

Tolerancia religiosa y argumentos liberales. Comentarios a la Carta sobre la tolerancia de John Locke

MANUEL TOSCANO MÉNDEZ
Universidad de Málaga

RESUMEN

En este trabajo quiero examinar la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke, con el propósito de considerar los diferentes tipos de argumentos que propone para justificar la tolerancia en materia de religión y valorar su relevancia para el lector actual. Aunque la línea argumental principal de la *Carta* es insatisfactoria, cabe encontrar una justificación alternativa, mucho más afín con la defensa que el liberalismo contemporáneo hace de la libertad de conciencia.

PALABRAS CLAVE

TOLERANCIA-RELIGIÓN-LIBERALISMO-LOCKE

ABSTRACT

In this paper I will examine John Locke's *Letter concerning toleration*, with the aim of reviewing the different arguments he adduces to justify religious toleration and of assessing their relevance for the contemporary reader. Although the *Letter's* main argument is not satisfactory, it is possible to find an alternative justification, in line with the freedom of conscience defended by contemporary liberalism.

KEYWORDS

TOLERATION-RELIGION-LIBERALISM-LOCKE

I. LA TOLERANCIA LIBERAL Y LOS ARGUMENTOS DE LOCKE

POCAS VIRTUDES SON HOY TAN APRECIADAS COMO LA TOLERANCIA y, no obstante, si nos detenemos a indagar en lo que significa surgen a pocas dudas y es fácil

descubrir las diferencias y los equívocos ocultos bajo el aparente consenso en torno a su valor. Como decía recientemente el compilador de un volumen colectivo dedicado a la tolerancia, nuestra firme creencia en su valor no viene acompañada por una similar certeza teórica¹. Para empezar no está claro a qué clase de actitud nos referimos cuando hablamos de tolerancia, dentro de un amplio abánico de disposiciones y motivaciones ante la diversidad que van de la resignación a la curiosidad o el entusiasmo, pasando por la indiferencia. En cuanto a sus fundamentos, hay que constatar que si para unos es hija del relativismo o el escepticismo, para otros responde a las condiciones de búsqueda de la verdad o del bien. Ni siquiera encontramos un acuerdo general sobre su grado de deseabilidad, pues si para muchos es un ideal moral óptimo, también hay quien la considera especie de *second best*, una opción imperfecta en un mundo imperfecto, que tendría bastante menos sentido en una sociedad donde los derechos de todos estuvieran garantizados y fueran plenamente respetados. En consecuencia, hay serias diferencias sobre sus posibilidades: mientras que para algunos es una virtud imprescindible de los ciudadanos y las instituciones de una sociedad democrática y pluralista, otros piensan que se trata de un valor provisional, *ad interim*, cuyo papel histórico ha sido y es abrir el paso a disposiciones y arreglos más estables en la aceptación y regulación de las diferencias.

Y, sobre todo, ha variado considerablemente la clase de cosas que son objeto de tolerancia: de las creencias religiosas, que han sido el motivo original en torno al cual se forjó el ideal moderno, a las diferencias ideológicas, morales y filosóficas, y más allá de ellas a las cuestiones raciales, de identidad comunitaria, de género, de orientación sexual, etcétera. En la filosofía social y política está bien acreditada la tendencia a extender la discusión de la tolerancia más allá de la religión a las cuestiones de la vida buena en general y a la filosofía misma, como propone el liberalismo político de John Rawls. Pero si ésto puede entenderse como una prolongación bastante natural de la tolerancia religiosa, menos claro resulta en el caso del pluralismo cultural, hacia el que buena parte de la discusión actual se ha desplazado, para abordar las dificultades que presenta la coexistencia entre grupos culturalmente diferenciados.

Todo ésto no debería sorprendernos, si tenemos en cuenta la textura abierta de nuestros conceptos morales y políticos más relevantes, que se prestan escasamente a la univocidad de sentido. Por eso es importante atender a los argumentos que se utilizan para su justificación, ya que determinan el sentido y los límites de los términos, sus conexiones con otros conceptos o sus contextos de aplicación. Por eso mi propósito en este trabajo es volver a examinar con

¹ «Introduction», en D. Heyd (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 3.

cierto detenimiento algunos argumentos liberales acerca de la tolerancia religiosa o, mejor, la tolerancia en materia de religión. Tal examen nos retrotrae, por una parte, al tema original en torno al cual se desarrolló la reflexión moderna sobre la tolerancia, cuyo trasfondo histórico fueron las disensiones, guerras y persecuciones religiosas que agitaron Europa tras la Reforma, durante los siglos XVI y XVII; y, por otra, nos permite acercarnos a algunas de las más antiguas raíces de la tradición liberal. La discusión sobre la tolerancia en cuestiones religiosas ha tenido un carácter paradigmático en el pensamiento liberal y, en general, en nuestra cultura política. Hasta el punto de que es habitual invocar el carácter seminal de la libertad de conciencia, pues, como afirma Michael Walzer, «la sociedad civil tal como la conocemos tienen su origen en la lucha por la libertad religiosa»². Y los retos que plantean las nuevas cuestiones y situaciones para las que se reclama tolerancia giran en buena medida sobre las posibilidades de extrapolar los argumentos y soluciones aplicados a las diferencias religiosas a otras formas de diversidad.

Mucho se ha escrito en los últimos años sobre la incapacidad de lo que se ha dado en llamar la tolerancia liberal, modelada en torno a los conflictos de carácter religioso, para dar cuenta de lo que hay en juego en las situaciones de pluralismo cultural. Por poner un ejemplo, Anna Elisabetta Galeotti señala esta inadecuación a propósito de la polémica sobre el chador en las escuelas públicas francesas y achaca a las autoridades escolares una estrechez de miras, si no cosas peores, que viene determinada por lo que llama el «modelo teórico» de la tolerancia liberal, que inspira la comprensión predominante de esta virtud en nuestras sociedades³. No es mi propósito aquí entrar en la compleja discusión sobre la adecuación del modelo liberal, sino ocuparme de algo más modesto o preliminar, pues ni siquiera estoy nada seguro de que se pueda hablar de un modelo liberal de tolerancia en general. Se trata de rebuscar en los viejos argumentos del liberalismo clásico para defender la tolerancia en asuntos de religión, para ver si siguen siendo todavía pertinentes.

