnaturalismo, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, que los edictos no bastan por sí mismos para justificar una sanción; porque pueden ser nulos, y lo serán en el caso de que el que los da se haya excedido en su poder. Bayle parece que va demasiado lejos (respecto a sus propias pretensiones), cuando afirma que este exceso en el poder se da en los casos de los edictos contrarios a la conciencia de los súbditos (32) y que, por tanto, esos edictos o leyes que afectan a la conciencia carecen de autoridad y son absolutamente nulos. Pero luego resulta que esa nulidad queda reducida a los casos estrictamente referentes a la conciencia, es decir, que tengan por objeto la conciencia misma, cuestiones de conciencia, como las de «creer ciertas cosas o de servir a Dios según ciertos ritos». Porque todos los demás casos parecen estar cubiertos por «una excepción», suficientemente amplia, como para abarcar incluso las *doctrinas* que perturben la paz pública (33). Entre estas doctrinas se incluyen las negadoras de toda religión, es decir, los ateos; porque, «al estar obligados los magistrados por la ley eterna a mantener la paz pública y la seguridad de todos los miembros de la sociedad que gobiernan, pueden y deben castigar a todos aquellos que vayan en contra

(31) P. BAYLE, *Commentaire...*, II, II, p. 399.

(32) P. BAYLE, *Commentaire...*, I, VI, p. 384.

(33) P. BAYLE, *Commentaire...*, II, V, p. 412.

de las leyes fundamentales del Estado, y entre ellos se acostumbra a incluir a todos aquellos que suprimen la Providencia y todo el temor de la justicia divina» (34).

Como «la conciencia es la voz y la ley de Dios con respecto a cada hombre» (35), los ateos no pueden apoyarse en ella, alegando el principio de que «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres», que es el que se puede considerar como «una barrera impenetrable para todo juez secular y como el asilo inviolable de la conciencia». Similar a la de los ateos es la situación que Bayle asigna a los que defiendan y quieran enseñar doctrinas favorables a «la sodomía, el adulterio, el asesinato...»: «como atacan las leyes políticas de la sociedad, se colocan en el caso en el que los soberanos no respetan la alegación de la conciencia» (36). Tampoco tienen derecho a la tolerancia, según Bayle, las opiniones que sean «por su naturaleza y directamente contrarias a la tranquilidad de los Estados y seguridad de los soberanos», y a este propósito le parece bien que se tenga cuidado con los «papistas», quitándoles, «por medio de buenas y severas reglamentaciones», la posibilidad de hacer daño (37). En concreto le parecen peligrosos los católicos en el punto de la seguridad de obediencia a los soberanos, porque disponen de un «jefe espiritual» que les puede desvincular del juramento de fidelidad a esos soberanos (38).

Es, pues, en la defensa de la conciencia en lo que se concentra Bayle, y, más en concreto, en la defensa de la conciencia religiosa, con respecto a las cosas que hay que creer y con respecto al modo como se ha de honrar y servir a Dios. Esta conciencia no es sólo un derecho que se puede defender, es una obligación que Dios nos ha impuesto, la manera, adecuada a nuestras posibilidades, de satisfacer nuestro deber de «buscar sincera y diligentemente la verdad» (39). Dios no ha podido imponernos sino «una carga proporcionada a nuestras fuerzas, que consiste en buscar la verdad y pararnos en lo que nos parece que lo es, después de haberla buscado sinceramente, en amar esta aparente verdad y en regirnos por sus preceptos, por

(34) P. BAYLE, *Commentaire...*, II, IX, p. 431.

(35) P. BAYLE, *Commentaire...*, I, VI, p. 384.

(36) P. BAYLE, *Commentaire...*, II, IX, p. 431.

(37) P. BAYLE, *Commentaire...*, II, V, p. 412.

(38) P. BAYLE, *Suplement du Commentaire...*, XXI, en *Oeuvres Diverses*, II (cit. nota 20), p. 560.

