

*De la polémica entre Calvino y Servet
al reconocimiento en las Constituciones
modernas: el derecho a la libertad
de conciencia*

Ángel Alcalá

From the polemics between Calvin and Servetus to its recognition in the modern Constitutions: the right to freedom of conscience.

In most countries it is usually uncommon that people voting in democratic elections have a proper knowledge of the historical origin of freedom of conscience, a precious right considered in all modern Constitutions the basis and fundament of all the other human, political and social rights, even recognized by the Catholic Church at the II Vatican Council, as lately as in 1965, after centuries of strong and bloody opposition. This paper shows that the origin of this modern recognition stems from the early writings by Michael Servetus and his defense at the theological dispute in Geneva with Calvin, and that first reached its constitutional framework in the enlightened Constitution of the United States through an interrupted chain of intellectual influences whose links were Serevtus-Castellio-Coornhert-Crell-Limborch-Locke-Jefferson. It is paradoxical that finally the Church, pressured by the new times, had to accept the freedom doctrine of Servetus, a man self-proclaimed *ab Aragonia hispanus* and traditionally slandered and persecuted as the most radical of all Christian heretics.

1. BREVE HISTORIA DE LAS LIBERTADES

Solemos celebrar elecciones –generales, autonómicas, locales e institucionales– para elegir democráticamente a nuestros representantes en los cuerpos legislativos y administrativos sin reflexionar sobre el largo proceso histórico que las alumbraron y, en la mayor parte de los casos, sin saber a quién debemos el origen doctrinal de tan esencial derecho. Elección democrática significa que todos y cada uno de los individuos que componen un pueblo tienen

derecho a participar en libertad e igualdad en el proceso electoral. Se trata de un proceso mediante el cual se establece lo que el filósofo inglés John Locke llama un *pactum libertatis*, un pacto en el que los electores, en los cuales, según la mayor parte de las constituciones modernas, reside la soberanía nacional, ceden a sus elegidos parte de su libertad con el fin de que ellos, los elegidos, garanticen la libertad de todos y el goce de las otras parcelas de libertad cuyo disfrute los electores mismos se reservan. La soberanía nacional –proclama taxativamente la Constitución Española de 1978 en su Artículo 1.2 reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado.

En efecto, la mayor parte de las constituciones democráticas, todas las cuales tienen la función de limitar el poder y de regular jurídicamente el funcionamiento del sistema político, se basan en el principio de que la soberanía reside exclusivamente en el pueblo, en los ciudadanos, en la autonomía de la sociedad civil. Se superaron las viejas polémicas para mantener una soberanía dualista que, como escribe el prof. García de Enterría concebía la Constitución como un pacto entre el Rey y esa sociedad¹. Entre las libertades que las constituciones modernas, ya no dualistas, sino unitarias en cuanto a soberanía, salvaguardan, forman un grupo especial las que, siguiendo la pauta de la Declaración Schuman, de 9 de mayo de 1950, fueron enunciadas en el básico Convenio para la Protección de los Derechos Humanos el 4 de noviembre de ese mismo año de 1950. En ese documento, esencial para la futura Europa Unida, se dice que uno de los medios para alcanzar unión más estrecha entre los miembros del Consejo de Europa es la protección y el desarrollo de los derechos humanos y de las libertades fundamentales que constituyen las bases mismas de la justicia y de la paz.

La Constitución Española de 1978 ya en su Art. 1 precisa con palabras textuales:

«España se constituye en un estado social y democrático de derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico: la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político».

Más adelante, en los Arts. 14 y siguientes del Capítulo Segundo, se especifican esos derechos y libertades. Los que más directamente atañen a nuestro tema son los tres apartados del Artículo 16:

- «1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades.
2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

¹ *La Constitución española del 1978 como pacto social y como norma jurídica*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 2003, pág. 16.

3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones».

No me incumbe, ni ahora ni aquí, recordar cómo se ha logrado en España este magnífico espectro de libertades cívicas al cabo de tantos siglos de intolerancia. Sería menester historiar tales libertades desde que por primera vez, de manera aún tímida y restringida, comparecen en la Constitución de las Cortes de Cádiz, 1812, evolucionan con menor o mayor fortuna en las varias constituciones del siglo XIX –las de 1837, 1845, 1869, la Federal de 1873 de aquella tan breve y nada gloriosa I República Española, la de la Restauración de 1876– y ya casi en nuestros días, en la de 1931 de la también breve y no demasiado gloriosa II República. La de Cádiz proclama en los Arts. 3 y 4 que la soberanía reside en la Nación y que ésta protege, entre otros derechos, la libertad civil, pero en el 12 dice: La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera.² Este último punto se va diluyendo con el tiempo, limitándose en las Constituciones posteriores a enunciar que la Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles, pero va ganando progresiva permanencia el espíritu liberal de la gaditana que en el Art. 371 reconoce a todos los españoles libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas con sujeción a las leyes; libertad de pensamiento y de expresión que se acrecienta en las siguientes en la misma medida en que se debilita o se suprime totalmente la confesionalidad del Estado. Esta fue abolida por primera vez en la de 1873, pero fue restaurada en el Art. 11 de la de 1876: La religión Católica, Apostólica, Romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. La confesionalidad subsiste a pesar de que el Art. 113 conserva la continuidad de la libertad de expresión.³ La II República, como es bien sabido, deja de ser confesional –España ha dejado de ser católica, Azaña dixit– y, por supuesto, propugna en el art. 34 y siguientes el derecho de toda persona a emitir libremente sus ideas y opiniones. No hace al caso recordar cómo su Gobierno incumplió con censuras y supresiones de docenas de periódicos la libertad así proclamada. Ni los de la II República ni los de la larga dictadura de Franco eran tiempos en los que se respetaran pública y políticamente sutilezas como las de la libertad de conciencia.⁴

² *Documentos de Historia Contemporánea de España*, ed. de Antonio Fernández García y otros, Madrid, Actas, 1996, pág. 73.

³ *Ibid.*, respectivamente, págs. 75, 142, 159, 240, 273 y 294.

⁴ *Ibid.*, pág. 444. Un análisis detallado de las palabras de Azaña en su justo contexto parlamentario y de la política eclesiástica de la II República en el contexto político de aquellos

En segundo lugar, un repaso histórico completo para comprender las diferencias de cronología en la adopción de libertades en España y en otros países del Occidente europeo obligaría también a analizar cómo y por qué éstos –el Imperio, Francia, Inglaterra se dieron leyes de libertad religiosa por las que el Estado se obligaba a tolerar las diversas religiones y éstas (al menos, relativamente) a respetarse entre sí, mientras España quedó, en esto como en otras muchas cosas, al margen del carro de la historia. Ninguno de esos pasos de tolerancia, sin embargo, fue dado sin atravesar antes ríos de sangre; de hecho, en todos esos países los estatutos de tolerancia fueron resultado de que los gobernantes comprobaron que se había llegado a tal punto en los odios religiosos que la única alternativa era tolerar de algún modo su coexistencia.

El *cuius regjo, eius religio* –la religión de uno será la del príncipe de la región–, proclamado en la Dieta de Augsburgo de 1555 y luego la paz de Westfalia de 1648 que puso fin a la llamada guerra de los treinta años, reforzaba el poder del gobernante al someter a su arbitrio la elección de confesión de los súbditos. Sería un modelo de tolerancia a la germana que no iba a prosperar en la historia de las libertades públicas, por no reconocer el derecho inalienable de la conciencia individual.⁵

El otro modelo, el francés y luego anglosajón, fue resultado, por una parte, de grandes discusiones entre intelectuales y políticos franceses a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, y por otra, de la necesidad de poner término a las guerras de religión entre católicos y calvinistas (hugonotes) que prolongaron las matanzas de la noche de San Bartolomé, en la que murieron más personas que el total de ajusticiados por la Inquisición española en sus 350 años de historia. Se fue llegando a la convicción de que la paz social exige cierta libertad, al menos para elegir entre una de esas dos confesiones cristianas, pero excluida cualquier otra y, por supuesto, el ateísmo. Es posible que en uno de los edictos que se fueron fraguando, el de Amboise de 1563, firmado por Catalina de Médicis con los hugonotes, haya aparecido por primera vez en la literatura legal la expresión libertad de conciencia.⁶ Francia empezó disfrutar de cierta paz religiosa con el decreto de Nantes de 1598 del converso Enrique IV: esas dos interpretaciones del cristianismo podrán convivir bajo la benévola mirada del Rey. Pero fue dero-

tiempos puede verse en mi libro *Alcalá-Zamora y la agonía de la República*, Sevilla Fundación José Manuel Lara, 2002, págs. 319-346 y 419-431.

⁵ Carlos THIEBAUT, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999, pág. 48.

⁶ Lo afirma Joseph LECLER, *Historie de la tolérance au siècle de la Réforme*, París, 1955, II, pág. 64. Poco después aparece el primer uso inglés, *liberty of conscience*, hacia 1580 en *Catholic Tract* de J. Hay, según el *Oxford English Dictionary*, vol. L, pág. 240 y su *Compact edition*, Oxford U. Press, 1971, pág. 1613. En español no parece ser anterior a Cervantes en el tan equívoco episodio del morisco Ricote (*Don Quijote*, II, cap. LIV) en el que éste le alaba a Sancho la libertad con que se vive en Alemania, de donde vuelve disfrazado,

gado en 1685 por Luis XIV, quien, monarca absoluto, restauró el viejo lema *une, foi, une loi, un roi*. La libertad de pensamiento y de cultos, aunque siempre muy accidentada, sólo se abriría camino con la revolución Francesa. Y desde finales del siglo XIX, tema tan estudiado, el característico laicismo oficial francés garantiza la libertad y la paz religiosas.

En cuanto a Inglaterra, sabido es que ni anglicanismo ni catolicismo se toleraron mutuamente desde Enrique VIII. Por eso la insostenible situación dio origen a algunos de los más penetrantes estudios filosóficos sobre tolerancia. Lenta aflora la libertad en etapas marcadas por discriminación y odio anglicano a los católicos. En 1688 se permiten otras religiones excepto la católica y la unitaria. En 1778, sí aquellos, pero no éstos, a los cuales se amplía la tolerancia en 1813. Desde 1828 todos pueden acceder a empleos públicos incluso parlamentarios. En 1836 se admite la validez de matrimonios no anglicanos. Desde 1854 todos pueden estudiar ya en las universidades de Oxford y Cambridge.

Finalmente, estos dos excursus históricos quedarían completos sin retrotraernos a la Declaración de Independencia de Estados Unidos, de 1776, debida en gran parte a la pluma de Thomas Jefferson, evidente modelo –más que la francesa u otras– de la actual Constitución de España. Suya es la memorable frase de que entre las verdades por sí mismas evidentes está la igualdad y el inalienable derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad (*the pursuit of happiness*). Bien puede haber sido calificada como una de las más felices de toda la historia. Por si el espíritu ilustrado que la inspiró no estuviera claro, se explicitó de un modo más concreto en la Primera Enmienda a la Constitución:

«El Congreso no emitirá ley alguna para apoyar la religión ni para prohibir su libre ejercicio, o para recortar la libertad de palabra o la de prensa o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a interrogar al gobierno».

Los dos siglos y un cuarto transcurridos desde la Constitución de Estados Unidos, que viene siendo espejo y modelo de las democráticas de todo el Occidente, han demostrado sobradamente que nada posibilita tanto el fomento de la religiosidad individual y colectiva vivida en sinceridad como la libertad de conciencia, y que ninguna situación jurídica favorece más a las religiones que su total y absoluta tolerancia por parte del Estado, su independencia de él, y la recíproca voluntad de respeto y pacífica convivencia y colaboración entre todas ellas. La libertad de conciencia es el presupuesto natural de la tolerancia que una mayoría religiosa o un Estado (que nunca debe ser confesional) deben ejercer con respecto a todo individuo y a toda confesión religiosa. Y siempre

«porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia».

ha pasado así. La religiosidad, el espíritu religioso, es un personal e intransferible, aunque social, pájaro solitario que vuela muy bien solo y desnudo –*solus com Solo*–, pero que se abate y muere si lo asaetean con su plomo el Derecho, la violencia y el poder. Siempre ha sido así. La Iglesia, las religiones, siempre salen perdiendo de su unión o su contubernio con el Estado. Quizá sea ésta la máxima y más actualizada lección práctica que podamos extraer de estas leves consideraciones históricas iniciales.

La evolución de la historia ha llegado hoy, por fortuna, a un punto en el cual el criterio máximo de la altura histórica de una nación consiste en el grado de libertad religiosa e ideológica que su Constitución permite. Fácilmente se puede ver que la mayor parte de los actuales conflictos cívicos violentos (si no todos) –en Irlanda, en Israel, en los Balcanes, en el País Vasco, en los países islámicos– se deben a represión o a supresión de libertad de conciencia y expresión o al intento de amordazarla y condicionarla. Estamos en plena guerra mundial de fanatismos, con frentes porosos e impredecibles, entre la intolerancia y la libertad en todas sus múltiples manifestaciones: libertad de conciencia política, ideológica, étnica o religiosa. No es sólo ni principalmente asunto de divergencia y encontronazo de culturas o civilizaciones de que tanto se habla, pues ellas culturas, aunque factor profundo de nuestro ser, son adjetivas y advenedizas. La libertad es un derecho natural, enraizado en la esencia personal de todo ser humano. Al recordar estas verdades tan elementales, no podemos menos de lamentar, por una parte, que un tercio de la humanidad siga viviendo en condiciones de privación de libertad, y, por otra, que España haya accedido a ella en tan tardías fechas como las que se acaban de mencionar y que siga sufriendo los zarpaos del mayor monstruo de toda la historia: la intolerancia.

La penosa situación internacional y el tardío arribo de España al disfrute de la libertad política y religiosa resulta tanto más penosa cuanto que un español (por más señas aragonés, de Villanueva de Sijena, en la provincia de Huesca), Miguel Servet (1511-1553), cuyos 450 años de su muerte acabamos de conmemorar, fue el primer intelectual que al cabo de más de mil doscientos años defendió con argumentos positivos que es totalmente ilícito no sólo matar sino perseguir a una persona por sus ideas. Desde finales del siglo III hasta él nadie se había atrevido a proclamar un principio tan claro que hoy, como la Constitución de Estados Unidos dice, vamos tomando por evidente. Y nadie se había atrevido porque, sencillamente, decirlo era en sí mismo una herejía definida como punible con muerte.