El *locus* clásico donde buscar tales argumentos es con seguridad la *Epistola de Tolerantia* de John Locke, escrita a finales de 1685, durante su exilio en Holanda, y publicada anónimamente en 1689, primero en latín y traducida pocos meses después al inglés por William Popple⁴. En ella encontramos las

² M. Walzer, «La idea de sociedad civil», *Debats*, 39 (1992), p. 36.

³ A. E. Galeotti, «Citizenship and Equality. The Place for Toleration», *Political Theory*, 21 (1993), pp. 585-605.

⁴ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*. En *The Works of John Locke* (10 vols.), London, 1823, vol. VI, pp. 1-58, reproducida por Scientia Verlag, Aalen, 1963. Las múltiples ediciones de la *Carta* se han basado tradicionalmente en la traducción inglesa de William Popple, como hace también la traducción al español de Pedro Bravo Gala, *Carta sobre la tolerancia*. Madrid:

ideas definitivas de Locke sobre un tema que le ocupó toda su vida y sobre el cual sus puntos de vistas variaron de forma considerable, desde el tono autoritario de sus escritos juveniles al planteamiento liberal maduro de la *Carta*⁵. Su interés no reside tanto en la originalidad de sus ideas como en la gran influencia que lograron, así como en el ascendiente de Locke dentro de la tradición liberal, por lo que ha sido celebrada como un hito en la historia de la tolerancia. En efecto, parece bien acreditado que hacia mediados del XVII cuanto había que decir en favor de la tolerancia estaba ya dicho por parte de calvinistas liberales, latitudinarios anglicanos o pioneros como Roger Williams y William Penn de las colonias norteamericanas⁶.

Por supuesto, que el repertorio de justificaciones para componer una teoría de la tolerancia estuviera básicamente completo no significa en absoluto que ésta hubiera dejado de ser un problema político de primera magnitud en toda Europa y los principales acontecimientos de la época no permitían alentar grandes esperanzas. Basta pensar, por ejemplo, en la revocación por Louis XIV del edicto de Nantes que desencadenó, tras décadas de relativa seguridad para la minoría protestante en Francia, la terrible persecución y expulsión de los hugonotes, precisamente el mismo año en que Locke escribió su *Epistola*. O recordar las controversias acerca de cómo y a quién tolerar entre anglicanos, católicos y *dissenters* protestantes que dominaron la turbulenta política inglesa

Tecnos, 1985. En adelante citaremos como LT, seguida por las páginas de la edición en inglés y entre paréntesis las páginas de la traducción castellana. Hay una edición crítica bilingüe, con el texto original y una nueva traducción del latín al inglés realizada por Gough, que introduce variaciones, alguna de ellas muy importante, con respecto a la traducción de Popple: J. Locke, *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration* (Latin text edited with a Preface by R. Klibansky, English translation with an Introduction and Notes by J. W. Gough). Oxford: Oxford University Press, 1968.

⁵ Entre los principales escritos del filósofo inglés referidos a la tolerancia figuran sus tratados de juventud, editados por P. Abrams, *Two Tracts on Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, que dan una imagen bien distinta del Locke liberal al que estamos acostumbrados. También *An Essay concerning Toleration*, un memorandum redactado en 1667 para uso político del conde de Shaftesbury, el controvertido líder Whig del que Locke fue estrecho colaborador, que ha sido recogido en la edición italiana de los escritos de Locke sobre tolerancia realizada por C. A. Viano: J. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*. Torino: Taylor, 1961, pp. 81-107. Y con posterioridad a la publicación de la *Carta*, como resultado de la larga y excesivamente prolija polémica que mantuvo con el clérigo de Oxford Jonas Proast, una segunda (1690), una tercera (1692), y hasta una cuarta carta, cada una de mayor longitud que la anterior, salvo la última que quedó inacabada a su muerte, incluidas en *The Works of John Locke, op. cit.*, vol. VI: *A Second Letter concerning Toleration*, pp. 59-137; *A Third Letter concerning Toleration*, pp. 139-546; *A Fourth Letter concerning Toleration*, pp. 547-574.

⁶ H. Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 1987.

de la época hasta conducir a un nuevo enfrentamiento entre la monarquía de los Estuardo y el Parlamento, lo que empujó al propio Locke al exilio, hasta el triunfo de la Revolución Gloriosa.

Más importancia tiene el modo en que la *Carta* recoge muchas de las razones ya conocidas hasta entonces para ofrecer, con una evidente pretensión filosófica de elevarse por encima de las luchas políticas del momento, una defensa clara y solidamente argumentada de la tolerancia. Si, como explica Popple en su presentación del texto, la mayor parte de quienes reclamaban tolerancia lo hacían sobre la base de «principios estrechos», dependientes de la coyuntura o ligados a los intereses de sus propias confesiones, no cabe duda de que la reflexión de Locke representa una justificación teórica de aplicación general. Aquí vamos a prestar atención a la validez de sus principios y razones, sin la pretensión historiográfica de alcanzar una comprensión más matizada de las circunstancias en que fue escrita o de la evolución de la reflexión de Locke sobre la tolerancia. Por tanto, quisiera revisar el interés que mantiene para quienes la leemos más de trescientos años después, no como un documento histórico, sino como un texto filosófico que puede darnos algunas claves para entender en qué consiste la tolerancia liberal. Aunque sea al riesgo de incurrir en lo que uno de los estudiosos españoles del pensador inglés consideraría un grave error de perspectiva, pues advierte que «no se puede acudir a Locke de una forma anacrónica, pensando encontrar en él fórmulas que puedan ser de utilidad directa en el debate actual sobre la tolerancia»⁷.