(39) P. BAYLE, *Commentaire...*, II, X, p. 441.

muy difíciles que sean» (40). En este contexto es en el que hay que interpretar las expresiones que Bayle gusta de repetir: que «el error disfrazado de verdad está en posesión de todos los derechos de la verdad», que «estamos obligados a tener los mismos respetos por la verdad putativa que por la real», que «esta verdad putativa ocupa para nosotros el lugar de la verdad real»; porque «la conciencia es lo que se nos ha dado como piedra de toque de la verdad, cuyo conocimiento y amor se nos ha impuesto». Y es en este mismo contexto donde hay que situar la afirmación de que «nos es imposible, en la situación en que nos encontramos, conocer con certeza que lo que nos parece verdad es la verdad absoluta». Todo lo que el hombre puede hacer es que «algunas cosas de las que examina le parezcan verdaderas y otras falsas. Lo que hay que mandarle, pues, es que procure que las que son verdaderas se lo parezcan; pero, sea que tenga éxito, sea que las cosas que son falsas le parezcan verdaderas, lo que tiene que hacer después de todo esto es seguir su convicción» (41).

En su *Carta sobre la tolerancia* Locke parte de ciertos supuestos comunes con Bayle; como son los de referirse a la tolerancia mutua entre las diversas confesiones cristianas y la afirmación de que cada una de éstas se considera a sí misma como ortodoxa, teniendo por tanto a las demás como heréticas (42). Hay también múltiples coincidencias en la argumentación a favor de la tolerancia. Así, por ejemplo, en el argumento que se basa en la doctrina de Cristo y de sus apóstoles, aun cuando en Locke está destacado, al pasar al primer lugar, y aprovechado a fondo, para argumentar *ad hominem*, frente a los que se ensañan con los herejes y se muestran en cambio claramente tolerantes respecto a los pecadores; que también se colocan

(40) P. BAYLE, *Commentaire...*, II, X, p. 437.

(41) P. BAYLE, *Commentaire...*, II, X, pp. 433 y ss.

(42) J. LOCKE, *A Letter concerning Toleration*, edición bilingüe (latín e inglés), edición de M. Montuori, La Haya (M. Nijhoff), 1963, pp. 6-7. Esta obra de Locke, que coincidía con Bayle en estar exiliado también en Holanda, se publicó primero en latín (en 1689, aun cuando había comenzado a elaborarse en 1685, es decir, antes que la obra de Bayle) y se tradujo inmediatamente al inglés, aparte del francés y el holandés. Posteriormente Locke escribió otras tres cartas sobre el mismo tema (la 4.^a sin terminar) aclarando y ampliando las ideas de la primera. De ésta hay dos traducciones recientes al español, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, traducción de A. J. Alvarez, México-Barcelona (Grijalbo), 1970 y 1975; y *Carta sobre la tolerancia* edición a cargo de P. Bravo Gala, Madrid (Tecnos), 1985 (reproduce la traducción publicada anteriormente en Caracas, en 1966). Con anterioridad se había publicado una edición bilingüe (latín y castellano). J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, traduc. de A. Waismann, Montreal (M. Casalini), 1962.

en una situación contraria a su salvación y actúan en contra de la gloria de Dios (43).

Pero el argumento principal a favor de la tolerancia (en el sentido en que aquí la estamos entendiendo primordialmente, de exención de sanciones estatales) lo toma Locke de la disinción entre la Iglesia y el Estado, tanto por sus fines como por los medios de que se valen. El Estado es «una sociedad humana establecida solamente para conservar y promover los bienes civiles, entendiendo por tales la vida, la libertad, la integridad y bienestar del cuerpo, y la posesión de cosas externas, tales como tierras, dinero, mobiliario, etc.» (44). La jurisdicción del magistrado estatal está, pues, orientada a garantizar la posesión de estos bienes, tanto al pueblo en general como a los diversos ciudadanos en particular. No puede extenderse, por tanto, a procurar la salvación del alma. Y esto se prueba en particular porque esta salvación se ha de conseguir ante todo por la fe, que no se puede lograr por prescripción del magistrado, sino que ha de consistir en la íntima persuasión de la mente, sin la cual no valen nada los actos religiosos externos; antes al contrario, se convierten en actos de hipocresía y de desprecio a la divinidad (45). Pero todavía se ve esto más claro, si tenemos en cuenta los medios propios del Estado y de los magistrados estatales; que no pueden ser otros que la imposición de penas a los transgresores de sus leyes y mandatos, para lo que disponen del uso de la fuerza, es más, «todo su poder consiste en el uso de la fuerza»; así como «pierden todo su

