

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA IDEA MODERNA DE TOLERANCIA

Por Salvador Rus Rufino

Universidad de León

“De todas las religiones, la cristiana es la que debe inspirar la mayor tolerancia, aunque hasta ahora los cristianos hayan sido los más intolerantes de los hombres”

Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, II, París, 1853, p. 269.

“No me gusta la palabra tolerancia, pero no encuentro otra mejor. El amor empuja a tener hacia la fe y hacia las creencias de los demás, el mismo respeto que se tiene por la propia”

Mahata Gandhi

En este trabajo se va a intentar mostrar los antecedentes de la noción moderna de tolerancia tomando como ejemplos a un grupo de autores de las edades media y moderna. No es posible en unas pocas páginas recoger toda larga y densa evolución del concepto de tolerancia, todas las ideas vertidas por muchos autores en desde la Antigüedad Clásica hasta la Ilustración, ni mucho menos, aunque tampoco es el propósito, y su realización práctica¹.

¹ Es importante la obra colectiva S. Mendus-D. Edwards (eds.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; P. Dumouchel-B. Melkevik (eds.), *Tolérance, Pluralisme & Histoire*, L'Harmattan, Paris-Montreal, 1998; H. Blommaert-J. Verschueren, *Debating Diversity: Analysing the Rethoric of Tolerance*, Routledge, London-New York, 1998; A. Kernoban, *Liberalism, Equality and Cultural Opresión*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, especialmente pp. 1-26; J.C. Laureen-C.J. Nedermann (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Englithenment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998; P. King, *Toleration*, Frank Cass Plublichers, London, 1998, 2ª ed., contiene una interesante aproximación filosófica pp. 21-72 y también una reseña histórica pp. 72-114; T.M. Scanlon, *The Difficulties of Tolerante*.

Cuentan que Confucio un día se sintió muy optimista y soñó con un mundo donde la tolerancia fuera universal y reinara sobre todos los hombres y sus intenciones. En esa sociedad los más desfavorecidos, los ancianos vivirían tranquilos sus últimos días, los niños crecerían sanos, los viudos, las viudas, los huérfanos, los desamparados, los débiles y los enfermos encontrarían amparo, todos los hombres tendrían trabajo, y las mujeres hogar; las puertas de las casas estarían abiertas y sin cerraduras porque no habría bandidos, ni ladrones y nadie temería sufrir la violación o la profanación de su domicilio, de su intimidad. Esta sería la gran comunidad diseñada por Confucio, una utopía donde todos serían felices y vivirían en una situación de prosperidad sin límites, en convivencia armónica, y sin sufrir grandes alteraciones.

Se sueña con la tolerancia desde que es el hombre tuvo conciencia de vivir en un mundo diferente y plural, porque se trata de un concepto, de una forma de vida y de comportamiento que brilla tanto por su presencia, como por su ausencia. Se ha dicho que la tolerancia es fácil de alabar, difícil de practicar, y muy complicada de explicar. Aparece como una noción escurridiza que tiene el sentido al mismo tiempo de permitir y de respetar la diversidad.

1. La tolerancia en la historia: algunos apuntes.

La tolerancia presupone el pluralismo de creencias, opiniones, preferencias y proyectos políticos y vitales. Además aporta un procedimiento institucionalizado y pacífico para dirimir las diferencias y las discrepancias en el marco de la igualdad de los derechos de los ciudadanos. En efecto, es

See in *Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; D. Castiglione (ed.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies: Reasonable Toleration*, Manchester University Press, Manchester, 2003, para el concepto moderno de tolerancia pp. 13-110; P. Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton University Press, Princeton, 2004; J.L. Martín *et alii*, *La tolerancia en la Historia*, Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004.

imposible el diálogo, el pluralismo político, religioso, cultural, la legalidad o la representación política sin la tolerancia².

En la sociedad actual³ la tolerancia que exige respeto hacia la verdad, la opinión de otro, incluso hacia el mal y el error. Pero esta actitud ha brillado por su ausencia en diversas épocas históricas. En muchas ocasiones se admitía una verdad y se exigía una adhesión incondicional a una opinión. Cualquier error, opinión en contra de las ideas propias, o de un colectivo dominante, se combatía con todos los medios posibles, y se procuraba su desaparición aunque fuera usando la fuerza.

Decidir cuándo y cómo conviene ser tolerante con otro es difícil, y exige conocer a fondo la situación, evaluar, sopesar los *pros* y los *contras*, anticipar las consecuencias, pedir consejo y tomar una decisión. Está en juego el propio prestigio de la autoridad, y también la posible interpretación de la tolerancia como debilidad o indiferencia, la creación de precedentes peligrosos. Por ello, el ejercicio de la tolerancia se ha considerado siempre como una manifestación muy difícil de prudencia en el arte de gobernar. Marco Aurelio reconoce que recibió de su antecesor, el emperador Antonino Pío, la experiencia para distinguir cuándo hay necesidad de apretar y cuándo de aflojar⁴.

La tolerancia como respeto a la diversidad es una actitud que admite la diferencia, es una disposición a aceptar en los demás una manera de ser y de obrar distinta de la propia, en suma, supone la existencia y exige la aceptación del pluralismo, que nos lleva a admitir los puntos de vista diferentes y legítimos, ceder en un conflicto de intereses justos. Y como los conflictos y las soluciones

² Véase las contribuciones sobre diversos aspectos de la tolerancia en D. Heyd (ed.), *Tolerantion: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

³ John Rawls en su introducción a *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. XXIII-XXVII, expone aspectos muy interesantes sobre la tolerancia en el mundo actual. Su posición fue criticada por W. Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerante", en D. Heyd, *Tolerantion: An Elusive Virtue*, cit., pp. 81-105.

⁴ Marco Aurelio, *Meditaciones* 16.

violentas constituyen la actualidad diaria, la tolerancia es un valor que necesaria y urgentemente hay que promover.

Ese respeto a la diferencia tiene un matiz pasivo y otro activo. La tolerancia pasiva se identificaría con la expresión “vive y deja vivir”, y también con cierta indiferencia hacia el pensamiento, las opiniones, las acciones y las omisiones del otro. En cambio, la tolerancia activa viene a significar solidaridad, una actitud positiva que se llamó desde antiguo benevolencia. Como dijo Séneca, los hombres deben estimarse como hermanos y conciudadanos, porque “el hombre es cosa sagrada para el hombre” (*Homo, sacra res homini*). Su propia naturaleza pide el respeto mutuo, porque “ella nos ha constituido parientes al engendrarnos de los mismos elementos y para un mismo fin”. Séneca no se conforma con la indiferencia: “¿No derramar sangre humana? ¡Bien poco es no hacer daño a quien debemos favorecer!”. Por naturaleza, las manos del hombre han de estar dispuestas a ayudar, pues sólo nos es posible vivir en sociedad: algo “muy semejante al techo abovedado, que, debiendo desplomarse si unas piedras no sostuvieran a otras, se aguanta por este apoyo mutuo”. La benevolencia nos prohíbe ser altaneros y ásperos, nos enseña que un hombre no debe servirse abusivamente de otro hombre, y nos invita a ser afables y serviciales con las palabras, los hechos y los sentimientos⁵.

El progreso social ha impuesto vivir en una situación de tolerancia práctica que centra su valor en los principios éticos fundamentales para la convivencia: la paz, la libertad, la justicia, la igualdad, el pluralismo político que garantizan jurídicamente las exigencias de la dignidad humana. Las personas deben ser libres en todas las circunstancias, en cualquier ámbito social y político, deben ver respetadas sus opciones, todos debemos ser inmunes a la coacción, bien sea de personas singulares o grupos sociales. Nadie puede sentirse obligado o coaccionado a actuar contra su conciencia, ni tampoco impedirle actuar según sus principios, sus creencias y sus opciones vitales.

⁵ Textos tomados de *Epístolas Morales a Lucilio* 95, 33-40

En nuestra sociedad se admite y se tolera cualquier práctica, creencia, forma de religión, comportamiento público, externo, libre aunque sea de una minoría. En este caso la autoridad política tiene el deber de intervenir para mantenerlo, protegerlo y dejar que se difunda libremente entre todos, es decir, para permitir que aquellas personas que piensen de esa forma tengan la posibilidad de vivir según el dictado de su conciencia. Hoy se reprocha cualquier acción que trate de impedir o reprimir formas de comportamiento queridas por las personas. Pero esta situación tardó en consolidarse. Muchos pensadores tuvieron que luchar para conseguir ver realizada y establecida la tolerancia en todos los ámbitos de la vida humana y social⁶.

En Francia, por ejemplo, el Rey Enrique IV otorgó el 13 de abril de 1598 el Edicto de Nantes que se convirtió en el primer reconocimiento oficial de la tolerancia como principio básico de convivencia política y religiosa. Este fue un punto de partida al que se llegó después de mucho sufrimiento, muchas luchas y demasiadas pérdidas de vidas humanas inútiles.

El Edicto de Nantes se considera como un hito histórico y pionero en la larga historia de la conquista de las libertades públicas e individuales. La promulgación de este edicto se ha convertido en una referencia intelectual universal. Conocido como el edicto de tolerancia, único en Europa, tenía por objeto lograr la coexistencia de dos confesiones, la católica y la protestante, con los mismos derechos, en el seno de un Estado católico. Se hicieron muchas concesiones a los protestantes, que se pueden resumir en la libertad de conciencia y la libertad de culto. En el plano jurídico, una amnistía devolvió a los protestantes todos sus derechos civiles. En el aspecto político, tenían derecho a desempeñar todos los empleos y a formular advertencias u observaciones al rey. Como signo de buena voluntad, se les concedió algunas ciudades, cerca de un centenar, como garantía de seguridad. El texto fue fruto

⁶ Véase la obra colectiva *Tolerancia y la intervención social*, Fundación Banacaja, Valencia, 1996. Especialmente los artículos de G. Pineda Chávez, "Tolerancia y cambios políticos", pp. 139-174 y F. Savater, "La tolerancia institución pública y virtud privada", pp. 187-202.

de largas conversaciones entre los protestantes franceses y los representantes del Rey. Con él se consiguió poner fin a tres décadas de guerra civil en Francia⁷.

La tolerancia como virtud ética y cívica es necesaria en una sociedad democrática y pluralista donde hay que aprender a convivir con el otro, con el extranjero, con el disidente, con quien no comparte nuestras mismas ideas o ideales. La tolerancia nos muestra la alteridad, asumiendo la forma de vida y de pensamiento de los otros, permitiendo la convivencia en una misma sociedad en la que coexisten distintas creencias y concepciones del mundo como guía del comportamiento humano. Respeta el derecho de cada uno a buscar y a encontrar la verdad por sí mismo, sin imponer creencia alguna. La tolerancia es apertura exterior, reconocimiento y aceptación interior. De ahí que junto a la verdad, el valor más importante sea la diversidad de opiniones y posiciones que buscan la verdad, por eso es necesaria la tolerancia⁸.

⁷ El reverso de la moneda, la manifestación más clara de intolerancia, fue su revocación por parte de Luis XIV que impuso por la fuerza la unidad católica en virtud de la conocida frase de *un roi, une foi, une loi*. Con esta medida provocó la ruptura de la concordia y la unidad en el seno de la comunidad científica europea. Por esta razón, el polígrafo G.W. Leibniz, que había creído sinceramente en la posibilidad de alcanzar una verdadera y real reconciliación entre católicos y protestantes, se enfadó e inició una larga polémica contra los científicos e intelectuales católicos. Véase P. Koloskwoski, *La revocación del Edicto de Nantes*, Tusquets, Barcelona, 1999; N.B. Gerson, *The Edict of Nantes*, Grosset & Dunlap, New York, 1969; R. Whelan-C. Baxter (eds.), *Toleration and Religious Identity: The Edict of Nantes and Its Implications in France, Britain and Ireland*, Fours Courts Press, Dublin, 2003; E.I. Perry, *From Theology to History: French Religious Controversy and the Revocation of the Edict of Nantes*, M. Nijhoff, The Hague, 1973; S.M. Jackson, *The Edict of Nantes: Its Scope and Its Place in the Development of Religious Toleration*, The Knickerbocker Press, New York, 1934.

⁸ La tolerancia se ha convertido en un tema muy importante en las investigaciones de ciencias políticas y jurídicas. A título de ejemplo se pueden citar obras como J. Horton-P. Nicholson (eds.), *Tolerantion: Philosophy and Practice*, Avebury, Aldershot, 1992; J. Newman, *Foundations of Religious Tolerance*, University of Toronto Press, Toronto, 1982; M. Maneli, *Freedom and Tolerance*, Octagon Books, New York, 1984; J. Horton-S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, Methuen, London, 1985; A.R. Cecil, *Equality, Tolerance and Loyalty*, University of Texas at Dallas, Dallas, 1990; E. Groffer-M. Paradis (eds.), *The Notion of Tolerance and Human Rights*, Carleton University Press, Ottawa, 1991; N. Fotion-G. Elfstrom, *Tolerance*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1992; J. Horton (ed.), *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, St. Martin's, New York, 1993; J. Budziszewski, *True Tolerance*, Transaction, New Brunswick, 1992.

Si nos remontamos a los clásicos de Roma nos encontramos que ellos denominaron clemencia a la tolerancia política. Séneca escribió el tratado *De clementia*⁹ para influir sobre su pupilo el emperador Nerón que empezaba a mostrar su cara más intolerante con todo lo que le desagradaba y contra todo el que no le adulaba. El filósofo estoico profundizó en la naturaleza del poder y presentó un verdadero programa de gobierno: el príncipe, como alma que informa y vivifica el cuerpo del Estado, debe gobernar con una justicia atemperada por la clemencia, que para el poderoso es moderación y condescendencia¹⁰.

1.1. Ejemplos históricos.

El historiador Albert Hourai explicó que la tolerancia de los Omeyas en el siglo XI permitió que diversos grupos étnicos –musulmanes, judíos y cristianos- vivieran unidos y sin conflictos entre ellos el medio de comunicación fue la lengua árabe, que era la lengua que hablaba la mayoría de la población¹¹.

En el Extremo Oriente tenemos otro ejemplo de tolerancia. En el último tercio del siglo XIII el Imperio Mongol estaba dividido entre los descendientes de Gengis. En gran parte de Asia y Rusia se permitió que los misioneros y mercaderes europeos circularan libremente por todo el territorio dominado por ellos. Así lo atestiguan los hermanos Mateo y Nicolás Polo –este último padre el famoso Marco Polo- , el franciscano Juan de Montecorvino que fue arzobispo de Khambalik (Pekín) en los primeros años del siglo XIV, y fundador de la misión china en aquella época que duró muy poco tiempo, y también el misionero Oderico de Pordenone que llegó predicando al sur de China y al

⁹ L. *Annaei Senecae Ad aebutium liberalem De beneficiis libri VII; Ad Neromen Caesarem De Clementia libri II...*, edición de K.R. Fickert, Librariae Weidmannianae, Lipsiae, 1843. Véase la traducción de C. Codoñer, Séneca, *Sobre la clemencia*, Tecnos, Madrid, 1988.

¹⁰ Sobre este tema puede leerse la monografía de T. Adam, *Clementia Principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versucheiner rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Ernstkleit, Stuttgart, 1970.

¹¹ A. Hourai, *Historia de los árabes*, Ediciones B, Barcelona, 2003, p. 70.

Tíbet¹². Esta tolerancia religiosa se acabó a mediados del siglo XIV cuando la dinastía Ming aisló China cerrando sus fronteras a los extranjeros, persiguió a los que no eran de sus mismas creencias religiosas, destruyó todas las misiones, impuso un conservadurismo estricto, oponiéndose al cambio y a la innovación, prohibiendo los viajes al exterior y cerrando la Ruta de la Seda que había sido el camino de comunicación entre Oriente y Occidente.

La noción de tolerancia fue utilizada por Américo Castro para describir la convivencia armónica y pacífica entre cristianos, judíos y moros en la Alta Edad Media, hasta el derrumbe de dicho orden social en la Baja Edad Media, a partir del siglo XIV¹³. Castro destacó que se trata de un fenómeno exclusivo de la España medieval¹⁴ y previno a sus lectores acerca del examen de la decantada tolerancia de la Edad Media a los ojos del siglo XVIII. El historiador indicó con claridad que la fuente del fenómeno se halla en la España musulmana y no vacila en ver en la tolerancia "una de tantas imitaciones islámicas y un resultado, en último término, de la flaqueza de los cristianos"¹⁵. Sostiene, además, que: "La tolerancia española fue islámica y no cristiana"¹⁶.

Américo Castro proporcionó argumentos tomados de la literatura, la jurisprudencia y la filosofía para reforzar su tesis, en la que homologa convivencia y tolerancia. Sin embargo, destaca el cambio que tendrá lugar en el final de la Edad Media, es decir, los siglos XIV y XV, cuando la atmósfera de tolerancia y convivencia fue sustituida por el fanatismo religioso y la aspiración a forjar una sociedad homogénea y monolítica en la que no hay lugar para el extranjero y el otro. Pese a este claro cambio en la acepción que Castro le otorga a la tolerancia, es posible encontrar testimonios y huellas de la actitud

¹² Véase la obra colectiva *Toleranz und Intoleranz im Mittelalter*, Reineke Verlag, Greifswald, 1997.

¹³ Véase Américo Castro Quesada, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona, 3ª. ed., 1984, pp. 198-202.

¹⁴ A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, cit., p. 335.

¹⁵ A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, cit., p.343

¹⁶ A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, cit., pp. 198-209, especialmente p. 202.

tolerante en el tramo final de la Edad Media¹⁷. Es interesante mencionar que en los registros de la Inquisición, publicados por Carlos Carrete Parrondo, que cubren la época de finales del siglo XV, nos encontramos con expresiones que prueban que la atmósfera de convivencia entre moros, cristianos y judíos, antes y después de la conversión de éstos, que habían perdurado hasta ese período, doscientos años después de los cambios políticos y sociales acontecidos en la península con el triunfo de la Reconquista, cambios que acabaron con la sociedad pluralista y abierta de la Edad Media. Por supuesto, no hay que ignorar que esos elementos figuran en los registros inquisitoriales como inculpaciones, por lo que no conllevan un consenso social, sino todo lo contrario. El hecho mismo de que alguien continuara expresándose en esos términos prueba, no un cambio o renovación en las concepciones de quienes los usaron, sino, por el contrario, la persistencia de un estilo de vida que agonizó doscientos años antes como norma social en la Península Ibérica¹⁸. No se trata de una mirada al futuro, sino de la nostalgia de un pasado en el que la convivencia era un estilo de vida posible y vigente. Dicho pasado no podía conservarse en la memoria individual, debido a la distancia temporal, pero seguía vivo y pujante en la memoria colectiva¹⁹.

¹⁷ Algunos autores se han ocupado, desde el punto de vista histórico, de estudiar la cuestión de la tolerancia en la España medieval. Véase J. Valdeón Baroque, "Tolerancia e intolerancia en la Castilla Bajomedieval", en A. de Prado Moura (Coord.), *Inquisición y Sociedad*, Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999, pp. 11-26; S. Vegas González, *Tolerancia, ideología y disidencia: la historia del pensamiento castellano-manchego desde finales del siglo XI hasta el siglo XVII*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1998; A. García Sanjuán (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Universidad de Huelva, Huelva, 2003.