Desde luego, hay motivos para ser escépticos sobre la aplicación directa de los argumentos de Locke a los problemas actuales. Si de una teoría de la tolerancia, como se ha dicho, debemos esperar al menos que cubra un espectro de problemas suficientemente amplio y que no resulte sesgada⁸, cabe entender que el planteamiento de la *Carta* no cumple ninguno de estos dos requisitos. Por una parte, su ámbito temático resulta demasiado angosto visto desde la perspectiva actual, pues se ocupa fundamentalmente de «la tolerancia mutua de los cristianos de diferentes confesiones religiosas», como explica al comienzo mismo de la obra. Incluso si nos ceñimos exclusivamente a la tolerancia religiosa, es evidente que la diversidad de nuestras sociedades contemporáneas se extiende mucho más allá de las divisiones en el seno del cristianismo y

⁷ J. I. Solar Cayón, *La teoría de la tolerancia en John Locke*. Madrid: Universidad Carlos III/Dykinson, 1996, p. 19. Dado que no abundan los especialistas de Locke en nuestro país, vale la pena destacar este meritorio trabajo que analiza con detalle la evolución de sus reflexiones sobre la tolerancia, así como las relaciones de éstas con el resto de su obra, haciéndose cargo de los cambios que se han producido en la interpretación del filósofo inglés, muy especialmente a partir de los hallazgos de la *Lovelace Collection* y del descubrimiento de sus escritos juveniles.

⁸ S. Leader, «Toleration without Liberal Foundations», *Ratio Juris*, 10, nº 2 (1997), p. 139.

abarca, además de musulmanes, judíos, budistas, o demás practicantes de religiones tradicionales, movimientos y manifestaciones religiosas de nuevo cuño, o un creciente individualismo religioso que no es fácil de encuadrar en las estructuras tradicionales de iglesias y sectas, por no mencionar a ateos y agnósticos. Por otra parte, es invocado con frecuencia el sesgo de la reflexión lockeana, que excluye expresamente del régimen de tolerancia a los no creyentes y también a los católicos. Así, en la medida en que los argumentos de Locke suponen el horizonte de una sociedad cristiana, bien porque presupongan la existencia de Dios o se refieran solamente a los cristianos de distinto signo⁹, se revelan inadecuados para abordar las dimensiones o la mayor complejidad del pluralismo actual y, desde luego, las restricciones que establece son insostenibles hoy.

Con todo, vale la pena indagar en el conjunto de razones que maneja Locke en la *Carta*, aunque sólo sea para medir la distancia que nos separa de su planteamiento, en el caso de que ninguno de sus argumentos nos parezca convincente.

II. LA IRRACIONALIDAD DE LA PERSECUCIÓN RELIGIOSA

En la *Epístola* Locke recurre a diferentes clases de argumentos, que conviene distinguir. De hecho, las primeras razones que alega en favor de la tolerancia son de carácter religioso y parecen abundar en la impresión de que el filósofo inglés quiere presentar «to Christian readers a Christian case for religious toleration»¹⁰. Así, empieza por afirmar que «la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia»¹¹, para desarrollar a continuación la idea de que la persecución religiosa es contraria al Evangelio y a la fe cristiana. Si el cristiano debe señalarse por la humildad y bondad de espíritu, si nadie puede llamarse cristiano si carece de caridad, entonces, ¿cómo puede entenderse que se persiga al prójimo a sangre y fuego en nombre de Cristo? Así, se pregunta si es por caridad por lo que arrebatan las propiedades de sus semejantes, los torturan o mutilan con castigos corporales, los matan de hambre en prisiones malsanas o les quitan la vida. ¿Acaso cabría justificar tales actos por el fin superior de salvar sus almas? Desde luego, hay motivos para dudar que quienes actúan de modo tan poco conforme al espíritu evangélico y parecen haber comprendido tan mal su mensaje de paz y amor, puedan dedicarse a convertir

⁹ J. Dunn, *Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 57.

¹⁰ M. Cranston, «John Locke and the Case for Toleration», en J. Locke, *A Letter Concerning Toleration in Focus*, J. Horton y S. Mendus (eds.). London: Routledge, 1991, p. 82.

¹¹ LT, p. 5 (3). Aquí aparece una diferencia entre la traducción de Popple que escribe «I esteem that toleration to be the chief characteristic mark of the true church» y la de Gough que utiliza el artículo indeterminado «a true church», seguramente más coherente.

en buenos cristianos a los demás. El tenor de estas razones viene dado en definitiva por la referencia a las Escrituras, tal y como señala nuestro autor: «que el Evangelio declara frecuentemente que los verdaderos discípulos de Cristo tienen que sufrir persecuciones; pero que la Iglesia de Cristo deba perseguir a otros y forzarlos con el fuego y la espada a abrazar su fe y doctrina, no lo he encontrado todavía en ninguno de los libros del Nuevo Testamento»¹².

Es ciertamente muy propio de Locke el afirmar que «la tolerancia de aquellos que difieren de otros en materia de religión se ajusta tanto al Evangelio de Jesús y a la genuina razón de la humanidad»¹³, por lo que sus argumentos en la *Carta* apelan al primero y a la segunda. Pero no es fácil calibrar el peso relativo de estas razones religiosas en favor de la tolerancia. Parece fuera de duda la importancia de esta primera línea argumental, basada sobre la incompatibilidad de la intolerancia con la esencia misma de la religión cristiana, para los contemporáneos de Locke. De hecho, buena parte de la discusión suscitada por la *Carta* giró en torno a las premisas evangélicas de la tolerancia, lo que no puede ser motivo de extrañeza pues durante dos siglos, por no remontarnos más atrás, se había venido debatiendo sobre tolerancia principalmente en términos religiosos, buscando el respaldo autorizado de las citas bíblicas o de los Padres de la Iglesia.

En este punto quizá no estaría de más disipar el equívoco al que parece inducir la expresión «tolerancia religiosa» y establecer alguna precisión conceptual al respecto, pues al decir *religiosa* nos referimos en unos casos a lo que se tolera y en otros a las razones por las que se tolera. Y sería clarificador distinguir cuando hablamos de tolerancia en materia de religión, esto es, de creencias y prácticas religiosas que son objeto de tolerancia, de la tolerancia por motivos religiosos o de los fundamentos religiosos que la justifican. Pues conviene recordar, como ha señalado Garzón Valdés, que la acción de tolerar o la actitud tolerante resulta siempre de la resolución de un conflicto normativo¹⁴. Para ser más precisos, sólo cabe hablar de tolerancia cuando desaprobamos algo por considerarlo desagradable, equivocado o malo; además, tenemos la oportunidad de impedir o interferir en la existencia o continuación de aquello que desaprobamos; a pesar de lo cual, por último, nos abstenemos de intervenir, y de esa forma permitimos, por alguna razón que finalmente se impone. De este análisis se desprende que la tolerancia está siempre referida a dos conjuntos de razones en conflicto, que abogan unas por impedir o prohibir y otras en favor de permitir.