(43) J. LOCKE, *A Letter...*, pp. 8-13. La mayor tolerancia para con los pecadores que con los herejes o cismáticos se remonta por lo menos a S. Agustín, que se apoyaba en las parábolas de Cristo que comparan a la Iglesia con un campo de trigo entre el que se ha mezclado cizaña y con una red echada al agua y que coge peces malos y buenos. Siguiendo la explicación que da el mismo evangelio (Mat. 13, 36-43 y 47-50), S. Agustín recomienda en este caso de los pecadores tratarlos con tolerancia, para no arrancar el trigo, tomándolo confundido como cizaña, y para no romper las redes, al pretender apartar de ellas los peces malos: es mejor esperar al tiempo de la recolección, cuando ya se siega el trigo, o a llegar a la orilla, para seleccionar con calma los peces buenos de los malos. La disparidad de la situación de los pecadores con la de los herejes estaría en que éstos no están dentro del campo o de la red, es decir, de la Iglesia. La visión que tiene de ésta S. Agustín es, pues, institucional, mientras la que tiene Locke ya veremos que no es nada institucional. En consecuencia, mientras para éste no se puede ni siquiera saber quién está dentro y quién está fuera, para S. Agustín no sólo se puede saber eso, sino que el mero hecho de estar dentro implica ventajas, al menos en el sentido de posibilidades o expectativas de ventajas. S. AGUSTIN, *Obras*, VIII (cit. nota 6), p. 776.

(44) J. LOCKE, *A Letter...*, p. 14.

(45) Con esto hemos desembocado, como se ve, en el principal argumento de Bayle.

vigor las leyes que no llevan aneja ninguna pena» (46). Es claro, pues, que por estos medios no se puede infundir la religión, ya que el entendimiento humano es precisamente de tal naturaleza, que no se le puede obligar por medio de una fuerza externa: el juicio interno de la mente queda al margen de esos procedimientos, que no tienen nada que ver con la persuasión; lo que ésta necesita es luz para ver, porque, mientras no vea otra cosa, la mente no puede cambiar de opinión, y esa luz no la pueden proporcionar los sufrimientos del cuerpo.

Puede sorprender esta concepción del poder estatal y de sus leyes, frente al aparente «iusnaturalismo» de los *Tratados sobre el gobierno civil*. Sin embargo, en esa misma obra se insinúa una concepción semejante, al indicar que «la ley natural, al igual que todas las demás leyes que afectan al hombre en este mundo, sería inútil, si no hubiera quien tuviera el poder de ejecutarla, defendiendo así a los cumplidores y reprimiendo a los infractores» (47). De manera más clara se expresa esta concepción, de toda norma de la conducta humana, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, al advertir que, «puesto que sería totalmente inútil suponer una norma de los actos libres del hombre sin añadirle la aplicación de un bien o un mal, para determinar su voluntad, hemos de suponer, dondequiera que supongamos una ley, también un premio o un castigo anejo a esa ley», en ésta o en «otra vida» (48). Idea que el propio Locke conecta con su concepción hedonista (49).

Lo que no debe sorprendernos ya, después de esto, es que la propia Iglesia esté concebida por Locke como un medio de conseguir, gracias a la salvación del alma, la felicidad: se la define como «una sociedad voluntaria de hombres que libremente se reúnen para rendir públicamente culto a Dios, del modo que creen grato a la divinidad, en orden a la consecución de la salvación de sus almas». Y así como ésta es la «única causa de entrar en la Iglesia, así también es

(46) «Tota illius potestas consistit in coactione» (p. 18); «Si nullae adjunctae sint poenae, legum vis perit» (p. 20).

(47) J. LOCKE, *The Second Treatise of Government*, II, 7, Oxford (Basil Blackwell), 1966, p. 6.

(48) J. LOCKE, *Of Human Understanding*, II, 28 (6) y (8), en *Works*, Aalen (Scientia), 1963, II, pp. 97 y 98. Los textos de la *Carta* referentes al poder y a las leyes estatales pueden ser, pues, nuevos argumentos a favor de una interpretación de Locke en sentido hobbesiano, añadidos a los ya propuestos por L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago-Londres (University of Chicago Press), 1971, pp. 202 y ss.

(49) Cfr. J. LOCKE, *op. cit.* (nota anterior), II, 20 (2) y 21 (42), en *Works*, I, pp. 231 y 262.

la única pauta para decidir la permanencia en ella»; no puede haber otros vínculos, sino los que «procedan de la certeza de la expectativa de la vida eterna» (50).