¹⁸ E. Paris, *El fin de los días, los judíos en España una historia de tolerancia y tiranía*, Emecé, Buenos Aires, 2003.

¹⁹ Véase la monumental obra de C. Carrete Larrondo, *Fontes iudaeorum Regni Castellae*, Vols. I-IV, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, Salamanca, 1981-187, los restantes volúmenes hasta VIII fueron editados por la Universidad Pontificia de Salamanca entre los años 1992-1998. Del mismo autor se pueden consultar "Convivencia judeo cristiana en Castilla", *El Olivo*, 2, 1977, pp. 29-34; *Inquisición y clérigos judaizantes en Cuenca (1480-1491)*, Univers. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1979, *Judaísmo español e Inquisición*, MAPFRE, Madrid, 1992; *Actas del III Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*, Universidad de Tel Aviv-Ayuntamiento de Toledo, Toledo, 1973; *Actas del IV Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*, Universidad de Tel Aviv-Ayuntamiento de Toledo, Toledo, 1988; *Creencias y Culturas: cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, (editado junto a A. Meyuhas Ginio) Univers. de Tel Aviv-Univers. Pontificia de Salamanca,

La literatura moderna también se hizo eco de estas preocupaciones. Valgan los ejemplos de dos grandes de la Historia de la Literatura Universal. En *El mercader de Venecia*, W. Shakespeare hace un elogio insuperable de la clemencia que pone en boca de Porcia: bendice al que la concede y al que la recibe. Para el autor inglés, la tolerancia es el semblante más hermoso del poder, porque tiene su trono en los corazones de los reyes, sienta al monarca mejor que la corona y es un atributo del mismo Dios²⁰. De forma parecida, Miguel de Cervantes pone en boca de don Quijote que se debe frenar el rigor de la ley, pues “no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo”. Y da este sabio consejo a Sancho, futuro Gobernador de la ínsula Barataria: “Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia”²¹.

Estos ejemplos históricos nos muestra el largo camino que se recorrió hasta llegar a establecer en la conciencia social de distintas épocas la tolerancia y el pluralismo entendidos como respeto a las convicciones ajenas, que excluye toda imposición coactiva de una forma de comportamiento, que obligue a creer y actuar de una manera determinada.

Salamanca, 1998 y A. Doran-C. Carrete Larrondo (eds.), *Encuentros and Desencuentros*, Univers. Tel Aviv, Tel Aviv, 2000.

²⁰ W. Shakespeare, *El mercader de Venecia...*, Espasa Calpe, Madrid, 1940, trad. De L. Astrana Marín, Acto IV, escena I: “La propiedad de la clemencia es que no sea forzada; cae como la dulce lluvia del cielo sobre el llano que está por debajo de ella; es dos veces bendita: bendice al que la concede y al que la recibe. Es lo que hay de más poderoso en lo que es todopoderoso; sienta mejor que la corona al monarca sobre su trono. El cetro puede mostrar bien la fuerza del poder temporal, el atributo de la majestad y del respeto que hace temblar y temer a los reyes. Pero la clemencia está por encima de esa autoridad del cetro; tiene su trono en los corazones de los reyes; es un atributo de Dios mismo, y el poder terrestre se aproxima tanto como es posible al poder de Dios cuando la clemencia atempera la justicia. Por consiguiente, judío, aunque la justicia sea tu punto de apoyo, considera bien esto: que en estricta justicia ninguno de nosotros encontrará salvación, rogamos para solicitar clemencia, y este mismo ruego, mediante el cual la solicitamos, nos enseña a todos que debemos mostrarnos clementes con nosotros mismos. No he hablado tan largamente más que para instarte a moderar la justicia de tu demanda. Si persistes en ella, este rígido tribunal de Venecia, fiel a la ley, deberá necesariamente pronunciar sentencia contra el mercader aquí presente”.

²¹ Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, II, cap. XLII.

La tolerancia a lo largo de la historia se ha mostrado como un elemento fundamental e indispensable para establecer, desarrollar y mantener una sociedad plural. Pero ella no cubre por sí sola todo el espectro de esta última. La tolerancia es una parte de los valores, los principios, los procedimientos, las instituciones y las prácticas políticas que dan vida a una sociedad plural. Así, junto a la tolerancia están, de manera destacada, la libertad, la igualdad políticas, la soberanía popular, el diálogo, la legalidad, la justicia, la representación política, la participación, el principio de mayoría y los derechos de las minorías. La articulación de este conjunto de principios y valores es lo que conforma el complejo sistema en el que la sociedad plural cobra forma y operatividad.

La importancia y la necesidad de la tolerancia no es reciente, ni patrimonio de la nuestro tiempo histórico. Su origen como hemos visto que se puede rastrear desde la Antigüedad tardía. La tolerancia se ha revelado una actitud y una noción necesaria para los hombres de todas las épocas, con mayor o menor intensidad y extensión. Y más en concreto, cuando comprobaron que algunas posturas y actitudes atentaban contra los derechos básicos de las personas y estas posiciones degradaban también al agresor, porque aquel que atenta con la dignidad de otro, está perdiendo su propia dignidad. Por eso, hoy más que nunca se requiere que la tolerancia amplíe su presencia y articule las relaciones entre los actores políticos y sociales, sean éstos gobernantes o gobernados, ciudadanos u organizaciones, grupos étnicos, religiosos o naciones. La expansión de la tolerancia es una necesidad imperiosa: sólo ella puede asegurar la convivencia social y política civilizada, y ser una garantía para evitar el retorno de experiencias autoritarias y represivas de tan doloroso recuerdo como las que se han registrado en la historia. Los autores que se van a estudiar intentaron superar estas situaciones mediante una formulación precisa del principio de tolerancia social y política.

La tolerancia es uno de los preceptos ético y político más importantes cuya observancia garantiza la convivencia bajo diversas formas de organización políticas que no atenten contra el modo de ser hombre, como se demuestra en la historia del pensamiento. Toda forma de estado histórica, con mayor o menor acierto, posee un método y un conjunto de reglas, de procedimientos para la constitución del gobierno y para la toma y formación de las decisiones políticas de carácter vinculante, pero también -y por desgracia esto se olvida frecuentemente- el valor de un régimen político radica en que el sistema de reglas aceptadas implica una serie de valores y principios entre los que los pensadores políticos destacaron la tolerancia y también la razón crítica. En las sociedades de todos los tiempos dichos principios permiten la solución pacífica de los conflictos, la ausencia de violencia institucional y la disposición de los actores políticos para establecer y cumplir acuerdos.

Para abordar el problema de la tolerancia y su papel en una comunidad política, es necesario, en primer lugar, hacer referencia a sus distintos *significados*, ya que muchas discusiones infructuosas se han desarrollado a partir de la ambigüedad que el concepto presenta desde su definición etimológica. En efecto, de tal enunciación es posible derivar por lo menos dos sentidos: de un lado, la tolerancia como sufrimiento, resistencia y resignación, lo que implica una *acción de sobrellevar*, y del otro, como aceptación y reconocimiento que supone una *acción permisiva*. Así, el sustantivo latino *tolerantia* puede traducirse literalmente ya sea como *resignación* y *acción de soportar*, que es la conceptualización más difusa; ya como *aprobación* y *consentimiento*.

Las lenguas modernas usan varios términos para designar a la tolerancia, todos derivados del latín *tolerare*. Por ejemplo, en inglés utiliza dos palabras: *toleration* y *tolerance*, mientras que en español existe sólo una palabra: *tolerancia*. *Toleration* significa autorización o permiso concedidos a una actividad anómala. El término aparece ya en los diccionarios políticos del

siglo XVI, y se establece oficialmente a partir del *Act of Toleration* de 1689²², que concedía a los disidentes, el derecho al culto con ciertas limitaciones. La noción de *tolerance*, en el sentido de actitud liberal ante las ideas y los actos de otros, se encuentra sobre todo a partir del siglo XVIII.

En el siglo XVI, tras la lucha de la Reforma Protestante contra la Iglesia Católica, se forjó en Europa un nuevo esquema de la vida pública. La Reforma Protestante fue parte del proceso por el cual Europa se dividió en una serie de países independientes seculares y soberanos. En muchos de ellos, el gobierno poseía jurisdicción sobre la Iglesia. Incluso en España la Inquisición fue establecida por la monarquía y fue a menudo su instrumento de control social, político y religioso, aun sobre los mismos eclesiásticos. Por ello, la investigación histórica no se inclina a ver en el uso del concepto *toleration* una innovación del siglo XVI: según los códigos generales de comportamiento de esa época, las Sagradas Escrituras eran consideradas palabra divina y se admitía la existencia de una ley moral natural válida y vigente sobre todos los hombres y que los comprometía a actuar de una manera determinada. Con todo, la interpretación de las Sagradas Escrituras y de la ley moral natural siguió siendo objeto de controversias. No se puede, por tanto, hablar de *religious toleration* como una norma jurídica que permitía a cada gobierno tomar sus propias decisiones y resoluciones sobre el castigo y la intensidad del mismo que se imponía a los que disentían de las ideas religiosas. La norma del pensamiento político del siglo XVI obligaba ante todo a imponer un orden y una obediencia en la vida social y política igual y de obligado cumplimiento para todos²³.

A la confusión conceptual y lingüística han contribuido otras definiciones que consideran la tolerancia como una *disposición de ánimo* que admite, *sin*

²² *The terms of toleration, or, The conditions enjoyed Protestant dissenters, by the late act of Parliament for indulgence: upon the performance whereof, they are to enjoy the liberty therein granted*, printed for William Marshall, London, 1689.

²³ Véase J.W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, London, 1961, pp. XIII, 73-103.

mostrarse contrariado, ideas e incluso comportamientos diversos u opuestos a los nuestros. Esto es así, porque desde sus orígenes en el campo de la religión la tolerancia se entendió como el reconocimiento del derecho intelectual y práctico de los otros a convivir de acuerdo con un conjunto de creencias religiosas que eran aceptadas como propias para unos, pero extrañas para otros. Es decir, se admitía una diversidad de credos y prácticas religiosas aunque una fuera la dominante y más difundida, incluso la oficial del régimen político existente. Más tarde, la tolerancia extendió su campo de acción al respeto y a la consideración de opiniones o prácticas ya no sólo de carácter religioso, sino también político e ideológico.

2. La génesis del concepto de tolerancia.

Existe una idea muy arraigada y difundida: la noción de tolerancia comienza en las postrimerías de la Edad Moderna²⁴ y su autor más importante es John Locke. No le falta razón a los que así piensan. Pero esta afirmación no es del todo cierta²⁵. Locke es el final de un largo proceso que se puede rastrear desde la Edad Media hasta la llamada Protoilustración²⁶. Y es también un punto de partida de otro ciclo que se inicia con Locke hasta nuestros días²⁷. En estas páginas se van a tratar de mostrar algunos hitos del camino previo haciendo algunas catas en la multitud de autores y tendencias que tomaron la tolerancia

²⁴ J. Lecler, *Histoire de la tolérante au siècle de la Réforme*, 2 vols., Albin Michel, Paris, 1994 y J. Lecler-M.F. Valkhoff (eds.), *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, 2 vols., Cerf, Paris, 1969; O.P. Grell-B. Scribner (eds.), *Tolérante and Intolérante in European Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; R. Po-drie His-H. van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, especialmente pp. 8.26, 72-76 y 148-158.

²⁵ En este sentido se pronuncia P. King, *Toleration*, cit., para quien es P. Bayle el que formuló la teoría más importante y completa sobre la tolerancia. También puede verse S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, London, 1989 y J. Horton-S. Mendus (eds.), *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*, Methuen, London, 1991.

²⁶ Alguno de los autores modernos que precedieron a J. Locke pueden citarse, por ejemplo, Francisco de Vitoria (1485-1546); Bartolomé de las Casas (1474-1566); Sebastián Castilio (1515-1563), Michel de l'Hospital (1507-1573), Françoise de la None (1531-1591), Jean Bodin (1520-1596) y estrictamente contemporáneos de él Samuel Pufendorf (1632-1694) y Baruch Spinoza (1632-1677).

como guía de sus reflexiones políticas, morales y filosóficas en momentos de incertidumbre o de crisis. Estos autores algunos son muy conocidos, otro no, pero todos tuvieron en común un empeño: buscar una sociedad y un ambiente intelectual más humano donde el otro no fuera un extraño, un adversario, sino un igual a pesar de las muchas diferencias que podían separar unos de otros, y a todos en su conjunto.

Se puede afirmar que las ideas sobre la tolerancia han circulado en el pensamiento occidental antes del siglo XVII, aunque en esta época y con autores como Pufendorf, Spinoza y Locke se asista a una mejor y más clara formulación de las ideas que anteriormente eran un poco confusas y estaban demasiado limitadas al ámbito de las creencias religiosas. Desde un punto de vista histórico, la evolución del concepto de tolerancia se tiene que escribir e investigar como un relato en el que intervienen y se entrecruzan visiones y posiciones doctrinales divergentes y, en muchas ocasiones, en abierto conflicto y contradicción²⁸. Aunque se constata la existencia de planteamientos muy diferentes sobre la tolerancia también, se puede mantener que existió a lo largo de la historia intelectual de occidente en las edades media y moderna una percepción de la necesidad y las exigencias políticas y sociales de la tolerancia, que desemboca en el gran proceso sistematizador de la Ilustración, que la incorporará como un de sus tópicos fundamentales.

²⁷ Las ideas de J. Locke fueron continuadas por otros autores como Pierre Bayle (1647-1706), F.M.A. Voltaire (1694-1778), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), A.R.J. Turgot (1727-1781) y otros muchos.

²⁸ Véase J.P. Poly-E. Bournazel, *The Feudal Transformation 900-1200*, Holmes & Meier, New York, 1991, pp. 295-300; M. Goldie, "The Huguenot Experience and the Problem of Toleration in Restoration England", en C.E.J. Caldicott et alii (eds.), Glendale, Dublin, 1987; K. Schreiner, "Toleranz", en O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 6, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, pp. 445-605; K. Schreiner, "Duldsamkeit (Tolerantia) oder Schrecken (Terror): Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm", en D. Simon (ed.), *Religiöse Devianz*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, pp. 159-210; A. Rotondò, *Europe et pays bas: évolution, réélaboration et diffusion de la tolérance aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Università degli Studi di Firenze, Firenze, 1992; A. Black, "Harmony versus Conflict: Biological and Strategic Paths of Toleration", en Horton-P. Nicholson (eds.), *Tolerantion: Philosophy and Practice*, cit., pp. 165-179.

2.1. Tolerancia y libertad.

Los autores que han servido para componer este texto se podrían agrupar, aunque no lo se procederá de ese modo, más que de una forma cronológica, siguiendo una afinidad temática.

Si tomamos como punto de partida *la relación de la tolerancia con la libertad*, se puede apreciar que la tolerancia funcionó desde el punto de vista de político, como una gracia, una dádiva, incluso como un privilegio que exige una instancia política que tenga el poder para otorgarlo y para mantenerlo. Pero también se comenzó a considerar como una actitud necesaria para admitir la diversidad política, con el fin de evitar enfrentamientos sociales y las guerras entre los estados y los grupos étnicos y religiosos que fueron tan abundantes.

Se ha investigado sobre la existencia en la Edad Media de una teoría y una defensa de los derechos subjetivos entre los juristas (canonistas, civilistas e incluso algunos filósofos) que sería el fundamento sobre el que se va construir una teoría de la tolerancia que tiene que ver con la capacidad para convivir libremente y sin problemas²⁹. En este sentido se pueden citar en la Edad Media tres autores: Juan de Salisbury (c. 1115-1180), Marsilio de Padua (1290-1343) y Cristina de Pisán (1364-1430).

Los dos primeros plantearon una idea avanzada para su tiempo: la defensa de la libertad individual para hablar y ejercer la crítica en una comunidad política. Juan de Salisbury y Marsilio de Padua mantuvieron que la buena salud del cuerpo político exige libertad de pensamiento, de palabra y de acción. El segundo fue más lejos, defendió que la herejía era una manifestación de la libertad del que disiente en materia de religión dentro de la misma Cristiandad. Para ambos la tolerancia es un principio comunitario, social

²⁹ Sobre este tema existe una abundante literatura, véase a modo de ejemplo, el trabajo de J. Coleman, "Property and Poverty" en J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 607-652.

y político, a la vez que individual. Por su parte, Cristina de Pisán planteó que era necesario respetar y defender las diferencias entre los seres humanos, tratando de integrar a todos dentro de una teoría política y una unidad social. La autora se preocupó y trató de hacerse cargo del crecimiento de la complejidad y la diversidad política y social en el final de la Edad Media. Su ideal es construir una comunidad política en la que las diferencias sociales, culturales, políticas y religiosas puedan subsistir e interactuar de forma armoniosa y cooperativa.

En la Edad Moderna otros tres autores modernos como Thomas Hobbes (1588-1679), Samuel Pufendorf (1632-1694) y Baruch Spinoza (1632-1677), - solo se va estudiar al segundo- que constituyen los antecedentes de Locke. Todos ellos se ocuparon de la tolerancia desde distintos puntos de vista. Para el primero, la tolerancia religiosa se basa en el hecho de que la soberanía tiene como fin asegurar la paz en la vida pública, pero no debe interferir, mejor dicho, tiene que respetar los pensamientos y las conciencias de los sujetos a los que gobierna. El segundo, anticipó muchas de las conclusiones recogidas posteriormente por John Locke. Desde una perspectiva fundamentalmente teológica, se centra en presentar una interpretación política del problema que plantea la convivencia de distintos credos religiosos en un mismo territorio. Por su parte, Spinoza plantea, al lector actual, una teoría de la tolerancia universal, moderna y liberal, que sirve para comprender cómo la persecución religiosa e ideológica no alcanza sus fines, es un sinsentido que causa grandes sufrimientos y genera una violencia inútil, su experiencia personal como la comunidad judía era un ejemplo elocuente.

2.2. Tolerancia y concordia política.

Si se toma como punto de partida la *tolerancia y la búsqueda de la unidad y la concordia políticas*³⁰ se comprueba que tras la Reforma Protestante

³⁰ M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i Moyenneurs*, Droz, Geneve, 1984, "Religious Concord and Political Tolerante in Sixteenth and Seventeenth-

existió un anhelo por volver a la unidad de la fe, de las creencias y de la política que con el paso de los años se hacía más difícil porque se habían incrementado las diferencias. Este deseo vehemente de unión provocó movimientos ecumenistas e intentos por conseguir restaurar lo perdido con el paso de los años y las interminables guerras que desangraron y devastaron las naciones. Los autores que se podrían situar en esta línea de pensamiento admiten la existencia de diferencias importantes, pero trataron de minimizar en lo posible los grandes problemas que se planteaban. Unos de los precursores medievales de este sentimiento fue el reformador inglés John Wyclif (c.1328-1384).