¹² *Ibid.*, p. 15 (16).

¹³ *Ibid.*, p. 9 (7).

¹⁴ E. Garzón Valdés. «'No pongas tus sucias manos sobre Mozart'. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», en *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 401-415.

Garzón Valdés propone hablar de dos sistemas normativos para dar cuenta de este conflicto de razones y sugiere llamar «sistema normativo básico» a las razones por las que desaprobamos algo y que nos mueven a impedirlo o prohibirlo. El «sistema normativo justificante» sería en cambio el que proporciona las razones que nos llevan a no intervenir y por las que debemos ser tolerantes. Si adoptamos los términos del filósofo argentino, entonces el sistema normativo básico define el objeto de tolerancia mientras el sistema justificante ofrece la justificación de la tolerancia. Podemos tener razones para condenar la forma en que los miembros de otras confesiones entienden el mensaje cristiano, organizan su iglesia o rinden culto a Dios, y al tiempo disponer de otra clase de razones para tolerarlos: por ejemplo, prudenciales, tantas veces invocadas cuando se está en minoría o quienes están en el poder pertenecen a otra iglesia; o bien los conocidos argumentos de *les politiques*, que defendían una política de tolerancia con objeto de evitar las discordias civiles y salvaguardar el orden y la seguridad del reino. Pero no siempre encontramos una clara heterogeneidad entre dos órdenes de razones. Precisamente lo relevante cuando hablamos de tolerancia religiosa es saber si estamos ante un conflicto intersistémico o intrasistémico. Sucede ésto último cuando desaprobamos por motivos religiosos las creencias o prácticas de otros y también por razones de índole religiosa nos abstenemos de prohibirlas o perseguirlas.

Tal es el caso de la estrategia de justificación de la tolerancia por razones religiosas que encontramos al comienzo de la *Epistola*. Desde el punto de vista del lector moderno tiene una importancia secundaria, dada su limitada capacidad de persuasión, restringida a quienes comparten la misma fe cristiana, por comparación con los argumentos que apelan a la razón de la humanidad. Pero no deberíamos perder de vista que éstos últimos no son sino una generalización de la estructura argumental de los primeros. En efecto, Locke nos dice que el recurso a la espada es contrario al Evangelio, que hay una incompatibilidad radical entre los métodos basados en la coacción y la supuesta finalidad cristiana que se persigue con ellos. Si entendemos lo que constituye la finalidad de la verdadera religión, la salvación del alma y el culto a Dios, entonces ciertos medios están de antemano excluidos, pues son inconsistentes con aquélla. Y la misma inconsistencia entre medios y fines permite a Locke denunciar la irracionalidad de la persecución religiosa y está a la base de la separación entre iglesia y estado, que es el núcleo de su propuesta para establecer un régimen de tolerancia.

No puede exagerarse la importancia que ha tenido dentro de la tradición liberal la idea de «levantar un muro de separación entre la iglesia y el estado», según la célebre expresión de Thomas Jefferson¹⁵, como medio de pacificar

¹⁵ T. Jefferson, «Réplica a la Asociación Bautista de Danbury», en *Autobiografía y otros escritos*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 347. La fórmula fue utilizada por Jefferson para interpretar la

los conflictos religiosos. Todo el planteamiento de la *Carta* pivota en torno a la necesidad de ese muro, por considerar que la mayor parte de los males que provocan las disensiones en materia de religión se deben a que «se han confundido y mezclado dos cosas que son en sí mismas completamente diferentes: la Iglesia y el Estado»¹⁶. En la inexistencia de separación entre ambos se ha de buscar la raíz de las revueltas y discordias civiles que se producen en nombre de la religión, y no tanto en el hecho de que existan desacuerdos doctrinales entre cristianos de diferentes confesiones: «No es la diversidad de opiniones (que no puede evitarse), sino la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria) la que ha producido todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión»¹⁷. En otras palabras, el problema no es la diversidad, sino la intolerancia, muy especialmente porque ésta se pone de manifiesto en los repetidos intentos de solventar las diferencias recurriendo al brazo armado del estado.

No es infrecuente, como ha observado Jeremy Waldron, que los comentaristas apresurados de la *Carta* nos den como la teoría de Locke sobre la tolerancia poco más que esto, que es necesario mantener separados la iglesia y el estado, o la afirmación bastante inexacta de que los asuntos religiosos no son de la incumbencia del estado, sin explicarnos muy bien por qué¹⁸. En parte por la propia forma en que Locke expone la cuestión, que comienza por definir respectivamente las funciones del estado y de la iglesia de modo que no debería existir confusión entre sus esferas de competencia: por una parte, el estado (*commonwealth*) aparece como «una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil»; y, por otra, su concepto de iglesia consiste en «una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo para rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable para Él y eficaz para la salvación de sus almas»¹⁹. Pero, salvo que decidamos quedarnos en el mundo encantado de las definiciones, hay que ir más allá de éstas para averiguar la razón de fondo por la que no debería haber solapamientos ni interferencias. Pues el propio

Primera Enmienda de la Constitución americana («Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof») y viene siendo invocada regularmente por la jurisprudencia del Tribunal Supremo en los casos que tienen que ver con ella, véase R. S. Alley (ed.), *The Supreme Court on Church and State*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

¹⁶ LT, p. 53 (65).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ J. Waldron, «Locke: Toleration and the Rationality of Persecution», en J. Locke, *A Letter Concerning Toleration in Focus*, J. Horton y S. Mendus (eds.), *op. cit.*, p. 100.

¹⁹ LT, pp. 9 y 13 (8 y 13).

Locke deja bien claro que la tesis de que el gobierno civil se refiere exclusivamente a los intereses civiles de los hombres (su vida, su libertad, su salud y sus propiedades), es decir, a las cosas de este mundo, no es una premisa, sino una *conclusión* de su razonamiento²⁰.

