

CAPÍTULO SEGUNDO

JOHN LOCKE Y EL DEBER DE TOLERANCIA

Epístola de Tolerantia ad Clarissimum Viri (1698) apareció anónimamente hasta que, en su primera traducción al inglés, fuera impresa bajo el nombre de su autor.³²

“La tolerancia —esta es la premisa con que Locke abre su obra— es la característica principal de la verdadera Iglesia”. Resulta evidente que, en la forma de abordar el asunto, Locke se conduce con perspicacia y realismo. Nada que después dijera tenía oportunidad de ser admitido sin asumir que sus interlocutores estaban persuadidos de ser ellos “la verdadera iglesia”.

Los mandamientos del Fundador son insoslayables y observarlos es nuestra obligación más importante, de la que depende la salvación. El fenómeno de la proliferación de sectas, según Locke, no debe hacernos olvidar lo que constituye el primero de nuestros deberes. De ahí que “si hay alguien que sostenga la idea de que al hombre se le debe obligar a sangre y fuego a profesar ciertas doctrinas y someterse a este o aquel culto exterior, sin tener en cuenta su moralidad..., verdaderamente no se puede dudar que lo que desea semejante persona es, simple y sencillamente, sumar un grupo numeroso de gentes a su misma profesión religiosa”. Con ello descalifica de golpe el ansia proselitista de aquella socie-

³² Nos valemos aquí de la versión castellana de Pedro Bravo Gala: John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, 1985 (edición, presentación y bibliografía del propio traductor). Hay en español, cuando menos otra: *Carta sobre la tolerancia y otros escritos* (traducción, prólogo y notas de Alfredo Juan Álvarez, México, 1970. No deja de ser interesante el subrayado materialismo que el prologuista privilegia en su Introducción para vincular a Locke con dicha escuela).

dad puritana y elitista, deseosa de unanimidades imposibles a la luz de la razón, del Evangelio y del sentido común. Por si fuera poco, los medios con que dicha catequesis quisiera verse implantada eran evidentemente impropios de una “guerra cristiana”, cuyo mariscal es el “Príncipe de la paz” y cuya más poderosa arma es el ejemplo sublime de su vida.

A fin de que no haya algunos que disfracen su espíritu de persecución y crueldad anticristiana, simulando tener en cuenta el bienestar público y la observancia de las leyes, ni otros que, con el pretexto de la religión aspiren a la impunidad para sus libertinajes y disipaciones, en una palabra, para que ninguno pueda engañarse a sí mismo ni a los demás con el pretexto de su lealtad y obediencia al Príncipe o de su ternura y sinceridad hacia el culto de Dios, estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro.

Evidente también resulta al lector de Locke hoy en día que el filósofo sabía de la opinión, cada día más generalizada, por desenredar el nudo del poder espiritual institucional con el poder político, entre otras razones, por ser ya disfuncional para contender con las tolerantes realidades europeas de su entorno³³ pero, ante todo, para lograr cohesionar los esfuerzos y talentos que provenían de distintos cuerpos de convicciones, ritos y costumbres religiosas a fin de alcanzar la superioridad mercantil y marítima en que se cifraba la creciente y previsible preponderancia inglesa al aproximarse el siglo XVIII.

Taxonómicamente, Locke disecta los elementos o componentes del organismo político: “El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil”.³⁴ A continuación resuenan los clarines que anuncian la siguiente y

³³ *Ibidem*, p. 8.

³⁴ El principio *cuius regio eius religio* ya hacía agua por todos lados. Erasmo había recorrido media Europa una y otra vez profesando y promoviendo entre

muy cercana conflagración social, aun cuando fueran entonces inaudibles para la casi generalidad de los actores:

Los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otros semejantes... El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo en general y a cada uno de sus súbditos en particular, la posesión de estas cosas correspondientes a su vida. Si alguno pretende violar las leyes de la equidad y la justicia públicas, que han sido establecidas para la preservación de estas cosas, su pretensión se verá obstaculizada por el miedo al castigo, que consiste en la privación y disminución de los intereses u objetos que, normalmente, tendría la posibilidad y el derecho de disfrutar.