Cuando se consumó la ruptura de la unidad político-social, religiosa y moral de occidente, la tolerancia fue un concepto recurrente en las especulaciones teóricas de los pensadores. Así el anabaptista Hans Denck (1495-1527) fundamentó la tolerancia en la fe y el amor cristianos. Propone llegar a un acuerdo sobre los asuntos religiosos, pero como es pesimista sobre esta posibilidad, recurre a la tolerancia como un ideal práctico que sirva para que todas las ideas, tendencias y credos religiosos puedan convivir en paz. Por su parte, otro protestante, Sebastián Franck (1499-1542) admitió que el carácter universal de la fe cristiana no es el camino más adecuado para imponer esa verdad a otros, que deben llegar a ella mediante su relación personal con Dios y el convencimiento individual y libre de cada uno.

En el llamado Siglo de Oro de España son conocidos algunos autores, entre otros muchos, que con fuerza, razones y convicción se enfrentaron al poder imperial por defender sus ideas sobre los derechos de los indígenas de América. Francisco de Vitoria (1485-1546) y Bartolomé de las Casas (1474-1566), dos ejemplos muy destacados en esta corrientes, defendieron desde la Universidad y la actividad pastoral, respectivamente, cada uno a su modo y con

Century France”, *Sixteenth-Century Journal*, 22, 1991, pp. 15-16; H. Guggisberg, “The Defence of Religious Toleration and Religious Liberty in Early Modern Europe: Arguments, Pressures, and Some Consequences”, *History of European Ideas*, 4, 1983, pp. 37 y ss.

su estilo, los legítimos derechos de los indios y se opusieron a una cristianización en masa, ausente de convicción individual y forzada por quien tiene los medios para coaccionar. Para ellos esta no es la forma de colonización y domino cristianas que se debían aplicar a los territorios descubiertos y conquistados en América.

En la mitad del siglo XVI Jean Bodin (1530-1596), el pensador, jurista, politólogo y economista francés, mostró la imposibilidad de llegar a un acuerdo para instaurar una sola religión y unas creencias universales para todos los hombres. En su tiempo no había ya posibilidad de alcanzar un consenso sobre los principios religiosos entre personas de distintas creencias. Bodin desarrolló la idea en un diálogo entre siete representantes de otras tantas religiones o tendencias religiosas (católico, luterano, calvinista, judío, musulmán, escéptico y teología natural). En él se muestra que quien está convencido y firmemente asentado en sus creencias no se deja persuadir con argumentos racionales por otros sobre las carencias de su religión, para de este modo unirse a otra creencia religiosa, o llegar a alcanzar acuerdos para conseguir establecer una religión universal y común a todos. Por tanto, lo único que podemos hacer es vivir en paz y armonía cada uno con sus ideas y opiniones religiosas, tolerándolas y no dejarse llevar por un fanatismo que quebraría la concordia social y política.

Esta es una clasificación posible del *iter* intelectual de varios autores representativos de la historia de la idea de tolerancia en el mundo occidental³¹. Pero quizá se muestra mejor la evolución si se desarrolla el concepto de forma longitudinal e histórica, porque de esa forma se aprecia mejor la inserción entre historia y pensamiento, entre hechos fácticos y teorías políticas.

La historia, o mejor dicho, un recorrido histórico, pueden ayudar a responder a la pregunta ¿qué es la tolerancia? En parte, es el reconocimiento

³¹ Véase J.R. Flecha Andrés, *Cristianismo y tolerancia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996; F. Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós, México, 1998.

de que puede y debe respetarse la verdad que admite, o el punto de vista, que defiende el otro. Esta actitud es solamente el comienzo del reconocimiento de la diversidad de pensamiento, una amplitud de espíritu que comprende el respeto y la consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás. La historia del pensamiento nos puede ayudar a curarnos de la intolerancia, una de las enfermedades que lleva a las sociedades hacia la violencia, y que como afirmó Pico de la Mirándola en su *Oración sobre la Dignidad del Hombre* (1486)³² cuando describía a los hombres intolerantes como perros que siempre ladran a los extranjeros, en la misma manera que hay personas que condenan y odian lo que no entienden. O bien, como François Rabelais, con toda su sátira y burla, era tan serio como cualquier revolucionario y quería curar su sociedad de la corrupción e intolerancia. También podemos oír las voces de la tolerancia y humanismo cristiano del norte de Europa. Erasmo de Rotterdam afirmó que la paz más desventajosa es mejor que la guerra más justa. Y Tomás Moro, víctima de la intolerancia más cruel, amigo de Erasmo, escribió todo un libro sobre la tolerancia y la prudencia en la construcción de una sociedad basada en el respeto mutuo³³.

Tal vez la tolerancia es una plataforma mínima que todos los hombres de todos los tiempos y en todas las circunstancias, han anhelado y, por eso mismo, se constituyó en un ideal que está por alcanzar y realizar plenamente en la sociedad. En muchas ocasiones en la historia, y ahora también, se suele contemplar lejano, allá en el horizonte que nunca aprehendemos, allí donde las estrellas brillan, lejos de nuestro mundo, o es un ideal irrealizable al que conviene renunciar por que se ha vuelto una quimera.

³² Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

³³ Tomás Moro, *De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia, libri duo*, apud Barbou, Londini, 1777.

3. El primer momento: la Edad Media³⁴.

Si acudimos al aspecto filológico del término, como se ha dicho antes, la raíz se encuentra en la palabra latina *tolerantia*³⁵. En el *Oxford Latin Dictionary*, se le atribuye el significado de carga, sostén, y se indica que es una palabra infrecuente, se citan textos de Cicerón, Tácito, Séneca y la Vulgata³⁶. Esta última cita posee especial importancia, ya que seguramente era conocida entre los teólogos y los juristas de la Edad Media. Sin embargo, la palabra *tolerantia* no aparece en diccionarios de latín medieval, como los de Charles du Fresne (Du Cange)³⁷ y J.F. Niermeyer. La raíz más cercana, *tollere*, aparece en la expresión *arma tollere*, es decir, portar armas³⁸. Por lo demás, tampoco el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias, del siglo XVII, incluye el término tolerancia³⁹. Por esta razón, se afirma que un fenómeno histórico puede existir sin que -o al menos antes de que- exista para él una definición dentro del léxico del período correspondiente. El concepto de tolerancia tal como lo usamos hoy no se encuentra durante la Edad Media. Pero ambas palabras, tolerancia y convivencia, son usadas indistintamente

³⁴ Este período histórico considerado por muchos como unitario política y doctrinalmente tuvo una importancia decisiva en el posterior desarrollo de la tolerancia, véase W.K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vols., Harvard University Press, Cambridge Mass., 1933-1940; R. Bainton, *The Travail of Religious Liberty*, Westminster, Philadelphia, 1951; M. Penna, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medio evo*, Rosenberg, Torino, 1953; M. Condorelli, *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*, Guiffre, Milano, 1960; H. Kamen, *Toleration*, McGraw-Hill, New York, 1967.

³⁵ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 1970: "Tolerancia, del latín *tolerantia*. Respeto y consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás aunque repugnen a las nuestras".

³⁶ *Biblia Sacra*, edición de R. Weber y B. Fischer, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983, 3ª ed., *Iuxta Vulgatam Versionem*, *Ad Corinthios*, II: 1,6: "*sive autem tribulamur pro vestra exhortatione at salute; sive exhortamur pro vestra exhortatione quae operatur in tolerantia earundem passionibus quas et nos patimur*".

³⁷ C. du Fresne, et alii, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Institutii Regii Franciae Typographi, Parisiis, 1840-1850.

³⁸ J.F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leyden, Brill, 1964: "Nemo tollere presumat arma...".

³⁹ En el diccionario de Covarrubias aparece la palabra "toller": "toller - verbo antiguo en la lengua española, del latino tollere, por manera que vale quitar; usan deste vocablo las leyes de Partida. Vide en ley 10, tit. 9, part. 2". En el mismo sentido, es decir, "quitar", aparece en el *Diccionario Medieval Español: desde las Glosas Emilianenses y Silenses siglo X al siglo XV*, de Martín Alonso, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1986.

tanto en los debates historiográficos sobre la concepción de la historia y el encuentro de pueblos, religiones y culturas distintas durante la Edad Media.

Cuando se estaban formando los reinos germánicos, las nacientes naciones europeas recibieron de la Iglesia Católica, entre otros bienes, la fe y la cultura cristianas, así como el único referente cierto que había entonces: la cultura de la antigüedad grecolatina que les permitió acceder a nuevas síntesis culturales, que mitigaron la violencia propia de los pueblos bárbaros, que fueron, poco a poco, creando una forma de organización política con un poder legitimado para gobernar. Establecidas las monarquías de los Merovingios y Carolingios, Otones y Capetos, constituidas las ciudades con una riquísima vida civil, por ejemplo, en el norte de Italia durante la Baja Edad Media, y consolidadas las primeras verdaderas monarquías nacionales, todas estas formas de organización política y social se basaron en el principio indiscutido de una fe, una religión, una creencia. Es decir, la unidad religiosa fue el elemento fundamental para entender la política y su desarrollo en toda la Edad Media.

Estas formas de organización política medievales vivieron durante siglos en la frágil precariedad de un poder anhelado por los nobles, controlado, si podían y tenían suficientes recursos y fuerza, por los monarcas y bajo la amenaza constante de sufrir invasiones sobre todo desde el Islam, los magiares y los normandos. Pero tampoco podemos olvidar las rivalidades entre los reinos que dieron lugar a guerras, a una constante inestabilidad. La supervivencia se cifró en una consideración: la unidad religiosa es el fundamento de la política. La primera no está en cuestión, la segunda sí, porque puede ser enmendada mejorada, y los reyes sustituidos por otros mejores.

Desde el siglo IV, la Iglesia siempre había sostenido que era ilícito el empleo de la fuerza para convertir a la fe los pueblos germánicos. Pero de hecho, se empleó la fuerza muchas veces, por ejemplo, Carlomagno, poco

antes de ser coronado Emperador por el Papa León III en la Navidad del año 800, reprimió a sangre y fuego a los sajones. Su consejero Alcuino de York cuestionó el comportamiento del monarca. Así pues, respecto de los no cristianos, existía un principio que les protegía, aunque muchas veces se negaba en la práctica. En este principio se apoyarían en el siglo XVI los insignes dominicos Montesinos, Las Casas y Vitoria, para proclamar que los indígenas de América eran tan hombres como los europeos que los habían sometido y conquistado, que tenían alma y eran hijos de Dios, por tanto podían y debían exigirse un respeto a la dignidad de las tribus americanas.

El caso de los herejes era muy distinto. Se pensaba en principio que el hereje era un pecador movido por una voluntad perversa para alterar el orden social, político y religioso establecido y aceptado. La colectividad y sus representantes civiles y religiosos tenían el derecho y la obligación de castigarlo y, si rehusaba convertirse, de excomulgarlo, es decir, expulsarlo de la comunidad de los creyentes e impedirle su participación en cualquier acto religioso. El hereje era considerado un subversivo, pues el orden social se basaba en la religión cuya recta doctrina el hereje ponía en cuestión, negaba o destruía. Bajo la influencia creciente del derecho romano, el hereje era culpable del delito de alta traición punible con la pena de muerte ante los ojos de todos los miembros de la comunidad.

Ante la amenaza de los movimientos heréticos surgió la Inquisición dicha en el año 1232 establecida por el papa Gregorio IX. Nació como un tribunal de la Iglesia Católica cuyos objetivos eran descubrir y suprimir la herejía. Su fundación se produjo en el Sínodo de Toulouse de 1229, y se estableció y operó durante mucho tiempo en Italia, España, Francia y Portugal, donde se consideró el mejor instrumento para acabar y erradicar todos los movimientos heterodoxos. La Inquisición trataba de proteger los bienes, costumbres sociales y prácticas religiosas, por eso, no dudó en emplear los medios que fueran necesario para conseguir su fin, entre ellos la tortura, recurso común en

los procedimientos civiles de la época. La Iglesia se apartaba así de una tradición multiseccular de benignidad que todavía en el siglo XII San Bernardo proclamaba y defendía de forma contundente: "*Fides suadenda; non imponenda*" (la fe pide persuasión no imposición). La Inquisición aceptó la denuncia y la delación secreta de testigos anónimos, por lo menos hasta las medidas de Bonifacio VIII (1294-1303). El acusado carecía muchas veces de un defensor y se enfrentaba a un tribunal para el cual la herejía se podía llegar a castigar con la muerte. En este caso, la tolerancia hacia el hereje era nula, se le aplicaba la pena establecida con todo rigor y toda la fuerza de la ley.

Los cuatro autores medievales citados, Juan de Salisbury, Marsilio de Padua, John Wyclif y Cristina de Pisán, dedicaron parte de sus reflexiones a construir y desarrollar una teoría de la tolerancia en un mundo intelectual que contra lo que se ha dicho no fue ni tan autoritario, ni tan monolítico filosóficamente, ni tan carente de libertad como nos han ido transmitiendo algunos autores. La Edad Media son mil años de historia y de pensamiento que no se pueden reducir a una edad oscura, unos siglos sin sentido y sin realizaciones intelectuales destacables. Los mismos historiadores ante la imposibilidad de abarcar toda la Edad Media la han subdividido en tres fases o períodos: Alta, Plena y Baja. Siendo la más complicada la primera que se corresponde con las invasiones bárbaras, el asentamiento de los reinos, la constitución del Imperio Carolingio y posteriormente del Imperio Germano. Sin embargo, en las otras dos se aprecia un desarrollo cultural e intelectual importante gracias a la creación, consolidación y extensión de las universidades, y una variedad de escuelas y tendencias de pensamiento notables. Es un error incluir a todos los pensadores medievales en una misma categoría: escolásticos, porque hubo muchas corrientes más que nos muestran una Edad Media plural filosófica, teológica y políticamente.

La tolerancia está muy relacionada con la libertad. En la Edad Media podemos distinguir tres tradiciones sobre la libertad. La primera hunde sus

raíces en la antigüedad clásica romana. Libertad en este sentido tiene que ver con los derechos que en conjunto tienen todos los ciudadanos que viven en una república, en un reino, en una sociedad organizada política y jurídicamente. El segundo tiene que ver con la noción de Cristiandad que admite una libertad construida en términos de libre elección para seguir o rechazar la voluntad y los mandatos divinos. Es una concepción personal de la libertad que sirve para orientar la voluntad individual. En tercer lugar, la estructura social y económica feudal generó un tipo de relaciones para las que la libertad se definía como una esfera de acción y pensamiento independiente del control y la supervisión de cualquier otra autoridad superior⁴⁰.

Los pensadores medievales advirtieron que no existía una sola forma de vida, sino múltiples manifestaciones muy diversas de realizar la existencia individual y colectiva. Como mantuvieron los clásicos, por ejemplo, Aristóteles, que fue una fuente fundamental para entender el pensamiento político del medioevo, hay también diferentes formas de estado y de gobierno y cualquiera de ellas puede ser lícita siempre y cuando busque el bien de todos, el bien común, y no el bien de una parte, o de los propios gobernantes.

Juan de Salisbury fue uno de los autores con los que comenzó el renacimiento de una nueva era para el pensamiento. En su obra *Policratus* justifica la comunidad como un elemento necesario e imprescindible para la vida del hombre. La comunidad se mantendrá si, entre otras características, los hombres –a los que atribuye la cualidad de la paciencia- respetan mutuamente la libertad de cada uno en todos los sentidos y, además, se tienen en cuenta las opiniones de todos. Es decir, los hombres que conviven tienen que hacerlo libremente y ser tolerantes unos con otros, incluso cuando son objeto de

⁴⁰ Véase A.J. Carlyle, *La libertad política: historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942; R.W. Davis (ed.), *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford University Press, Stanford, 1995 (con artículos de J.H. Baker, B. Tierney, J. Monday, H.G. Koenigsberger y otros) y G. Makdisi-D. Sourdél-J. Sourdél (eds.), *La Notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, Les Belles Lettres, Paris, 1985.

crítica⁴¹. La sociedad que se reconoce como tal necesita promocionar y garantizar la libertad de pensamiento y de expresión y, por tanto, una persona civilizada y sociable permite y alienta el diálogo, admite puntos de vistas distintos a los suyos, sin tomar represalias y sin guardar rencor⁴². Por eso la tesis fundamental será que la libertad permite elegir actuar o no, pero la ausencia de ella nos convierte en esclavos y en personas sin capacidad y sin responsabilidad moral, por tanto, la libertad es condición necesaria para el hombre que quiere ser virtuoso⁴³, que comprende, respeta y admite al otro como es y sus creencias.

La comprensión hacia el otro, de sus errores y sus faltas, es la raíz de la tolerancia, porque todo hombre libre puede equivocarse y rectificar su error, para llevar una vida virtuosa de acuerdo con los preceptos morales y jurídicos vigentes en la comunidad. Por esta razón las personas no pueden ser forzadas a actuar y a hacer el bien, la libertad nos impone a todos ser respetuosos y tolerantes aún cuando veamos que el otro se empeña en seguir un camino equivocado, porque el hombre ha nacido para ser libre, no esclavo de otro⁴⁴.

Tanto el reconocimiento como la tolerancia hacia las decisiones libres de otro son fundamentales para el mantenimiento de la comunidad. El autor insiste que toda relación entre los miembros de la comunidad debe ser ordenada de acuerdo con el principio de reciprocidad que implica: comprensión y tolerancia, que se extiende también a aquellos que sufren la falta de visión de sus propios errores, y no pueden vencer su ignorancia sobre ellos. La tolerancia no impide hablar, opinar y actuar dentro de los límites legales sobre las acciones y las obras de otros, porque esa actitud servirá para intentar superar y evitar los errores que cometen.

⁴¹ J. de Salisbury *Policratus* 7.25 de la edición de C.C.J. Webb, *Policratus*, Arno, New York, 1979. Versión española *Policratus*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

⁴² J. de Salisbury *Policratus* 8.9-10.

⁴³ J. de Salisbury *Policratus* 7.25.

⁴⁴ J. de Salisbury *Policratus* 7.25.

¿Qué implicaciones existen entre la libertad y la tolerancia? Básicamente dos. La primera, todo gobernante tiene que ser muy cuidadoso protegiendo la libertad de los súbditos, hasta el punto que Salisbury traza una distinción tajante entre el príncipe y el tirano que no respeta a nadie⁴⁵. Segunda, la tolerancia está en la base del respeto de la libertad política de actuación y pensamiento y asegura que nadie será tratado de forma arbitraria. En consecuencia, toda crítica busque como fin mejorar la vida individual y social de los hombres en la comunidad debe estar permitida, ya sea a los superiores jerárquicos civiles o religiosos.

En resumen, si se quiere vivir y desarrollar un cuerpo político sano, decía Salisbury, es necesario defender y establecer como principio fundamental la libertad de pensamiento, palabra y acción, y para ello es necesario desarrollar la capacidad para ser tolerantes con los demás, y aceptarlos como son y con sus ideas, pensamientos, creencias y prácticas religiosas. De ahí se derivarán grandes beneficios para la comunidad.