¿Por qué el cuidado de las almas de sus conciudadanos escapa a la competencia del magistrado civil? Como ha subrayado Waldron, en realidad el planteamiento de Locke no parte de la función del estado, sino que nos recuerda más bien la concepción weberiana que lo define por su medio específico: el monopolio del uso efectivo de la fuerza en un territorio. Según nos explica: «dar leyes, recibir obediencia y obligar con la espada son cosas que no corresponden a nadie más que al magistrado»; y, en último término, el poder del magistrado civil reside en la espada, «porque las leyes no tienen fuerza alguna sin castigos»²¹. La línea argumental principal de la *Carta*, con la que Locke pretende convencernos de la irracionalidad de la persecución religiosa, parte de aquí, de la violencia física como el medio propio del que dispone el magistrado civil, para explicar a continuación que se trata de un medio ineficaz para conseguir cualquier propósito religioso.

Este argumento de la *Epistola* es tan sencillo como contundente: no podemos recurrir a la espada en asuntos de fe porque no sirve de nada. Simplemente, no es posible salvar a nadie por la fuerza u obligarle a creer en lo que queremos mediante la confiscación de sus bienes, la tortura o la muerte. Como mucho, cabe obtener profesiones de fe de dudosa sinceridad, la observancia exterior del ritual o la apariencia de sumar más gente a nuestra congregación, pero todo ésto difícilmente puede justificarse desde una óptica cristiana y más bien hace sospechar que los motivos religiosos que se esgrimen son un mero pretexto, bajo el que se encubren aspiraciones de poder y ambiciones inconfesadas. El punto crucial de la argumentación consiste en poner de manifiesto que hay una incompatibilidad radical entre los fines que se persiguen y los medios que se emplean, entre la naturaleza de la fe religiosa y el uso de la coacción.

Si, como explica Locke, «la verdadera religión consiste en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree», entonces es imposible salvar a nadie por la fuerza: «Cualquiera que sea la profesión de fe que hagamos, cualquiera que sea el culto exterior que practiquemos, si no estamos completamente convencidos de que la una es verdad y el otro agradable a Dios, tal profesión y tal práctica, lejos de ser un avance, constituirán, por el

²⁰ *Ibid.*, pp. 12-13 (12): «These considerations [...] seem to me sufficient to conclude, that all the power of civil government relates only to men's civil interest, is confined to the care of the things of this world, and hath nothing to do with the world to come» (las cursivas son mías).

²¹ *Ibid.*, pp. 11-12 (11).

contrario, un gran obstáculo para nuestra salvación». La pertenencia a una iglesia o la participación en el culto sólo tendrán valor si estamos realmente convencidos de su bondad y verdad, de que son adecuados para nuestra salvación, pero esa convicción no puede ser inducida por medio de amenazas y castigos. La coacción no puede desempeñar papel positivo alguno en el proceso de formación o revisión de las creencias, pues la única influencia legítima corresponde a «la luz y la evidencia» que aportan los argumentos, y es, por tanto, completamente impotente para engendrar el convencimiento y la fe: «Tal es la naturaleza del entendimiento, que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior»²². Como todo el poder del magistrado civil descansa en última instancia sobre la fuerza exterior, hay que concluir con Locke que los asuntos de la fe y de la salvación del alma escapan por completo a su campo de acción.

Este es el argumento más famoso que desarrolla Locke y al que recurre repetidamente en la *Carta*, con el que pretende demostrar que ser intolerante es irracional. Es la clase de argumento que resulta eficaz y económico, en tanto que no apela a principios o convicciones morales exigentes o controvertidos, tan sólo requiere de los intolerantes que sean racionales y que se hagan cargo de la inutilidad de utilizar la coacción para penetrar en la conciencia de los hombres. Aunque conviene observar que intolerancia significa aquí la disposición a imponer por la fuerza una doctrina religiosa a quienes no la comparten, de modo que por tolerancia debemos entender algo bastante modesto, simplemente la abstención de recurrir a la violencia con tal propósito²³. Con todo, no se puede negar que ha sido muy influyente la idea de que la autoridad política carece de poder sobre las conciencias, lo que por cierto encontramos ya en el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza²⁴, de cuya obra posiblemente tuviera noticia Locke durante su exilio en los Países Bajos.

Pero no es menos cierto que el argumento no es tan concluyente como parece a primera vista, pues queda expuesto a importantes objeciones y, sobre todo, difícilmente permite sostener una política de tolerancia o de protección de la libertad de conciencia de acuerdo con lo que hoy consideraríamos mínimamente aceptable. Entre las posibles objeciones no creo que resulte decisiva la que señala que el razonamiento de Locke depende del supuesto de la

²² *Ibid.*, pp. 10-12 (10-11).

²³ «Toleration is but the removing that force», en J. Locke, *Second Letter*, p. 62.

²⁴ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 1986, p. 218: «Como (la razón de ser de la religión) no consiste tanto en las acciones externas, cuanto en la sencillez y sinceridad de ánimo, no constituye ningún derecho ni autoridad pública. En efecto, la sencillez y sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por la autoridad pública; y absolutamente *nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz*» (las cursivas son mías).

salvación por la fe, pues de hecho puede llevarse más allá de las creencias religiosas a las cuestiones de la vida buena en general. Mucho más incisivas resultan las críticas que ponen de relieve la complejidad de los factores causales que pueden intervenir en la génesis de las creencias así como en su mantenimiento, muy especialmente en lo que concierne a la relación de éstas con la información disponible. ¿Es realmente imposible para los poderes públicos actuar sobre las convicciones de la gente, hasta el punto de que deben convenirse de la completa ineficacia de cualquier intervención? En su crítica de la *Carta*, Jonas Proast vió perfectamente el punto débil de esta línea argumental, pues concediendo que efectivamente las creencias no pueden ser impuestas o cambiadas *directamente* por medio de la coacción, entendía en cambio que la fuerza podía ser eficaz al servicio de la verdadera religión si era aplicada «de forma indirecta y a distancia»²⁵.