Me propongo demostrar, o al menos mostrar, completando un brillante estudio de Marian Hillar,⁷ cómo la doctrina de Servet sobre este punto, recogida por

⁷ «From, the Polish Socinians to the American Constitution», *A Journal for The Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*, 3 (1994), 22-57.

sus seguidores, llegó directamente, al cabo de dos siglos y medio, a influir a Thomas Jefferson para consignarla en la Constitución de Estados Unidos, uno de los máximos documentos históricos de todos los tiempos. Si así es, hay que reconocer a Servet como el padre remoto de la independencia de la sociedad civil, de la tolerancia, de las libertades cívicas, y en particular, del derecho a la libertad de conciencia.⁸ Es preferible esta expresión a otras que se usaron en el largo proceso histórico que ha terminado por hacer de la libertad de conciencia un derecho evidente. Concepto más amplio que libertad de pensamiento, libertad ideológica o libertad de creencias. Elemento esencial de la conciencia de mismidad y, en consecuencia, tanto teórica como prácticamente, equivalente a la conciencia de la propia dignidad en cuanto persona.⁹ Al reconocerla como tal y estar ya codificada en las Constituciones democráticas modernas, se ha ido cerrando el círculo histórico doctrinal y político que se abrió durante la Reforma con oposición de la llamada Contrarreforma, oposición mantenida por la Iglesia católica hasta fechas bien recientes lo mismo que por los totalitarismos y fascismos de todo color. Este emocionante proceso creativo fue iniciado por la Reforma radical de Servet y mantenido por los movimientos religiosos y filosófico-políticos que sembraron en el surco de su propio sacrificio.

2. Servet y la libertad de conciencia

Ningún tema referente a Servet es más urgente que proclamar machaconamente algo que la persecución de que Servet y sus obras fueron objeto en su tiempo, el consiguiente olvido o mala interpretación de éstas y la confusión sobre la más importante de sus doctrinas ha sido descuidado hasta fechas recientes: la máxima gloria que merece ese gran genio del Renacimiento no estriba en su presunto descubrimiento científico de la circulación de la sangre, sino en haber, si no iniciado o al menos impulsado, sí enseñado a todo riesgo y ciertamente personalizado en su vida y muerte una actitud intelectual ejemplar de búsqueda radical de la verdad y la exigencia de libertad para indagarla y abrazarla tal y como es entrevista por cada individuo sincera y desinteresadamente pensante; en segundo lugar, y como consecuencia inmediata de esta toma de posición irreductible, la exigencia del derecho a expresar el propio

⁸ Por este motivo, el presente estudio puede ser considerado continuación de la ponencia presentada al Congreso sobre los orígenes de la intolerancia organizado por el prof. José A. Escudero y publicado en *Revista de la Inquisición*, (2005), «La sinrazón de la intolerancia en Tomás de Aquino y Juan Calvino: Su rechazo por Miguel Servet y el origen de la libertad de conciencia».

⁹ Dionisio LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Derecho de la libertad de conciencia. I. Libertad de conciencia y laicidad*, 2.^a Ed., Madrid, Civitas Ediciones, 2002, pág. 21.

pensamiento sin que ninguna instancia institucional –sociedad, Iglesia, Estado– tenga derecho a reprimirlo.

Será conveniente, porque se presta a malentendidos, explicar algo más qué se entiende por este programa que vengo llamando «radicalismo intelectual».¹⁰ Independientemente de las doctrinas concretas a las que la clarividencia mental y el apasionamiento discudidor le llevan, Miguel ofrece en su vida y sigue ofreciendo a las generaciones de intelectuales que le seguimos una ejemplar actitud con la que todo estudioso debe estar dotado si decide empeñarse en la búsqueda de la verdad con el riesgo que tan excelso menester requiere: no una confesada duda metódica al estilo cartesiano, pero, en un nivel similarmente exigente, sí una disposición a indagar metódicamente de modo personal, y sin temor a las consecuencias, las bases y los presupuestos de toda opinión, creencia y enseñanza que se nos propone como verdadera. Si Servet no hubiera optado por esta actitud desde su primera juventud, no habría producido las obras que justamente le han hecho inmortal. Si no opta por ella el intelectual de cualquier época y tiempo, ni produce obras que reflejen su estilo personal ni puede tener tranquila su conciencia de buscador, de buceador de la verdad, de su verdad, la única que realmente nos hace libres. Servet es el modelo de intelectual puro tan identificado con su obra que se confunde con ella.

No es Servet un científico que, como era método usual en las universidades europeas fundadas en la Edad Media, se contenta con repetir lo que escribieron los antiguos maestros. Si se opone a la prohibición parisina de enseñar Astrología y arrostra por ello un proceso público, es porque cree que el presunto influjo de los astros no puede encaminar pero no abolir el dominio de la voluntad. Si introduce cientos de correcciones en la nueva versión latina del Ptolomeo y le añade sabrosos comentarios, es porque estima que toda obra es perfectible. Si se inmiscuye en la disputa, tan propia de los médicos renacentistas, sobre si dar primacía o no a la escuela médica galénica o a la arábica y, en todo caso, qué teorías y prácticas enriquecer con la aportación de una y otra, es porque conoce el carácter evolutivo de todo conocimiento científico.¹¹

¹⁰ Transcribo aquí algunos párrafos de mi artículo: «Los dos grandes legados de Servet: el radicalismo como método intelectual y el derecho a la libertad de conciencia», *Turia*, 63-64 (2003), 221-242, la excelente revista cultural trimestral que se publica en Teruel. Ha sido traducido al inglés, «Servetuss two great legacies», en Alicia MCNARY FORSEY, ed., *The role of the dissenter in Western Christianity: from Jesus through the 16th Ceetury*, Berkeley, Star King School, 2004, págs. 105-118.

¹¹ Sus escritos sobre estos temas (sus notas a la *Geografía*, el *Tratado universal de los jarabes*, el *Discurso en defensa de la Astrología*, la *Apología contra Fuchs* y las páginas sobre la circulación de la sangre con amplia discusión sobre su originalidad) están ahora accesibles en edición bilingüe: Miguel SERVET, *Obras Completas, III: Escritos científicos*, Zaragoza, PUZ, 2005.

No es duda inicial, muestra acaso osada de intempestiva desconfianza. Servet prefiere la aceptación inicial de los datos, sea los factuales suministrados por la experiencia, sea los teóricos encerrados en los libros; pero ambos deben ser sometidos a la criba personal del experimento o de la erudición.

No es Servet un humanista que aplica sus criterios filológicos fría y extrínsecamente. En sus notas nada menos que a la Biblia y a uno de los libros de máximo uso en el Renacimiento –la *Geografía* de Ptolomeo– se compromete personalmente con ese mismo radicalismo que, aún mozalbete, le movió a cuestionarse, nada menos, las presuntas bases bíblicas del misterio de la Trinidad. Todo estudioso queda abrumado al comprobar que a esa inverosímil edad fuera capaz de reunir y ordenar incontables citas bíblicas y docenas de testimonios de los primeros escritores cristianos, y analizarlas todas en su sentido literal conforme a la lengua original en la que fueron escritas, en hebreo y en griego para el Antiguo y el Nuevo Testamento respectivamente.

Ambas tareas –la filológica y la investigación bíblica y patristica– recibirán un renovado tratamiento magistral en los centenares de páginas de *Restitución del Cristianismo* (1553), pero enmarcadas ya en el contexto reflexivo de todo un sistema filosófico que Servet estima implícito en la Biblia, depositaria, dice, de toda verdad; un sistema muy distinto al aristotélico de la Escolástica medieval, que con los platonismos del primer cristianismo que dieron origen al concepto tradicional de la Trinidad, ha sido responsable –repite sin cesar– de la decadencia del espíritu cristiano y de la degradación de la fe, que ha descendido de ser una actitud personal de entrega para la salvación, a sumisión intelectual a misteriosas propuestas incomprensibles. «Dos pestes gravísimas, el fermento aristotélico y la ignorancia de la lengua hebrea, nos han privado de Cristo».¹²

Así es Servet. Radical a ultranza en su metódica actitud investigadora, pero en absoluto iconoclasta, y nunca un activista revolucionario. La radicalidad intelectual puede y debe ser conjugada con el pacifismo y el respeto. Si ataca a fondo al cristianismo que le llega ensombrecido y lastrado por tinieblas y supersticiones medievales, es porque, enamorado de Cristo y de la pureza doctrinal y piadosa de la Iglesia primitiva, no se arredra ante nada, ni ante la muerte –como escribe al margen del manuscrito en la final disputa con Calvino: *et mortem nihil formido*–, por restaurarlo, por restituirlo.

Se suele tener del hereje la idea de que se trata de un ser monstruoso, inhumano, bestial, hidra de siete cabezas, irremisiblemente demoníaco e infernal. Cualesquiera sean los defectos que se pueden observar en notorios herejes de la época, como Lutero o Calvino, el estudioso no puede menos de pasmarse al

¹² *De Trinitate*, 111 v. Traducción española en Miguel SERVET, *Obras Completas*, II-1, ed. de Á. Alcalá, Zaragoza, PUZ, 2004, pág. 366.

comprobar su inmensa sabiduría bíblica y teológica, los sacrificios a que se sometieron en pro de su causa, su profunda y sincerísima religiosidad y, sobre todo, su buena intención. Estas cualidades brillan aún más en nuestro Miguel Servet. Acusarles de soberbia o pertinacia no tiene sentido si se recapacita en las de quienes les enjuician demasiado a la ligera.

No es menester repetir aquí los textos de Servet que, dados a la publicidad recientemente en otros medios y convenientemente estudiados en el contexto de su polémica con Calvino, son los primeros que al cabo de mil trescientos años de sistemático adoctrinamiento cristiano sobre el derecho y el deber de los poderes públicos a la intolerancia en cuanto que políticos cristianos defensores de la verdad con la espada, exigen no solo la tolerancia política, sino el derecho a que a cada individuo se le reconozca la libertad de seguir el dictado de la propia conciencia, así como la de expresar las propias convicciones.¹³

Nacida la intolerancia cristiana con la constantinización de la Iglesia, desde los años del Concilio de Nicea de 325 hasta la segunda década del siglo XVI nadie se atrevió, decíamos arriba, a oponerse a su práctica represiva. Como bien se ha escrito, el Derecho imperial subsiguiente empezó a imponer «una auténtica dictadura de conciencias» que se mantuvo durante centenares de años.¹⁴ Aunque algunos pensadores rebeldes especialmente ilustrados y dignos de toda admiración (Huss, Wicleff) invocaron en su defensa la libertad de conciencia, no formularon sobre ella una doctrina coherente ni tuvieron influjo alguno en la posteridad. También se ha podido observar que ciertos reclamos de tolerancia entre diversas religiones y entre las confesiones cristianas se atisban en escritos medievales como los de Abelardo, Raimond Lull, Juan de Salisbury, el misionero franciscano entre los mongoles William of Rubruck, Marsiglio de Padua, Nicolás de Cusa, y por supuesto, en el activista y gran intelectual que fue Bartolomé de las Casas.¹⁵ Pero no sin notar que esas incipientes propuestas de tolerancia en un ambiente dominado por el poderío de una Iglesia y una Cristiandad perseguidoras, responden a motivaciones muy diversas de las típicamente liberales de la modernidad. Abelardo y Salisbury, desde un relativo y moderado

¹³ Algunos textos pertinentes se hallan ya en el art. cit. en la nota 8, y en su propio contexto en Miguel SERVET, *Obras Completas, I. Vida y obra. La lucha por la libertad de conciencia.*, Documentos, ed. de Á. Alcalá, Zaragoza, PUZ, 2003, págs. 6-15, 129-132, 142-145, 147, 243, y, con las respuestas de Calvino, págs. 304-317. Extractos del *Contra libellum Calvinii*, de Sebastian CASTELLIO, *ibid.*, págs. 324-352. .

¹⁴ Dionisio LLAMAZARES, *op. cit.*, pág. 62.

¹⁵ En estos últimos años se ha distinguido en estos intentos Cary J. NEDERMAN con sus obras *Difference and Dissent: Theories of toleration in Medieval and Early Modern Europe* (ed., con John Christian Laursen), Lanham, Md, Rowman & Littlefield, 1996; *Beyond the persecuting society: religious toleration before the Enlightenment*, Filadelfia, U. of Pennsylvania Press, 1998; y *Worlds of difference: European discourses of toletarion c. 1100-c.1550*, University Park, Pennsylvania State University, 2000.

escepticismo, resaltan la necesidad de compasión y comprensión hacia la debilidad de la mente humana para conocer la verdad verdadera; Lull, Rubruck, las Casas, son misioneros entre islámicos, mongoles o amerindios y entienden la necesidad de un mínimo respeto a otros mundos culturales y la utilidad práctica de respetarlos; Cusa, el más cercano a una mentalidad ya renacentista, horrorizado por la violencia de la conquista de Constantinopla en 1453, admite que los diversos avatares de la historia humana inevitablemente producen una multiplicidad de formas de culto y cultura que no se deben destruir, sino que pueden estimular a competir recíprocamente hasta dar con la mejor cultura unificada y la única verdadera fe común. Ninguno de estos pensadores fundamentan la tolerancia, y menos aún la libertad de conciencia, de la cual realmente no tratan —en la dignidad y la esencial libertad humana, en los derechos humanos.

Ni las tímidas expresiones de Erasmo en la introducción a su edición de las obras de san Hilario de Poitiers en 1523 u otros textos suyos de los muchos en que su pacifismo y espíritu tolerante abunda, ni las palabras del anabaptista Hans Hubmeier en un tratado de 1527, los primeros en señalar la total falta de garantías bíblicas y teológicas de la intolerancia religiosa y en reclamar, en consecuencia, la libertad individual de conciencia, gozaron de la necesaria publicidad para ejercer influencia tal que hiciera cambiar los paradigmas y estereotipos de conducta eclesial y política.¹⁶ Sólo le abrieron camino creando una tradición que los pensadores y políticos tolerantes posteriores siempre pudieron invocar como propia. Todo empezó a ser diferente con motivo de la enorme conmoción suscitada por el proceso instruido en Ginebra contra Miguel Servet a instancias de Calvino y la consiguiente discusión entre éste y Sebastian Castellio. Pero había sido Servet quien a sus veinte años, refutando que el colaborador de Erasmo y reformador de Basilea, Ecolampadio (1482-1531), con quien convivió durante unos meses, le despidiera acusándole de hereje, formuló en 1531 la primera reclamación cristiana de la libertad de conciencia e investigación:

«Dios sabe que mi conciencia ha sido limpia en todo lo que he escrito... Aunque me sepas equivocado en algo, no por eso me debes condenar en todo lo demás. Si así fuera, no habría mortal que no debiera ser mil veces quemado. Yo te pedí ser enseñado por tí, y tú me has reprobado. Propia de la condición humana es esta enfermedad de creer a los demás impositores e impíos, no a nosotros mismos, porque nadie reconoce sus propios errores... Me parece grave matar a un hombre sólo porque en alguna cues-

¹⁶ Hilario había escrito al emperador Constancio: «Dios no necesita obediencia forzada, ni requiere confesiones obligadas» (MPL, X, 161. Parte de ese prólogo de Erasmo se transcribe en Roland Bainton, *Servet, el hereje perseguido*, trad. y ed. de Á. Alcalá, Madrid, Taurus, 1973, pág. 50.