Marsilio de Padua, siguiendo la afirmación de Q. Skinner, ofreció una respuesta nueva y radical sobre cómo la libertad de las ciudades debe ser conservada y desarrollada⁴⁶, a pesar de esto, es muy problemático que Marsilio de Padua desarrollara una teoría sobre la tolerancia. Quizá sería mejor afirmar, siguiendo el esquema anterior, que este autor expuso y defendió una teoría de la convivencia pacífica y armónica entre los hombres por diversos que éstos sean.

La ciudad se establece, según Marsilio, mediante un proceso en el que los hombres descubren de forma gradual todo lo necesario –elementos, deberes y derechos- para satisfacer las exigencias básicas de su vida social, que puede convertirse en una comunidad política perfecta si es capaz de

⁴⁵ J. de Salisbury *Policratus* 8.17, 7.25, 4.2.

⁴⁶ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1978, vol. 1, pp. 57 y 61.

satisfacer todas, o el mayor número de las expectativas, necesidades y exigencias humanas⁴⁷.

Toda comunidad política madura se basa en un intercambio de funciones, bienes y servicios necesarios para una vida buena y suficiente⁴⁸. Este concepto de comunidad lleva a pensar en la existencia de una pluralidad social y, en efecto, Marsilio ve con claridad que es un error intentar acabar con la diversidad social que se manifiesta en la búsqueda y satisfacción de los intereses personales en competencia con los otros. Marsilio proclamó la necesidad de llegar a un acuerdo mutuo que actúa como puente entre lo general y lo particular.

En este contexto Marsilio afirmó que todo individuo es libre para opinar sobre las creencias establecidas en la sociedad sobre lo bueno, lo justo, lo legal, etc., hasta sobre el bien común, e incluso dudar sobre el acuerdo social⁴⁹. Todo ciudadano debe ser libre, nadie puede estar sometido al poder y al capricho de otro, porque nadie es propiedad, pertenece a otro, por eso todos pueden actuar y hablar sobre los asuntos públicos sin miedo al castigo o buscando la recompensa. Ambas son condiciones necesarias para establecer un conjunto de leyes que sirvan para que todos libremente acepten las reglas de la comunidad y las hagan suyas⁵⁰, contribuyendo a garantizar la paz y el orden de la comunidad. El tolerante es la persona que no atenta y ni destruye la paz social, sino que con su actitud la fomenta⁵¹, porque admite la libertad y la diversidad de pensamiento y acción para garantizar la existencia de una comunidad donde todos tengan cabida. Así el bien individual se confundirá con la habilidad de cada uno para contribuir al bien común y de todos. Por eso la tolerancia no es un privilegio de unos pocos para premiar o reprobar según el

⁴⁷ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis*, edición de C.W. Previtte-Orton, Cambridge University Press, Cambridge, 1927, I.5.5.

⁴⁸ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* I.4.5.

⁴⁹ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* I.13.8.

⁵⁰ Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* I.12.6 y I.13.8.

capricho a los que están en un nivel superior, sino un elemento fundamental para garantizar y construir una comunidad donde todos actúen e interactúen libremente. La libertad de conciencia no es un elemento más para salir de la sociedad, sino que ocupa un papel central en el mantenimiento y desarrollo de la vida política.

Por su parte Marsilio de Padua dio un paso más allá defendiendo la libertad que se extendía también al discurso en materia religiosa, dentro de una unidad llamada Cristiandad. Él citó dos ejemplos, la herejía y la excomunión. En el primero una persona defiende y difunde una posición doctrinal distinta a la ortodoxia religiosa, que llevaba aparejada el acto de excomunión, la expulsión de la comunidad de creyentes. Para ambos casos Marsilio proclamó la necesidad de ser tolerantes y comprensivos para que cada ser humano pudiera exponer, defender y vivir según sus ideas y creencias sin temer ser perseguido, un sufrir pena de exclusión o expulsión, o bien perder la vida.

En el comienzo de la Baja Edad Media el rey de Inglaterra Eduardo III, aprovechando la división de la Iglesia Católica entre las sedes Aviñón y Roma, pretendió controlar la provisión de las sedes vacantes, creando un ambiente contra la autoridad espiritual y política de los pontífices que eco y continuación en el reformador **John Wyclif** que en 1379 escribió *De civili dominio* cuya idea fundamental era erradicar la autoridad y del dominio del Papa sobre la Iglesia de Inglaterra que quedaría bajo el poder y el sometimiento del rey⁵². Esta actitud le acarrió la inmediata condena de sus escritos y la persecución a sus seguidores y a su doctrina por parte de Roma⁵³. Desde el punto de vista

⁵¹ Véase C.J. Nederman. "Tolerante and Community: A Medieval Comunal Functionalist Argument for Religious Toleration", *Journal of Politics* 56, 1995, pp. 901-918.

⁵² Véase W.A. Patin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955; M. McKisack, *The Fourteenth Century 1307-1399*, Oxford University Press, Oxford, 1991; E. Comfort, *Church and State According to John Wyclif*, University of Colorado (doctoral dissertation series), Colorado, 1964; J.A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

⁵³ J. Dahmus, *The Prosecution of John Wyclif*, Yale University Press, New Haven, 1952; W. Workman, *John Wyclif: A Study of the English Medieval Church*, 2 vols., Oxford University

teológico, las ideas de Wyclif van contra la autoridad eclesiástica, por ejemplo, la elección de obispos debe ser un asunto confiado exclusivamente a la autoridad del rey⁵⁴, y la iglesia, la autoridad eclesiástica, debe aceptar su decisión.

Para Wyclif la iglesia no puede estar condicionada o enredada en asuntos materiales, tampoco puede tener propiedades, pues éstas deben estar bajo el dominio de los señores o del rey, quienes son, por la gracia concedida por Dios, los administradores de la iglesia y del estado. En la sociedad existen dos clases. De un lado, aquellos que tienen propiedades, o que usan lo que otros tienen; de otro, aquellos que viven la pobreza evangélica, que han renunciado a todo y que todo lo ponen a disposición de la comunidad. La obligación de los señores y del rey es doble. En primer lugar, proteger a los que viven la pobreza y ofrecerle los medios necesarios para su subsistencia. En segundo término, asegurar que los que tienen propiedades pueden vivir armoniosamente entre ellos y, también, con los que practican la pobreza, libres de las amenazas y peligros externos e internos. La convivencia de estas dos clases sociales diferentes bajo la protección y el cuidado del rey exigen una actitud de tolerancia⁵⁵.

Para Wyclif, aunque parezca extraño, no aboga por la existencia de una diversidad de credos religiosos como el judío⁵⁶, musulmanes⁵⁷ y sospechó de otras tendencias cristianas como los Beghards⁵⁸ y, finalmente, llamó la atención

Press, Oxford, 1926; A. Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard Heresy*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

⁵⁴ J. Wyclif, *De Civili Dominio*, I, XXVIII, III, XIII; *De Officio Regis*, cap. VI; *De Ecclesia*, cap. IV.

⁵⁵ Véase, M. Wilks, "Predestination, Property and Power: Wyclif's Theory of Dominion and Grace", *Studies in Church History* 2, 1965, pp. 220-236; G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, 2 vols., Manchester University Press, Manchester, 1967, pp. 494-558; S. Lahey, *The Universal Dominion: The Relation of Wyclif's Metaphysics to his Political Thought*, University of Connecticut Dissertation Series, 1996.

⁵⁶ J. Wyclif, *De Mandatis Divinis* XXVI. Todos los judíos deberían ser cristianos porque la antigua ley mosaica había sido superada por la predicación de Cristo en los Evangelios.

⁵⁷ J. Wyclif, *De Officio Regis* III, donde no admite la superioridad de Mahoma sobre Cristo, ni la de los sarracenos sobre los cristianos por el hecho de haberlos vencidos en el campo de batalla.

⁵⁸ J. Wyclif, *De Civili Dominio* I, XXV.

sobre los peligros que entrañaban las herejías⁵⁹. A pesar de esta actitud de rechazo y prevención, Wyclif trató de buscar los puntos comunes entre los cristianos para fomentar el respeto mutuo⁶⁰, mostrando una clara inclinación hacia la tolerancia entre los seres humanos que tienen la obligación de convivir. El *instrumento* que permite tal convivencia es la gracia que cada cual posee y que a Wyclif le sirvió para explicar y justificar el dominio en las relaciones humanas. Ninguna ley, ningún acuerdo y ninguna doctrina de la iglesia pueden considerarse más justa o más conveniente que la gracia divina para promover la participación del cristiano en la iglesia y en la sociedad. El autor cree que la gracia es necesaria para el establecimiento y el mantenimiento de una sociedad justa en la que las autoridades civiles o religiosas deberían promover el culto divino y proporcionar los medios necesarios para que cada cual puede llevar la vida que desee, según se ha citado en los párrafos anteriores.

En suma, Wyclif puso como exigencia de la especulación filosófica y, sobre todo, teológica, desarrollar una teoría sistemática de la tolerancia que deriva de la responsabilidad del rey que tiene que proteger a todos sus súbditos sin distinción alguna para vivir en paz juntos, sin diferencias que arruinen a la comunidad, o asolen el reino con guerras intestinas o de religión. De este modo, se puede llegar a garantizar una convivencia pacífica entre todos los ciudadanos, aunque existan distintas clases sociales y creencias religiosas.

Al final de la Edad Media, una mujer, **Cristina de Pisán** se atrevió a explicar en sus obras una nueva teoría política⁶¹. Es un hecho singular que en

⁵⁹ J. Wyclif *De Civili Dominio* II, VII para la definición de herejía.

⁶⁰ Véase A. Hudson-M. Wilks (eds.), *Studies in Church History. From Ockham to Wyclif*, Blackwell, London, 1987.

⁶¹ Cristina de Pisán, *La ciudad de las damas*, Siruela, Madrid, 1995; *A ciudadada das mulleres*, Servicio Galego de Igualdade, Santiago de Compostela, 2004; M. Cabré Pairet (ed.), *Cristina de Pizán: la ciudad de las damas (1405-2005) exposición*, Gobierno y Universidad de Cantabria, Santander, 2005; R. Pernoud, *Cristina de Pizán*, Olañeta, Palma de Mallorca, 2000; E. Hicks (ed.), *Au champ des escriptures Ille Colloque international sur Christine Pizan*, Honoré Champion, Paris, 2000; M.A. Esteva de Llobet, *Christine de Pizán (1364-1430)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1999; J. Campbell-N. Magolis (eds.), *Christine de Pizan: Studies on Christine de*

una época dominada por hombres, en la que las mujeres eran solo compañeras de los héroes caballerescos, objeto de duelo y posesión hasta la muerte, seres que prácticamente no se les reconocía ningún derecho, una mujer fuera capaz de escribir sobre teoría política con el fin de analizar la comunidad en la que vivía y aportar soluciones para tratar de mejorarla y, también, la vida de sus habitantes. Las ideas políticas fundamentales de esta autora son: respeto de las diferencias, asumir la interdependencia y proponer un concepto de virtud política basado en la convivencia. Su visión de la tolerancia muestra una sensibilidad burguesa en una sociedad que se iba haciendo cada vez más compleja y que necesitaba en esta época histórica, desarrollar un concepto amplio y comprensible sobre la tolerancia religiosa que permitiera asentar las bases de una convivencia social pacífica, cooperativa y capaz de responder a las demandas y exigencias de todos, en un mundo que ya no podía calificarse de unitario al menos en sentido moral, religioso, social y político.

La primera condición necesaria para poder hablar propiamente de tolerancia es reconocer que las opiniones, vivencias, creencias y aspiraciones de los demás tienen el mismo valor que las propias. De esta manera a pesar de las diferencias que siempre separan y provocan el enfrentamiento social entre unos y otros, se puede llegar a establecer una forma de convivencia en la que lo que une sea más fuerte y más importante, que lo que separa. Para desarrollar esta idea de tolerancia se exige tener una noción clara de uno mismo como una entidad distinta, diferente dentro del mundo político, pero no

Pizan in honour J.A. Kennedy, Rodopi, Amsterdam, 2000; M. Desmond, *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1998; R. Brown Grant, *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; C.C. Willard, *Christine de Pizan her Life and Works*, Persea Books, New York, 1990; A. Anthony, *Christine de Pizans Livre de la Cité des dames*, Universität Gesamthochschule, Paderborn, 1993; E. Morin Rotureau, *Christine de Pizan: un roman document pour un monde en questions*, PEMF, Monaus-Sartoux, 2003. Existen dos repertorios bibliográficos A.J. Kennedy, *Christine de Pizan: A Bibliographical guide*, Supp. I, Grand and Lutter, London, 1984 y Supp. II, Tamesis, Woodbridge, 2004 y E. Yenal, *Christine de Pizan: A Bibliography*, 2ª ed., The Scarecrow Press, Metuchen, 1989.

aislada, sino en una interacción necesaria con otros, que son absolutamente necesarios para poder constituir una comunidad capaz de acoger a todos.

La persona es un ser que está relacionado, y a esa capacidad le permite vivir y convivir. La idea de tolerancia no se puede agotar en uno mismo, sino que debe extenderse y alimentarse a la idea de estado. Por tanto, individuo y comunidad, entendida como una totalidad en la que está vive, está inserto y pone en juego todas sus capacidades son necesarios para que podamos hablar del surgimiento, la consolidación y el desarrollo de la tolerancia.

Desde el punto de vista individual esto significa que debe haber una noción de ser humano al que se le reconoce los derechos de libertad de expresión y de pensamiento, en asuntos políticos sobre, por ejemplo, el gobierno de un estado, porque no existe una forma de estado, un régimen político perfecto asimilable a la vida del hombre en el paraíso terrenal bíblico, esto es, una comunidad humana, sin errores donde no existan problemas⁶². La multiplicidad infinita de formas de organización política que la historia nos ofrece es una muestra clara de que los hombres han buscado y siguen buscando la mejor forma de organizarse, pues todavía no han conseguido aquella que satisface todas sus exigencias, incluso muchas veces ni siquiera las mínimas exigencias humanas⁶³.

Al igual que existen diferentes formas de estado y de gobierno, y eso no es malo, todo lo contrario, contribuye a enriquecernos, también la diversidad de opiniones y deseos no es algo que haya que evitar, sino más bien fomentar, y conviene porque nos permite ver la realidad desde distintos puntos de vista complementarios. Ambos ejemplos, contribuyen a incrementar la complejidad y la conflictividad políticas, pero acabar con ellos sería hurtar algo importante al

⁶² Cristina de Pisán, *The Book of the Body Politic*, traducción de K. Langdon Fohan, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 102.

⁶³ Cristina de Pisán, *The Book of the Body Politic*, p. 92.

modo de ser hombre en cuanto a su libertad para construir espacios políticos y espacios de libertad.

Concluye con una recomendación al gobernante que quiere ser bueno para sus súbditos y para la nación. Los buenos reyes y príncipes, y todos los que tienen algo de poder, deben escuchar, recabar opiniones sobre los asuntos que tienen que decidir, porque uno solo no es hábil, y capaz para entender, conocer y opinar sobre todo, aunque sí es responsable de todo lo concerniente al reino o a su parcela de responsabilidad política⁶⁴.

Cuando Pisán especifica cuáles son las virtudes políticas de un buen gobernante, se nota la influencia directa de las ideas expuestas por Cicerón en sus obras *De officiis* y *Somnium Scipionis* porque las concreta en tres: liberalidad, amor a la gloria y amor a la fama, que ella transforma en un mundo cristiano, en amor a Dios, a los otros (al prójimo) y amor a la justicia⁶⁵. Precisamente la segunda virtud es fundamental para hablar de tolerancia porque el amor a los demás lleva a admitir al otro como un igual y como un ser digno, y no considerarlo un extraño sin derechos, y sin capacidad para opinar y tener sus propias ideas⁶⁶.

Pisán expone su teoría social que la fundamenta en el respeto a la diferencia, en la asunción de la interdependencia y unas virtudes políticas que son la justicia y la responsabilidad. Justicia para respetar a cada lo que es suyo y darle lo que le corresponde y merece. Como se puede comprobar se siente la influencia del derecho romano, de la teoría clásica de la justicia. Y la responsabilidad que se cifra en la capacidad para asumir las consecuencias de los actos propios y libres.

⁶⁴ Cristina de Pisán, *The Book of the Body Politic*, p. 92.

⁶⁵ Cristina de Pisán, *A Medieval Woman's Mirror of Honor: The Treasury of the City of Ladies*, trad. De C.C. Willard, Persea, New York, 1989, p. 26.

⁶⁶ Cristina de Pisán, *A Medieval Woman's Mirror of Honor: The Treasury of the City of Ladies*, cit., p. 27.

La teoría de la tolerancia de Pisán es funcional y exige la existencia de una sociedad donde no reine la indiferencia y el escepticismo. Sus textos fueron una advertencia clara y rotunda a los reyes y príncipes que se creen en posesión de un poder ilimitado y omnímodo, y les exhortó, casi les obligó, a promover la existencia de una sociedad más abierta, tolerante y plural, en la que aunque exista una religión dominante por el número de fieles que la profesan, o bien sea la oficial del reino, unas ideas políticas ampliamente aceptadas y un cultura muy extendida, esa comunidad tiene que hacer el esfuerzo de respetar las creencias y la libertad de elección de los hombres en asuntos como las creencias religiosas como los judíos, los ateos porque carecen de ellas, e incluso los herejes que pueden ir contra todas las ideas. La fuerza y la vitalidad de la tolerancia será mayor o menor, tendrá más o menos intensidad y extensión si se desarrollan políticamente instituciones que la protejan y la hagan de obligado cumplimiento a los ciudadanos, y moralmente se practiquen las virtudes propias por parte tanto de los gobernantes como de los súbditos.

4. Segundo momento: la Reforma y la Contrarreforma

Al final de la Edad Media la unidad moral, política y religiosa estaba en cuestión y pronto en los albores de la Edad Moderna se iba a producir un hecho singular: la protesta de Lutero que dará inicio a un movimiento religioso, social, político e intelectual que marcará a la vieja Europa para siempre. Aquellas supuestas “discusiones de frailes”, como calificó alguien poco avisado en Roma, se convirtieron en una auténtica Reforma que tiñó de color todos los ámbitos de la existencia humana. Lutero fue seguido por una serie de pensadores que trataron de explorar el pensamiento desde otra perspectiva, siguiendo diferentes rutas como las que brevemente se van a exponer, no son los únicos, pero sí pueden ser ejemplos de una forma de pensar y actuar nueva que se desarrolló en dos ambientes totalmente distintos. De un lado, el centro de la Reforma protestante que exigía de inmediato una teoría sobre la

tolerancia en unos momentos difíciles y muy complicados para los reformadores y sus seguidores que ya eran miles. De otro, la cuestión sobre la legitimidad de los españoles para ocupar las tierras descubiertas, al mismo tiempo evangelizar a los indios de América, y establecer los derechos de los indígenas. Unos, los primeros, lucharon por encontrar un espacio para ellos y sus ideas; los otros, los segundos, buscaron una solución a unos seres humanos que muchos pensaron que no tenían derechos algunos, sino sólo una obligación: someterse sin discrepancias al poder que los había dominado. En esta época se pusieron en juego los derechos y las libertades de los hombres y para llegar a reconocerlos se necesitaba en ambos casos argumentos sólidos y contundentes. En ese camino la tolerancia aparece como una pieza más de la argumentación, pero va ganando posiciones y consolidándose con algo necesario y fundamental para garantizar la convivencia de los hombres libres en la comunidad.