Cabe pensar en aplicaciones de esta estrategia indirecta, que podrían inspirarse en las observaciones de Pascal acerca del papel de la costumbre como sostén de la fe o su idea de que es posible llegar a la fe haciendo como si se creyera. Pues esta posibilidad, aparentemente paradójica, de influir voluntariamente sobre nuestras creencias, abre la puerta a las intervenciones por parte de poderes externos. Algo bien conocido por científicos sociales como Stinchcombe, cuando sugiere que «un modo de socializar a la gente es hacerle actuar en términos del valor deseado sin fe y permitir que luego la fe siga», o escritores como Stendhal, cuando narra la impresión que puede llegar a causar la pompa religiosa unida a la majestad del poder: «Un *Te Deum*, nubes de incienso, infinitas descargas de mosquetería; los campesinos estaban embriagados de fe y de piedad. Una jornada semejante deshace la obra de cien números de periódicos jacobinos»²⁶. Pero si esta influencia parece algo tortuosa, siempre es posible cerrar esos periódicos jacobinos que pueden apartar de la verdadera fe a la gente sencilla, y perseguir a sus editores o redactores, no para cambiar sus ideas, sino para impedir que las difundan.

El problema con el razonamiento de Locke, en definitiva, estriba en que se limita a defender la inmunidad del santuario de la conciencia individual a la presión coercitiva directa, pero descuida las condiciones sociales que garantizan que podamos formar y revisar libremente nuestras convicciones de valor, a falta de las cuales aquel santuario tiene mucho de ilusorio. Waldron ha puesto precisamente el acento sobre esta grave deficiencia al señalar que no tiene en cuenta la posibilidad de desplazar la presión sobre la base epistémica que sos-

²⁵ J. Proast, *The Argument of the Letter concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd* (1690), citado por P. Nicholson, «John Locke's Later Letters on Toleration», en J. Locke, *A Letter Concerning Toleration in Focus*, J. Horton y S. Mendus (eds.), *op. cit.*, p. 165.

²⁶ Ambos ejemplos citados por J. Elster, *Ulises y las sirenas*. México: FCE, 1989, pp. 86-87.

tiene las creencias o su entorno informativo. Por eso, no le falta razón cuando observa que, si bien cabe pensar muchas cosas de intolerantes e inquisidores, no parece del todo justo suponer que no saben lo que hacen o que tienen expectativas infundadas acerca de lo que pueden conseguir con sus métodos²⁷.

III. LIBERTAD DE CONCIENCIA Y RAZONES DE IMPARCIALIDAD

Afortunadamente, la *Carta* es un semillero de razones y cabe recurrir a otros argumentos, algunos de ellos apenas esbozados, quizá más prometedores. En realidad, no creo que Locke apostara todo a una sola línea argumental, como parece pensar Waldron, e hiciera depender por completo de ella su defensa de la tolerancia. Más correcto es entender, como Nicholson, que la estrategia de Locke consiste en acumular argumentos para fortificar su posición frente a toda clase de ataques²⁸. Podemos dudar del efecto acumulativo de razones diferentes, o rechazar sin más esta promiscuidad de justificaciones, pero una lectura de la *Epistola* debe al menos reconocer este hecho. Como veremos, en algunos casos el argumento de la irracionalidad de la persecución parece funcionar más bien como una especie de línea defensiva última, en caso de que fallen otros. Como ahora sabemos que esa última defensa es poco segura, deberíamos comprobar la solidez de otros argumentos.

Pero antes quizá sea conveniente dejar bien claro lo que Locke *no* dice para justificar la tolerancia: que la libertad de conciencia sea un derecho natural del hombre, del que no hace cesión cuando pasa a ser miembro de la sociedad civil. A muchos lectores de la *Carta* sorprenderá esta afirmación, pues hay por lo menos un pasaje en el que dice exactamente eso: «Estas acusaciones pronto cesarían si la ley de tolerancia se impusiera en tal forma que todas las Iglesias se vieran obligadas a establecer la tolerancia como fundamento de su propia libertad y enseñar *que la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre*»²⁹. Salvo que Locke nunca escribió la frase que hemos destacado en cursiva, que no aparece en el texto latino de la *Epistola* ni tampoco en la traducción de Gough³⁰, pues fue añadida en la versión inglesa por William Popple, cuyas opiniones al respecto eran más radicales que las de Locke y más próximas a los puntos de vista de ciertas sectas inconformistas, como los cuáqueros. No hay testimonio más elocuente de las diferencias al respecto entre Popple y Locke que las mismas palabras con las que el primero presenta la *Carta* al lector y que dan probablemente una idea equivocada de su contenido.

27 J. Waldron, *loc. cit.*, p. 120.

28 P. Nicholson, *loc. cit.*, p. 182.

29 LT, pp. 47-48 (58). Las cursivas son mías.

30 J. Locke, *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*, p. 135.

En ellas, el traductor pide soluciones más generosas a la situación religiosa en Inglaterra, que no pasan por declaraciones de indulgencia o actos de comprensión, sino por reclamar «absoluta libertad» en cuestiones de fe³¹.

Pero, desde luego, esa no era la posición de Locke, que siempre desconfió del entusiasmo de los grupos sectarios, detrás del cual adivinaba la sombra del fanatismo, y de sus pretensiones de poner las convicciones religiosas por encima de las leyes, por ver en ellas una amenaza potencial para el orden civil. Como ha explicado Solar Cayón, el hilo conductor de los pensamientos de Locke sobre la tolerancia fue siempre la necesidad de encontrar un equilibrio que hiciera compatibles las exigencias de la conciencia individual y un orden político estable, lo que supone una estructura de autoridad capaz de regular la convivencia social, si bien a lo largo de su obra ese punto de equilibrio fue moviéndose desde la autoridad a la libertad³². Y sabemos por la correspondencia que mantuvo con Philippe van Limborch, el interlocutor holandés al que presuntamente está dirigida la *Epistola*, de la opinión favorable de Locke con respecto a las líneas maestras de la reconstrucción de la Iglesia de Inglaterra tras la revolución y la política de tolerancia emprendida por los nuevos soberanos, bajo las formas de *comprehension* e *indulgence* que precisamente disgustaban a Popple³³.