La equiparación con la actual teoría jurídica sobre la índole de la sanción no deja de ser sorprendente.³⁵ La obligada conclusión de Locke da en el blanco: el orden jurídico, su mecanismo central y definitorio, no puede, funcional y lógicamente, mirar los bienes ultraterrenos; no debe inmiscuirse, por ende, en la salvación de las almas, objetivo noble y laudable pero que está fuera de su alcance, pues la beatitud sobrenatural de ultratumba no es cosa que el derecho sea capaz de otorgar ni de privar a ninguno y nunca ha sido posible, ni lo será, acomodarle a dicho propósito.

Toda la vida y el poder de la verdadera religión consiste en la persuasión interior y completa de la mente y *la fe no es fe si no se cree*. Y tal es la naturaleza del entendimiento que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior... Una cosa es apremiar *con ar-*

las elites intelectuales la tolerancia. El Edicto de Nantes y sus similares eran el marco jurídico de la tolerancia *post* reformista.

³⁵ *Ibidem*, p. 9. Es un tanto asombroso constatar, a cada paso, la moderna teoría jurídica racional empirista de Locke. Al concebir la sanción negativa como su mecanismo último y definitorio y al emparejar el daño y el castigo en clave de goce o privación de bienes parece anticipar, clarividente, una de las más caras tesis de Hans Kelsen. No alcanza mi conocimiento a recordar la equiparación entre los dos juristas que la que aquí consignamos en una distinta del ensayo que aquí se intenta.

gumentos (ante el descreído), y otra *con castigos*... Las leyes no tienen fuerza alguna sin castigo y los castigos en este caso (en asuntos de fe, se entiende), son *absolutamente impertinentes*.³⁶

Locke habría podido dejar cerrado el debate con esta pulcra y contundente argumentación, muy necesaria y más que suficiente. Pero la *Carta* era portadora de otras noticias que permitirían al lector darse una idea acabada del panorama problemático que configuraba la intolerancia religiosa. Sirva como ejemplo de ello, la tesis que Locke desliza más adelante:

En la variedad y contradicción de las opiniones en materia de religión, en la cual los príncipes del mundo están divididos como en sus intereses seculares, el estrecho camino se haría mucho más angosto; solamente un país estaría en lo cierto y todos los demás del mundo se verían en la obligación de seguir a sus respectivos príncipes por los caminos que llevan a la destrucción... los hombres deberían su felicidad o su miseria eternas a los lugares donde hubieran nacido.

El lector de hoy seguramente recordará que, a raíz de las guerras alemanas de religión del XVI, el equilibrio europeo se consiguió mediante la observancia internacional del principio *cuius regio eius religio* mediante el cual la fe de los súbditos, o cuando menos su confesión religiosa, habría de ser, en todos los casos, la del príncipe al que estuviesen sometidos. Locke ya miraba rebasada la fórmula “intraintolerante” aun cuando ella hubiera sido un expediente útil en su momento, pues logró disolver la contienda entre principados protestantes y católicos. Las cosas, sin embargo, eran ya muy distintas para entonces.

Locke no vacila en abordar un tema altamente riesgoso, a saber, la caracterización de la Iglesia, preguntando por su definición: “Estimo que una Iglesia es *una sociedad voluntaria* de hombres, unidos *por acuerdo mutuo* con el objeto de rendir culto públicamen-

³⁶ *Ibidem*, pp. 10 y ss.

te a Dios *de la manera que ellos juzguen* aceptable a Él y eficaz *para la salvación de sus almas*".

No siendo la fe hereditaria ni pudiendo ser materia de testamento respecto de los hijos, es un asunto tan diferente como distintos son los bienes materiales de los espirituales, de modo que solamente *la esperanza de salvación* es la causa del ingreso y permanencia en una u otra confesión religiosa, perdida la cual cabe mudar de creencia. Así definidas, hay necesidad de concluir que, como toda asociación, las iglesias requieren para subsistir y mantenerse del orden que instauran las normas y los principios,

...debe convenirse el lugar y tiempo de las reuniones, las reglas de la admisión y exclusión de sus miembros y oficiales y demás asuntos semejantes... Pero, dado que dicha asociación es absolutamente libre y espontánea, por fuerza ocurre que el derecho de hacer sus leyes no puede pertenecer a nadie sino a la sociedad misma, o al menos (lo que es lo mismo), a aquellos a los que la sociedad, de común acuerdo, ha autorizado para hacerlas... De esta manera, la libertad eclesiástica será preservada en todas partes, y a ningún hombre le será impuesto un legislador que él mismo no haya elegido.