4.1. Dos ejemplos de la Reforma Protestante.

Antes hemos citado el Edicto de Nantes, pero éste no hubiera sido posible sin otro hito importante en la Historia el día 25 de septiembre de 1555 se firmó la Paz de Ausburgo, por la que el Emperador Carlos V de Alemania y I de España, reconoció en sus territorios la existencia de dos confesiones religiosas: la católica y la protestante, y abandonó el sueño por el que tanto había luchado, conseguir restablecer la unidad religiosa y política en el Imperio⁶⁷. No obstante, y simplificando mucho, no se logró establecer una auténtica y real libertad religiosa. Cada príncipe tenía el derecho de imponer su religión a todos sus súbditos, *cuius regio, eius religio*. Pero los príncipes que habían permanecido católicos no debían condenar a sus súbditos como herejes, podían solamente expulsarlos del territorio sin confiscarles los bienes.

⁶⁷ A. Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Aschendorff, Münster, 2004; C.A. Hoffmann (Hrsg.), *Als Frieden möglich war: 450 Jahren Augsburger Religionsfrieden*, Schnell-Steiner, Regensburg, 2005; Th. A. Brady, "The Politics of Religion: The Peace of Augsburg 1555", *German History* 24, 2006, pp. 85-105.

Desde entonces, en Alemania convivieron con más o menos fortuna y armonía dos religiones. El territorio quedó dividido entre los católicos y los luteranos.

En este contexto dos autores protestantes Hans Denck y Sebastian Franck levantaron sus voces en defensa de aquellos individuos y grupos cuyos puntos de vista discrepaban de las posiciones religiosas dominantes en una sociedad, o de aquellos que no se plegaban a los dictados en esta materia de los que tenían el poder⁶⁸.

Hans Denck⁶⁹ creía en el poder de la razón, del discurso racional para cambiar a los seres humanos y hacerles ver sus limitaciones, la conveniencia de seguir unas creencias y admitir unos valores. Influido por el círculo de humanistas de Nuremberg⁷⁰ y su propia experiencia vital le llevó a reflexionar sobre la necesidad de fomentar la tolerancia entre los seguidores de la iglesia reformada. Tuvo discrepancias importantes con Andreas Osinander, uno de los altos cargos políticos y religiosos de la ciudad de Nuremberg, y en 1525 tuvo que presentar una confesión para ser exonerado de los cargos que pesaban contra él como sectario, cismático, etc. No tuvo éxito y se vio obligado a abandonar su puesto de director de una escuela y dejar la ciudad.

Su idea de tolerancia está marcada, en parte por su biografía, y también por sus ideas sobre la religión. Su relación con los rabinos judíos que le ayudaron a entender y traducir la Biblia le proporcionó una nuevas claves para

⁶⁸ Véase P.C. Erb (ed.), *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism*, Schwenckfeld Library, Pennsburg, 1987, especialmente pp. 377-388.

⁶⁹ La obra de H. Denck ha sido editada por G. Baring, *Hans Denck Schriften I*, Bertelsmann, Gütersloh, 1955; W. Fellmann, *Hans Denck Schriften II*, Bertelsmann, Gütersloh, 1956 y *Hans Denck Schriften III*, Mohn, Gütersloh, 1960. Sobre la vida y obra C. Bauman, *The Spiritual Legacy of Hans Denck*, Brill, Leyden, 1991.

⁷⁰ B. Hartmann, *Honrad Celtis in Nürnberg: ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Nürnberg*, Schrag, Nürnberg, 1889; M. Hermann, *Die Reception des Humanismus in Nürnberg*, Weidmann, Berlin, 1898; E. Reicke, *Reformation und Humanismus in Nürnberg*, Evangelischer Akademiker, Nürnberg, 1925; J. Benzina, "Humanismus in Nürnberg 1500-1540", en *Albrecht Dürers Umwelt: Festschrift zum 500 Geburtstag*, Nürnberg, 1971, pp. 255-299; K. Ulshöfer, "Nürnberg und der Humanismus: die grosse Zeit einer europäischen Stadt", *Charivari* 17, 1991, pp. 34-39; W. Schmid, *Dürer als Unternehmer: Kunst, Humanismus und Ökonomie in Nürnberg 1500*, Porta Alba Verlag, Traer, 2003.

entender el texto sagrado y también desarrollar una posición teológica propia que aparece en sus primeros escritos: ser tolerante es amar al otro, cumplir el precepto de amor a todos como a uno mismo. A la vez que tenemos habilidad y capacidad para ser tolerantes, nos encontramos de frente con nuestra vileza humana que nos lleva a adoptar una actitud desordenada, licenciosa, cuando rechazamos a los demás y su ayuda. Por esta razón, todos los poderes políticos y, también, en general, la humanidad tiene muchas dificultades para conseguir que se haga justicia al oprimido, y evitar el rechazo, o una actitud de indiferencia hacia el otro, el marginado o el pobres y los más desfavorecidos, en lugar de integrarlos en la sociedad y mostrar amor y deferencia hacia ellos.

La tolerancia conduce a la aceptación de todos y a admitir, a comprender todas las posiciones, sin descalificar, ni actuar contra nadie. Es más, incluso a aquellos que parecen más equivocados hay que darles la oportunidad y los medios para convertirse, para cambiar, para que puedan salir de su error y estar junto a otros, con todos.

El fundamento de la tolerancia es el amor al prójimo, apreciar y considerar al otro siguiendo el mandamiento divino. Muestra de esta actitud es que Denck, poco antes de morir, trató de reconciliarse con todos sus enemigos, con aquellos que se sintieron ofendidos, denigrados o maltratados con sus escritos. Él quiso mediante su palabra, sus conocimientos de las Escrituras, la teología y la filosofía ayudar a todos los que le rodeaban y le leían. No excluyó a nadie de su círculo de intereses. La tolerancia es para él la clave para conseguir la salvación universal, porque igual que sol brilla sobre todos, justos e injustos, santos y pecadores, la bondad y la misericordia de Dios también asisten a todos los que de buena fe la piden y desean conocerla.

Sebastian Franck⁷¹ se planteó la tolerancia desde una perspectiva teológica racional⁷², que combina una profunda conciencia de lo divino con una

⁷¹ M. Barbers, *Toleranz bei Sebastian Franck*, Akademie Verlag, Berlin, 1968; C. De Jung, *Wahrheit und Haeresie*, Samisdat, Zürich, 1980;; E.J. Furcha, "Sebastian Franck. An Exponent

apertura no sectaria, no partidista, hacia todos, lo cual le llevó a criticar a la jerarquía religiosa y al absolutismo político de algunos reyes y príncipes protestantes.

El método para llegar a la verdad es intentar armonizar posiciones aparentemente opuestas, incluso contradictorias, y mediante una reflexión racional tratar de alcanzar la verdad porque desde el punto de vista teológico, Dios solo es la fuente de la verdad, tal como mostró M. Barbers, *Toleranz bei Sebastian Franck*, la noción de un Dios imparcial es el punto de partida para toda defensa de la tolerancia y del respeto hacia los demás, porque la divinidad no hace acepción de personas, sino que todos somos iguales para Él⁷³. La consecuencia inmediata es abandonar y criticar toda postura dogmática y tener una actitud de respeto y tolerancia hacia los otros, incluso si se quiere ser un buen cristiano, hay que considerar al turco, al gentil como un hermano y proclamar la igualdad de todos los seres humanos con la misma dignidad y el mismo derecho a vivir y mantener sus ideas⁷⁴.

La tolerancia se basa filosóficamente en la búsqueda sincera de la verdad, y desde un punto de vista político en el principio de igualdad, porque todos los hombres al ser redimidos y liberados por Dios son sus hijos y tienen los mismos derechos. Por esta razón, los gobernantes y todos los miembros de una sociedad, tienen que practicar una apertura hacia los demás para entenderse y convivir en paz. Quizá se pueda distinguir dos formas de tolerancia en Franck. Una se podría calificar de mística-teológica que se situaría en el plano espiritual: respetar las creencias y las opiniones en materia de religión de cada uno, porque no existe un camino solo para llegar a la verdad. La verdad no está en ningún lugar, y tampoco es patrimonio de una

of Truth“, en E.J. Furch (ed.), *Papers from the Symposium on Truth and Tolerance*, McGill University, Montreal, 1990. Existe una extensa bibliografía de K. Kaczerowsky, *Sebastian Franck Bibliographie*, Pressler, Wiesbaden, 1976.

⁷² G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Queller & Meyer, Heidelberg, 1955, pp. 64 y ss.

⁷³ M. Barbers, *Toleranz*, cit., pp. 91 y ss.

persona, es una cualidad y un atributo propio de la divinidad que los hombres deben descubrir mediante su esfuerzo racional. La otra sería una tolerancia racional que tiene que ver con la capacidad para vivir y convivir en sociedad admitiendo el pluralismo y la pluralidad de opiniones y tendencias en materia política y social. En esta situación todos tenemos el deber de soportarnos y convivir sin rechazar los puntos de vista de otros, esta actitud abre la puerta al conocimiento y a la posible aceptación de los puntos de vista del otro para apreciarlos, respetarlos y valorarlos como a los propios. Por lo tanto, el conocimiento de la verdad está abierto a todos, y nadie puede ser excluido por otros de este derecho, y menos aún controlarlo.

Igual que Dios es imparcial con los hombres, los hombres tienen que serlo con sus semejantes, porque el mundo es de todos y para todos, no de uno grupo privilegiado que juega y lo ordena a su antojo. Esta idea va en contra del sometimiento de unos hombres a otros, y a favor de un principio básico y fundamental de la convivencia: la igualdad de todos para conocer la verdad, que implicaba el rechazo, tan generalizado en la Reforma y Contrarreforma, de la actitud intransigente de aquellos que se consideraban en posesión de la verdad y excluían y condenaban al ostracismo social, e incluso a la muerte a los que no pensaban exactamente igual que ellos. Franck luchó con fuerza contra estas actitudes autoritarias y propias de unas iglesias que se fortalecían en la organización jerárquica.

Franck en su afán ecuménico y conciliador, se propuso fundamentar la convivencia en los aspectos comunes, en los elementos que unen y dejar de lado las diferencias⁷⁴, que son las que provocaron históricamente los problemas sociales y políticos, y fue justo lo que en este tiempo, y en los primeros años de la Reforma, no se practicó y por eso se dieron actitudes de

⁷⁴ Véase C. De Jung, *Wahrheit*, cit., pp. 254-264.

⁷⁵ C. De Jung, *Wahrheit*, cit., pp. 262 y ss.

profunda intolerancia que marcaron el desarrollo político, social e intelectual de Europa⁷⁶.

Denck y Franck, como otros autores como Sebastián Castelio⁷⁷, Desiderio Erasmus y otros humanistas⁷⁸, creyeron firmemente en la libertad de espíritu y lucharon por conseguir el derecho a vivir conforme a las exigencias de esa libertad sin estar sometido a ningún poder y libre todo domino de las autoridades políticas y religiosas. Ellos defendieron una libertad para seguir las propias creencias, y no imponerlas, ni oponerse a nadie, ni siquiera contra los ateos, judíos y musulmanes⁷⁹.

Para Denck y Franck la tolerancia es básicamente tolerancia religiosa y se fundamenta en las premisas que la razón humana, las costumbres morales y toda la vida tiene que ver con el reconocimiento a todos los seres humanos de su capacidad y libertad para alcanzar, comprender y adherirse a la verdad, que se manifiesta de distinta forma y siguiendo diversos canales⁸⁰

Algunos autores protestantes más radicales admitían la libertad de conciencia para que cada cual profesara su credo religioso, pero eso no puede llevar a afirmar la existencia de una libertad de credo religioso ilimitada, ni tampoco la coexistencia pacífica de varias religiones. Sin embargo, Denck y Franck plantearon que una auténtica actitud tolerante debía ir más lejos. Su noción de tolerancia está basada en una antropología religiosa que propone unas premisas para la cual la sabiduría humana, las costumbres y la praxis

⁷⁶ C. De Jung, *Wahrheit*, cit., pp. 253-255 y M. Barbers, *Toleranz*, cit., pp. 93-97.

⁷⁷ H.R. Guggisberg, *Sebastian Castello 1515-1563 Humanist und Verteiger der religiosen Toleranz in Konfessionellen Zeitalter*, Vanderhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1997.

⁷⁸ S. Wollgast, *Zur Fridensidee in der Reformationszeit: Text von Erasmus, Paracelsus und Sebastian Franck*, Akademie Verlag, Berlin, 1968

⁷⁹ E. Hassinger, *Religiöse Toleranz im 16 Jahrhundert: Motive-Argumente-Formen der Verwirklichung*, Helbing & Lichtenhahn, Basel, 1966; H. Oberman, "Three Sixteenth-Century Attitude towards Judaism: Reuchlin, Erasmus and Luther", en H. A. Berman (ed.), *The Impact of the Reformation*, Eerdmans, Gran Rapids, 1994, pp. 81-121; G.E. Tinder, *The Political Meaning of Christianity: An Interpretation*, Louisiana State University, Baton Rouge, 1989.

⁸⁰ Véase Hans Denck, *The Selected Writings 1500-1527*, Mellen, Lewiston, 1989, ed. de E.J. Furcha, pp. 135 y 250.

están informadas, fundamentadas y condicionadas por Dios a través de los medios y canales que Dios escoge. La igualdad de todos los hombres se resume en su filiación divina: todos somos hijos de Dios y por tanto pertenecemos igualmente a Él. Por esta razón los gobiernos, los grupos humanos poderosos, deben actuar sin causar injusticias a los hombres individualmente, o a grupos contrarios a sus ideas religiosas. Denck y Franck se convirtieron en denunciadores de los excesos del poder apoyado en la religión, justificado en creencias religiosas de unas comunidades contra otras.

Ambos autores contribuyeron en el ámbito protestante al fortalecimiento del pluralismo religioso, a relativizar la autoridad sobre los temas de conciencia y creencias personales, porque vieron y comprobaron personalmente que cuando el poder se extralimita en sus funciones, provoca situaciones injustas tanto individual, como social imponiendo sus criterios, y sus creencias.

Ambos proclamaron y vivieron la tolerancia en un mundo lleno de intolerancia, abusos poder y privilegios⁸¹. Ambos autores no destacaron por haber construido una teoría general y universalmente aceptada sobre la tolerancia, ni tampoco por haber desvelado sus principios fundamentales. Pero su forma de entender la relación entre el hombre y Dios como algo íntimo, privado, alejado de lo público y estatal, social, contribuyó a relativizar las normas jurídicas y ayudó a reforzar el derecho de los individuos a mantener diversos puntos de vista sin temer por un castigo, una represión, perder su seguridad vital o la propia vida. Denck y Franck constituyen un hito importante en el largo camino que los hombres recorrieron hasta llegar a admitir la coexistencia pacífica de varias religiones y creencias de cualquier tipo en una misma sociedad.

⁸¹ Véase L. Noel, *Intolerance*, McGill-Queens University Press, Montreal-Kingston, 1994.

4.2. El ámbito de la Contrarreforma Católica: la realidad americana.

La llegada de los españoles a América, creó una situación nueva para el mundo europeo, que se vio obligado a desarrollar un nuevo sistema jurídico, el llamado Derecho Internacional, toda vez que los conquistadores estaban frente a gente desconocida para los europeos de la época. La Corona de España se vio obligada a elaborar una jurisprudencia que permitiera legalizar sus conquistas frente a otras potencias europeas que tenían las mismas apetencias y se creían en posesión de los mismos derechos que España. Por otro lado, debió establecer las normas jurídicas con la Iglesia Católica como órganos de poder sancionador de la legalidad de la época. El derecho internacional del siglo XV determinó el carácter de las posesiones de los pueblos indígenas en América y la legalidad de la colonización europea en tierras del nuevo continente.

Las normas jurídicas y las ideas filosóficas europeas del siglo XV, que estuvieron en la base de muchas de las interpretaciones del Descubrimiento, negaban absolutamente a los indígenas su calidad de personas, de sujetos, e incluso de seres humanos. Por lo tanto no eran sujetos de derecho y no podían hacer contratos, actos jurídicos y se les podía aplicar el depurado y avanzado sistema jurídico que tenían los europeos de la época.

Francisco de Vitoria desde su cátedra de Prima Teología de la Universidad de Salamanca se hizo famoso por sus críticas al sistema jurídico impuesto por los conquistadores en América. La aportación de Vitoria fue sustancia y decisiva, más que ninguna otra personalidad del siglo XVI. Se planteó la cuestión de si se reconocía o se denegaba a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo la plena personalidad jurídica nacional e internacional, y la plena e incluso la exclusiva competencia para la definir de forma libre y soberana las condiciones y el ritmo de su propio devenir individual y colectivo de su progreso, y, al mismo tiempo, decidir las condiciones de aceptación o

rechazo de las posibilidades de progreso –material y espiritual- que otros les ofrecían. En esta reivindicación de la personalidad jurídica integral, individual y colectiva de los naturales de América, la aportación de Vitoria se concreta en el famoso axioma: los indios en cuanto personas y comunidades, desde el punto de vista del derecho público y privado, a escala nacional e internacional, son sin duda alguna tan dueños y señores de sus cosas y estados como los mismos europeos⁸². Las consecuencias prácticas y las medidas efectivas que derivaban de tan clara y tajante posición podemos cifrarlas en los pasos decisivos que tanto Vitoria, como sus seguidores, dieron a favor de una creciente promoción y reconocimiento de los derechos básicos de los indios, incluidos sus derechos públicos de autonomía y autodeterminación colectiva soberana.

Fue uno de los primeros pensadores europeos en concebir la idea de una sociedad de naciones, idea que se hizo realidad cuatrocientos años más tarde con la creación de la Organización de las Naciones Unidas. Vitoria defendió y desarrolló la idea de una comunidad universal de todos los pueblos organizados políticamente y fundada en el derecho natural de cada hombre y de cada pueblo. Fue el primero en definir el llamado Derecho de Gente argumentando que no sólo tiene fuerza por el pacto y el convenio entre los hombres, sino que tiene por sí mismo fuerza de ley, porque todo el orbe, que en cierta manera forma una comunidad política, tiene poder de dar leyes justas a todos, como son las del derecho de gentes. De donde se deduce que los que violan el derecho de otros pueblos cometen un acto de injusticia contra la humanidad bien en la búsqueda de la paz, o en tiempos de guerra. Y en los asuntos graves, como en la inviolabilidad de los legados, ninguna nación puede darse por no obligada por el derecho de gentes, pues éste viene conferido por la autoridad de todo el orbe.