Además, del planteamiento de Locke se desprende que la tolerancia no representa propiamente una demarcación de esferas, en la que ciertas actividades escapan al control del magistrado civil, sino un principio de restricción que afecta no tanto a las acciones de éste, como a sus razones para actuar. En ningún caso afirma Locke que los asuntos religiosos están más allá de la competencia de los poderes públicos, sino algo bien distinto: que la actuación de éstos no puede servir a un propósito religioso ni basarse en consideraciones de fe. Y el ejemplo del sacrificio de animales para el culto es ilustrativo a este respecto, pues se atiene a la norma de que lo que es perfectamente legal en otras situaciones de la vida no puede ser prohibido en el ámbito del culto religioso, ya se trate de hablar en latín o de sacrificar un becerro. Pero de ahí no cabe deducir que el magistrado civil carezca del poder de intervenir o de prohibir ciertas prácticas o ritos, si llega el caso. Si ciertas prácticas suponen un daño a otros, o representan un riesgo para la seguridad pública, existe una buena razón para que sea declarada fuera de la ley y perseguida por las autoridades públicas, no importa cuál sea su significación ritual. No resulta legítimo, en cambio, que la prohibición esté motivada por discrepancias de carácter religioso. Por eso, en el ejemplo del sacrificio de animales, para Locke no habría

³¹ LT, pp. 3-4. La traducción española no recoge el prólogo de Popple.

³² J. I. Solar Cayón, *op. cit.*, pp. 207-208.

³³ M. Cranston, *loc. cit.*, pp. 86-89.

nada que objetar si se decidiera limitar la matanza de bestias por razones políticas o económicas, como la necesidad de aumentar la cabaña ganadera. Aunque recomienda prudentemente manejar con precaución y suficiente cuidado esta clase de consideraciones, no sea que se abuse del bien público como pretexto para oprimir ciertas iglesias o sectas³⁴.

El principio general de tolerancia que defiende Locke consiste fundamentalmente en que «ni las personas individuales, ni las iglesias, ni siquiera los estados, tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás *bajo el pretexto de la religión*»³⁵. En otras palabras, su concepción de la tolerancia trata de la necesidad de excluir las razones religiosas como fundamento legítimo de las actividades de los poderes públicos. Éstos no pueden en ningún caso lesionar o arrebatarse la vida, la libertad o los bienes de sus ciudadanos amparándose en motivos de carácter confesional. Por supuesto, lo que se dice a propósito del estado se aplica por extensión a los particulares o a las iglesias, puesto que el magistrado civil es el único autorizado a emplear la fuerza y su obligación consiste precisamente en proteger los derechos civiles y las propiedades de los ciudadanos. Locke pone mucho cuidado en destacar este monopolio legítimo de la violencia, para dejar bien establecido que las iglesias carecen de instrumentos de coacción y que los únicos medios de los que disponen, en relación con sus propios miembros, son los consejos, la predicación y, como última *ratio* para mantener su orden interno, la excomunión³⁶.

Por tanto, la justificación de la tolerancia requiere una respuesta convincente a la pregunta: ¿por qué deberíamos excluir las razones de naturaleza religiosa como fundamento y motivo de las acciones del magistrado civil? ¿Por qué los derechos civiles de los ciudadanos no deberían verse afectados, limitados o suprimidos en razón de sus creencias o de su pertenencia a una iglesia? Hasta ahora hemos examinado la irracionalidad de la persecución como el principal eje argumental, pero el propio Locke añade que hay otras consideraciones que vienen al caso. Por ejemplo, dice que, incluso si se pudieran cambiar las creencias por medio de la fuerza, sería contraproducente para los intereses de la verdadera religión el reconocer a las autoridades públicas el derecho o la competencia para intervenir en cuestiones religiosas e imponer una determinada doctrina o culto. Pues hay, como dice, un solo camino al cielo, pero existen en el mundo muchos príncipes y magistrados de credos muy diversos, de modo que, si establecemos esa competencia como norma o adoptamos la vieja máxima «*cuius regis, eius religio*», las posibilidades de que prospere la verdadera fe se verían seriamente perjudicadas³⁷.

³⁴ LT, pp. 33-35 (40-41).

³⁵ *Ibid.*, p. 20 (22).

³⁶ *Ibid.*, pp. 16 ss. (17 ss.).

³⁷ *Ibid.*, p. 12 (12).

Desde luego, en el texto de Locke descubrimos la confianza liberal en las virtudes de la libre discusión y en que la luz proviene del intercambio de razones, de modo que la verdad siempre sale adelante por sí sola. No necesita ni la ayuda de las leyes ni el respaldo de ninguna clase de medios de intimidación, antes al contrario, son los errores los que prevalecen «por la ayuda de refuerzos extraños y postizos»³⁸. Pero lo más relevante de la observación anterior no está aquí, sino en el hecho de que, debidamente afinada, constituye una línea argumental bien distinta que reaparece más adelante en la *Carta* y sobre la cual no se ha llamado suficientemente la atención, a pesar de su interés.

Podríamos llamarlo el argumento de la universalización o de la reversibilidad, pues aparecen estas dos variantes en la exposición de Locke. En la primera, el filósofo inglés se hace la pregunta de si el estado debe perseguir a los idólatras y nos pide que meditemos bien la respuesta, porque ha de ser la misma en todas partes. Se trata de establecer una norma sobre lo que puede hacer o no el magistrado civil, que será de aplicación general, aquí y en cualquier país, en Ginebra o en la India. Pues si conferimos al magistrado civil el poder de perseguir y encarcelar a los herejes aquí, *en virtud de la misma regla* cualquier otro príncipe o magistrado de otro país podrá suprimir las iglesias reformadas, o perseguir a los cristianos en general. Por ello, parece más razonable adoptar como norma general que nadie deba sufrir en su vida, en su libertad o en sus bienes por sus convicciones religiosas, independientemente del país donde viva y, sobre todo, de la religión que profesen sus magistrados.

La segunda variante del argumento aparece con una ilustración que propone para indagar este asunto más a fondo. Locke sugiere que pensemos en la situación imaginaria de un pequeño grupo de cristianos que arriban sin recursos a un país lejano poblado por paganos y que allí son socorridos y acogidos por este pueblo hospitalario. Con el tiempo, el cristianismo se va propagando entre sus habitantes, hasta que llega un día en que sus jefes se convierten a la nueva fe y los cristianos son más numerosos. ¿El cambio de la situación autorizaría entonces a romper los pactos para perseguir a los paganos y violar sus derechos civiles? Algo así, viene a decirnos Locke, traicionaría la paz y la confianza que reinaban hasta entonces, seguramente iría contra la caridad cristiana, y atentaría además contra «la igualdad de justicia», o las reglas de la equidad. Obviamente, el peso de la argumentación descansa sobre este último punto, cuyas implicaciones normativas no cabe limitar en absoluto a los cristianos de distintas confesiones: «Ahora bien, cualquiera que mantenga que la idolatría ha de ser desarraigada de cualquier sitio por las leyes, los castigos, el fuego y la espada, *puede aplicarse el cuento a sí mismo. Las mismas razones sirven en América que en Europa.* Ningún pagano allí, ni ningún disidente

³⁸ *Ibid.*, p. 40 (48-49).

aquí, pueden, con ningún derecho, ser privados de sus bienes mundanos por la fracción predominante de una iglesia de la corte; tampoco puede alterarse o violarse ningún derecho civil bajo pretexto de religión en un sitio más que en otro»³⁹.