Locke advierte de inmediato una dificultad superveniente: la constante confusión entre los exactos, precisos, diáfanos preceptos evangélicos, la Palabra, y los decretos, caprichosos en ocasiones, de quienes administran la Iglesia como si ellos tuvieran el rango eminente de aquella. La paz pública, el bienestar colectivo, demanda el *monopolio civil de la sanción*; el uso de la fuerza exclusivamente ha de residir en dicha autoridad³⁷ y la eclesiástica no debe disponer de fuerzas como no sean las de la admonición fraternal y el consejo desinteresado y caritativo: es preciso deslindar una de la otra y consagrar este principio como uno básico del edificio social, a fin de hacer posible la convivencia pacífica y la prosperidad común. En último término, el supremo castigo del

³⁷ Mírese aquí, de nueva cuenta, una teoría *protokelseniana*, dicho sea esto con todo el cuidado que requieren semejantes anacronismos, útiles sin duda.

que dispone la Iglesia es la excomunión, la expulsión de la comunidad de los fieles de quien se muestra reacio a ser reformado y a formar parte del contingente de los justos.

Esto sí, pero nunca y por ningún motivo debe nadie ser forzado a su salvación, puesto que ello es tan moralmente indebido como religiosamente nulo y absurdo.

Locke extiende las consecuencias de su argumentación más allá de los linderos individuales:

Lo que yo digo respecto de la tolerancia mutua entre personas privadas de diferente religión lo aplico también a las Iglesias, que se encuentran, puede decirse, en la misma relación entre ellas que las personas privadas... por lo tanto, la paz, la igualdad y la amistad deben ser siempre observadas mutuamente por las personas privadas, sin ninguna pretensión de superioridad o jurisdicción de unas sobre otras.³⁸

Nadie, por tanto en definitiva, ni las personas individuales, ni las Iglesias, ni siquiera los Estados, tiene justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión.

La tajante conclusión no admite excepciones; es absoluta y universal en la medida de la preeminencia suprema del interés público por la conducción pacífica de las vidas de quienes integran la comunidad. Las fronteras entre los intereses del Estado y de las iglesias son “fijas e inamovibles” y esa distinción y la separación hermética fue, lo sabemos, uno de los principios básicos en la configuración de nuestra idea moderna del Estado de derecho, deudor de Locke en este alegato y por otros materiales que, para dicha fábrica, fue aportando el oxoniense.

Los dos órdenes, el civil y el eclesiástico, son orbes distintos, radical y teleológicamente diversos, y confundir sus funciones y fines no pueden conducir más que a lastimar a ambos por igual. Locke tenía bien aprendida la lección. La sólida índole de sus conocimientos jurisprudenciales y las desventuras sociales del pe-

³⁸ Locke, John, *op. cit.* p. 20.

riodo estuardiano, régimen exactamente opuesto a lo postulado ahora por él, le confirmaron en su tesis, pues el mutuo entorpecimiento de la Ciudad Celestial y la Terrenal hubiera hecho inviable la ambición imperial y el predominio mundial a los que Inglaterra creía tener derecho. Locke atisbó lo que estaba por venir y puso su empeño en desbrozar analíticamente y en clave justafilosófica el camino que llevaría a su isla a la grandeza nacional, colocándola en la cima de la nueva ordenación europea que ya despuntaba en un horizonte despejado del intolerante *cuius regio, eius religio*, como la antigualla insoportable que era.