¹⁷ Miguel SERVET, *Obras Completas: I. Vida y obra. La lucha por la libertad de conciencia.*, Documentos. Ed. de Á. Alcalá, Zaragoza, PUZ, 2003, págs. 14-15.

tión de interpretar la Escritura esté en error, sabiendo que también los más doctos caen en él. Y bien sabes tú que yo no defiendo mis ideas tan irracionalmente que se me haya de rechazar así».¹⁷

Servet estampó frases similares en el colofón de su segundo y tan revolucionario opúsculo *Dialogorum de Trinitate libri duo*, de 1532. Quizá ninguna frase suya resume mejor su actitud, ejemplar y perenne actitud de radical descontento, de radical búsqueda incondicional y evolutiva de la verdad y de iluminador convencimiento de que nadie la posee en totalidad, porque toda verdad es incompleta, que estas palabras al final de su breve tratado:

«Ni con éstos no con aquéllos estoy de acuerdo en todo, pues todos me parecen tener parte de verdad y parte de error, y cada uno ve el error del otro, mas nadie el suyo. Que Dios en su misericordia nos haga ver los nuestros, y sin pertinacia. Fácil sería discernirlo todo, si en la Iglesia a todos se permitiera hablar de modo que todos contendieran en espíritu profético... Pero ahora sólo pugnan por honores. Pierda el Señor a todos los tiranos de la Iglesia».¹⁸

Años más tarde, en 1546, insistió en carta a otro interlocutor mucho más peligroso, Calvino mismo:

«¿Matar? Es verdad de Dios que siempre que hay esperanza de corrección ha quedado abolido por el Cristo aquel viejo juicio rígido que fácilmente condenaba a muerte.... En otros crímenes preferimos el destierro, tan aprobado por él como la excomunión por la Iglesia. Cuando al principio quedaban huellas de la tradición apostólica, con él se castigaban los cismas y las herejías».¹⁹

Aunque Servet se ha hecho famoso por su primeriza descripción de la circulación de la sangre y sus supuestas ideas antitrinitarias, la acusación del fiscal de Ginebra abarcaba no sólo su interpretación servetiana (que no negación) de la Trinidad, sino su demostración de que la persecución del hereje es contraria a la auténtica tradición cristiana. El fiscal rechazó la petición de Servet de ser absuelto por haber cometido sólo un delito de opinión y dedicó toda una sesión a intentar rebatirle. El acusado respondió con esta frase lapidaria: En materias académicas no hay acusación, y en las discusiones cada uno debe poder mantener su causa, aunque el adversario estime que corre riesgo de condenarse. No sirve, según él, invocar los decretos canónicos basados no en

¹⁸ *Dialogorum*, F8. En *Obras completas, II-I, Primeros escritos teológicos*, pág. 482.

¹⁹ Miguel SERVET, *Treinta cartas a Calvino*, trad. y ed. de Á. Alcalá, Madrid, Castalia, 1981, pág. 185. Ahora, en *Obras Completas, IV: Servet frente al calvinismo, a Roma y al luteranismo*, ed. A. Alcalá, Zaragoza, PUZ, 2005.

textos bíblicos sino en decretos imperiales como el Código de Justiniano y sus constituciones *De summa Trinitate et fide catholica*, *De hæreticis* y *De apostatis*: Justiniano no era del tiempo de la Iglesia primitiva y antigua; en su tiempo había ya muchas cosas depravadas, los obispos iniciaban ya su tiranía y ya se habían introducido las acusaciones criminales en la Iglesia... Las cuestiones doctrinales no deben ser objeto de acusación criminal.²⁰

Pero estos textos no son los únicos. Todo el sinuoso trazado de la trágica biografía servetiana perfila una línea recta que se mantiene sin desvío desde su juventud: el alto concepto que tiene de la libertad de pensamiento, por la cual está dispuesto a dar la vida.

En varios pasajes de su atractiva *Apología contra Melancthon* defiende que todos los actos deben poder ser realizados bajo el dominio del libre albedrío, condición para que sean dignos de ser tenidos en cuenta por los hombres lo mismo que por Dios. Si se opone a promesas de penitencias, a votos, al celibato obligatorio, a mandatos de ayunos y abstinencias, no es por considerarlos malos en sí, sino porque la voluntad debe estar en cada momento exenta de trabas, dispuesta a ofrecerse continuamente en pureza original, libre y tensa para cada nuevo acto. Y en varios de su *Restitución* hace resaltar que, siendo Dios absolutamente libre y habiendo hecho al hombre a su imagen y semejanza, no podía menos de gozarse en hacer al hombre lo más libre posible en todo, de modo que incluso el cumplimiento o el rechazo de sus mandatos requieran siempre la libre decisión del hombre.²¹

Resulta de importancia transcendental en la historia de las ideas comprobar que Servet es el primer pensador cristiano que al cabo de centenares de años proclama el principio fundamental del derecho a la libertad de conciencia. Para doctrina tan radicalmente innovadora al cabo de siglos era menester un espíritu radical. Lo es todavía más observar el proceso mediante el cual tal derecho fue poco a poco formulado y aplicado a la casuística política por espíritus también radicales de los cuales emanó a las Constituciones a partir de la de Estados Unidos y ha llegado a ser proclamado como esencialmente caracterizador de la civilización moderna. La gravedad de estas cuestiones requiere tratarlas con el detenimiento que la brevedad de estas páginas permiten.

3. DE SERVET A LAS CONSTITUCIONES MODERNAS

Al cabo de tres siglos de maduración, hubo un determinado momento en el cual las vías históricas de signo pragmático meramente político que a partir de

²⁰ Miguel SERVET, *Obras Completas, I, op. cit.*, págs. 129-132, 142-145, 147 y 243.

²¹ No se da referencia concreta por estar, a la hora de entregar este ensayo, *Apología y Restitución* en prensa como *Obras Completas, IV y V*, respectivamente.

mediados del siglo XVI iban abriendo paso en los diferentes países europeos a programas de tolerancia, confluyeron con el creciente río de maduración de reflexión intelectual tanto filosófica como teológica formulada con claro sentido humano y cristiano por los pensadores de la reforma radical continuando la corriente irenista inspirada por Erasmo. Por una parte, los poderes constituidos sólo llegaron a superar el nefasto *cuius regio, eius religio* tras comprobar los desastres de las guerras de religión y la necesidad de separar Iglesia y Estado para y por responder mejor al sentido espiritualista del cristianismo y a la necesidad de independencia de las iglesias; por otra, el derecho individual a la total libertad de conciencia como elemento esencial del respeto a la dignidad de cada persona sólo pudo ser admitido por las iglesias mismas, y especialmente y en último término por la Iglesia Católica, cuando la presión intelectual iniciada por los radicales de la primera mitad del mismo siglo XVI llegó a tal nivel que ya no pudo ser resistida por las teologías conservadoras y las eclesiologías apologéticas que se desarrollaron en los siglos XVIII a mediados del XX como respuesta, incompleta y errónea, a las ideologías liberadoras de la Reforma y la Ilustración. Ambos desarrollos, los decretos de tolerancia, siempre restringidos, y el reconocimiento del derecho a la libertad de conciencia, se abrieron paso a costa de mucha sangre. Ese momento de confluencia de ambos aspectos de la cuestión, el del pragmatismo político y el de la reflexión teológico-política, confluyen precisamente, y de un modo progresivo, en Spinoza, Locke y Jefferson, hasta culminar, con excesiva tardanza no exenta de culpa, en la Declaración *Dignitatis humanæ* del Vaticano II, ya en nuestros días, en 1965.²² Pero ambas arrancan de Miguel Servet.

Que la más radical doctrina de ese Concilio, la de la libertad religiosa, reconozca su origen en el más radical –y el más incomprendido– de todos los teólogos radicales cristianos, no deja de constituir una sorprendente paradoja. Lo es aún mayor que la Iglesia católica haya declarado su apoyo a la libertad religiosa no sólo a remolque de una tradición filosófico-política que ella y las otras confesiones cristianas –protestantes y ortodoxas– debieran haber inspirado y nunca condenado como herética, tal cual hizo siempre desde Nicea hasta las puertas del Vaticano II, sino que actuara durante siglos en consecuencia de su obstinada negativa a admitirla mandando a la muerte, a la cárcel, al destierro o a la infamia a todo disidente, seleccionando de las doctrinas de su máximo maestro, Sto. Tomás de Aquino, su justificación de la persecución al hereje, y no la de su oposición a forzar la voluntad a admitir una religión (*credere voluntatis est*) ni la declaración, que a píos oídos les puede resultar escandalosa, de

²² La Declaración sobre la libertad religiosa se puede leer en cualquiera de las publicaciones que reúnen los documentos del Concilio. La mejor, anotada, clara, de bolsillo, es *Documentos del Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid, BAC, varias ediciones, 2.^a. 1967, págs. 575-593.

que el último criterio de moralidad es la propia conciencia aunque sea errónea y, en consecuencia, no peca el que con toda sinceridad cree en esta o aquella religión o no crea en ninguna, con tal de que se haya esforzado en instruirse lo máximo posible. Tal radical enseñanza de la *Summa theologica* (Prima Secundæ, cuestión 19, art. 5), anticipada en el *Scito te ipsum* de Pedro Abelardo en el siglo XII, apenas ha salido de las aulas, cuando debió ser tomada como bandera de la paz religiosa y de la tolerancia. La Iglesia, hasta las sesiones mismas del Vaticano II en boca, nada menos, de cardenales considerados *papabili* como Ruffini de Palermo o Siri de Génova, y no se diga de Ottaviani, entonces al frente de la vigilancia doctrinal, siempre enseñó que el error no tiene derechos y que la Iglesia, por única verdadera, puede usar doblemente (¿con doblez?) la libertad: para exigirla cuanto está en minoría y para suprimirla cuando en mayoría.²³ Como se acaba de demostrar en un reciente e importante libro, tal cambio radical de doctrina y actitud es análogo a otros que la Iglesia ha introducido en cuestiones anteriores, y siempre a la zaga de los tiempos, no como levadura de la historia. Su cambio de doctrina y de actitud en cuanto a la esclavitud, la usura, la disolución de matrimonios, la comunión en dos especies, el pacifismo a ultranza y ahora la libertad religiosa pronostican otros cambios posibles en temas, como la ordenación de mujeres, el celibato y, sobre todos, la bioética, en el cual tanto se juega la humanidad.²⁴

Los datos transcritos antes son suficientes en sí para demostrar que el primer debate intelectual serio en defensa de la libertad de conciencia sobre bases modernas, las fundadas en la dignidad y la libertad esencial de la persona, es el que tuvo lugar en la polémica entre él y Calvino. El mismo reformador ginebrino expuso en su *Defensio* los puntos cruciales de la doctrina servetiana en oposición a la propia intolerante de él mismo, que era tradicionalmente compartida por los teólogos católicos en su justificación de las persecuciones inquisitoriales.

Importa destacar esta aportación doctrinal de Servet, ya que la mayor parte de los historiadores y escritores que han popularizado el enfrentamiento entre Calvino y Servet y que se han arriesgado a resumir el arranque del movimiento que desembocó en el reconocimiento del derecho a la libertad de conciencia suelen atribuir esta gloria a Sebastian Castellio. En esta tarea descolló, como es

²³ La teología moral tradicional, ladeado el radicalismo de Aquino, se limitó a polemizar sobre la casuística probilista o probabiliorista de la llamada conciencia errónea. Un buen resumen de las teorías de varios teólogos clásicos, en Jean-Pierre MASSAUT, «Les droite de la conscience erronée dans la théologie moderne», en *La liberté de conscience XVI^e-XVII^e siècles: actes du Colloque de Mulhouse et Bâle 1989, réunis par Hans R. Guggisberg, Franck Lectringant et Jeanne Claude Margolin*, Ginebra, Droz, 1991, págs. 237-255.

²⁴ John T. NOONAN, Jr., *A Church that can and cannot change. The development of Catholic moral teaching*. Notre Dame, University Press, 2005. El autor, católico, distinguido juez federal, profesor y escritor, lo dedica *To Erasmians, everywhere..*

bien sabido, Stephan Zweig con su bello libro *Castellio contra Calvino*. Tampoco los estudiosos actuales (Guggisberg, Barilier, tantos más) que han enaltecido con tanta razón el decisivo papel que Castellio desempeñó en la divulgación de la idea de tolerancia y en la defensa de Servet han atribuido a éste la importancia que merece.²⁵ Pero las frases extractadas de escritos servetianos que se acaban de aducir no serían por sí mismas suficientes para mostrar de un modo convincente que hay una cadena ininterrumpida de contactos e influencias ideológicas en cuanto a la exigencia de la libertad de conciencia desde Servet al Estado de derecho que todos hoy tenemos como de derecho natural. Es, pues, necesario indicar al menos algunos de los eslabones que la componen sin solución de continuidad y ampliando a la vez que profundizando progresivamente el alcance de sus exigencias.²⁶

No sería correcto enumerar como primer eslabón post-servetiano a Castellio mismo, pues cuando toma la pluma para responder a Calvino en 1554 (y luego a su sucesor, Théodore Beza con otra obra de diálogo polémico) y rechazar punto por punto su precipitada *Defensio* lo hace en nombre de un Servet ya difunto que no puede hacer uso de pluma ni de palabra. Precisamente estas obras de Castellio están lastradas por su origen y método, el cual, aunque le facilita rápidas y concisas respuestas puntuales a la exposición antiservetiana de Calvino, le impide dedicar un tratado sistemático a la gran cuestión de la tolerancia y la libertad de conciencia. No lo ni el primer libro en colaboración, *De haereticis: an sint persequendi*, ni el segundo, *Contra libellum Calvinii*, aunque sienta las bases de un aspecto de ella: la inseguridad de la verdad, ni el último, sobre el sabio arte de dudar, otro libro póstumo suyo que apenas es conocido en los medios filosóficos y no ha sido traducido a ninguna lengua moderna: *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi.*, edición de mi

²⁵ El libro de Zweig ha tenido al menos dos ediciones en español, una en Argentina y otra reciente en España. Son aún muy poco conocidas Hans R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist and defender of religious toleration in a confessional age*, trad. al inglés de Bruce Gordon, Aldershot, UK, y Burlington, Vermont USA, Ashgate Publishing, 2003; la única impresión latina de la obra de CASTELLIO *Contra libellum Calvinii in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse* fue realizada en Amsterdam en 1612. La única traducción completa y anotada a una lengua moderna es la de Etienne BARILLER, *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet*, París, Éditions Zoé, 1998.