A pesar de las expresiones referentes a la publicidad del culto, no tenemos que olvidar el carácter voluntario y libre que para Locke tiene la Iglesia como sociedad, dependiente de la libre decisión de cada uno. Por consiguiente, tiene también carácter privado, e incluso no llega a lo que pudiéramos llamar con cierta propiedad «institución». El único texto del Evangelio que Locke destaca es el de Mat. 18,20: «Dondequiera que dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». Puede decirse que la pertenencia a la Iglesia está concebida como un negocio privado, a cambio de la expectativa de la vida eterna; incluso con Dios esta expectativa juega como la contraprestación que se espera por el culto que se le rinde (51).

Sobre estas bases se establecen los diversos deberes de tolerancia que corresponden a las distintas Iglesias, a los ciudadanos particulares, a los que tienen un cargo eclesiástico y finalmente a los magistrados estatales: «si alguien se aparta del camino correcto, allá él con su desgracia; a ti no te hace ningún daño»; «corresponde a cada uno juzgar en suprema y última instancia de su propia salvación, porque se trata solamente de un asunto suyo, sin que los ajenos puedan experimentar por eso ningún detrimento» (52). No cabe duda que todo esto manifiesta un talante y una ideología liberal; pero también se pone de manifiesto una actitud «burguesa», que no resulta nada atractiva, y menos en materia de religión. En todo caso, el espíritu cristiano y evangélico, que parecía ser un supuesto claro, del que se partía al principio con decisión, es difícil de reconocer en estas actitudes, sino es precisamente partiendo de interpretaciones «burguesas» del propio cristianismo. Parecen más afortunados los textos que insisten en el carácter interior, de convencimiento, propio de los actos religiosos, y en la incapacidad de los poderes del Estado

(50) J. LOCKE, *A Letter...*, pp. 22-23.

(51) «Finis societatis religiosae (uti dictum) est cultus Dei publicus et per eum vitae aeternae acquisitio» J. LOCKE, *A Letter...*, p. 28.

(52) «Si a recto tramite aberrat, sibi soli errat miser, tibi innocuus» (p. 32); «Suum cuique de sua salute supremum et ultimum iudicium est; quia ipsius solum res agitur, aliena inde nihil detrimenti capere potest» (p. 80). Cfr. también los textos (más amplios) de las páginas 42 y 44 [en la edición de P. Bravo Gala (cit. nota 42), pp. 25 y 26-27].

para resolver nada en ese terreno (53), aun cuando sólo se gana en la expresión, no en la profundización con respecto a P. Bayle.

Muy próximo a éste está también Locke en las exclusiones de la tolerancia. En primer lugar, las doctrinas contrarias a la sociedad o a las «buenas costumbres que son necesarias para mantener la sociedad civil». En segundo lugar, se menciona, de manera encubierta, pero inequívoca, a los católicos, al referirse a los que, no cruda y claramente, pero sí con otras palabras, vienen a decir que no hay que mantener las promesas de fidelidad, que se puede destituir a los príncipes de distinta religión... Finalmente los ateos; porque no pueden quedar a salvo con éstos «ni la fidelidad, ni los pactos, ni los juramentos» (54).

Por estas exclusiones, que, como hemos indicado, son similares a las de Bayle, así como por el modo general de razonar ambos a favor de la tolerancia, se ve el puesto que para ellos ocupa realmente la religión: el de una parte o sección de la moral, el sector de ésta referente a nuestras obligaciones para con Dios; y como éstas se deducen racionalmente, se trata de la religión natural, no de una religión revelada o positiva, y si se trata de ésta, es en cuanto se la compara con el dictamen de la razón, árbitro supremo y «tribunal que juzga en última instancia» (55); la religión no viene a ser, pues, más que una parte, y como tal subordinada al conjunto, de la moralidad. (Esta a su vez está orientada, ante todo, al servicio del bien público, entendiendo por tal, al menos primordialmente, el del Estado.)