Los príncipes, es cierto, nacen superiores a los demás hombres *en poder*, pero *en naturaleza*, son iguales. *Ni el derecho ni el arte de gobernar* llevan necesariamente consigo el conocimiento cierto de otras cosas, y mucho menos, de la verdadera religión. Si ello fuera así, ¿cómo podría ocurrir que los señores de la tierra difieran tan ampliamente entre sí en los asuntos religiosos?”. La objeción, de hondura histórica, es irrefutable; Locke, sin embargo, la embridó con un razonamiento que algo tiene de la apuesta pascaliana sobre la existencia de Dios, y que la convierte en argumento vital contra la intolerancia religiosa: si el príncipe le ordena al filósofo Locke convertirse en comerciante (¿“John Locke Ltd.”?), así lo haría

...porque en caso de que yo fracasara en el comercio él sería ampliamente capaz de compensar mis pérdidas de alguna otra forma... Pero este no es el caso en las cosas que conciernen a la vida venidera. Si en ellas tomo un camino equivocado, si llego a fracasar en tal empresa, no tiene el magistrado poder para reparar mis pérdidas o aliviar mi sufrimiento... ¿Qué garantía puede darse por el reino de los Cielos?... El único y estrecho camino que conduce a él, no es mejor conocido del magistrado que de las personas particulares, y por lo tanto, yo no puedo tomarlo como mi seguro guía...

Confinadas entre los muros de la inviolable autonomía y la libertad de la conciencia, las religiones son asuntos que solo incumben a los creyentes que deben profesarlas, sin admitir coac-

ciones externas ni apremios políticos o provechos económicos, teniendo prohibido ejercer sobre los demás estas presiones tan ilícitas e inmorales cuan inútiles y perniciosas. Fue preciso abonar, con argumentos racionales y concluyentes, los dictados insoslayables de la realidad; Locke lo sabía con creces y de ahí su empeño por esclarecerla sin ambages, prestando su inestimable concurso al concierto de talentos de aquel siglo del inicio de la travesía de una nueva *Weltanschauung* que todavía nos nutre hoy en día.

Voltaire supo, desde su estadía londinense (abrigo contra las intrigas cortesanas que ya habían logrado encadenarlo en La Bastille), que Locke era un enorme profeta, el Bautista del nuevo credo, laico y racionalista. En su momento, el autor de *Zadig* traería a la tolerancia a comparecer bajo su pluma inmortal y a Locke para hablarle al oído, mientras friolento y desdentado, componía su *Tratado sobre la tolerancia* que era su destino. François-Marie Arouet supo acatarlo a fin de terminar siendo Voltaire, *tout simple*. En ello Locke hizo su parte y su poderoso raciocinio inspiró al señor de Ferney, también a Condillac, y a otros enciclopedistas que son deudores del inglés, deuda que no ha terminado de ser evaluada rigurosamente.

Para acabar de dejar las cosas en claro, Locke echa mano de un contundente ejemplo, fabricado *ex profeso*:

Melibeo, el dueño de un becerro, puede legalmente matarlo en su casa y quemar las partes de él que le parezca. Tal cosa no le hace daño a nadie (opinión que solamente el becerro no compartiría), ni perjudica a los bienes de otro. Por la misma razón puede matar su becerro también en una reunión religiosa. Si place o no a Dios, corresponde considerarlo al que lo hace. El papel del magistrado consiste solamente en procurar que la comunidad no sufra ningún perjuicio y que no se haga daño a ningún hombre ni en su vida ni en sus bienes. Y así lo *que puede ser gastado en una fiesta puede ser gastado en un sacrificio*. Pero, si por ventura, fuera tal el estado de cosas que *el interés de la comunidad* requiriera que toda matanza de bestias fuese suprimida (perspectiva de nobles alcances, añadimos nosotros) para aumentar los rebaños vacunos que hubieran resultado

destruidos por alguna plaga extraordinaria ¿quién negaría que el magistrado, en tal caso, puede prohibir a todos sus súbditos matar becerros para cualquier uso que fuere? Solo debe observarse que, *en este caso, la ley no es hecha para un asunto religioso, sino para un asunto político; no el sacrificio sino la matanza de becerros lo que prohíbe*. En esto vemos la diferencia que hay entre la Iglesia y el Estado.

Remata Locke la intolerancia con una reflexión bordada sobre textos bíblicos, que no podía dejar indiferente al Parlamento:

David y Salomón sometieron muchos países más allá de los confines de la Tierra Prometida y llevaron sus conquistas hasta el Eúfrates. Entre tantos cautivos tomados y tantas naciones reducidas a su obediencia, no encontramos a un solo hombre que fuera forzado a adoptar la región judía y el culto del verdadero Dios, o castigado por idolatría, aunque todos ellos eran ciertamente culpables (i) de ella.