²⁶ Se resumen aquí brevemente - como se hizo en el cit.art. de *Turia* - algunos datos, y se amplían otros, del excelente estudio del historiador y teólogo polaco asentado en Houston, USA, Marian Hillar, citado antes. Otros trabajos suyos, además de dos libros sobre Servet, son: «From the Polish Socinians to the American Constitution», *A Journal from the Radical Reformation*, 3 (1994), 22-57; «The philosophical legacy of the XVI and XVII century Socinians: Their rationality», en *The philosophy of humanism and the issues of today*. Eds. M. Hillar y F. Prahl. Houston, 1995, 117-125.

admirada amiga, ya difunta, Elisabeth Feist Hirsh (Leiden, 1981). Entre los muchos principios filosófico-teológicos de origen servetiano que Castellio repite en esa obra y en otros escritos póstumos está el de la igualdad de todos los hombres y su igual potencial para la salvación, superando así las aporías que arrastraron al calvinismo hacia la estricta predestinación, la cual condenaría a priori a condenación injustamente. Dios es amor y el hombre es libertad; la fe no es *donum Dei*, sino libre elección, obsequio racional. La originalidad de Castellio – se ha escrito – consiste en no querer eludir omitir ni minusvalorar el acto religioso, sino transportarlo al dominio de la conciencia, hacer de él un acto moral por excelencia.²⁷ La fe es, sobre todo, un acto de libre confianza que no es ni impuesto ni regalado. Y para otorgarla no puede el hombre prescindir, sino llamar a colaborar, a la razón y a la duda. Como concluye el *De arte dubitandi*: No hay mayor ceguera que seguir a un guía ciego y no dudar de él. Si las interpretaciones de los antiguos se toman como oráculos, se asegura que el vínculo de la religión atemorice para investigar por cuenta propia, cuánto más para dudar.²⁸ De las enseñanzas de Servet Castellio transmitió no su anti-trinitarismo, ya que él admitía la Trinidad, aunque subraya que es mencionada en la Escritura escasas veces, de pasada y de modo no claro, pero limpia de incomprensibles y no bíblicos escolasticismos, sino esa veta de moderado racionalismo y de confianza en la libertad humana, aunque nunca llegara a formular una doctrina sistemática explícita de la tolerancia universal.

El mensaje esencial de Servet que transmite Castellio es, como sabiamente escribe Guggisberg, que «cada individuo, como ser dotado de razón creado por Dios, vale más que cualquier doctrina eclesiástica uniformadora: Tal es el núcleo argumental del *Contra libellum Calvini* y tal su esencia comprensiva, su pasión e incluso su hipérbole, que le permite al lector penetrar en la simplicidad del mensaje de Castellio.²⁹ Por otra parte, fácilmente se puede entender que no se pudiera publicar en vida del autor, o al menos, no inmediatamente. El *De hæreticis* había sido mal recibido por las autoridades de Basilea e incluso lo habían prohibido. Era iluso pensar que el mismo año permitieran publicar otro libro todavía más agresivo contra Calvino. Castellio tuvo que contentarse con verlo circular en manuscrito, y ya no lo vería impreso. Sólo vio la luz publica sesenta años después, y precisamente en Amsterdam, como vamos a ver.

1. El primer eslabón de aquella cadena, coetáneo de Servet y Castellio, fue el grupo de humanistas italianos exiliados unos a Basilea, otros a Polonia, que, iniciadores del unitarismo tras las huellas del primer Servet, el

²⁷ Ferdinand BUISSON, *Sébastien Castellion; sa vie et son temps*, París, 1892, vol. II, pág. 209, según GUGGISBERG, *op. cit.*, pág. 218.

²⁸ Sebastian CASTELLIO, *De arte dubitandi*, *ed. cit.*, pág. 181.

²⁹ Hans GUGGISBERG, *op. cit.*, pág. 109.

de *De Trinitatis erroribus*, defendieron simultáneamente la racionalidad de la fe, la libertad de conciencia y, en consecuencia, la necesidad de tolerancia de toda religión por parte del Estado. En cuanto a lo primero, no requieren que toda doctrina religiosa sea racional, pues la revelación de misterios es necesaria ya que la razón no se basta para conocer a Dios, pero sí que no sea irracional; es decir, pueden darse doctrinas y misterios *supra rationem* y que, como tales, sólo sean asequibles por revelación, mas nunca *contra rationem*, pues ni Dios puede obligar a creer lo que no se puede comprender, ya que Dios mismo es un ser supremamente racional y razonable. Brillan en este contexto, entre otros, Giorgio Biandrata, Bernardino Occhino, Gianpaolo Alciati, Valentino Gentile, y especialmente Lelio y Fausto Sozini (1539-1604), cuya teología es acreedora de la de Servet en buena parte de la cristología y, como él, propugna cierta pasividad social, que luego fue rechazada por los unitarios en el deseo de aplicar sus doctrinas del hombre nuevo cristiano al cambio y mejoramiento de la sociedad.

Fausto se conoció con Castellio en Basilea en el invierno de 1562-63 y volvió, difunto ya éste, en 1575, en que tuvo ocasión de estudiar buena parte de sus manuscritos. En 1578 el impresor Pietro Perna publicó en esa ciudad sus *Dialogi quatuor* junto con los *Opuscula*. A esta edición le puso Fausto una famosa introducción en la que se declaraba sucesor espiritual de Castellio, texto crucial para los interesados en establecer una línea de continuidad entre sus ideas y las del socinianismo.³⁰ También por supuesto, para la continuidad desde las ideas de Servet.

2. Constituye el segundo eslabón de esta noble cadena un numeroso grupo de estudiantes polacos que desde el segundo tercio del siglo XVI se formaron en universidades alemanas y suizas y llevaron a Polonia ideas renovadoras, prominentemente las unitarias de Servet. Surgió en Cracovia y en otras ciudades una sociedad, estimulada por la llegada de los llamados «Hermanos bohemios», desterrados de Praga por el emperador Fernando, hermano de Carlos V. Es en esta época cuando las obras de Servet de la primera época secretamente se estudiaban y se difundían sus doctrinas. Inspirados por ese relativo racionalismo de los humanistas, la autoridad de la Iglesia quedaba mermada desde el momento en que imponía por fe una doctrina como la de la Trinidad entendida al modo tradicional, claramente superracional en el sentido de irracional. De ahí a rechazar la institución misma y exigir respeto a las propias ideas, más racionales. No hay sino un paso. La tolerancia inicial del Rey Segismundo Augusto II (Zygmunt August, 1548-1572) fue quebrada

³⁰ Hans GUGGISBERG, *op. cit.*, pág. 236.

por influencia del cardenal Stanislas Hosius y la labor contrarreformista de los jesuitas. No obstante, cuando a su muerte sin sucesión fue elegido nuevo rey Enrique de Valois, antes de ponerse en camino tuvo que jurar en Nôtre Dame que apoyaría la libertad religiosa. Pronto tuvo que retractar el juramento, y la persecución arreció durante todos los reinados siguientes. En medio de ellas, sin embargo, los «hermanos polacos», unitarios, animados personalmente por los citados italianos (Biandrata era médico del rey, los Sozini fijaron su residencia en Polonia), adquirieron influencia, se organizaron como iglesia y se unificaron, superando algunas diferencias doctrinales.³¹

Al lector de origen y formación romance no le será fácil retener nombres como los de Samuel Przymkopwski, biógrafo de Fausto Socini o Jonasz Szlichtyng entre los muchos autores de libros de polémica filosófico-política y religiosa que se produjeron a ese respecto. Más lo será recordar el nombre de Johan Crell (1590-1633), quien ciertamente es el más importante. Nacido en Alemania en la región de Helmstedt, pronto prodigio universitario en Altdorf, a pesar de su gran modestia destacó por su dominio de las lenguas bíblicas y su originalidad teológica, por lo que, mal visto por las autoridades, que le acusaron de calvinismo, prefirió aún joven emigrar a Cracovia, de donde pronto pasó a la vecina aldea de Raków, donde los unitarios, socinianos o hermanos polacos habían fundado una prestigiosa escuela universitaria de la que le nombraron rector. Fue él quien junto con Szlichtyng, Martin Ruarus y otros editó de nuevo y anotó el llamado Catecismo de las iglesias polacas, *Catechesis ecclesiarum poloniarum*, sistematización de la doctrina de Socini, quien murió en Polonia, texto fundamental del unitarismo y liberalismo religioso polaco, que vio la primera luz en Raków en 1609.³² A nuestro actual propósito no interesan tanto sus eruditos y a la vez piadosos comentarios en latín a casi todos los libros del Nuevo Testamento, sus sermones, o buen número de tratados que se publicaron en Amsterdam póstumamente, cuanto sus ideas sobre la libertad.³³ En la nota biográfica anónima de Crell que encabeza el vol. I de sus *Opera omnia*

³¹ Los avatares de esta trágica historia de represión fueron narrados en bien conocidas obras como las de Earl MORSE WILBUR, *A history of Unitarianism*, Cambridge, MA, 1952, y especialmente Stanislas KOT, *Socinianism in Poland. The social and political ideas of the Polish Antitrinitarians in the sixteenth and seventeenth centuries* [1a. ed. polaca, 1532], Boston, Starr King Press, 1957.

³² Hay traducción y edición más accesible, por Thomas REES (1777-1864), *The Racovian catechism, with notes and illustrations, translated from the Latin: to which is prefixed a sketch of the history of Unitarianism in Poland and the adjacent countries*, Londres, Longman, 1818.

un bello párrafo explica que el motivo de exiliarse de Alemania a Polonia en 1612 consistió en ver que seguir en el lugar donde vivía no convenía a la libertad de su conciencia, por lo que empezó a pensar en otro donde pudiera sentir lo que quisiera y decir lo que sintiera, sin importarle irse a una país donde no tenía amigos sino a quienes tendría por tales por serlo de la verdad.³⁴

Es de lamentar no haber podido tener acceso a sus obras que en este terreno más podían interesarnos. En varias teoriza sobre la libertad de conciencia y los principios básicos de la ética cristiana. El mismo año de su temprana muerte, 1632, escribió la que parece ser más influyente: *Vindiciæ pro religionis libertate*. Como otros escritos del grupo, sólo clandestinamente tuvieron influencia en las corrientes intelectuales y políticas de la época. Su primera impresión es de 1637, ya en Amsterdam, como otras de sus obras. En sus *Opera*, cuya última edición es de 1690, aparece en el último volumen. Hubo varias traducciones al francés en 1687 y 1769, al holandés en 1649, al polaco tan tarde como en 1957.

También Przytkowski publicó una *Dissertatio de pace et concordia ecclesiæ* (Amsterdam, 1628) y más tarde, en 1650 y en la misma ciudad, *De iure Christiani magistratus*.³⁵ Es decir, estos y otros muchos unitarios continúan la tradición servetiana de defender que nunca una presunta herejía es delito político que debe reprimirse por medios políticos, que la libertad de conciencia es un derecho que procede de la dignidad inviolable de cada persona y que la mayor herejía consiste en acosar y perseguir a los presuntos herejes con castigos civiles.

Acosado durante decenios por las fuerzas de la Contrarreforma, el unitarismo polaco cayó al fin. Bajo fútiles pretextos en 1638 se decretó la destrucción de la escuela imprenta de Raków. Y finalmente el rey Juan Casimiro, que había sido cardenal y jesuita pero fue autorizado por la Santa Sede para secularizarse y casarse con la viuda de rey anterior para fortalecer la lucha católica en Polonia, expulsó formalmente el 10 de junio de 1660 a los socinianos que no abrazaran el catolicismo romano.

³³ Adelantemos ya que Jophn Locke tenía en su biblioteca los siguientes libros de CRELL: *Prima Ethices elementa*, 1635; *Declaratio sententiæ de causis mortis Christi*, 1637; *Liber de Deo et eius attributis*, 1642; *Tractatus de Spiritu Sancto*, 1650. La colección de sus *Opera omnia exegetica, didactica et polemica* (Rakow, 1630; Amsterdam, 1656) comprende siete enormes volúmenes en folio, de los cuales hay sólo los tres primeros en la New York Public Library.

³⁴ *Tandem igitur cum libertati conscientiae suæ eo loco in quo vivebat, omnino non convenite videret: curiosius de alio cogitare cæpit, ubi sentire quæ vellet, et quæ sentiret, dicere liceret. ... nullos penitus privatim habere amicos noverat, nisi quod eos sibi futuros putaret amicos qui essent veritatis.*

³⁵ Marian Hillar trae un breve resumen de estos dos escritos, *op. cit.*, págs. 45-48.

La diáspora se orientó hacia Alemania, Inglaterra, Holanda y algunas partes de Estados Unidos. Como se ha ido viendo, el nuevo centro de expansión cauta pero fecunda de la semilla libertaria de Servet y los unitarios fue entonces Amsterdam. Como en el caso de varios de nuestros judeoconversos y sefarditas, Holanda ofreció a los fugitivos polacos un puerto de refugio. Es en Holanda donde se realiza la inesperada confluencia entre varios admiradores de las ideas de Servet: las de crítica y corrección radical de la tradicional concepción de la Trinidad, en los unitarios socinianos inmigrados; las de crítica racional de la fe, una teología positiva y a la vez pietista, y defensa de la tolerancia fundada en la libertad de conciencia, en ellos y en los seguidores de Servet y Castellio que van a abundar en el conflictivo terreno de Flandes. Será el tercer eslabón.

3. El terreno estaba ya abonado allí no sólo por el soterrado rescoldo erasmiano, sino por el creciente prestigio de las obras de Castellio entre descontentos tanto del catolicismo como del calvinismo, por el descrédito de las guerras político-religiosas de Flandes, por nuevas aportaciones intelectuales sobre la situación tanto política como teológica, y por las vivencias religiosas de hombres como los miembros secretos de la asociación irenista formada en torno a la imprenta y editorial de Plantino, cabeza en el cercano Amberes de la llamada *famille de l'amour*, tan estudiada recientemente.³⁶

El familismo quería ahondar en el surco más profundo: la religiosidad (aunque el contexto se refería a la cristiana, podía universalizarse su planteamiento) es una vivencia interior y supradogmática en la cual lo que definitivamente importa es el amor a Dios (por Cristo); los dogmas son producto de las escisiones humanas y en consecuencia las guerras interreligiosas son absurdas. Si a estas orientaciones pacifistas se une la influencia de los unitarios, se comprobará cómo y por qué Holanda a mediados del siglo XVII acunó el desarrollo del libertarismo servetiano. Pronto se formuló sobre razones éticas y teológicas la doctrina de la separación de las iglesias y del Estado: existe siempre el inevitable riesgo de que si un grupo obtiene el favor del Estado, tratará de influenciarlo para cohibir e incluso exterminar a los otros. Pero, a pesar de todo, estas consideraciones también estaban fundadas más sobre el oportunismo pragmático que sobre unos principios irrefutables de auténtica sabiduría filosófica

³⁶ Ben REKERS, *Benito Arias Montano (1527-98)* [London: The Warburg Institute, 1972], traducción y edición de A. Alcalá, Madrid: Taurus, 1973, con un Epílogo, págs.235-52; A. ALCALÁ, «Arias Montano y el familismo flamenco: Una nueva revisión», en *Anatomía del humanismo*, ed. Luis Gómez Canseco, Universidad de Huelva, 1998, págs. 85-109.

Ya en 1552 Plantino había lanzado una edición de los *Dialogi sacri* de Castellio. No se difundió mucho una poco abundante edición del *De hæreticis* en flamenco; mucho más, en preparación de la consolidación del poder de Guillermo de Orange (1579), su conmovedor *Conseil à la France desolée*. Castellio era conocido, sobre todo, como corifeo de la oposición a Calvino, por lo cual en Holanda fue tomado como símbolo de la contienda interna de los disidentes contra los calvinistas, no sólo de la de todos contra Roma y contra España. Se recurrió a él como precedente histórico del nuevo conflicto político-religioso. Quien más se significó en la difusión de Castellio fue el grabador, teólogo y político independentista Dirk Volkerts Coornhert (1522-1590), el cual, conocedor de todas las obras de aquél, tradujo varias del latín, escribió por su cuenta aprobando las ideas castellionianas sobre la tolerancia y lo tomó como símbolo contra la intolerancia religiosa y la persecución de los herejes.