Esta misma subordinación es la que se advierte en la disertación sobre el tema de la tolerancia, pocos años posterior a los escritos de Bayle y Locke, del alemán Christian Thomasius (1655-1728): *An haeresis sit crimen? (Sobre si la herejía es un delito penal)*, del año 1697. Con una desconfianza similar a la de Bayle con respecto a las cuestiones especulativas de la religión (56), concentra su interés por la misma en el «amor de Dios y del prójimo» (57).

(53) Cfr. pp. 54-55 y 78-79 (en la edic. de P. Bravo Gala, pp. 33-34 y 48-49).

(54) J. LOCKE, *A Letter...*, pp. 88-93.

(55) Cfr. *supra*, notas 24 y 28.

(56) «Scio quidem, quid error sit, nescio vero, quid sit error in mysteriis divinis fidei speculativae». CH. THOMASIUS, *An haeresis sit crimen?*, VII, en *Catalogus scriptorum thomasiarum*, Halae (Litteris Salfedianis), 1714, p. 19 (de la disertación).

(57) «Statuo fundamentum fidei esse amorem Dei ac proximi, et odium ac contemptum sui ipsius Qui haec impugnant errores, fundamentum fidei meae petunt, reliqui, et praeprimis de mysteriis essentiae divinae ad fundamentum fidei meae et aliorum etiam Christianorum ac Evangelicorum non pertinent». CH. THOMASIUS, *op. cit.*, III, p. 12.

Llevado además de su antiintelectualismo, contrario al «error pestilente y común a todos los filósofos paganos, de que el entendimiento es el que puede corregir a la voluntad» (58). Thomasius piensa que son los actos de ésta los que realizan esencialmente la religión (59). Con lo cual se complica la tarea de demostrar que la herejía no puede ser delito, es decir, que tiene que estar exenta de la imposición de cualquier pena por parte del Estado. Y sin embargo, para probar esta exención, no sólo de la herejía, sino también de la predicación o divulgación de las doctrinas que puedan ser consideradas como heréticas, Thomasius razona en términos que parecen presuponer que se trata de cuestiones intelectuales. De manera semejante a Bayle o Locke, nos dice: «Convencer no es forzar a confesar que algo es verdad, valiéndose de la autoridad judicial o de actos que atemorizan, sino demostrar el error amistosamente, por el peso de las razones o por medio de la eficacia y la influencia espirituales, por medio del discurso y de preguntas sin malicia» (60). Para razonar así parece apoyarse en un doble fundamento: por un lado, la opinión general, que ve en la herejía efectivamente una cuestión intelectual (se trataría, por tanto, de una argumentación más bien *ad hominem*) (61); por otro, la coincidencia por parte de Thomasius con esa opinión general, en que las cuestiones de herejía, aun cuando tengan por «causa primaria y moral» a la voluntad, «sin embargo, de manera inmediata, consisten secundaria y físicamente en actos del entendimiento» (62).

Pero la argumentación fundamental de Thomasius, y más peculiar suya, es la que se refiere a la «diferencia entre el simple vicio moral y el delito que lleva consigo una pena». Porque «hay muchos vicios incluso de la voluntad que están exentos de toda pena humana». En especial, está exenta de toda pena la mera intención o planificación interna, incluso del delito. (Thomasius recuerda aquí el adagio «*cogitationis poenam nemo patitur*»). Por consiguiente, «con mucha más razón estará exenta de pena la intención o planificación de un error» (63). Argumentación que por lo demás se apoya en supuestos comunes a Thomasius con Bayle y Locke: que la competencia de los gobernantes no se refiere más que a la seguridad externa (orden pú-

(58) CH. THOMASIUS, *op. cit.*, V, p. 15.

(59) Cfr. especialmente *op. cit.*, V, p. 16.

(60) CH. THOMASIUS, *op. cit.*, VI, p. 18.

(61) Así, por ejemplo, cuando resume tajantemente: «*Haeresis non est crimen quia error est*». *Op. cit.*, IX, p. 26.

(62) CH. THOMASIUS, *op. cit.*, IX, p. 28.

(63) CH. THOMASIUS, *ibid.*

blico) y que ésta no se altera por las diferencias de opinión en materia religiosa, ni siquiera por la predicación o divulgación de esas doctrinas, sino más bien por la oposición de quienes se niegan a tolerarlas (64); aun cuando, en los casos de Bayle y Locke, con las exclusiones indicadas.