⁸² Francisco de Vitoria, *Relectio de indis* I 1, 16, CSIC, Madrid, 1967, p. 30.

La llegada de Colón a América según Vitoria generó una serie de problemas, relacionados con la tierra, la riqueza, el poder y el trato a los indígenas. En 1536 fustigó duramente los abusos de los conquistadores. En sus escritos relacionados a la conquista del Perú, declara que los indígenas no son seres inferiores, para ser explotados o esclavizados, sino seres libres con iguales derechos que los españoles y dueños de sus tierras y bienes.

Las tesis de Vitoria fueron escuchadas en las Cortes españolas de la época, pues en 1542 se promulgaron las leyes de India que ponían a los indígenas de América bajo la protección de la Corona.

Francisco de Vitoria como catedrático de la Universidad de Salamanca fue consultado por el propio Monarca Carlos I, a quien Vitoria le hizo llegar la tesis de que era legítimo para la Corona ocupar los territorios de América y combatir la oposición indígena mediante la guerra, pero reconociendo la propiedad de los indígenas sobre los territorios que ocupaban, y justificaba la presencia española en virtud del orden natural, que debe basarse en la libertad de circulación de las gentes. Tesis que fue utilizada por otros autores para justificar los ataques y la violencia contra los indios, por ejemplo, Juan Ginés de Sepúlveda.

Vitoria no solamente concibió la idea de un sistema de estados soberanos sometidos a las normas de un Derecho Internacional de coordinación, sino que planteó la instauración de un orden mundial al que deben subordinarse las soberanías nacionales, y cuyo objetivo internacional fundamental sería un *ius inter gentes* amparador y garante de los derechos humanos.

Para el tema que nos ocupa es muy importante la ingente labor publicística y documental que realizó **Bartolomé Las Casas**⁸³. Los escritos

⁸³ L. Hanke, *Bartolomé de las Casas, 1474-1566 :bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1954.

lascasianos son una fuente fundamental para el llamado derecho internacional aplicado a los pueblos indígenas. Las Casas fue el primer sacerdote ordenado en América por la congregación de los Dominicos. En 1513 tomó parte en la violenta y sangrienta conquista de Cuba. En 1515 volvió a España y junto al Arzobispo de Toledo Monseñor Francisco Jiménez de Cisneros se presentaron como defensores de los indígenas ante el Rey Fernando el Católico.

En 1516 volvió a América como miembro de la Comisión Investigadora del Trato a los Indígenas. Más adelante en 1519 volvió nuevamente a España y en 1520 presenta una denuncia formal del trato a los indígenas al Rey Carlos I, quien apoyo el plan de Las Casas para crear una colonia campesina con indígenas y españoles en un área de la actual Venezuela.

En 1523 Bartolomé de las Casas, desilusionado por los resultados de su actividad política, se unió a la congregación de los Dominicos y comenzó su actividad como escritor, historiador y defensor hasta su muerte por la causa de los indígenas de América. En 1530 logró obtener de la Corona el decreto que prohibía la esclavitud de los indígenas del Perú y que llevó personalmente para su publicidad y aplicación en aquellas tierras, tal era la urgencia que sentía las Casas por la situación de los indígenas.

En 1537 recibió el apoyo del Papa Pablo III, quien a través de una Bula Papal, declaraba a los indígenas de América como seres humanos racionales y espirituales y que sus vidas y propiedades debían ser protegidas. En 1542 regresó a España y logró convencer a Carlos I para firmar una nueva ley que prohibiera la esclavitud en toda América, y también que limitara el sistema de Encomiendas a una sola generación. En esta fecha Las Casas escribió su famoso libro *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*⁸⁴.

⁸⁴ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición, introducción y notas de J.M^a. Reyes Cano, Planeta, Barcelona, 1994.

Entre los meses de Agosto de 1550 y abril de 1551 se produjo la famosa controversia entre Las Casas y el jurista español Juan Ginés de Sepúlveda. Las disputas se organizaron por el mismo monarca Carlos I mediante un encuentro público en Valladolid que era la capital de España en aquella época⁸⁵. Todo fue preparado en la Capilla del Colegio de San Gregorio, y ante quince jueces, entre los cuales estaban reconocidos teólogos como: Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de la Gasca, Bartolomé Carranza y otros se desarrolló esta famosa discusión, que en parte está recogida por el mismo Las Casas en su obra *Apología*⁸⁶.

Juan Gines de Sepúlveda, defendía el derecho de España, como nación civilizada a someter por las armas a los salvajes, oponiéndose abiertamente incluso a las normas del Consejo de Indias. Sepúlveda era un fiel seguidor del filósofo griego Aristóteles, quien había escrito en el libro I de la *Política* que algunos hombres nacían para ser señores y otros para ser esclavos; los primeros mandaban, los segundos obedecían. La naturaleza – en su sabiduría– capacitó a cada uno para cumplir el papel para el cual fue destinado por la propia naturaleza desde el momento de nacer. A los señores les dio razón e inteligencia y a los esclavos cuerpos fuertes. Los que nacieron para servir estaban obligados a someterse a los que nacieron para mandar, si se negaban a esto era licito obligarlos por la armas, y esta violencia o, mejor dicho, esta guerra, era justa y conforme a los principios de la naturaleza.

⁸⁵ Bartolomé de las Casas, Aquí se contiene una disputa o controuersia entre el Obispo fray Bartholome de las Casas o Casaus ... y el doctor Gines de Sepulueda ... sobre q[ue] el doctor contendia q[ue] las conquistas de las Indias contra los indios eran licitas y el obispo por el co[n]trario d[e]fendio y affirmo aver sido y ser i[m]possible no serlo tiranicas, injustas [e] iniquas la qual questio[n] se ve[n]tilo ... en una co[n]gregacion q[ue] mando su magestad juntar el año de mil [y] q[ui]nie[n]tos y cincue[n]ta en la villa de Valladolid, Casa de Sebastián Trujillo, Sevilla, 1552. Sobre este debate se ha escrito mucho véase Silvio Zavala, “Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI”, Cuadernos Americanos 212, 1977/3, pp. 137-162; J. Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre: la controversia de Valladolid*, Encuentro, Madrid, 1997; J.C. Carriere, *La controversia de Valladolid*, Península, Barcelona, 1998

⁸⁶ Bartolomé de las Casas, *Apología*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2000, edición crítica bilingüe de V. Abril Castelló *et alii*.

Las ideas de Aristóteles estuvieron muy presentes en los pensadores cristianos de aquella época: John Major Hurdy⁸⁷ fue el primero en pensar que las ideas de la *Política* podían ser aplicadas a los indígenas de América, más adelante le siguieron Palacio Rubios, Bernardo Mesa, Juan Quevedo y Juan Ginés de Sepúlveda⁸⁸. Contrarios a estas ideas se levantaron Domingo de Soto, Francisco Vitoria y Bartolomé de las Casas.

La controversia de Valladolid estableció dos maneras opuestas de pensamiento en España. La discusión en torno a que si los indígenas de América, eran seres humanos con alma, o salvajes cuyo destino era someterlos y domesticarlos⁸⁹. Ginés de Sepúlveda defendió las ideas de la guerra justa contra los indios a causa de sus pecados e idolatría y su inferioridad en la especie humana. Por aquella época incluso la Teología era considerada superior a las otras ciencias. Las Casas tenía que demostrar primero que sus argumentos filosóficos eran aceptables para la Teología y después para el Monarca.

La controversia de Valladolid ha sido publicada a casi todos los idiomas del mundo, en tanto es el origen de la lucha por los derechos humanos, de la tolerancia y del respeto a las diferencias. En la controversia no hubo resolución final. Los dos exponentes se consideraron vencedores. Sepúlveda después del encuentro abandonó la vida pública para retirarse a su ciudad natal de Córdoba y murió en 1573. Por su parte Las Casas siguió escribiendo en Madrid, lugar donde murió en 1566. En palabras de Lewis Hanke, “no hubo ningún Las Casas en las colonias inglesas y francesas de América. Los puritanos consideraban a los indios y a los negros como salvajes malditos que podían ser destruidos o esclavizados sin consideración. La afirmación de Elliot, de que

⁸⁷ John M. Hurdy, *American Indian Religions*, Los Angeles, Sherbourne, 1970.

⁸⁸ L. Hanke, *Aristotle and the american indians : a study in race prejudice in the modern world*, Hollis & Carter, London, 1959.

⁸⁹ L. Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, FCE, 1985.

vendar almas por dinero me parecía un negocio peligroso, es tímido balido de cordero comparado con los rugidos de Las Casas⁹⁰

Los escritos de Bartolomé de las Casas presentan un ser indígena, humano racional y libre con capacidad para proyectar su propia vida. Las primeras ideas de la libre determinación de los hombres es una idea proveniente de Las Casas. Estas ideas fueron tomadas de las antiguas formulas medievales que daban protección a los señores y defendían los derechos de las oligarquías dueñas de la tierra en la Europa feudal. Las Casas logró desarrollar la doctrina de la libre determinación en el libro llamado *De Regia Potestate*⁹¹, escrito en 1560 y editado por primera vez en España en 1969. Los editores de la primera edición española dijeron que se trataba del más sensacional de los tratados de filosofía política del siglo XVI. El libro fue escrito como respuesta al problema de las Encomiendas en el Perú, mediante el cual trataba de convencer a la Corona y al Consejo de Indias que el proyecto de Encomiendas a perpetuidad era ilegal y traería para la comunidad indígena consecuencias desastrosas.

La Corona de España no fue al Nuevo Mundo sólo para evangelizar, y menos a la fuerza, a los indígenas. Ellos tenían que abrazar la fe cristiana si estaban convencidos, sin forzarlos y sin obligarles. Había que exponer las verdades y esperar la aceptación o el rechazo. Ni lo uno ni lo otro podían provocar en el evangelizador una reacción de violencia contra el indio.

Los indios no eran bárbaros sin derechos. Ellos estaban en su territorio y tenían legítima potestad sobre él. Los españoles no podían arrebatarse sus bienes y reducirlos a la esclavitud, por el mero hecho de no ser cristianos. Aunque no profesaran el cristianismo como los judíos o los musulmanes, ellos vivían en una sociedad cristiana y tenían derecho a convivir bajo las mismas

⁹⁰ L. Hanke, *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1935, p. 15, nota 1.

⁹¹ Bartolomé de las Casas, *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, CSIC, Madrid, 1969, edición crítica bilingüe L. Pereña *et alii*.

leyes civiles y política. Esta convivencia no podía extenderse a los asuntos espirituales. Por tanto, el gobernante cristiano no tiene jurisdicción sobre ellos, cuando residen en el territorio que es de los no creyentes. Aunque se diga que Dios tiene poder sobre todo y todos los hombres, es Omnipotente, su jurisdicción que actúa solo a través de un acto de fe, del reconocimiento, que es individual y libre. Dios no fuerza a nadie a convertirse, a creer en Él a seguir sus mandamientos. Estos fueron los argumentos que Las Casas esgrimió contra Sepúlveda en la primera parte de su *Apología*.

De este modo, las Casas siguiendo el magisterio de Vitoria, concluye que no existe un principio o fundamento alguno en el derecho natural en virtud del cual alguien pueda reclamar para sí la autoridad soberana sobre todo el mundo. El *dominium jurisdictionis* proviene de la voluntad de la comunidad. Pero Las Casas llegó más lejos y adoptó una postura más crítica y descalificadora hacia la presencia y los abusos de los españoles en América. Exigió garantías en pro de las libertades políticas, sociales y culturales de los indios y de sus comunidades naturales. Así, cuando en las controversias de Valladolid Sepúlveda argumentó a favor de la colonización basándose en los títulos legítimos del conquistador sobre el conquistado, Las Casas se vio obligado a defender los derechos y las libertades básicos de las comunidades amerindias, frente a las pretensiones de la Corona española. A pesar de que tal opción podría acarrearle graves complicaciones ante el rey –delito de lesa majestad-, ante la Iglesia –herejía- y ante la Inquisición, por ambas razones. Y todavía fue más lejos respecto a la conversión. Según él, la conversión religiosa no implicaba por parte de los indios la aceptación de la soberanía de la Corona española, pero si un indio se bautizaba quedaba obligado a obedecer al Papa y reconocerlo como soberano suyo sólo en el fuero espiritual y canónico, en todo lo relativo a la fe y a la disciplina eclesiástica. Pero no estaba obligado a obedecer al Papa ni a reconocerlo como soberano en los actos de disposición y otorgamiento de soberanía estrictamente político-temporal, que el Papa pueda llevar o haber llevado a cabo frente a terceros –la

Corona española- sin cotar previamente con el libre, expreso y formal consentimiento de los indios afectados, en cuanto individuos, en cuanto comunidades autónomas y en cuanto señores o reyes más o menos formalmente soberanos⁹². Desde este punto de vista, los indios tienen no sólo el relativo poder de autonomía comunitaria, sino un verdadero, pleno y estricto poder de autodeterminación auténticamente soberna. Así Las Casas reafirmó drásticamente el libre consentimiento de los indios, personal y comunitario, como factor soberanamente decisorio en todo lo relativo a su propia organización político-social y a las condiciones de su eventual incorporación a la Corona española.

En la descripción que hace de la conquista y posterior colonización de las Indias, de la que fue testigo presencial, parece que la tolerancia estuvo fuera del proceso. Los abusos y la barbarie de los conquistadores españoles fue una constante denunciada por él una y otra vez en sus escritos. Las Casas descalificó como intolerantes y anticristianas muchas de las actuaciones españolas en las Indias, incluido el proceder de la Corona; descalificó los actos pontificios de otorgamiento de la soberanía sobre pueblos de las Indias, sin contar con el consentimiento de los afectados; afirmó el pleno derecho de rebelión y de guerra permanente de los indios, habitantes autóctonos de América, respecto a los invasores y explotadores foráneos; dignificó al indio otorgándole superioridad por derecho natural porque él cumplió con sus deberes, mientras que los europeos no han cumplido, sino que lo deben todo, se han aprovechado de ellos.

Vitoria y Las Casas ofrecieron argumentos a favor de la tolerancia hacia los indios proponiendo un ordenamiento jurídico que debería incluir y extenderse a todos los no creyentes. En suma ellos orientaron el concepto de tolerancia de una forma externa: hacia el problema de la diversidad antropológica, cultural y religiosa de unos pueblos que estaban siendo

⁹² Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, cit., pp. 170, 202-203, 303-307.

conquistados y sometidos en el nombre de una autoridad situada a miles de kilómetros de distancia de ellos, y que en muchas ocasiones no tenía conocimiento cierto y actual de lo que sucedía en sus dominios.

La tolerancia se basa en el argumento de la igualdad natural de los seres humanos, pues todos son criaturas intelectuales que tienen capacidad para vivir juntos proponerse la construcción de una comunidad política con fines sociales. Esa capacidad está ampliamente demostrada en los indios porque se sabían organizar y convivir sin que entre ellos se produjeran altercados, respetaban una jerarquía, unas leyes y unas costumbres. Tenían unas creencias religiosas que explicaban el sentido de la existencia y una cultura que había logrado desarrollar un arte y un saber que en muchos casos se consideró inferior al europeo, cuando realmente no era así.

En resumen, ambos autores españoles defendieron la posibilidad de un *dominium* siempre que no se imponga por la fuerza y respete las diferencias culturales y religiosas, es decir, hay que ser tolerantes con la diferencia que es algo esencial, definitorio y exclusivo del ser humano. Respetarla es creer en la dignidad del otro tanto como la propia, aniquilarla es degradarse uno mismo y destruir la comunidad, todo lo contrario de lo que vio Las Casas y contaron a Vitoria. Por esa razón no cesaron de proclamar, como Vitoria en carta privada al P. Arcos, que los indios incluso después de la intervención hispana, tienen y mantienen sus derechos intactos “como si fuesen naturales de Sevilla”⁹³, y que eran personas con todos sus derechos y sus obligaciones y, por tanto, seres humanos dignos de todo respeto y consideración.

4.3. Tolerancia y pluralismo.

Una de las formas principales que plantea tanto la teoría política, como la jurídica para justificar la tolerancia es llegar a una actitud escéptica que se resume en la idea de que debemos tolerar la diversidad de opiniones, porque

⁹³ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, cit., pp. 137-139 y 152-154.

no podemos llegar a estar seguros de que la nuestra sea la única acertada, la más verdadera y cierta. Por esta razón los seres humanos tienen que permitir la libre circulación de las ideas y todas las opiniones tienen que ser puestas en cuestión. Esta actitud lleva a defender el principio de neutralidad sobre lo que cada uno considera y opta como la mejor forma de vida en cuanto a sus concepciones, creencias y tendencias religiosas.

Sin embargo a finales del siglo XVI más que el escepticismo, que fue una corriente de pensamiento que tuvo amplio eco y mucho seguidores, se admitió que era un hecho incuestionable el pluralismo social, político, jurídico y religioso, que tenía su fundamento en que todos los seres humanos, cada persona, debía encontrar su propia verdad, su propio camino vital, entre los muchos posibles. En otras palabras, lo que es verdad para uno, no tiene porque ser verdad para otros. No existe una verdad, sino un conjunto de percepciones sobre la verdad, hay más de una verdad. La verdad no es excluyente, ni tiene un único dueño, si 'x' es verdad, eso no quiere decir, que 'y' no pueda ser considerada también como verdadero.

En el último tercio del siglo XVI **Jean Bodin** siguió esta forma de pensar y desarrolló una teoría pluralista de la tolerancia. En su obra *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis)*⁹⁴, que terminó de escribir en 1588 y vio la luz en 1857⁹⁵, expuso cómo siete personajes representantes de otras tantas confesiones y posiciones religiosas, dialogan con la intención de llegar alcanzar una verdad que sea común y admitida por todos. Al final no podrán lograr su propósito porque nadie convence a nadie y cada uno permanece fiel a sus postulados, principios y convicciones iniciales. Este hecho pone de relieve, según Bodin, que la verdad y, más en concreto, la verdad

⁹⁴ Existe una versión en castellano Jean Bodin, *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998, se citará por la edición inglesa de M.L.D. Kuntz, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

⁹⁵ *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, cit., p. XXXVII.

religiosa, es algo muy complejo y cada corriente doctrinal representa una cara, una parte o una manifestación de la verdad que es poliédrica y multifacética. Cuando cada actor somete a crítica sus creencias religiosas, las entiende mejor, y llega a la conclusión de que la verdad es la suma de todas las percepciones individuales y parciales, de todas las creencias religiosas.