Se comprenderá mejor el ambiente si se recuerda la oposición del calvinismo dominante en Holanda contra el llamado arminianismo, que aquél consideró secta herética en su seno. Jacob Arminius (1560-1609), pastor calvinista en Amsterdam y desde 1603 profesor de Teología en Leiden, divergía del calvinismo estricto en su explicación de la predestinación por negar la libertad humana. Sus sucesores desarrollaron muchas de sus doctrinas en contacto con y bajo la influencia de los unitarios o socinianos inmigrados, de modo que las autoridades tomaban ambos grupos como iguales. No es posible demostrar que Arminio se apropiara ideas de Castellio, pero sí su influencia en él directamente o por la mediación de Coornhert. En 1610 los arminianos presentaron a las autoridades de Amsterdam una *Rémontrance* redactada por el teólogo Utenbogaert, documento en el cual se detectan las ideas de Castellio.³⁷ Desde entonces recibieron el nombre de remonstrantes, fundaron un importante seminario e iglesia que aún hoy subsisten.

El gran problema de Flandes era cómo mantener la paz social tan imposibilitada por la contienda religiosa. Las dos teorías contrapuestas proponían dos procedimientos diferentes: Un hombre tan egregio como Justo Lipsio propone reclama la fuerza del Estado contra quienes no observaran la religión oficial y por eso –¿Calvino retardado?– publica su libro *De occidendis hæreticis*, mientras que Hugo Grotius, que se movía en el ambiente arminianista, propone la tolerancia con excepción de los ateos (como incomprensiblemente hará Locke), y Coornhert

³⁷ Hans Guggisberg, *op. cit.*, pág. 242.

mismo, siguiendo la inspiración servetiano-castellioniana, publica su *Adversus Lipsium De occidendis hæreticis* (Gouda, 1592).

Toda esta efervescencia dio lugar a que por los mismos años en la misma ciudad de Amsterdam se publicara por primera vez en 1612 la obra de Castellio *Contra libellum Calvini* según el manuscrito que se conservaba y conserva en la Biblioteca de los remonstrantes: *Contra el libelo de Calvino en el que intenta mostrar que los herejes deben ser exterminados según derecho*³⁸, y su traducción al flamenco, y de nuevo otras obras suyas. Cabalmente, durante las persecuciones que la mayoría calvinista dominante desató contra estos, mejor conocidos unas veces como arminianos y otros simplemente como libertinos en el mismo sentido que Calvino daba en Ginebra a sus adversarios, Hugo Grotius en 1629 publicó en Leyden su *Apologia pro confessione remonstrantium*. Poco antes, en 1620, había aparecido una traducción del servetiano *De Trinitatis erroribus* al holandés por el escritor y poeta Reinier Telle. Pero la victoria de la dominante facción de calvinistas en el poder no se hizo esperar, con alternancias entre la tolerancia de los remonstrantes y su persecución y forzado exilio al vecino Amberes. Desde 1630 en que se les permitió volver, la memoria de Castellio y la publicación de sus obras van cediendo el lugar preeminente que él y ellas representaron en la transmisión de la tradición servetiana, incorporada ya en pleno derecho a los unitarios y los remonstrantes. Lo veremos luego.

Es muy probable que el filósofo sefardita Baruch Spinoza o Benito Espinosa (1632-1677) conociera la versión que de la obra juvenil de Servet hizo Telle, pero a nadie se le oculta que sea más probable que leyera algunas de esas obras de los filósofos polacos, en las que pudo inspirarse para su influyente *Tractatus theologico-politicus*, de 1670. Sabido es que antes, aún en plena juventud, fue expulsado de la sinagoga de Amsterdam por un poderoso grupo de rabinos e intelectuales judíos sefarditas promulgando un decreto cuya lectura aún sonroja, por lo cual no suelen mencionarlo los judíos cuando con razón se enorgullecen de que tan gran pensador sea de su estirpe:

«Excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch d'Espinosa... Maldito sea de día y de noche, maldito sea al acostarse y al levantarse, maldito al salir de su casa y cuando a ella regrese. Que Dios no le perdone

³⁸ *Contra libellum Calvinii in quo ostendere conatur hæreticos jure gladii coercendos esse*, Amsterdam, 1612.

³⁹ En Baruch DE SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Barcelona, Ediciones Folio, 2002, pág. 11.

jamás. Nadie tenga trato con él, ni escrito ni hablado; nadie permanezca con él bajo el mismo techado y nadie lea lo por él escrito».³⁹

En la mayor parte de los capítulos de este famoso tratado (del I al XV) se entretiene Spinoza en interpretar racionalmente cuestiones relativas al Antiguo Testamento, como en venganza contra quienes así le castigaron por sus atrevidas ideas juveniles; pero también al Nuevo. El interés actual del libro se centra en el Prólogo y en los cuatro últimos capítulos, que desarrollan con matemática claridad y aplastante lógica la tesis del subtítulo: Varias disertaciones en las que se demuestra que la libertad de pensar no solamente es compatible con la conservación de la piedad y con la paz del Estado, sino que no puede ser destruida sin queal mismo tiempo se destruyan la paz del Estado y la piedad misma. Hasta Locke no se halla un libro que someta este tema a un análisis tan racionalmente convincente. A Spinoza le sorprende que hombres que profesan la religión cristiana, religión de amor, de bondad, de paz, de continencia, se combatan de buena fe con tal violencia y se persigan con saña tan fiera y encuentra que las sediciones que se suscitan bajo el pretexto de religión proceden todas de una sola causa: de querer arreglar por leyes lo propio de la especulación, y por ende mirar las opiniones como crímenes y castigarlos como atentados.⁴⁰ La revelación divina tiene por objeto la obediencia del hombre a Dios, no el conocimiento natural: fe y ciencia son independientes, y ninguna de ellas es dueña ni sierva. Pero siendo tantas y tan opuestas las opiniones religiosas, como lo son todos los hombres entre sí y en su espíritu, debe dejarse el juicio individual en libertad completa, y que entienda cada uno la religión como le plazca y no juzgue de la impiedad o piedad de los demás sino por sus obras. Así todos podrán obedecer a Dios con espíritu libre y puro, y solamente tendrán algún valor la caridad y la justicia.⁴¹ La misma distinción y separación debe regir entre religiones y Estado, dos esferas igualmente distintas e independientes. Nada hay más funesto a la vez a la religión y al Estado que confiar a los ministros del culto el derecho de legislar o de administrar los negocios públicos, y nada es tan peligroso como someter al derecho divino las cosas de mera especulación e imponer leyes a las opiniones que son o pueden ser objeto de discusión entre los hombres.⁴² Nadie puede hacer renuncia de sus derechos naturales y de la facultad que en él existe de razonar libremente las cosas, nadie a eso puede ser obligado.⁴³ Si nadie, pues, puede abdicar

⁴⁰ Baruch DE SPINOZA, *Tratado*, ed. cit., pág. 25.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 28.

⁴² *Ibid.*, cap. XVIII, pág. 198.

⁴³ *Ibid.*, cap. XX, pág. 210.

el libre derecho que tiene de razonar por sí mismo, cada cual, por un derecho imprescriptible de la naturaleza, es señor de sus pensamientos... Será un gobierno violento aquel que rehúsa a los ciudadanos la libertad de expresión, y, por el contrario, será un gobierno moderado aquel que les conceda esa libertad... El fin del Estado es verdaderamente la libertad.⁴⁴ Esta libertad, como le escribía Servet a Calvino y como para cerrar sus brillantes páginas escribe Spinoza, tiene límites, por supuesto, los que impone la vida en democracia y en un orden social. El hombre sólo delinque con actos, nunca con pensamientos.

Los perseguidores de Spinoza se ensañaron luego con otros judíos liberales, como si ellos mismos o sus antepasados no hubieran sido perseguidos por la Inquisición española. Entre las muchas paradojas de la historia de las persecuciones político-religiosas y de las confusiones ocasionadas por las discusiones sobre la libertad debe contarse que esos judíos usaron los mismos métodos inquisitoriales en su campaña antispinoziana e incluso llegaron a alabar el Santo Oficio y sus métodos, a pesar de que en el caso de Spinoza no se trataba de elegir entre una religión y otra (la cristiana o la judía), sino de oponerse a los deístas y a los agnósticos. Tal es el sentido último de los escritos de hombres que «disimulan su deísmo y quizá su ateísmo, practicando un judaísmo de fachada necesario para su integración social en la comunidad, tal como practicaban un catolicismo «d'emprunt indispensable mientras estaban en España».⁴⁵ Tales, Menasseh ben Israel contra Uriel da Costa; Orobio de Castro y Abraham Pereyra directamente contra Spinoza y Juan de Prado, además de contra Macchiavelli y contra quienes propongan separar teología y política, Iglesia y Estado, tema de la pionera obra de I. S. Révah, *Spinoza et le docteur Juan de Prado* (París-La Haya, 1959); y especialmente, Abraham Gomes Silveira, el cual, basado lo mismo que Pereyra en textos de teólogos católicos españoles antijudíos y anticonversos, los amplía fuera de contexto y condena a muerte a quien declara no tener ninguna religión: à son regard –concluye Mèchoulan– l' Inquisition serait sainte.⁴⁶

4. El cuarto y trascendental eslabón de la cadena de transmisión del pensamiento servetiano-castellioniano sobre el derecho a la libertad de conciencia es el filósofo inglés John Locke (1632-1704), en sus cuatro *Cartas sobre la tolerancia* (1689-1704), cuyo borrador de los primerizos *Ensayos sobre la tolerancia* (1667) sufrió cambios sustanciales

⁴⁴ *Ibid.*, cap. XX, pág. 211.

⁴⁵ Henry MÉCHOULAN, «La liberté de conscience chez les penseurs juifs d'Amsterdam au XVII^e siècle», en *La liberté de conscience XVI^e-XVII^e siècles: actes du Colloque de Mulhouse et Bâle 1989*, cit. en nota 23, [191-233], pág. 231.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 232.

precisamente durante su exilio de Inglaterra. En los anales unitarios hay pruebas de que Samuel Crell, nieto de Johan, nacido en 1660 de Christopher, uno de sus seis hijos, uno de los últimos socinianos polacos, emigró a Inglaterra y Holanda, donde fue amigo de Locke durante la estancia de varios años de éste en ella desde 1683; en ambos países publicó escritos de propaganda de paz y tolerancia. También lo fue, e íntimo, el teólogo e historiador de la Inquisición Filip van Limbroch (1633-1712), importante teólogo y profesor de Teología del seminario arminiano de Amsterdam. Su *Historia Inquisitionis*, ilustrada con fantásticos grabados sobre los autos de fe que suelen ser reproducidos en nuestros manuales sin demasiado juicio crítico, estaba en proceso de preparación cuando Locke entabló con su autor una productiva amistad.⁴⁷ Puede ser arriesgado afirmar que la doctrina de Locke sobre la tolerancia no se habría formulado como hoy la conocemos de no haberse familiarizado en Holanda con la tradición liberal cuya origen e historia venimos resumiendo, pero todo indica que tal puede ser la más probable opinión. Consta que tanto en sus *Two tracts*, de 1659 como en su citado borrador de 1667 se declara manifiestamente impresionado por la fuerza competitiva de las iglesias de su tiempo, y también por la imposibilidad de forzar a los creyentes sinceros a abandonar lo que —erróneamente o no— consideran necesario para su salvación; pero en esos escritos se muestra más partidario de usar la fuerza con los disidentes del oficialismo, como Lipsio, que la tolerancia.⁴⁸ A la influencia intelectual y política que sobre el joven Locke tuvo el también famoso liberal Earl Antony Ashley Cooper, mejor conocido como Lord Shaftesbury, durante los largos años (1667-1682) en que fue su secretario y huésped, y a sus lecturas y experiencias vitales hay que superponer la de su amistad, contactos e intercambio de ideas con Limborch, el cual le introdujo al ambiente progresista que se respiraba entre los unitarios y remonstrantes de Amsterdam.

⁴⁷ Philippus LIMBORCH, *Historia inquisitionis. Cui subjungitur Liber sententiarum inquisitionis tolosanae ab anno Christi MCCVII ad annum MCCCXXIII*. Amsterdam, apud H. Wetstenium, 1692. Más que en latín, obtuvo enorme divulgación en dos traducciones al inglés: *The history of the inquisition*, 2 vols, de Samuel Chandler, con larga introducción sobre la historia de las persecuciones y sus reales o pretendidas causas, Londres, 1731; y un extracto popular para la propaganda antipapista, *A brief representation of the cruel and barbarous proceedings against Protestants in the Inquisition..., for the information of the common people of Great Britain, who cannot purchase the said incomparable history*, Londres, 1734.

⁴⁸ Richard TUCK, «Scepticism and toleration in the seventeenth century», en Susan Mendus, ed., *Justifying toleration: conceptual and historical perspectives*, Cambridge y Nueva York, Cambridge U. Press, 1988, pág. 34.

En 1687 Limborch publicó su libro *Theologia christiana ad praxim pacis christianæ unice directa*, título que dice bastante sobre su pacifismo interconfesional. Ello no le impedía entrar en liza en discusiones teológicas con otras religiones. Un ejemplo es que en 1684 escribió contra el sefardita Orobio de Castro un pequeño tratado apologético, *Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinæ ac naturalis*. Tres años más tarde volvió al tema respondiendo en amistosa polémica al *Ejemplar de la vida humana* de Uriel da Costa (ca. 1585-1640) con *De veritate religionis christianæ cum erudito Judæo amica collatio*. El volumen (Gouda, 1687, apud Justum ab Hoeve) presenta primero el texto de Costa y a continuación los argumentos con que Limborch refuta sus opiniones, según las cuales se niega toda posibilidad de una religión revelada.⁴⁹ Por otra parte, sus simpatías hacia la tradición unitaria le llevaron a hacerse cargo de la publicación de las obras del Przymkopwski en el último volumen de la *Bibliotheca fratrum polonorum*. Buena información de cómo se produjo la relación de Locke con Limborch al poco de su llegada y de cómo se mantuvo hasta meses antes de morir consta en la detallada nota biográfica sobre el teólogo que aparece en cabeza de la compilación de cartas que se cruzaron desde el 30 de noviembre de 1684 hasta el 1 de mayo de 1702.⁵⁰ Una y otras muestran no sólo un estrecho grado de amistad, sino su coincidencia en ideas en varios campos, especialmente en cuanto a la unidad de Dios y a la estima de la libertad humana. Por otra parte, la precisa noticia sobre los volúmenes que integraban la bien nutrida biblioteca de Locke garantiza no sólo las circunstancias que con gran probabilidad inspiraron sus ideas, sino, y esto importa a nuestro meta, las fuentes de muchas de ellas e incluso, en parte, la cronología de sus lecturas.