El sentido general del argumento, bajo una forma u otra, no admite dudas: se trata de establecer una regla general de tolerancia, que sea universal y que, por tanto, supone una condición fundamental de simetría. En otras palabras, Locke está exigiendo imparcialidad para concebir y aplicar dicha regla de tolerancia (o intolerancia), pues su argumento parece prefigurar una especie de doble test: ¿estaríamos dispuestos a universalizar una norma que estableciera el derecho del estado *en todas partes* a perseguir a los que no pertenecen al mismo credo o religión que los magistrados, aunque eso significara que los protestantes pueden ser oprimidos en Francia o que los cristianos hayan de sufrir igual suerte del sultán de Constantinopla? La otra versión del test tiene que ver con la reversibilidad de la regla, de modo que parece exigir un esfuerzo de imaginación para dar la vuelta a las situaciones y aplicarnos el cuento a nosotros mismos: ¿defenderíamos la legitimidad de la persecución por motivos religiosos en caso de pertenecer a una iglesia minoritaria o que no cuenta con el favor de los poderes públicos?

El argumento supone una denuncia de los dos males que han viciado buena parte de las discusiones sobre tolerancia: el oportunismo y la parcialidad. Ambas reflejadas en el famoso dicho de Cromwell, de que todo el mundo pide libertad, o tolerancia, pero nadie está dispuesto a darla. Locke tiene duras palabras de condena contra aquellos cuyo celo religioso sólo se inflama cuando tienen el poder de su parte, pero que en caso contrario aspiran a una coexistencia basada en la justicia y la tolerancia: «Vale la pena observar y lamentar que los más violentos defensores de la verdad, los que se oponen a los errores, los que claman contra el cisma, casi nunca desencadenan su celo por Dios, cuando el magistrado civil no está de parte suya. Mas tan pronto como el favor de la corte les ha dado el cuchillo por el mango y empiezan a sentirse los más fuertes, entonces la paz y la caridad pueden ser descartadas. En caso contrario, han de ser religiosamente observadas»⁴⁰. Si nos fijamos, la denuncia va contra la base misma de la posición del intolerante, según el cual existe una distinción esencial entre la verdad y el error que autoriza tal asimetría en el trato. Como rezaba la doctrina agustiniana invocada tantas veces a este respecto: «Cuando prevalece el error es justo invocar la libertad de conciencia, pero, por el contrario, es justo usar de la coerción cuando predomina la verdad»⁴¹. En definitiva, el argumento de Locke consiste en decirnos que tal parcialidad es

³⁹ *Ibid.*, pp. 35-36 (41-43). Las cursivas son mías.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 19-20 (22).

contraria al sentido de la justicia y viola las consideraciones de equidad más elementales.

Por ello, recuerda mucho a la justificación del principio de igual libertad que ofrece Rawls en su *Teoría de la justicia*. ¿Por qué las partes, situadas en las condiciones extraordinarias de la posición original, escogerían la libertad de conciencia entre los principios que han de regular la cooperación social? La explicación viene dada por las restricciones informativas a las que están sometidas: las partes ignoran cuáles son sus convicciones religiosas y morales y, sobre todo, desconocen qué suerte correrán en la sociedad, si serán mayoritarias o minoritarias. Dada esta condición de incertidumbre, Rawls piensa que lo más racional es acordar el principio de libertad de conciencia, igual para todos, con objeto de evitar los altos costes que podría acarrear el hecho de encontrarse en minoría⁴². Aquí el velo de ignorancia viene a suplir el esfuerzo de imaginación que nos pide Locke, pero en ambos casos el núcleo de la argumentación nos remite a las condiciones de imparcialidad.

Tenemos, por tanto, un eje argumental alternativo al de la irracionalidad de la persecución religiosa, capaz de ofrecer mejores fundamentos para una política de tolerancia más extensa y que, bien mirado, no se aleja mucho de la «*equal and impartial liberty*» que reclamaba Popple. Se trata de una defensa de la tolerancia que no supone ninguna clase de compromiso con el escepticismo o la indiferencia en lo que respecta a la religión, tan sólo requiere que seamos capaces de subordinar nuestras convicciones religiosas o de valor a consideraciones de justicia e imparcialidad, con objeto de garantizar la convivencia pacífica y la posibilidad de llevar a cabo nuestra concepción de la vida buena en situaciones sociales de diversidad. Ni siquiera implica una aceptación del pluralismo religioso, que vendría a ser la idea de que existen varios caminos que conducen al cielo, por expresarlo con las palabras de Locke, aunque no lo excluye. Y es perfectamente compatible con una serie de argumentos complementarios, que tienen un papel más discreto en la *Carta*, ya se trate del profundo individualismo religioso, impronta de una educación puritana que acentuó el significado de la vocación, o bien la conciencia falibilista de la dificultad de conocer con completa certeza el camino de la salvación. Si bien estrictamente independientes, la conjunción de distintas líneas de justificación servía para reforzar una defensa de la tolerancia tan necesaria como urgente.

Manuel Toscano Méndez es profesor asociado de Filosofía Moral en la Universidad de Málaga. Autor de «El liberalismo político y la educación de los ciudadanos en una sociedad pluralista».

⁴¹ Citado por P. Bravo, «Presentación», en J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, *op. cit.*, p. XXI, n. 9.

⁴² J. Rawls, *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1978, § 33, pp. 239-240.

Contrastes, III (1998), pp. 231-257, y de «Educación y diferencias: a propósito de un caso reciente», en *Universalismos*, Número extraordinario de *Laguna*, (1999), pp. 269-277.

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.

E-mail: mtoscano@uma.es