Bodin define la tolerancia se tiene que basar en admitir la veracidad de las diferentes y múltiples verdades sobre la religión, y no restringir la verdad a una creencia, a una forma de entender la religión. Para él la presencia de diferentes creencias religiosas en un estado puede provocar una agitación social, como muestran los hechos históricos. La actitud de Bodin antes de reflexionar en el *Coloquio* sobre la tolerancia era la siguiente: prohibir todas las disputas sobre materia de religión e imponer por la fuerza una uniformidad en las creencias religiosas, es decir, quería que existiera sólo una religión. Se puede tolerar otras religiones en un estado solo en el caso de que una minoría hubiera crecido tanto que fuera muy complicado y traumático suprimirla. Para llegar a esta posición, Bodin tenía que rechazar cualquier planteamiento que tuviera que ver con la diversidad religiosa, que es lo que hace en su obra *Los seis libros de la República*.

Bodin alude a la tolerancia en esta conocida obra que fue escrita en una situación histórica traumática, durante la guerra de las religiones en Francia entre 1562 y 1593 entre los católicos y los calvinistas, llamados hugonotes. Para Bodin la religión es una parte fundamental del estado, y todo ataque a ella, como las disputas religiosas, deben estar prohibidas⁹⁶. La experiencia de Francia le sirvió como ejemplo para afirmar que la tolerancia puede y debe garantizar la coexistencia de diversas confesiones religiosas, como el caso de la minoría hugonote se había extendido con bastante rapidez y formaba una comunidad muy unida. Esta actitud es positiva porque admite que nadie puede estar seguro de conocer toda la verdad sobre la religión, y además la suya

como la verdadera. No obstante, en lugares donde existe un dominio total de una confesión religiosa, es conveniente prohibir las discusiones teológicas. Esta actitud es buena incluso en estados donde se admite una pluralidad de confesiones, como es el caso de Alemania donde tras la Paz de Ausburgo eran legales tanto el catolicismo como el luteranismo.

La intención de abolir toda disputa sobre la religión beneficia a la sociedad porque no obliga a ser tolerante con la ideas de los otros. No obstante, recomendó mantener la unidad religiosa incluso mediante la fuerza, pero sólo donde esa unidad exista, y para que no se pierda. En este caso el rey tiene que usar de su poder soberano para mantener esta unidad. La existencia de una sola religión fortalece al estado, pero si se establece una nueva creencia religiosa, se extiende y es aceptada por muchos sin provocar altercados, entonces es necesario que todos sean tolerantes entre ellos.

Por estas razones, pese a preferir en principio una religión en un estado, afirmó, junto al grupo de católicos moderados durante la guerra, que la tolerancia religiosa puede y debe admitirse para garantizar y facilitar la estabilidad política, porque las grandes confrontaciones sociales, y entre países, se han producido por no admitir el pluralismo religioso que se había establecido y consolidado en Europa tras la Reforma protestante. Las actitudes intransigentes, intolerantes condujeron a la confrontación de todos contra todos y consiguieron destruir naciones, devastar y arruinar reinos. La tolerancia más que una virtud personal, debe ser admitida por el bien y la estabilidad política, por razón de estado.

En el citado *Coloquio* la actitud cambia. El diálogo se presenta como la forma de alcanzar la paz, la comprensión y la estabilidad política entre diferentes posiciones religiosas. El camino para que cada tendencia se fortalezca en sus convicciones, y no critique a las demás descalificándolos,

⁹⁶ Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, libro IV, cap. VII, pp. 145-148

tratando de expulsarlos de la sociedad o aniquilarlos físicamente como era normal en las guerras de religiones. La experiencia histórica pesó en las consideraciones de Bodin.

El *Coloquio* es un debate entre siete personas que defienden posiciones o creencias diferentes: un católico (Pablo Coraneo), un luterano (Federico Podamico), un calvinista (Antonio Curtio), un judío (Salomón Barcasio), un musulmán (Octavio Fagnola), un defensor de la religión natural (Diego Toralba) y un escéptico sobre cualquier forma de creencia religiosa (Jerónimo Senamo).

En el diálogo platónico o ciceroniano los participantes trabajan juntos para descubrir la verdad y van acercando posiciones hasta coincidir en ellos. Pero en el texto de Bodin los interlocutores no se mueven de sus posiciones iniciales, ninguno llega a convencer o persuadir a los otros, lo cual muestra la inutilidad del diálogo, o del intento por imponer una verdad como la única y exclusiva⁹⁷ y, por tanto, para cada uno su religión es la única y la verdadera⁹⁸. Se trata de un procedimiento que falla, un diálogo de sordos que muestra el fracaso de la razón en el intento de alcanzar una verdad religiosa compartida por todos mediante la discusión entre personas formadas y con criterio⁹⁹. Los participantes reconocen que son incapaces de persuadir con argumentos racionales a sus interlocutores, lo cual muestra la inutilidad de las discusiones sobre religión¹⁰⁰.

Sin embargo, lo más positivo del diálogo es que en el contraste de opiniones y en la argumentación para defender la posición propia, cada uno

⁹⁷ Véase J. Bodin, *Colloquium of the Seven...*, cit., p. 471. También G.H. Sabine, “*Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin, en *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr*, Books for Libraries, Freeport, 1931, pp. 290 y 307.

⁹⁸ J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., p. 471.

⁹⁹ Véase la opinión de G. Roellenbleck, “Les Poèmes Intercalés dans l’Heptaplomeres”, en *Jean Bodin: Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers*, 2 vols., Presses de l’Université d’Angers, Angers, 1985, vol. 2, p. 448.

¹⁰⁰ Véase Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1979, vol. 2, p. 249.

clarifica su punto de vista y afianza sus ideas y creencias¹⁰¹, pero nadie convence al otro para cambiar sus creencias y abrazar las del otro.

Al no poder llegar a una posición común, y convencidos de que cada religión contiene alguna parte de la verdad, todos los participantes apelan a la tolerancia para hablar libremente sobre religión, como propone Coroneo¹⁰², porque toda religión que sea conforme con la ley natural debe ser respetada y tolerada, porque según Toralba, ella es suficiente para alcanzar la salvación¹⁰³. Para Curtio, la religión que sea conforme a la ley natural debe ser tolerada, porque varias confesiones religiosas pueden convivir mejor que solo dos¹⁰⁴. Senamo pone el ejemplo de Jerusalén que es muy ilustrativo pues allí cristianos, judíos y musulmanes coexisten y cada grupo se tolera¹⁰⁵, y Octavio recurre al modelo de Venecia donde conviven los turcos y los persas junto a una población mayoritariamente cristiana¹⁰⁶; por tanto, a nadie se le puede forzar a creer en Dios, eso es la mayor de las violaciones a la intimidad del ser humano y el más grave insulto que puede sufrir la divinidad, según Salomón¹⁰⁷. Nadie puede ser arrastrado por la fuerza a admitir, a creer en la fe. Al final del diálogo, Federico, el más dogmático de todos, está de acuerdo con que la fe no puede imponerse por la fuerza, esta actitud condujo en otro tiempo a provocar una fractura social y unas luchas internas que separaron y dividieron a los hombres para siempre y todavía hoy continua sin resolverse la situación del todo¹⁰⁸.

La noción de tolerancia expuesta en el *Coloquio* se fundamenta más que en una necesidad política, como ocurre en los *Seis libros sobre la República*, en el principio que cada religión contiene una parte de la verdad que le permite

¹⁰¹ J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., p. 148.

¹⁰² J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., pp. 165-166.

¹⁰³ J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., p. 186.

¹⁰⁴ J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., pp. 468-471.

¹⁰⁵ J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., pp. 466-465.

¹⁰⁶ J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., pp. 151, 467.

¹⁰⁷ J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., pp. 468-469.

¹⁰⁸ J. Bodin, *Colloquium of the Seven...* cit., p. 471.

a cada creyente apelar a la tolerancia para que sus ideas sean respetadas y admitidas en la sociedad. Pero la tolerancia no sólo depende de la actitud individual, sino que también tiene mucho que ver con las condiciones de cada Estado, y las exigencias que impongan cada momento histórico.

La tolerancia por una u otra vía consagra el pluralismo religioso como una realidad que todos deben admitir y que la sociedad tiene que asimilar si no quiere estar continuamente en lucha y generando confrontaciones en nombre de una verdad que excluye a todas las demás y se autoproclama como la única y necesaria.

Bodin rechazó y condenó el ateísmo, que para él es una especie de cáncer social que amenaza con destruir la comunidad, por eso los ateos no tienen cabida en la sociedad, y no pueden ser tolerados.

Para terminar este recorrido histórico y dejar la tolerancia en el umbral de la ilustración, parece conveniente citar unas ideas de un autor que sirvió de puente entre la primera generación de iusnaturalista que vivieron durante la terrible época de la Guerra de los Treinta Años y la época de paz que vivió Europa y que permitió preocuparse de nuevas cuestiones que dieron lugar al movimiento cultural conocido como la Ilustración. **Samuel Pufendorf**, un autor poco estudiado en España¹⁰⁹, Sin embargo, en la literatura de los países de nuestro entorno cultural –Francia, Italia, Alemania, Inglaterra, Suiza, Estados Unidos...- se ha convertido en un clásico para los historiadores, los filósofos de la moral, la política y del derecho, historiadores, filólogos, teólogos que han estudiado su obra desde muy diferentes perspectivas, con valoraciones a

¹⁰⁹ Los títulos en español son escasos, R. Labrouse, “La influencia de Hobbes sobre la doctrina política de Pufendorf”, *Revista de Historia de las Ideas*, 1, 1950, pp. 27-61; A. Fancio Moreno-J. Trías Vejarano, “Dos notas en torno a la idea de Derecho natural en Locke. Hooker en el *Segundo Tratado del Gobierno Civil*. Pufendorf y la fundamentación individualista de la sociedad y del estado”, *Revista de Estudios Políticos*, 67, 1960, pp. 109-159; J. Brufau Prats, *La actitud metódica de Samuel Pufendorf y configuración de la Disciplina iuris naturalis*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968; M.J. Rodríguez Puerto, “El utilitarismo tímido de Samuel Pufendorf”, *Persona y Derecho*, 39, 1998, pp. 287-338. Véase S. Rus Rufino, “Estudio

veces dispares. La bibliografía sobre él aumenta día a día¹¹⁰, aportando nuevos y ricos matices que completan la compleja y completa figura de un autor que fue decisivo en el desarrollo del pensamiento europeo, cuya influencia trascendió el ámbito del Viejo Continente, pues sus ideas fermentaron y instalaron de forma permanente en los hombres de estado y gobernantes que iniciaron y concluyeron el ciclo revolucionario americano y europeo¹¹¹.

Preliminar” en Samuel Pufendorf, *Sobre los deberes del hombre*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, pp. XIII-LXXXI.

¹¹⁰ Los estudios sobre Pufendorf se están incrementando gracias al esfuerzo editorial de la Academia de Berlín que está editando su obra completa. Es justo reconocer también la dedicación de F. Palladini que ha dedicado toda su vida al estudio de la vida, obra y pensamiento de Pufendorf, recientemente ha editado el catálogo de su biblioteca *La biblioteca di Samuel Pufendorf*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1999.

¹¹¹ Pueden verse algunos estudios desde los más clásicos a los más modernos. H. Welzel, “Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte. John Wise und Samuel Pufendorf”, en *Rechtsprobleme in Staat und Kirche. Festschrift für Rudolf Smend zu 70ten Geburtstag*, O. Schwartz, Göttingen, 1952, pp. 387-411; L. Krieger, “History and Law in the Seventeenth Century: Pufendorf”, *Journal of the History of Ideas*, 21, 1960, pp. 198-200; G.C. Othmer, *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa. Kultur- und sozialgeschichtliche Studien zu Jean Barbeyracs Pufendorf-Übersetzungen und eine Analyse seiner Leserschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970; S. Gehrman, *Naturrecht und Staat bei Hobbes, Cumberland und Pufendorf*, Dissertation Köln, 1970; F. Palladini, *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700*, Il Mulino, Bologna, 1978; H. Denzer, “Leben, Werk und Wirkung Samuel Pufendorfs”, *Zeitschrift für historische Forschung*, 30, 1983, pp. 160-176; J. Moore-M. Silverthorne, “Gerson Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland”, en I. Hont-M. Ignatieff, *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 pp. 73-87; A. Augat, *Die Aufnahme der Lehren Samuel von Pufendorfs (1632-1694) in das Recht Vereinigten Staaten von Amerika*, Dissertation, Kiel, 1985, donde estudia la influencia de Pufendorf en autores como J. Adams, J. Dickinson, A. Hamilton, J. Galloway, Th. Jefferson y J. Wilson, así como en los revolucionarios americanos K.A. Modéer (Hrsg.), *Samuel von Pufendorf 163-1982*, Bloms Boktryckeri AB, Lund, 1986, este simposio se organizó para mostrar la influencia de Pufendorf en Suecia, Dinamarca, Finlandia, Francia, Holanda y en autores modernos como Olivecrona; B. Geyer-H. Goerlich, (Hrsg.), *Samuel Pufendorf und seine Wirkungen bis auf die heutige Zeit*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 1996; T. Kobusch, “Die Kategorien der Freiheit. Stationen einer historischen Entwicklung. Pufendorf, Kant, Chalybäus”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15, 1990, pp. 13-37; H. Duchardt, “Pufendorf in England. Eine unbekannte Uebersetzung von Pufendorfs Reichsverfassungsschrift aus dem Jahre 1690”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 72, 1990, pp. 143-165; W. Hunger, *Samuel von Pufendorf. Aus dem Leben und Werk eines deutschen Frühaufklärers*, Verlag Druck, Flöha, 1991; S. Zurbuchen, *Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzbegriffs von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991; H. Denzer, “Samuel von Pufendorf als Verfasser politischer Gutachten und Streitschriften. Ein Beitrag zur Bibliographie der Werke Pufendorfs”, *Zeitschrift für historische Forschung*, 19, 1992, pp. 189-232; V. Firollo, “Brevi cenni sulla fortuna di Pufendorf nella Russia zarista”, en *Tra egoismo e socialità. Il Giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene Editore, Napoli, 1992, pp. 229-243; T. Behme, *Samuel von Pufendorf. Naturrecht und Staat*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995; F. Palladini-G. Hartung (Hrsg.), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Werk und Einfluß eines*

Pufendorf, pese a vivir en un período de relativa paz, sufrió el zarpazo de la intolerancia y de la incompreensión entre sus compañeros de claustro de la Universidad de Heidelberg, donde era catedrático de Derecho Natural y de Gentes. Si algo no provocaba Pufendorf era indiferencia. Una muestra clara son las polémicas que mantuvo en su entorno con diferentes profesores de filosofía, teología y derecho¹¹². Cabe destacar, según la versión que nos ofrecen J.F. Ludovico¹¹³, Chr. Thomasio¹¹⁴ y Chr. Gebauer¹¹⁵, un buen número de enemigos que lo persiguieron hasta lograr que dejara su puesto en la Universidad de Heidelberg¹¹⁶. Los críticos que más atacaron sus obras y sus tesis sobre el derecho natural fueron V. Alberti¹¹⁷, J. Schwartz¹¹⁸, G.G. Titius

deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694-1994), Akademie Verlag, Berlin, 1996, en esta obra se intenta mostrar la influencia de la obra de Pufendorf en los temas fundamentales que estudiaba el derecho natural y moral, en los autores más importantes, así como en los países donde se pudo editar y difundir su obra, Véase de la obra de H. Denzer, *Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel von Puffendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller*, Dunker & Humblot, Berlin, 1992, pp. 259-266, se citan obras donde se estudia la influencia de Pufendorf en Alemania, Francia, Suiza, Inglaterra, Estados Unidos, Italia, Sudamérica, Países Escandinavos y Rusia.

¹¹² En este sentido es muy ilustrador el libro citado de F. Palladini, *Discussioni seicentesche su Samuel Puffendorf*, cit., donde muestra las discusiones y polémicas que mantuvo con un buen número de autores y profesores sobre las tesis contenidas en sus obras tanto las históricas como las sistemáticas, pp. 111-419.

¹¹³ J.F. Ludovicus, *Delineatio Historiae Juris Divini Naturalis et Positivi Universalis*, J.G. Rengeri, Halae Magdeburgicae, 1714, §XLIX-LXIX, pp. 86-115.

¹¹⁴ Chr. Thomasio, *Historia un poco más extensa del Derecho Natural*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 135-182 describe de forma muy precisa, y algo tendenciosa, la polémica que sostuvo con varios profesores de distintas universidades alemanas.

¹¹⁵ Chr. Gebauer, *Nova Juris Naturalis Historia*, P.J. Winckleri, Wetzlariae, 1774, § 41, pp. 46-62.

¹¹⁶ A pesar de las muchas críticas que recibió, también tuvo sus seguidores y defensores entre los que cabría destacar a J.G. Kulpis, J. Thomasio, Chr. Thomasio, J.C. Müldener, W. van der Muelen, J.B. Wenher y J.F. Schneider, para más información véase F. Palladini, *Discussioni seicentesche su Samuel Puffendorf*, cit., pp. 345-393.

¹¹⁷ V. Alberti, *Compendium iuris naturae orthodoxae Theologiae conformatum*, J. Coleri, Lipsiae, 1696; *Compendium iuris naturae, orthodoxae theologiae conformatum et in duas partes distributum*, J. Coleri, Lipsiae, 1678; *Specimen vindiciarum aduersus specimen controuersiarum Samuelis Puffendorffii*, Caspari, Martisburgi, 1678; *Ad studiosam iuuentutem, quae post pestem, Dei gratia, iam extinctam reditura est ad nos aut accesura, Paraenesis. Argumentum desumptum est e Spicilegio Controversiarum a Samuele Puffendorffio nuper editio: Adiectus est ex hoc textus ipse una cum notis apologeticis*, Fleischer, Francofurti-Lipsiae, 1681; *Notae in specilegium controuersiarum Puffendorffianum in Erote Lipsico*, Francofurti-Lipsiae, 1681; *Circa ius naturae et getium, in quo recentissimorum quorundam scriptorum opiniones adduncuntur, reiciuntur et vera sententia statuminatur*, Irenopoli, s/e., 1684; *Defensio aduersus Julii Rondini dissertationem epistoliam*, Fleischer, Lipsiae, 1684; *Eros Lipsicus, quo Eris Scandica Sam. Puffendorffii cum conuiciis et erroribus suis mascule, modeste tamen repellitur*, M.G.

(con el nombre de Constans Veridicus)¹¹⁹, N. Beckmann¹²⁰, V. Velthem¹²¹, J.G. Strimesio¹²², F.J. Zentgraf¹²³, F. Gesen (con el seudónimo de Christianus Vigil)¹²⁴, T. Pfanner¹²⁵ y G. Klinger¹²⁶ (con el seudónimo de Johann Rolletus) que fueron los más destacados y combativos críticos, quienes consiguieron que se fuera de Heidelberg a Lund, de su Alemania natal, a la Suecia que lo acogió, adoptó y ensalzó, llegando a tener una fama y un renacimiento mundial que no lograron silenciar todas las críticas, mentiras y descalificaciones que llovieron

Weidmanni, Lipsiae, 1686; *Epistola ad illustrem Excellentissimumque Seckendorfium commentum Sam. Puffendorffii de inuenusto Veneris Lipsicae pullo refutans*, M.G. Weidmanni, Lipsiae, 1688; *Iudicium de nupero scripto Puffendorffiano*, M.G. Weidmanni, Lipsiae, 1688.