Una inesperada sorpresa que recibe el estudioso de los catálogos de su biblioteca se refiere a su interés por obras escritas por los unitarios.⁵¹ No parece que pueda caber duda de que Locke, que era un muy devoto fiel de la Iglesia anglicana y perfecto conocedor de la Biblia y los estudios bíblicos de su tiempo así como de la patrología y de la teología e historia

⁴⁹ La polémica siguió ejerciendo medio siglo más tarde. En pleno XVIII aparecía en Londres, impreso por Thomas Winston, *The remarkable life of Uriel Acosta, an eminent freethinker, with his reasons for rejecting all revealed religion. To which is added Mr. Limborch's defense of Christianity, in answer to Acosta's objection: with an introduction containing memoirs of Mr. Limbroch's life, and an account of his writings*. 1740.

⁵⁰ Ollion, HENRY, *Lettres inédites de John Locke à ses amis Nicolas Thoynard, Philippe van Limborch et Edward Clarke*, La Haya, Nijhoff, 1912.

⁵¹ Empleo el magnífico libro de John HARRISON y Peter LASLETT, *The library of John Locke*, 2.^a Ed., Oxford, Clarendon Press, 1971, especialmente págs. 253-255.

cristianas, las albergaba y nada leves, sobre el misterio de la Trinidad. Locke tenía en su biblioteca numerosas obras que discuten este tradicionalmente central dogma cristiano, pero es tema que no interesa al que ahora consideramos; además, son ediciones posteriores a la fecha de redacción de los tratados suyos que ahora nos importan. Una obra de J. Howe, *A calm & sober enquiry concerning the possibility of a Trinity in the Godhead* (Londres, 1694) halla su contrapartida en otras de A. Bury: *The doctrine of the H. Trinity placed in due light* (Londres, 1694) o *A defense of the doctrine of the Holy Trinity* (Londres, 1695). Hay otras, casi una veintena más, como *The faith of one God asserted and defended in several tracts*, de J. Biddle (Londres, 1691) o una *Brief history of the Unitarians* de S. Nye (Londres, 1687).

Parece indudable que Locke sentía gran afinidad no sólo por las dudas sobre la posibilidad de la Trinidad, cuyo mero concepto tantos obstáculos halló siempre en mentes racionales, sino por los antitrinitarios polacos y sus otras doctrinas, las que a él le interesaban más por versar sobre las capacidades del entendimiento humano (todo estudioso conoce las doctrinas empiristas y, en consecuencia, relativamente escépticas de su *Essay concerning human understanding*) y sobre el necesario respeto a la libertad y la dignidad personales, bases de la convivencia pacífica de los individuos entre sí y de unos países con otros, que son la esencia de su doctrina sobre la tolerancia. En este sentido, llama la atención que Locke poseyera un ejemplar de un libro titulado *Avis sur le tableau du sociniamism*, así como la 2a. edición (Raków, 1651) de la *Confessio ecclesiarum* in Polonia de J. Szlichtyng, pero mucho más que entre sus libros figuren también no sólo el mencionado de Hugo Grotius *Apolo-gia de los remonstantes*, tan adictos a la tradición originada por Servet y por Castellio, y las obras, *Wercken*, de Coornhert en 3 vols., sino las más importantes publicadas en Amsterdam por los exiliados polacos citadas antes, concretamente, todas las de Johan Crell, tanto las separadas citadas antes como sus *Opera omnia*.⁵² Si a ello se añade que obviamente, como consta, había estudiado el *Tractatus* y la *Ethica* de Spinoza, contamos con los instrumentos suficientes para, además de sus propias experiencias en sus contactos con otras religiones en sus viajes por Francia, Holanda y España (donde desempeñó una breve misión diplomática en 1665) detectar las lecturas por las cuales se puso en contacto con la corriente liberal procedente de Servet y de Castellio.

Los gozos que hoy esperan al lector de las *Cartas sobre la tolerancia* de John Locke, quizá más de la primera que de las restantes, equivalen a

⁵² *Ibid.*, págs. 116 y 118.

un soplo de restaurador aire fresco. Esa *Epistola de tolerantia* fue escrita y vio la luz precisamente en Holanda en latín, e inmediatamente fue traducida al holandés y al francés y él mismo la tradujo al inglés el mismo año 1689, como indica en su prólogo. Breve, concisa, precisa, apenas pasa de sesenta páginas en cualquier edición. Desde el principio comprueba y lamenta la estrechez de espíritu, *narrowness of spirit*, de quienes han sido o son parciales en materia de religión, tanto desde los gobiernos como desde la defensa de los propios derechos y libertades, pues ambas partes han actuado a partir de principios también estrechos. Todos somos ortodoxos según nosotros mismos. Imponer esta u otra religión denota el deseo de imponer a otros el propio dominio e imperio más que difundir la Iglesia de Cristo. El único remedio de todos los males y confusiones es la libertad absoluta, justa y verdadera, igual e imparcial, cuya equidad y posibilidad práctica se propone demostrar con mayor exactitud de como se ha visto hasta ahora.⁵³

Tal demostración gira en torno a dos ejes centrales. Primero, la naturaleza del cristianismo como religión de caridad, mansedumbre y buena voluntad, instituido no para erigir pompa externa ni para obtener dominio eclesiástico ni para ejercer fuerza coercitiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con reglas de virtud y piedad. Estimo, dice, la tolerancia como la principal característica de la Iglesia verdadera (pág. 13). La fe funciona no por fuerza, sino por amor (pág. 14). Tolerar a quienes disienten de otros en materias de religión es tan grato al evangelio de Jesucristo y al genuino fin de la humanidad que parece monstruoso que haya hombres tan ciegos como para no percibir su necesidad y ventajas a esa luz tan clara (pág. 17). Resulta paradójico que un hecho tan elemental hubiera de ser recordado en plenos tiempos recios de odios religiosos por un laico, protestante, empirista y, además, comúnmente mal visto en seminarios y universidades pontificias.

El segundo eje estriba en el principio que ya Spinoza señaló como esencial a la democracia: Estimo necesario por encima de todo distinguir exactamente el quehacer, *the business*, del gobierno civil y el de la reli-

⁵³ Cito de la edición inglesa, *A letter concerning toleration*, de Prometheus Books, Amherst, New York, 1990, págs. 11-12. Locke repite estos conceptos a lo largo de su *Epistola*. Le resulta ampuloso y falso apelar a la ortodoxia, *great and specious words*, «porque cada iglesia es ortodoxa para sí misma y para las otras errónea o herética. Lo que una iglesia cree, cree ser verdad, y en consecuencia declara error lo contrario», pág. 29. La discusión racional y los consejos espirituales pertenecen a otra jurisdicción que la fuerza, de modo que el uso de ésta por la Iglesia o los magistrados en apoyo de una pretendida verdad revela su ambición y su deseo de dominio temporal, pág. 34. «Fácilmente el pretexto de la religión y el cuidado de las almas, sirve de manto al *covetousness*, la rapiña y la ambición», pág. 50.

gión, y determinar los justos límites entre una y otro (pág. 18). Ambos son exclusivos dentro de su esfera respectiva. Todo el poder del gobierno civil se refiere exclusivamente a los intereses civiles de los ciudadanos, lo mismo que el derecho de dictar leyes no puede pertenecer sino a la sociedad misma. El poder de las iglesias solamente se puede ejercer por medios espirituales (exhortaciones, avisos, consejos: esta es la última y suprema fuerza de la autoridad eclesiástica, pág. 26), nunca por la violencia, siempre incapaz de producir fe sincera y convicción de conciencia. Quizá en la literatura crítica antiinquisitorial no se halle un veredicto más justo que éste: Será muy difícil persuadir a personas con seso de que alguien que, con ojos enjutos y satisfacción de su mente, puede mandar un hermano suyo al verdugo a ser quemado vivo, se preocupa sinceramente y de corazón por salvarlo de las llamas del infierno en el mundo venidero (pág. 34). Lo que no se hace con la seguridad de la fe no es ni bueno en sí mismo, ni puede ser aceptable a Dios (pág. 42). Por el contrario, el Estado sí puede obligar con violencia en bien de la sociedad civil y sus intereses, ya que las leyes no tienen fuerza sin castigos (pág. 20).

Locke dedica unas cuantas páginas finales a discutir con relativa casuística detalles prácticos de aplicación de estos principios. La lectura ceñida de su egregio texto permite, sin embargo, preguntarse si su planteamiento atañe estrictamente a la defensa del derecho personal a la libertad de conciencia o se queda corto por referirse más directa y casi exclusivamente a criticar y superar la práctica coercitiva de los poderes públicos en asuntos religiosos, tal como venían haciendo los sistemas inquisitoriales y las normas de concordia nacidas del *cuius regio, eius religio*. Según ambas prácticas, el Estado se arrogaba el derecho a imponer con pena de muerte o de exilio su propia religión a sus súbditos. Locke es absolutamente claro en su exigencia de tolerancia a base de los principios expuestos: En vano los gobernantes compelen a sus súbditos a entrar en comunión con una iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Si creen, vendrán libremente; si no, su entrada de nada les sirve. Por grande, pues, que sea su pretensión de buena intención y caridad y su deseo de salvar alma, los hombres no se pueden salvar quieran o no, y en consecuencia, después de todo, hay que dejarlos a su propia conciencia (pág. 41). Sólo hacia el final estampa una serie de frases eslabonadas en las que parece primar el término conciencia sobre el ámbito jurídico de meros intereses cívicos, es decir, establecer sobre la soberana libertad del individuo la obligación del Estado de no salirse de su jurisdicción y el deber de las iglesias de no usar fuerza ni solicitar o exigir la del Estado ni para imponer una religión en un distrito geográfico ni para doblegar la libertad del individuo: El fin de las leyes no es asegurar la verdad de las opiniones, sino la seguridad y salud de la

nación y los bienes y personas de cada uno... Así debe ser, pues la verdad se abre camino si se la deja por su cuenta... En esto, cada hombre tiene la suprema y absoluta autoridad de juzgar por sí mismo... Habiendo expuesto todo lo dicho, es fácil entender a qué fin debe ser dirigido el poder legislativo y con qué medidas regulado, a saber, al bien temporal y la prosperidad externa de la sociedad, que es el único fin por el que los hombres entran en sociedad; y es también evidente qué libertad les queda a los hombres con respecto a su salvación eterna, a saber, que cada uno haga lo que en su conciencia está convencido ser aceptable al Todopoderoso... Todas las iglesias deben obligarse a poner la tolerancia como condición de su propia libertad, y a enseñar la libertad de conciencia como derecho natural de todo hombre que pertenece igual a los disidentes que a ellos mismos, y que nadie debe ser obligado en asuntos de religión por ley ni por fuerza.⁵⁴

Por fin, entre estas dudas sobre el real alcance de la posición tolerante de Locke, es menester poner de relieve una limitación que explícitamente señala. Curiosamente, niega autoridad a todo príncipe –con mucha mayor radicalismo que Vitoria o las Casas– para «privar a nadie de sus bienes terrestres a cuenta de su religión. Ni siquiera los americanos [es decir, los amerindios] pueden ser castigados en su cuerpo o sus bienes por no abrazar nuestra fe y nuestro culto... Ni los paganos e idólatras allá, ni los cristianos aquí, pueden con derecho alguno ser privados por la facción predominante de una iglesia o corte, ni sus derechos civiles cambiados o violados a cuenta de una religión en un lugar más que en otro (págs. 49 y 51). Bien, mas ¿qué decir de los agnósticos, de los ateos? Según Locke, aparentemente cegado por su propia credulidad religiosa, ni unos ni otros gozan de la misma libertad, con lo cual, sin darse cuenta, echa por tierra su tesis de que la libertad fundante de todo deber cívico de tolerancia debe ser absoluta, justa, verdadera, igual e imparcial. Quizá la siguiente sea la más penosa frase de toda esta brillante lockiana *Carta sobre la tolerancia*: Finalmente, no deben ser tolerados los que niegan el ser de Dios. Las promesas, los convenios y los juramentos, que son vínculos de la sociedad humana, no pueden tener validez para un ateo. Suprimir a Dios, incluso de pensamiento, lo disuelve todo. Y además, quienes por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden pretextar la religión para exigir el privilegio de la tolerancia (pág. 64).

¿En qué quedamos? ¿Es la tolerancia un derecho del individuo y un deber de los poderes públicos civiles y eclesiásticos o es un mero privilegio de

⁵⁴ *Ibid.*, págs. 55, 57, 59, 65.

libertad concedido sólo a una religión? Se trata, como luego vamos a comprobar, de la misma limitación subconsciente del derecho a la libertad de conciencia que quedó formulada en el Concilio Vaticano II. A un creyente –protestante, católico, o de cualquier religión– le resulta arduo y a veces inconcebible y por eso insoportable admitir los derechos y la sinceridad de conciencia del agnóstico a la increencia o del ateo a la negación, y todavía más arduo admitir la posibilidad de una sociedad civil en la que no cuenten jurídica ni políticamente los vínculos religiosos, sino los meramente civiles, y en la que ética cívica no tenga que estar necesariamente vinculada a la religión ni depender de ella. Locke, a pesar de todas las apariencias y de su clara doctrina sobre el deber de tolerancia, en cuanto a la admisión del pleno derecho a la libertad de conciencia como criterio último de moralidad significa un retroceso con respecto a la tradición inaugurada por Servet y continuada por Castellio, los unitarios y Spinoza.

5. Ese paso, decisivo para la recta comprensión integral del alcance de la tolerancia y a la vez del derecho a la libertad de conciencia, fue dado por el modo como toda la tradición anterior, rumiada durante la Ilustración por los *philosophes* franceses, especialmente por Voltaire, quedó incorporada sintéticamente al texto de la Constitución de Estados Unidos. Fue en ella donde por primera vez se implantaron las ideas germinalmente servetianas de libertad individual y, en consecuencia, de tolerancia cívica en una legislación moderna que perdura y en este punto viene siendo modélica. Se trata de un dato de dominio común y no hay por qué insistir demasiado en él.