¡Qué amargo resulta por ello el sionismo de hoy, intolerante, el de la tragedia de Gaza y el despojo de las alturas del Golam! La puntilla ya había sido asestada, pero el desenlace no lo vería Locke, puesto que habría que aguardar todavía muchos años para que refulgieran los trofeos de esa victoria, que fueron los de la Ilustración.³⁹ El colofón de todo esto es magistral Locke cierra su obra citando la Primera Epístola a los Corintios: “La Iglesia no juzga a quienes están fuera de ella”: pura *tolerancia paulina*, tan intolerante en otras cosas y con razón o sin ella, pero muy útil para apuntalar la argumentación ecuménica.

Despídese el trabajo filosófico con el desiderátum previsible:

Yo imploro a Dios Todopoderoso que nos conceda que el Evangelio de la paz sea predicado al fin y que los magistrados civiles, cuidando más de *conformar sus propias conciencias a la ley de Dios y menos de obligar a las conciencias de los demás* por medio de leyes humanas,

³⁹ Al igual que Milton, Locke no concedió tolerancia alguna a los ateos y a quienes no reconocen la supremacía del Estado por razones religiosas.

dirijan, como padres de su país, todos sus consejos y esfuerzos a *promover universalmente el bienestar civil de todos sus hijos*, con la sola excepción de aquellos que son arrogantes, ingobernables y perjudiciales a sus hermanos, y que todos los hombres eclesiásticos, que presumen ser sucesores de los apóstoles, sigan con paz y modestia sus pasos, *sin inmiscuirse en los asuntos del Estado* y se apliquen completamente a promover la salvación de las almas.⁴⁰

Tal fue la versatilidad del oxoniense, capaz de tales plegarias tanto como de *redactar la Constitución de las Carolinas de este lado del Atlántico*.

La tolerancia de Locke es cualitativamente muy diferente de la de Montaigne, Voltaire o Russel. *Montaigne*, como un antropólogo moderno, llega a reconocer la misma validez para todas las costumbres que no sean en sí crueles o no ofendan la flagrante verdad. Su tolerancia es amplia y en su esfera es el producto de un *escepticismo sincero y un interés por todas las variedades de la conducta humana*... La tolerancia de Voltaire... se apoya en un deseo de atacar al enemigo. El ataque es entusiasta y exagerado, y quizás se encuentre animado por cierta medida de crueldad invertida, *pues Voltaire se identifica con las víctimas*. La tolerancia de Locke... es principalmente producto de sus buenas relaciones con su padre y madre y *de su diversificada y en consecuencia, satisfactoria experiencia con los seres humanos*. No se identifica con las víctimas como tales. Por el contrario, si violan el *ethos* con que él se crió y aceptaba, es decir, si se niegan a ser industriuosos, les considera *ladrones de pobres* y merecedores de castigos y trabajos forzados.⁴¹

Su tolerancia viene motivada —al decir de Scharfstein—⁴²

...por el recuerdo de las dificultades que tuvo su padre en vida, de los realistas que alguna vez le convencieron de su causa y de la benévola tolerancia holandesa... Su traductor al francés, Pierre

⁴⁰ *Op. cit.* p. 67.

⁴¹ Según Cranston en *John Locke A. Biography*, Londres 1957.

⁴² Scharfstein, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas, cit.*, p. 174.

Coste, que le conoció bien, decía que era un hombre de temperamento ardiente por naturaleza, pero que había aprendido a controlar sus sentimientos... Le escribe a un amigo: "De una cosa puedo presumir: amo sinceramente y busco la verdad sin preocuparme a quien guste o disguste". Recordaba, para gloria eterna de su padre, que éste le había pedido perdón por haberle golpeado injustamente de niño... Locke era, en cierto modo, romántico. Durante sus años de estudiante en Oxford escribió muchas cartas, tímidamente coquetas...