Sobre estas bases se puede entender mejor la doctrina de Thomasius referente a la distinción entre Moral y Derecho, ya que el ideal que en ella persigue, como en general a través de toda su vida, se puede decir que es precisamente el de «constituir una esfera de subjetividad sustraída a la coacción», y, por consiguiente, «no se comprende su filosofía del Derecho en la distinción de Moral y Derecho sin tener en cuenta la premisa de la tolerancia» (65).

Se comprende también que, llevado de ese ideal, use a veces Thomasius expresiones demasiado tajantes, como cuando atribuye a la Moral las «acciones internas», al Derecho en cambio las «externas» (66). De sobra debía de saber Thomasius que es muy difícil, si no imposible, que una acción se quede en meramente interna, puesto que se refirió ampliamente a las manifestaciones o signos exteriores de las facultades internas, advirtiéndole que a veces es posible conocer infaliblemente por el aspecto de la cara, e incluso por la sola mirada, las pasiones y afectos interiores, sobre todo los viciosos, porque los buenos o virtuosos es más frecuente que sean simulados (67). Todavía más claro debía serle que las acciones externas son manifestación de actos internos de voluntad (68).

Intimamente vinculado con ese capítulo de diferenciación está el de la diversidad de bienes a que se orientan la Moral y el Derecho. La primera al bien de la paz interior, es decir, de las pasiones, dominando las concupiscencias, en especial las tres fundamentales: el ansia de placer corporal, la avaricia y la ambición de mando (69).

(64) CH. THOMASIIUS, *op. cit.*, XI, pp. 33 y ss.

(65) F. BATTAGLIA, *Cristiano Thomasio Filosofo e Giurista*, Bologna (Clueb), 1982 (reproduce la edición de 1936), p. 232 y pp. 123-124.

(66) «Honestum dirigit actiones insipientium internas... justum externas». CH. THOMASIIUS, *Fundamenta Juris Naturae et Gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique discernuntur principia honesti, justi ac decori* (1.ª ed. 1705), 4.ª ed., Halae et Lipsiae (Typis Ch. Salfedii), 1718, I, 4, 90, p. 141. En adelante las citas que no lleven otra indicación irán referidas a esta obra y edición.

(67) I, 1, 107 y ss., pp. 56 y ss.

(68) «Voluntates illas, quae per hominum actiones indicatur». I, 1, 120, p. 60.

(69) I, 4, 87-90, p. 141, y I, 1, 127-142, pp. 61-70.

El Derecho en cambio se orienta al mantenimiento de la paz exterior, o a su restablecimiento, en caso de que haya sido perturbada (70).

Por lo mismo que el Derecho se orienta a la finalidad de la paz exterior, es decir, entre los diversos individuos humanos, está claro que siempre presupone por lo menos dos sujetos, dos individuos humanos (71). En contraste la Moral ha de suponerse que se puede dar con referencia a un solo sujeto y que, a diferencia del Derecho, puede implicar deberes u obligaciones para con uno mismo (72).

Otra diferencia que podemos señalar entre la Moral y el Derecho es que éste responde a un criterio negativo: «no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti»; mientras que la Moral responde a una regla positiva: «haz con respecto a ti lo que quieras que los demás hagan con respecto a sí mismos» (73). De nuevo parece que el afán de diferenciación le ha llevado a Thomasius demasiado lejos en las expresiones, porque, aun cuando en el Derecho prevalezcan con mucho los deberes negativos, no pueden descartarse del todo en él los deberes positivos.

Pero la característica más importante de las que Thomasius señala para diferenciar el Derecho de la Moral es la de la coacción: no es sólo la que tiene en él mayor relieve, sino también la que más iba a llamar la atención en su época (especialmente sensibilizada por los problemas de la tolerancia) y en las posteriores. Thomasius se encuentra aquí con graves dificultades. En primer lugar, el significado habitual en su tiempo del término Derecho («ius»), que abarcaba el natural, junto con el de gentes y el civil o estrictamente positivo; y a su vez, al mismo tiempo, el natural podía entenderse en un sentido amplio, referido a «todos los preceptos morales que dimanaban de la razón», abarcando, por tanto, también los de la Moral en general. Thomasius contrapone a este concepto amplio otro estricto: el que se refiere a lo jurídico propiamente dicho. Pero la verdad es que la característica de la coacción no puede aplicarse al Derecho natural, que es definido, en general (es decir, referido simultáneamente al sentido amplio y al estricto), como «el que se conoce por el razonamiento de la mente tranquila», sin necesidad de revelación o anuncio

(70) I, 4, 87-90, p. 141.