Voltaire (1694-1778) publica en 1763 el *Tratado sobre la tolerancia*. Se lee con la soltura y plácida sonrisa que afecta a la ironía inmersa en todos sus escritos. Su inmensa erudición en apoyo de una acerba crítica a los poderes clericales salidos de su órbita apropiada le mueven a anteponer a su defensa de la tolerancia, como hizo Spinoza con un repaso a cuestiones bíblicas que le sirvió para la suya, una breve historia de la tolerancia religiosa de los griegos (cap. VII) y los romanos (VIII). Con ello desmitifica el martirologio cristiano de los primeros siglos, ya que sus persecuciones sólo tuvieron lugar cuando un excesivo celo causó sediciones cívicas que el poder político creyó necesario tener que suprimir (IX-X): los romanos, dice, consideraban la tolerancia como la ley más sagrada del derecho de gentes.⁵⁵ Mayor discrepancia puede el lector sentir respecto a su afirmación de que también fueron tolerantes los

⁵⁵ Cito el *Tratado sobre la tolerancia* de VOLTAIRE por la excelente traducción y edición de Mauro Armíño, Madrid, Austral, 2002, pág. 116.

judíos: sin duda, abundaban en su seno pacíficamente numerosas sectas internas (XIII), pero no se pueden olvidar las matanzas del AT ordenadas contra idólatras incluso por Moisés, ni que, como Voltaire señala, no fueron los romanos quienes se alzaron contra san Pablo y lapidaron a Santiago, hermano de Jesús, y a san Esteban. Nada más lejos del mensaje de Jesucristo que la intolerancia, que de ningún modo es ni siquiera sugerida por parábolas como la de la cizaña o la invitación compulsiva a unas bodas (XIV). El lector con prejuicios sobre la asociación de todo tipo de irreligiosidad con Voltaire no sólo queda sorprendido por su sincera confesión de piedad cristiana (nuestra religión, nuestros dogmas), sino por afirmaciones tan tajantes y siempre pertinentes como ésta:

«Lo digo con horror, pero con franqueza: ¡somos nosotros, cristianos, los perseguidores, los verdugos, los asesinos! ¿Y de quién? De nuestros hermanos. Somos nosotros los que hemos destruido cien ciudades con el crucifijo o la Biblia en la mano y los que no hemos dejado de derramar sangre y de encender hogueras desde el reinado de Constantino».⁵⁶

Este brillante escrito de Voltaire cojea por haber sido sugerido por una anécdota, trágica, pero insuficiente quizá para inspirarle un tratado teórico de más altos vuelos. Lo redactó a toda prisa en defensa de un hombre, Jean Calas, hugonote, a quien fanáticos católicos en 1763 acusaron de haber cometido un crimen –nada menos que el asesinato de su propio hijo– que resultó ser suicidio por no soportar éste en conciencia haber tenido que hacerse católico para ejercer la abogacía, profesión entonces negada a quienes no lo eran. Raras veces se remonta a auténticas consideraciones filosófico-políticas de validez universal. Pero claramente defiende que la tolerancia del disidente es de derecho natural. Define su posición en frases como ésta:

«Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres es menester que esos errores no sean crímenes, y son crímenes únicamente cuando perturban la sociedad, y perturban la sociedad desde el momento en que inspiran fanatismo. Por tanto, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia».⁵⁷

Pero diez años antes, en 1755, ya había aprovechado Voltaire otra ocasión para defender la tolerancia: fue precisamente a propósito de escribir sobre España y sobre Aragón en su gran obra *Ensayo sobre las costumbres* y

⁵⁶ *Ibid.*, cap. X, pág. 130.

⁵⁷ *Ibid.*, cap. XVIII, pág. 164.

el espíritu de las naciones, cuyo capítulo 134 dedica a enaltecer a Servet y condenar la cruel intolerancia de Calvino. Hasta fechas muy cercanas a su muerte persistió en continuas menciones del aragonés y en presentarlo siempre con cariño y tratar de su muerte como prototipo de lo que llama insulto al derecho de gentes.⁵⁸

Todo ello no obstante, la más trascendental contribución de toda la historia humana a la formulación definitiva del derecho a la libertad de conciencia fue realizada por Thomas Jefferson (1743-1826). Un intelectual que tuvo la oportunidad y la valentía de llevar a feliz culminación las reflexiones teóricas de todos sus antecesores al saber desempeñar con general aplauso el papel de redactor del primer borrador de la Declaración de Independencia y luego de la Constitución de la Unión. Personaje ambiguo y contradictorio, como tantas veces se ha notado, proclamó la libertad de todos sin importarle –o no percatarse de ello demasiado– que al morir tuviera a su servicio en su casa y finca de Monticello, Virginia, alrededor de 200 esclavos. Erudito en la vena de Locke, trabajador incansable, la colección de sus *Papers* –modesto título típicamente sajón– que desde 1943 publica desde 1943 Princeton University Press va por los 31 volúmenes y no se espera concluirla hasta 2026, segundo centenario de su muerte. Los muchos libros sobre él no alcanzan sino a comentar este o aquel aspecto de su compleja personalidad. Aparte los detalles biográficos, interesa poner énfasis en los que subrayan el radicalismo de su pensamiento político;⁵⁹ para nuestro actual intento concreto, también los que exponen al detalle su amplio talante intelectual. A este respecto son de máxima utilidad los numerosos estudios sobre sus lecturas a tenor de lo que se sabe acerca de su biblioteca.⁶⁰

Sanford se extraña de que hasta hace poco no hubiera estudios sobre la formación mental del más decisivo intelectual de los Padres Fundadores

⁵⁸ El tema fue tratado con magistral dominio por José A. FERRER BENIMELI, *Voltaire, Servet y la tolerancia*, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1900.

⁵⁹ Así, Joseph ELLIS, *American Sphinx: The character of Thomas Jefferson*, Nueva York, Knopf, 1997, y *Thomas Jefferson, genius of liberty*, Nueva York, Viking and the Library of Congress, 2000; Richard MATHEWS, *The radical politics of Thomas Jefferson*, Lawrence, Kansas, University Press, 1984; Gordon S. WOOD, *The radicalism of American Revolution*, Nueva York, Knopf, 1992.

⁶⁰ Así, Millicent E. SOWERBY, *Catalogue of the library of Thomas Jefferson*, Washington, D.C., Library of Congress, 5 vols., 1952-1959; Charles B. SANFORD, *Thomas Jefferson and his library: a study of his literary interests and of the religious attitudes revealed by relevant titles in his library*, Hamden, Conn., Archon Books, 1977; James Gilreath y Douglas L. Wilson, eds., *Thomas Jefferson's library: a catalogue with the entries in his own order*, Washington, Library of Congress, 1989.

basados en sus propias lecturas. No esperó a que en sus últimos decenios el hispanista George Ticknor fuera su agente de compra de libros. Jefferson, que dominaba varias lenguas además de las clásicas, era un ávido comprador de toda clase de ellos desde antes de ser embajador en Francia seis años desde 1774. Sorprende saber que conocía bien la historia eclesiástica (poseía obras tan dispares como las de Eusebio, Teodoreto, Plantina, Mosehim o Beda; menos, por obvio, que estaba familiarizado, además de con los clásicos, con escritores como Epicteto, Cicerón, Marco Aurelio, Plutarco, Minucio Félix y, por supuesto, con los más sobresalientes filósofos y pensadores políticos: Montaigne, Bacon, Spinoza, Grotius, Hume, Malebranche, Bayle, Kant, Condorcet, etc. Varias ediciones de la Biblia en diversas lenguas, varias ediciones de obras patristicas en latín y en griego, docenas de obras sobre Historia Natural, en la que era un experto. Jefferson es uno de los máximos ejemplos del intelectual político. Lección ojalá que imitada por tantos intelectualmente mediocres políticos de hoy. Razón, sin duda, de que la mayor parte de sus actividades, especialmente durante los cuatro años de su vicepresidencia y los ocho de su presidencia de Estados Unidos (1801-1809), especialmente la compra de la inmensa Luisiana a Napoleón, fueran coronadas por el éxito.

Algunos estudiosos se han sorprendido de que Jefferson tuviera en sus estantes pocos y breves libros sobre el tema de la tolerancia religiosa, la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado, pero eso no refleja la magnitud de su interés en él, pues de hecho pensó y escribió sobre estas cuestiones toda su vida. La mente teológico-política de Jefferson se fraguó en el estudio de las obras mencionadas, en largas reflexiones provocadas por obras de filosofía moral, en la observación de los desastres causados por las guerras de religión y concretamente en Francia por la abrogación del Edicto de Nantes. Pero los más definitivos catalizadores de su liberalismo socio-político e incluso de la concisión de sus expresiones fueron, sin duda, Lord Shaftesbury y John Locke.

Es interesante observar que Jefferson copió largos pasajes de la lockiana *Carta sobre la tolerancia* en su libro de notas, el *Commonplace Book*, y, como dice Sanford, usó muchas de las ideas y frases de Locke en sus propios escritos sobre la necesidad de libertad religiosa.⁶¹ Según esas notas, la influencia de Rousseau y de Voltaire en él fue absolutamente nula, de modo que en toda su vida no prestó ninguna atención al

⁶¹ SANFORD, *loc. cit.*, págs. 121 y 135; Gilbert CHINARD, ed., *Thomas Jefferson, The Commonplace Book: a repertory of his ideas on Government*, Baltimore, Johns Hopkins U. Press, 1926.

Contrato social, del que ni siquiera tenía ejemplares en su biblioteca. Chinard concluye que, sin duda, la última fuente de muchas de las ideas de Jefferson puede ser atribuida a Locke, aunque ni él ni otros filósofos ingleses eran citados por los insurgentes americanos tan frecuentemente como se podría esperar. Hasta Jefferson ningún politólogo había definido con tanta claridad esa especial combinación de individualismo y de respeto a la paz y al orden que es tan característica de la concepción estadounidense de la democracia. En todo caso, la determinación de la cuantía de influjo lockiano en ellos, y en Jefferson en particular, es de poca importancia. Cualquiera que fuera el origen de sus ideas, se habían convertido en parte integral de la mente americana, y sólo faltaba que un americano les diera la expresión definitiva y final.⁶²

Es decir, la teoría de la soberanía popular y su desarrollo de una formulación precisa de la libertad de conciencia había ido siendo asimilada por las minorías ilustradas de modo que no era necesario mencionar ninguna autoridad para proclamarla, tal cual Jefferson hizo, como como *self-evident truth*, verdad por sí misma evidente. Sencillamente, para Jefferson y sus colegas legisladores el derecho a la libertad de conciencia precede a todas las instituciones políticas, incluso a la formación de la sociedad misma, es independiente de ellas y de ésta y, como escribía ya el mismo Locke en su *Carta*, ningún individuo cede su libertad de conciencia a los poderes políticos en ningún tipo de contrato social. Es de notar que Jefferson había escrito diez años antes de la Constitución las siguientes palabras: Nuestros gobernantes pueden tener autoridad sobre los derechos naturales solamente en cuanto se los cedemos. Pero los derechos de la conciencia nunca se los cedemos, nunca podemos cedérselos.⁶³

Pero Jefferson va más allá de la idea de Grotius y Locke de limitar la tolerancia –como antes hemos visto– sólo a ciertas religiones menos objeccionables. Locke da el paso radical de exigir que es un derecho natural la completa libertad privada y pública de todas las confesiones religiosas así como también la de tener ideas antirreligiosas, agnósticas y ateas, y de proclamar como necesaria y justa la separación de Iglesia y Estado con todas las consecuencias de recíproca independencia jurídica, legales, ideológica y económica que esto supone. Las ideas de Locke y su tan pragmática y utilitaria insistencia en que los poderes públicos deben ante todo salvaguardar la seguridad, la salud y los bienes de sus

⁶² G. CHINARD, *op. cit.*, págs. 44 y 49.

⁶³ Thomas JEFFERSON, *Notes on the State of Virginia*, ed. William Peden, Chapel Hill, U. of North Carolina Press, 1955, pág. 159.

súbditos y nunca privarles de ellos por motivos religiosos le influyeron y sirvieron también para formular en la Declaración de Independencia, el 4 de julio de 1776, como evidentes los derechos del hombre a la vida, la libertad y la propiedad, y de que todos los hombres son por naturaleza libres, iguales e independientes.

Consta de los sentimientos anticalvinistas de Jefferson por afirmaciones que en este sentido le hace a John Adams: ambos están de acuerdo en los principios liberales y en denominar *Dæmonium* la teología del ginebrino, cuyas obras tenía aquél en su rica biblioteca.⁶⁴ En los momentos críticos de alumbrar una nueva nación llamada a transformarse rápidamente en la más acogedora, progresiva y poderosa de la historia era asunto de suma importancia decidir cómo tratar la cuestión de la unidad religiosa o de la pluralidad de religiones. Diversas regiones de los trece Estados que se iban a confederar albergaban religiones diferentes y competitivas que sin rebozo habían manifestado sus diferencias e incluso su animosidad. Prevalcían los congregacionalistas en Boston y desde 1774 los metodistas en zonas de Pennsylvania y Maryland, pero en otros distritos superaban los puritanos, mientras que en las colonias de Virginia y las Carolinas eran numerosos los anglicanos, y en la enorme Louisiana ya se hacían notar los católicos, mas tantos éstos como los grupos de baptistas no eran bien vistos por ninguno de los otros grupos. Dos representantes de los últimos, Roger Williams y John Clarke, viajaron a Inglaterra para solicitar libertad de su culto; no la obtuvieron del dictador Oliver Cromwell, mas sí luego del nuevo rey Carlos II, que les otorgó Rhode Island.

A la hora decisiva de redactar una Constitución para toda la Unión en 1789 nada pareció mejor que ampliar el ensayo de libertad religiosa realizado ya en el Estado de Rhode Island desde 1663 y en el de Virginia desde su propia Constitución de 1786. Fue una suerte poder contar con esta experiencia previa, obra de Jefferson. Por hallarse en Francia, no la pudo firmar, mas sí uno de los dos representantes de su Virginia nativa, su siempre fiel colaborador James Madison. En 1790 se reintegra al país como primer secretario de Estado y tiene ocasión de colaborar en la promulgación de las diez primeras enmiendas o *Bill of rights*, las cuales, por el artículo 5 de la Constitución, adquieren igual categoría jurídica y fuerza que la Constitución misma. La primera enmienda es la que explícitamente importa a nuestro propósito. Según ella el Congreso prohíbe interferir en asuntos de religión, libre expresión y libertad de prensa o el derecho de asociación y reunión pacífica, así como en el derecho de petición al Gobierno.

⁶⁴ SANFORD, *loc. cit.*, pág. 113.