¹¹⁸ J. Schwartz-N. Beckmann, *Index Quarundam Novitatum Quas Dnus. Samuel Puffendorff Libro Suo De Iure Naturae et Gentium contra orthodoxa fundamenta*, Schröderianis, Londini, 1673; *De notis veri itemque falsi doctoris disputatio secunda, ignorantiam privationis a Theologia, velut primam inepti doctoris notam proponens...*, Schröderianis, Londini Scanorum, 1675. Con el seudónimo de Severinus Wilduschütz, publicó *Discussio calumniarum Samuelis Puffendorffii, Eride Scandica, indicis errorum suorum causa*, J. Huhn, Sleswigae, 1687.

¹¹⁹ C. Veridicus, *De Magistri Samuelis Puffendorffii Professoris Philosophiae ... execrabili iuris doctrina, horrendo atheismo, perversis moribus, et belluina vita brevissime...*, s.e., Cantoniae, 1675; *Legitima defensio contra Magistri Samuelis Puffendorffii execrabiles fictitias calumnias, quibus illum contra omnem veritatem et iustitiam ut carnatus diabolus et singularis mendaciorum artifex per fictitia sua entia moralia toti honesto eruditio orbi malitiose ac ignominiose exponere voluit, s/e, s/l*, 1677.

¹²⁰ N. Beckmann, *Epistola in qua ipsi cordicitus gratulatur de devicto et triumphato Puffendorffio*, P. Grooten, Hamburgi, 1688.

¹²¹ V. Velthemius, *Dissertatio Morales de quaestione: Nun actus dentur per se honesti aut turpes, quique adeo in sua natura sint debiti vel illiciti*, Bauhoferianis, Jenae, 1674; *Dissertatio moralis de quaestione: Num actus dentur per se honesti aut turpes, quique adeo in sua natura sint debiti vel illiciti?*, J. Wertheri, Jenae, 1675; *Introductio ad Hugonis Grotii illustre ac commendatissimum opus De Jure Belli et Pacis eiusque omnes libros ac singula capita, ubi simul Elementa Scientiae De Iuris Naturae et Gentium Prudentia una cum praecipuis materiis moralibus ac politicis, ut et quaestionibus controversis recepta facillique traduntur*, J. Bielckii, Jenae, 1676.

¹²² S. Strimesius, *Origines morales, seu dissertationes aliquot selectiores, vera moralium fundamenta complexae*, C. Zeitleri, Francofurti ad Oderam, 1679; *In Dni Samuelis Puffendorffii Specilegium Controversiarum circa jus naturae motarum*, J. Coepselii, Francofurti ad Viadrum, 1682.

¹²³ J.J. Zentgraf, *De origine, veritate et immutabili rectitudine iuris naturalis secundum disciplinam christianorum*, J. Staedelii, Argentorati, 1678. En 1681 añadió un apéndice contra Puffendorf, *De convenientia honesti cum natura humana, Deo annuente in inclyta Argentorantensium Universitate*, J.F. Spoor, Argentorati, 1686.

¹²⁴ Christiani Vigilii Germani, *Ad Sincerum Waremborgium Svecum Epistola seu Dissertatio super Polygamia Simultanea...*, s.e., Germapoli, 1673; *Domini Samuelis Puffendorffii Iuris Naturalis Doct. et Profess. contra Ius Naturae Iniquitas...*, Germanopoli, 1674; *Christiana benedictio ad Impiam et immanem maledicentiam Dni. Sam. Puffendorffii I.N.D. et P...*, Germanopoli, 1675.

¹²⁵ T. Pfanner, *Samuel Puffendorf modestiae castigatione admonitus*, s/l., s/e, 1687.

sobre él¹²⁷. Su aceptación en Alemania se produjo años más tarde cuando volvió y se instaló en la Corte Imperial de Berlín. No obstante toda su vida estuvo resentido porque nunca volvió a enseñar en su querida Universidad de Heidelberg. Conviene hacer, incluso hoy día, esta reflexión. Todos aquellos que lo cuestionaron, criticaron, se ensañaron con él, no son conocidos y sus nombres no están en las historias de la filosofía, del pensamiento jurídico y político. Nadie se acuerda de ellos, sus obras nunca se reeditan, ni traducen, y cuesta mucho esfuerzo conseguir leerlas. Sin embargo la fama de Pufendorf sigue en pie y su obra provoca nuevas interpretaciones, nuevos estudios y es objeto de trabajos de investigación incluso en el siglo XXI. La fama de un intelectual no se sustenta en su poder académico o político, sino en el contenido y las ideas que aportan sus obras.

Pufendorf desarrolló su teoría de la tolerancia en varias de sus obras, por ejemplo, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*¹²⁸ que escribió como reacción a la abolición del Edicto de Nantes que, como hemos visto, permitía la convivencia pacífica entre los católicos y los hugonotes en Francia. Texto legal considerado desde su promulgación una muestra de cómo los gobernantes podían admitir la coexistencia de varias confesiones religiosas dentro de sus territorios, sin ocasionar grandes problemas y conflictos internos.

El autor, que cultivó el género histórico¹²⁹. Muchas de sus obras tienen como motivo e hilo conductor la glorificación de los hechos de una monarquía,

¹²⁶ J. Rolletus, *Dicussio calumniarum, quas absurdissimas de Illustri Viro Samuele Pufendorffio, relegatus e Suecia nequam Nicolaus Beckmannus per causam defendendae famae non ita pridem in vulgus sparsit*, Manheimii, s/e, 1677.

¹²⁷ Los críticos de Pufendorf cuestionaron no sólo las obras de derecho natural, sino también las históricas y todas las demás. Pufendorf fue el centro de muchas censuras y descalificaciones, lo cual puede explicar en parte su carácter agrio y sus escritos llenos de insultos hacia los demás. Algo que sucedió más tarde con Chr. Thomasius. Véase el trabajo de F. Carpintero, "La modernidad jurídica y los católicos", *Anuario de Filosofía del Derecho* V, 1988, 383-410. Para otras de Pufendorf véase F. Palladini, *Disussioni seicentesche su Samuel Pufendorf*, cit., pp. 395-420.

¹²⁸ Samuel Pufendorf, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem: liber singulares*, 3ª ed., Saurmann, Bremae, 1687.

¹²⁹ Una relación de las obras de contenido histórico *De rebus gestis Philippi Amyntai filio* (1663), *De statu imperii Germanici* (bajo el seudónimo de Severino Monzambano en 1667),

de una casa reinante, de un rey y sirven para justificar de la unidad del estado ante una realidad innegable y difícil de superar: la existencia de diferentes confesiones religiosas. Pufendorf no quiso defender a toda costa la libertad para mantener las propias ideas religiosas, pero sí explicó que la diversidad de credos existentes en una nación puede ser una causa de la inestabilidad política, cuyos efectos son la ruptura de la paz, las guerras internas, la ausencia de un equilibrio entre los poderes públicos y unas relaciones externas marcadas por los conflictos, las confrontaciones y las destrucciones como se había demostrado años antes. La terrible Guerra de los Treinta años podía reproducirse si se alentaban actitudes intransigentes, dogmáticas e intolerantes de unos grupos humanos hacia otros, especialmente en materia de religión. Pufendorf trató de evitar a toda costa llegar a la misma situación en la que habían caído las generaciones anteriores, con consecuencias tan nefastas para todos.

Por esta razón Pufendorf mantuvo que las creencias religiosas pertenecen al ámbito de la intimidad, de la interioridad, están en la esfera de lo privado. Es una opción libre de cada uno en la que el gobernante de una nación no le está permitido ocuparse, ni influir. El soberano tiene el deber inexcusable de mantener la religión cristiana en sus territorios, porque sirve a los intereses del estado, y no puede, al mismo tiempo, someter la religión a los dictados y la conveniencia del poder civil como si fuera un instrumento más para dominar a los hombres¹³⁰. La cuestión para Pufendorf era la siguiente: ¿unidad religiosa o tolerancia a la luz de las exigencias de la razón de Estado?

Historische und politische Beschreibung der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom (bajo el seudónimo de Basilius Hyperta en 1679), *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten soitziger Zeit in Europa sich befinden*, 1682, *De rebus Friedirici Wilhelmi Magni Electoris Brandenburgici commentariorum libri XIX*, 1692, *De rebus a Carolo Gustavo Sueciae rege gestis commentariorum libri VII*, 1696, *Commentariorum de rebus Suecicis libri XXVI ab expeditione Gustavi Adolphi in Germaniam ad abdicationem usque Christinae* 2 vols., 1702, *De rebus gestis Friderici III Electoris Brandenburgici*, 1784. Los tres últimos libros fueron publicados póstumamente.

¹³⁰ Samuel Pufendorf, *De habitu religionis...*, cit., secc. 5, p. 16.

La sociedad se construye en dos momentos que tienen en común un contrato. El primero es el contrato social por el que varias familias se asocian para decidir qué forma de gobierno es la más adecuada para ellos. El segundo, es el pacto o contrato de sumisión, por el que se delega la soberanía en uno o unos gobernantes¹³¹. El poder soberano no concede un poder arbitrario sobre los súbditos, para ser legítimo debe conseguir la realización social del bien común de la sociedad. Entre esos bienes está el deber de garantizar los derechos que cada uno tiene respecto a sus creencias religiosas, siempre y cuando estas, como algunas sectas, no sean contrarias a la política o intenten destruir los fundamentos de la comunidad.

Por tanto, la tolerancia tiene como fin la coexistencia pacífica de las confesiones religiosas en la que el respeto mutuo a todas las opiniones permite considerar a los miembros de una comunidad política como una parte de una misma realidad llamada Cristiandad. Pero no comenta nada de las confesiones no cristianas como los judíos, los musulmanes y los no creyentes. Parece que la tolerancia se restringe a los cristianos, y ninguna otra confesión tiene cabida. Quizás esta actitud estaba motivada por un hecho. Las recientes guerras de religión, superadas en la época de Pufendorf, habían sido provocadas entre cristianos, por tanto, lo que urgía era conseguir que las distintas creencias y tendencias del cristianismo se entendieran y se toleraran para poder convivir en un mismo espacio, en una misma nación. Se podría afirmar que el pluralismo de Pufendorf es un pluralismo restringido a los cristianos, queda fuera de su consideración otras religiones monoteístas que convivían en Europa con el cristianismo.

En una obra póstuma *Ius feziale*¹³², la tolerancia aparece como el medio más adecuado para mantener la unidad del estado mediante, en primer lugar,

¹³¹ Samuel Pufendorf, *De jure naturae et Pentium libri octo*, Hoogenhysen, Amsterlodami, 1688, VII, 2, 7-8, pp. 974-977.

¹³² Samuel Pufendorf, *Ius feziale Divinum sive de consensu et dissensu protestantium exercitatio posthuma*, Sumptibus Elzervir, Lubecae, 1685.

la magnanimidad en el ejercicio del poder, es la tolerancia en el sentido más estricto, y, en segundo lugar, respetando los derechos estipulados por los ciudadanos de las diferentes confesiones religiosas, de tal forma que la religión no esté subyugada al poder como un instrumento para dominar a los hombres¹³³.

Pufendorf reconoce el peligro interno que puede provocar la división religiosa en un estado, en un imperio, pero también admite que la religión tiene en su origen unos principios más elevados que el poder civil, y estos los sitúa en el derecho natural que ningún soberano, por poderoso que sea, puede permitirse su transgresión. El ejemplo sería el siguiente: un gobernante hoy día no puede gobernar contra los derechos fundamentales. Algo similar planteaba Pufendorf, el límite al poder absoluto de los reyes está en el respeto de los derechos derivados del derecho natural, porque si no los observa, los súbditos pueden sentirse relevados de su obligación de obedecer sus preceptos, es decir, pierde el poder. Por eso en *De habitu* afirma que los gobernantes tienen la obligación, por derecho natural, de ser tolerantes con las creencias de los súbditos¹³⁴. E impone un deber más, según dice en *Ius feziale*, que debe realizarse mediante el establecimiento de instituciones jurídicas y políticas que lo garanticen. La posición de Pufendorf desde el punto de vista teológico confirma su planteamiento político: las virtudes cristianas son necesarias para garantizar el orden y la estabilidad política y social, y la tolerancia es fundamental para no repetir los problemas del pasado más reciente llenos de confrontaciones sanguinarias que desgarraron a los pueblos de Europa inútilmente. Pero no hay ninguna tolerancia para aquellos que intentan, en nombre de la religión socavar los fundamentos del estado, provocando la división y llevando a los reinos y a los estados a la ruina y a la guerra de unos contra otros.

¹³³ Samuel Pufendorf, *De habitu religionis...*, cit., secc. 5, p. 17.

5. Consideraciones finales.

El recorrido histórico, estas catas selectivas y necesariamente breves realizadas la larga historia del pensamiento, nos han mostrado que la tolerancia es una idea fundamental para los europeos, y que no sólo la intentaron desarrollar en Europa, sino que también la transportaron al Nuevo Mundo que, durante siglos, fue una prolongación del ser y de la realidad europea.

El mundo occidental concibió su misión fuera de las fronteras, al menos desde un punto de vista teórico, como una forma de atraer a las personas no para que quedaran bajo el propio ámbito de poder, sino como una la transmisión obligada por el propio convencimiento de la excelencia de lo europeo, de lo que estaba destinado a todos y de los que todos tenían necesidad. Y esto fue primero, durante siglos, las creencias religiosas recibidas y aceptadas por las distintas confesiones. Después, en otro momento, la filosofía que servía para explicar el fundamento y el destino del hombre. En otra fase, la ciencia que era capaz de desvelar los secretos del universo, del mundo en el que hombre vivía y desarrollaba su existencia. Y, finalmente, quiso legar una forma de relación jurídica y política que aún hoy pervive y sirve de fundamento a los ordenamientos jurídicos nacionales. En otras palabras, hablamos de la religión monoteísta, la filosofía griega, la ciencia teórica y aplicada y el derecho romano.

Ese carácter ha sido injustamente acusado de eurocentrista, pero en realidad siempre tuvo vocación universalista. Gracias a él se admitió que no existe una fe única, sino una pluralidad de formas de vida, de pensamiento y de creencias, de culturas, que hacen posible una universalidad real, sin que ninguna de estas fracciones de la pluralidad pueda admitirse como la única válida llegando a oprimir a todas las demás. Ese fue el esfuerzo que cristalizó en la tolerancia, procurando todos los elementos de una pluralidad puedan vivir unos junto a otros sin problemas y sin aniquilarse unos a otros.

¹³⁴ Samuel Pufendorf, *De habitu religionis...*, cit. ₆₆ secc. 50, p. 170.

La tolerancia surgió como un elemento que en el mutuo encuentro humano, lleno de disidencia, pero necesario, sirvió para advertir que los hombres no podían unirse simplemente solo mediante elementos externos, o por una coincidencia de intereses temporales, sino que había que fundamentar estas uniones en el modo de ser humano para, en la discrepancia, en la diversidad, en el pluralismo, pudieran convivir. El caso de América es paradigmático. La inculturación presupone la superación de una cultura, así ocurrió en muchos casos. Pero en otros, los autores influidos y guiados por una actitud tolerante, pensaron y actuaron de otra forma. La cultura se ofreció a unos hombres para que todos vivieran una verdad común, una verdad que servía para unir y no para separar, una verdad sobre la que se podría construir una forma de vida mejor que ambas separadas y enfrentadas. La tolerancia mostró entonces su verdadera potencia: frente a la destrucción, la construcción y el mantenimiento de unos espacios de libertad y convivencia que enriquecieron mutuamente a todos seres humanos, llegando a ser más conformes a esa verdad humana, que significa ser, actuar y comportarse de la forma más adecuada a las exigencias del modo de ser del hombre.

La tolerancia es, por tanto, una forma de expresión comunitaria, nacida históricamente, de los conocimientos, los valores y las creencias que marcan su sello sobre la vida en una comunidad. Por eso la tolerancia está vinculada a un sujeto humano comunitario e histórico, que acoge en sí las experiencias de los individuos, y marca su sello propio sobre ellas, pero respetando la herencia y las influencias recibidas de otros.

La historia del pensamiento nos muestra que no se puede imponer la verdad por la fuerza, ni tampoco se puede violentar en el nombre de la verdad a ningún ser humano para que siga esa verdad. Las actitudes arrogantes se han desvanecido y desaparecido rápidamente, aunque al principio parecieran invencibles, insuperables.

Europa logró que las tres grandes religiones monoteístas –cristianismo, judaísmo y el Islam- convivieran en algunos momentos de forma más o menos armónica, pacífica. La opción mayoritaria de los europeos fue el cristianismo, que desde entonces ocupó una posición preeminente en la historia intelectual y política de la humanidad.

Los problemas comenzaron cuando el cristianismo, en virtud de su mandato proselitista, se quiso imponer y absorber a todas las religiones en una sola y verdadera creencia universal a la que están destinados todos los hombres. Las luchas contra las otras creencias religiosas fueron dura, larga y sin descanso, hasta que el mismo cristianismo se rompió primero en dos, y luego se fragmentó en muchas otras tendencias. La unidad medieval se transformó en pluralidad, y para poder convertir la pluralidad en pluralismo, y conseguir que las distintas tendencias y creencias pudieran convivir en paz y sin conflictos, fue necesario desarrollar, como se ha visto en los ejemplos de este trabajo, una teoría de la tolerancia hacia los hermanos escindidos del mismo tronco, y hacia los seguidores de las otras religiones.

La fuerza de los hechos, el desarrollo de la historia y las amargas experiencias individuales y colectivas lograron imponer la idea de la suprema equivalencia de todas las religiones que exige una actitud de tolerancia y respeto hacia lo otro, e incluso de aceptación de las decisiones libres de los individuos que deciden cambiar de religión.

El proceso histórico de consolidación de la actitud de tolerancia fue largo y lleno de marchas y contra marchas, pero se ha consolidado en la sociedad actual, al menos racionalmente. Y no cabe duda que autores como los citados contribuyeron a mostrar en su tiempo que la tolerancia es posible incluso en un ambiente hostil.

Finalmente, la tolerancia está muy relacionada con el devenir histórico, pues, como hemos visto, se desarrolla en su camino mediante el encuentro con

una nueva realidad y mediante el procesamiento de nuevos conocimientos. No puede quedarse encerrada en sí misma, surge en el dinamismo del fluir del tiempo, al cual pertenecen esencialmente el mutuo fluir de las corrientes, los procesos de unificación y también de separación. La historicidad de la tolerancia significa capacidad de progresar, y de este progreso depende su capacidad para abrirse y experimentar una transformación por medio del encuentro con el otro que no es un extraño, sino un igual que puedo conocer y del que no estoy distante, ni aislado, sino que coopero y construyo la sociedad en la que ambos, todos, podemos vivir en paz, sin conflictos, cooperando unos con otros, sumando esfuerzos para conseguir alcanzar cada día mejores y más excelentes fines sociales y políticos.

Zaragoza, 27 de enero de 2006.