(71) I, 5, 16, p. 148.

(72) I, 5, 18, p. 149.

(73) I, 6, 40-42, p. 147.

por parte de una autoridad (74). Por eso los intérpretes están de acuerdo en que para Thomasius el Derecho natural deja de ser Derecho, o, en otros términos, que se deja a un lado el sentido estricto del mismo (75).

Pero hay otra dificultad más grave, en cuanto más de fondo: que Thomasius, siguiendo en esto a Locke, sobre todo al Locke del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, no concibe una acción humana voluntaria que no esté inspirada por la esperanza (de un bien) o el miedo (de un mal) (76). Resultaría entonces que la coacción sería también aplicable a la Moral, no sólo al Derecho, o, más exactamente, sería inseparable tanto de la Moral como del Derecho. Thomasius adopta aquí la postura de distinguir entre una obligación externa, propia del Derecho, y una obligación interna, propia de la Moral. La primera estaría movida o inspirada por «la esperanza de un beneficio o el miedo de un peligro que no son ciertos, por depender del arbitrio humano, que puede ser burlado con astucia o por cualquier otro medio». Mientras que en cambio la obligación interna, propia de la Moral, estaría movida por la conciencia de un peligro o de un beneficio naturales, es decir, dispuestos por Dios mismo, y que, por consiguiente, hay que considerar como insoslayable, como inevitablemente conectados con la acción misma (77). Thomasius no sigue a Locke en conectar el mal o el beneficio que se esperan de la acción mala o buena moralmente con la otra vida, con la idea de la salvación del alma (78); el mal o el bien a los que él se refiere son los que se siguen de la acción misma en esta vida: mal o bien que pueden no ser inmediatos, o pueden estar ocultos, pero que, sin embargo, se seguirán naturalmente, por la propia naturaleza de las cosas, de la acción que se realiza; es, pues, cuestión de cálculo, de prudencia o

(74) I, 5, 28-30, p. 151.

(75) Cfr. H. WELZEL, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, traducción de F. González Vicén, Madrid (Aguilar), 1971, p. 172; H. L. SCHREIBER, *Der Begriff der Rechtspflicht*, Berlín (De Gruyter), 1966, pp. 19 y ss.; F. BATTAGLIA, *op. cit.* (nota 65), pp. 275 y ss. Por otro lado, Thomasius no resuelve la cuestión de qué acciones han de quedar excluidas de la coacción estatal. Se puede dar resuelto esto con respecto a las creencias u opiniones meramente internas, ya que por su misma naturaleza o estructura escapan a esa coacción (en cuanto quepa hablar de creencias u opiniones meramente internas). Pero la propaganda, e incluso la simple manifestación de esas ideas, es ya susceptible de coacción. Es más, dado que es natural, connatural, la manifestación de las ideas o convicciones, resulta de aquí la posibilidad de coacción, al menos indirecta, de las mismas creencias u opiniones internas, en cuanto quedaría coartada o restringida esa su tendencia natural a la manifestación exterior.

(76) I, 2, 95, p. 94.

(77) I, 4, 61, p. 135.

(78) Cfr. *supra*, notas 48 y 50.

sabiduría de la vida (79); se trata de moderar los afectos, apetitos o pasiones, en orden a conseguir la mayor felicidad en esta vida. Thomasius no deja dudas a este respecto; como norma suprema del Derecho natural en sentido amplio, es decir, en cuanto abarca también la Moral, establece: «Hay que hacer lo que da por resultado una vida más larga y más feliz; y hay que evitar lo que nos hace desgraciados y lo que nos acelera la muerte» (80).

Los problemas que en general provoca esta postura son los mismos que provoca el epicureísmo, o cualquier otra postura hedonista (81). Pero en particular el problema que plantea para una adecuada comprensión del concepto de obligación, tanto de la moral como de la jurídica, ha sido sin duda una fuerte hipoteca que Thomasius nos dejó, junto con su valiosa herencia.

(79) I, 4, 53, p. 134.

(80) I, 6, 21, p. 172.

(81) Especialmente si el hedonismo es entendido en el sentido del hedonismo individualista o egoísta.