Es de notar que varias confesiones religiosas, los congregacionalistas, los presbiterianos, los anglicanos, aceptaban en principio de buen grado el sostén financiero del Estado en proporción al número de sus fieles; los contribuyentes se limitarían a manifestar a cuál de ellas pertenecían. Ni baptistas ni unitarios se plegaron a esta condición, que consideraban innecesaria e injusta por coartar y condicionar la independencia de acción de las instituciones religiosas, además de peligrosa y limitadora de la libertad de conciencia por poner en manos del Estado listas de ciudadanos en asuntos no civiles. Madison apoyó la total división de iglesias y Estado, que quedó finalmente plasmada en esa primera enmienda. También es interesante tener en cuenta que en el primer borrador de la Declaración de Independencia que presentaron al Congreso sus redactores Jefferson, Adams y Franklin había frases veladamente confesionales algunas de las cuales se mantuvieron, mientras otras no. Quedó que a veces el curso de los acontecimientos humano obliga a un pueblo a disolver sus lazos históricos con otro para asumir el mismo nivel de igualdad al que dan derecho las leyes de la naturaleza y las del Dios de la naturaleza, *the laws of Nature and of Nature's God*, pero recibió un significativo cambio la célebre frase siguiente, que ha pasado como una de las más importantes nunca escritas: Mantenemos que son evidentes estas verdades: que todos los hombres han sido creados iguales, que están dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables y que entre estos están la vida, la libertad y la consecución de la felicidad. *We hold these truths to be self-evident* sustituyó a *We hold these truths to be sacred and undeniable*. Si bien el vago deísmo de gran parte de los diputados no pudo neutralizar la insistencia de los piadosos en mencionar a Dios y al Creador, se impuso la decisión de adoptar una fórmula un tanto híbrida al fundamentar los más esenciales derechos de los hombres: el hombre ha sido creado con ellos, por lo que son inalienables, pero el hombre no necesita una revelación para descubrirlos. Simplemente, los derechos de la persona son objeto de razón, son por sí mismos evidentes. Desde estos dos documentos creados como fundamento de la más ejemplar democracia humana, la de Estados Unidos, el derecho de libertad de conciencia –como escribe un brillante y fecundo tratadista español– es el derecho fundamental básico de los sistemas democráticos: en él encuentran su razón de ser todos los demás derechos fundamentales de la persona y, en última instancia, a él está ordenado todo el sistema.⁶⁵ Es ésta una tesis que mayoritariamente comparten los pensadores de hoy, entre los que quizá destacan John Rawls con *El liberalismo político*

⁶⁵ Dionisio LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pág. 23

(Barcelona, Crítica, 1996), Michael Walzer con *Tratado sobre la tolerancia* (Barcelona, paidós, 1998) o Michel de Certau y tantos otros, también españoles.⁶⁶ Al comienzo del estudio de Margolin en obra citada antes se lee en esta fórmula, que además señala cómo la búsqueda de esta libertad ha ejercido la función de levadura en la masa de la historia: La liberté de conscience, matrice de toutes les libertés concrètes, individuelles ou collectives, travaille dans la pâte de l'histoire des hommes comme un levain.⁶⁷ Es la honda convicción que inspira la exigencia de todas las libertades que, interpretando el pensamiento de Servet, se proclaman, exponen y exigen en el *Manifiesto de Sijena* del 27 de noviembre de 2004, que se publica en apéndice.

El proceso iniciado con la Reforma magisterial (la luterana y calvinista, dejando aparte la anglicana) significó el inicio de la separación de poderes civiles y eclesiásticos, pero los casi tres siglos transcurridos hasta la formulación del *Bill of rights* muestran que eran insuficientes. No se logró su superación hasta que Locke-Spinoza-Jefferson –ellos mismos unos radicales– fueron aceptando progresivamente los principios de la Reforma radical que los descendientes del pensamiento de Servet-Castellio, los unitarios, los baptistas, venían proclamando desde hacía siglos, incomprendidos y perseguidos por todas las iglesias establecidas. Era menester derribar la creencia en el origen divino del poder, asentar la fundación y funcionamiento de la sociedad civil en la soberanía popular, admitir como derecho de la persona y de la colectividad no sólo el pluralismo religioso sino el pluralismo ideológico, con todas las garantías de juridicidad. La consiguiente tolerancia del disidente como un mal menor ante el que el poder político afín a otra creencia o simpatizante con ella puede y debe oportunistamente condescender (Paz de Augsburgo de 1555, Paz de Westfalia de 1645), se doblega así ante el derecho a la libertad de conciencia y desaparece ante el imperioso deber del Estado de aceptar y respetar las ideas y creencias de los individuos y de las comunidades y de no favorecer con dineros públicos a unas y no a otras.

En tal sentido, no quepa duda alguna de que el proceso iniciado en 1531 en la primera carta de Servet a Ecolampadio, en las líneas finales de su primer libro y en la negación del derecho a la intolerancia durante su

⁶⁶ Complace mencionar el breve, enjundioso y conceptuoso folleto de Carlos THIEBAUT *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999, que tanto debe a esas obras citadas y a los estudios recopilados por Susan Mendus, ed., *Justifying toleration: conceptual and historical perspectives*, Nueva York, Cambridge Univ. Press, 1988.

⁶⁷ «Liberté de conscience ou intolérance? Réflexions sur quelques “histoires juives” à la Renaissance», en *La liberté de conscience ... Colloque de Mulhouse et Bâle*, [191-216], pág. 191.

proceso ginebrino, ha culminado en una conclusión que sólo implícitamente se sugería en los escritos del bravo aragonés: en la laicidad del Estado. La laicidad –concluye Llamazares– es manto protector y hogar natural de la libertad de conciencia. 1) La plenitud del derecho de libertad de conciencia sólo es pensable en un contexto de laicidad. 2) La orientación dominante en la historia de Occidente apunta inequívocamente hacia la laicidad como horizonte... La laicidad del Estado es el único marco que garantiza el ejercicio de la libertad de conciencia en toda su plenitud, libre de trabas oficiales o arbitrarias y, en definitiva, el más pleno desarrollo en libertad de la persona como radical libertad.⁶⁸ La Constitución Española de 1978 recogió, al fin, al cabo de cinco siglos de haberlo iniciado uno de sus hijos radicales, un hereje perseguido, la doctrina jurídica y las expresiones técnicas que vienen siendo comunes a las Constituciones europeas más recientes de los países recién salidos del bloque comunista, como la República Checa, Eslovaquia, Hungría y la Alemania Oriental al unirse a la República Federal Alemana: Se garantiza a todos la libertad de conciencia, incluido el derecho a profesar individual o colectivamente cualquier religión o a no profesar ninguna, a escoger libremente o difundir convicciones religiosas u otras, y a actuar de acuerdo con ellas.⁶⁹

Habiendo señalado a Servet como origen de estas ideas, podemos concluir con Marian Hillar que sus logros son los más altos de la Europa de su tiempo y originaron todas las tendencias modernas en ciencias políticas, sociales y morales, en estudios bíblicos y religiosos, y en los conceptos de absoluta libertad de investigación intelectual, de libertad de conciencia y de completa pero no antagonista separación de Iglesia y Estado, a la vez que practicaron los más elevados ideales éticos.⁷⁰ Hoy disfrutamos de radical libertad de investigación y de conciencia y vivimos en circunstancias políticas de libertad constitucional, pero se los debemos a aquel Miguel Servet quemado en Ginebra y a sus seguidores. Debemos agradecerles que muriera él y fueran ellos perseguidos por dejarnos esos sus dos mayores legados, inmensamente más trascendentales que los resultados a que *Michel de Villeneuve* llegó en sus trabajos médicos, farmacológicos, geográficos, bíblicos e incluso teológicos. Fanatismos e intolerancias no permitieron que sus ideas sobre la libertad de conciencia germinaran en su tiempo. A España tardaron

⁶⁸ *Ibid.*, págs. 40 y 183.

⁶⁹ Véase *Constituciones extranjeras contemporáneas*, ed. Cascajo y García Álvarez, Madrid, Tecnos. 1994, pág. 273., cit. por Llamazares, *ibid.*, pág. 174.

⁷⁰ En «From the Polish Socinians to the American Constitution», *op. cit.*, pág. 57.

siglos en entrar, pero al fin las disfrutamos gracias a la Constitución de 1978. Si los destinos de la España medieval tolerante (al menos relativamente, para huir de los fáciles tópicos de la España de las tres culturas⁷¹) no hubieran sido torcidos por los Reyes Católicos, si España hubiera aceptado a tiempo las mismas ideas de Servet que germinaron en otros países de Europa y en Estados Unidos, si la corrupta Iglesia del Renacimiento y de la Ilustración, siempre a la defensiva, hubiera sabido y querido ser tan radical como Jesús le exigía a fin de ser sal de la tierra, se habrían ahorrado ríos de sangre y lágrimas. Esas lágrimas que aún nos hacen derramar intolerancias enemigas del derecho a la libertad que no tienen, ellas ni quienes las perpetran, no tienen, digo, derecho alguno a existir.

MANIFIESTO DE SIJENA

**Proclamado por el Instituto de Estudios Sijenenses «Miguel Servet»
en la clausura del Congreso Internacional conmemorativo
del 450 aniversario de su muerte. Zaragoza y Villanueva de Sijena,
22 y 23 de octubre de 2004**

El 27 de octubre de 1553 Miguel Servet, español de Aragón, como él se definía, humanista, médico, filósofo y teólogo reformador nacido en Villanueva de Sijena, en la provincia de Huesca, fue quemado vivo por los calvinistas de Ginebra. Le acusaron de herejía, como ya había hecho primero la Inquisición española y después la francesa, de cuya cárcel escapó. Servet, pensador radical y, en consecuencia, arriesgado, autor de unos pocos libros de gran calado intelectual, quería «restituir el cristianismo» a sus doctrinas y prácticas originales, las anteriores al Concilio de Nicea del año 325. En esa época, según él, ni unas ni otras se habían contaminado con dogmas incomprensibles como el de la Trinidad de Personas en un solo Dios ni con costumbres como la de bautizar a niños desprovistos de libertad y de fe propias. En conjunto, Servet proponía todo un sistema de pensamiento y de acción que ninguna de las instituciones religiosas podía aceptar sin renunciar a sus tradiciones y sus costumbres, que él estimaba anticristianas y profundamente corruptas.

Lamentablemente, el más radical, innovador y permanente de sus mensajes quedó oscurecido por el humo y la ceniza de la hoguera en que ardió. Este es el motivo de que queramos proponerlo como urgente, pues nunca fue tan

⁷¹ Quizá el más reciente, el del libro de Chris Lowney, *A vanished world : medieval Spain's golden age of enlightenment*, Nueva York, Free Press, 2005.

necesario como en el convulso comienzo de este siglo XXI. Durante largos siglos, ni católicos ni protestantes permitieron proclamar la libertad de conciencia como derecho esencial e innato a toda persona. Con el derecho a la vida no sólo es base de todos los demás, sino que constituye la condición inalienable de la dignidad humana.

Oscurecido, pero no olvidado. Las grandes ideas tardan a veces siglos por imponerse en la historia colectiva. «Me parece grave (escribe Servet a sus veinte años, adelantándose a los nuevos tiempos al cabo de más de mil años de silencio) matar a un hombre sólo porque en alguna cuestión yerre»; «[esta] nueva invención, [fue] ignorada por los Apóstoles y discípulos de la primera Iglesia». Por defender las propias ideas, proclama en otra parte, «nadie debe ser perseguido, por más que, como suele decirse, parezca que todo el orden del mundo se va a descomponer». Bien le interpretó otro humanista perseguido, Sebastián Castellio, cuando le gritó a Calvino y a todos los tiranos aquella frase inmortal: «Matar a un hombre por defender una doctrina no es defender una doctrina, es matar a un hombre». Por fortuna, en aquel fuego ginebrino prendió la antorcha que enarbolaron los pocos que se atrevieron, como Servet, a desafiar con su inteligencia y su sacrificio las rutinas de una injusticia inmemorial. Y hoy, gracias a esa germinal idea servetiana de la libertad, que fue recogida y desarrollada por filósofos y políticos progresistas, disfrutamos de la nuestra en todos los países democráticos.

Cada cual debe ser, pues, libre para elegir el sendero que según su conciencia puede llevarle a la luz. Pero libertad de conciencia equivale a un estrato de convivencia mucho más profundo que la mera tolerancia, la cual siempre implica cierta actitud de condescendencia desde un nivel superior. La tolerancia, pues, puede conducir a la *coexistencia* de diferentes colectivos, como sucedió en la España de las tres culturas, pero no lleva necesariamente a ese estadio de las relaciones humanas que calificamos como *convivencia*, sin la cual no cabe afirmar la dignidad de la diferencia

Donde sólo una verdad es tenida por evidente, nada es nunca criticado y no se generan chispas de creatividad. Servet enseña que cada cual necesita enfrentarse con sus propias verdades y con sus posibilidades alternativas. Esta actitud fuerza a justificar las propias ideas y a producir sinceridad y excelencia. Igual que una auténtica cultura necesita libertad para florecer y el pez agua para vivir, así el sentimiento religioso de cada persona y las religiones en cuanto instituciones viven y respiran mejor en respetuosa libertad recíproca y en total independencia del Estado.

Muchos crímenes se han cometido y se siguen cometiendo por culpa de los estímulos predicados por algunas religiones. Toda religión es ambigua: fuente de consuelo, esperanza y compasión, pero también en muchas ocasiones fuente de intolerancia, desprecio e incluso violencia. La nueva situación internacional obliga a extender al islamismo radical lo que parecía propio de la Iglesia con sus cruzadas y su Inquisición, y del protestantismo con su intransigencia similar a

la católica. Toda religión puede inspirar actos de odio cuando se siente exclusiva. En nuestra época predominan prejuicios de todo tipo, tanto étnicos como religiosos, que deben ser superados a fin de que no perezcamos todos en esta desintegración y esta violencia que nos atosiga.

Pero la libertad es indivisible. La de conciencia, expresión y decisión de cada persona exige su complemento: no se puede ser libre en el ámbito privado de la vida humana y dejar de serlo en las varias dimensiones de la vida social. Por eso, a la vez que exigimos con Servet que a todos los hombres y pueblos del mundo les sea posible disfrutar de su derecho innato a esas libertades básicas, proclamamos también como esencial, el derecho a la igualdad, el derecho a la enseñanza (si así lo exigen las leyes fundamentales o la tradición cultural o social del territorio en la lengua materna de los padres), el derecho a la familia, el derecho al trabajo y a la vivienda, el derecho a la salud, el derecho a un medioambiente no degradado, el derecho a la libertad de empresa coherente con un estado del bienestar eficiente, el derecho a la libre asociación, el derecho a exigir de los gobernantes el cumplimiento escrupuloso, tanto por las administraciones públicas de todo tipo como por los ciudadanos, de las constituciones que rigen el destino de una sociedad, y en definitiva y por encima de todo, el derecho a la paz, la cual sólo es posible como fruto de la justicia política y social.

La referencia a estos derechos no es gratuita. Los sistemas democráticos, que son hasta la fecha los más acabados ejemplos de garantía de los derechos civiles del individuo y de la sociedad en su conjunto, se fundamentan en los logros intelectuales perfilados durante el largo proceso iniciado en el Renacimiento y concluido en la Ilustración. Pero esta tradición humanista e ilustrada ha sido siempre contestada desde numerosas posiciones, que abarcaban desde el fanatismo de inspiración religiosa hasta la más reciente indiferencia post-moderna. El postmodernismo representa la más soterrada operación de vaciado de contenido de las democracias, manifestándose en el relativismo cultural, el egoísmo individualista, la crítica negativa, el pesimismo social y la irresponsabilidad nihilista.

Frente a estos fenómenos que niegan la existencia de los derechos inalienables del individuo o enervan su ejercicio, es menester luchar pacíficamente, con palabras de convicción y no con armas de destrucción, para que estos principios fundamentales sean aceptados y puestos en práctica por todos los hombres y pueblos de buena voluntad. No en el nombre de Dios, que tantas veces ha servido y aún sirve para dividir y matar, sino en el nombre del hombre y de la naturaleza que le rodea, cuyos elementos también participan de la esencia divina. Y así se mostrará que la hoguera de Servet no ardió en vano. La luz de su fuego nos ilumina todavía.