El amor más serio de Locke fue por Damaris Cudworth, a la que conoció cuando ella tenía veinticuatro años y él cincuenta. Era la extremadamente bien educada hija del platonista de Cambridge, Ralph Cudworth. Ella se comprometió efectivamente lo suficiente como para mantener la fe filosófica tanto en el padre como en el empirista Locke. Los poemas intercambiados entre ella y Locke dejan entrever que el amor de uno nunca coincidió temporalmente con el amor del otro. Cuando uno de ellos deseaba solo amistad, lo que el otro quería era amor. Tras su matrimonio con un barón, ella le dio a Locke, enfermo y envejecido, refugio en su casa con todas sus pertenencias y casi cinco mil libros (cuesta trabajo imaginar cómo pudo Locke reunir en el siglo XVII una biblioteca semejante, gigantesca para aquel tiempo). Cuando Locke tenía sesenta años, Anthony Collins, un joven admirador de sus escritos, se le unió. Locke dijo estar enormemente agradecido al hombre que le "ataba al mundo". También se convirtió en el guardián y protector de todos los hijos de sus amigos. A uno de ellos le escribió: "Vivir es estar donde y con quien a uno le place". Y, como afirma Copleston,⁴³ no hay que olvidar que la eminencia que su obra tiene en la historia de la filosofía proviene de haber sido el primero que se consagró a una investigación sobre el entendimiento humano, problema que, desde luego, resulta relativamente ajeno al propósito principal de estas

⁴³ Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, London, 1959 (*Historia de la filosofía*, trad. de Ana Domenech, Madrid, 1979, t. IV, p. 74).

letras. Pero no lo es, en cambio, traer a estas el análisis que el jesuita, profesor de Heythorp College y de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, hace sobre la ética y la política de Locke: no hay ideas innatas, nuestras ideas, incluyendo las morales, derivan de la experiencia, pues los elementos de que están compuestas deben derivarse de la *sensación* o de la *reflexión*. Y esto no empece para sostener la existencia de *principios morales*:

...una vez que hemos obtenido nuestras ideas podemos examinarlas y compararlas y describir entre ellas relaciones de acuerdo o desacuerdo. Esto nos hace capaces de formular reglas morales y si estas expresan *relaciones necesarias de acuerdo o desacuerdo* entre ideas, serán ciertas y susceptibles de ser conocidas como tales, pero la validez o verdad de una *norma moral* (o de una *jurídica*, decimos por nuestra cuenta) no depende de su observancia. Se sostiene, por ejemplo, que decir la verdad es moralmente bueno, las ideas de decir la verdad y bondad moral deben poderse derivar, en último término de la experiencia; pero la relación afirmada entre esas ideas sigue siendo la misma, aunque muchas personas digan mentiras... Nuestra idea de justicia se deriva, en último término, de la experiencia, en el sentido de que los elementos de que está compuesta dependen de esta última; pero no hay “*ahí afuera*” ninguna entidad llamada justicia cuya esencia real pudiera ser desconocida.

Locke definía el bien y el mal por referencia, respectivamente, al placer y al dolor:

Es bueno lo que es apto para dar lugar a aumentar el placer en la mente o en el cuerpo y malo lo que es apto para causar o incrementar el dolor o disminuir el placer. Sin embargo, el bien moral es la conformidad de nuestras acciones voluntarias con determinada ley, por la que el bien (es decir “el placer”) aumenta para nosotros, de acuerdo con la voluntad del legislador; y el mal moral consiste en el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias con determinada ley, por el que el mal (esto es, “el dolor”) cae sobre nosotros en virtud de la voluntad y el poder del que ha hecho la ley.⁴⁴

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 122 y ss.

Locke pudo ver, al final de sus días, el efecto de sus páginas filosófico-jurídicas contra la intolerancia, esa fuente de dolores, individuales y sociales, con los que revela su radical maldad; él contribuyó a desenmascararla para siempre.

Llegados a este punto, es conveniente distinguir los problemas que plantea aquel estado histórico de intolerancia religiosa, ante la que Locke puso la cara y otras manifestaciones del mismo síndrome, es decir, las restantes vertientes de la intolerancia genérica, de la que la religión es una de sus especies, así como de los instrumentos legales concebidos para suprimir o, al menos dosificar las diversas manifestaciones pugnaces de procesos constitutivos del canon jurídico occidental, pues pudieran encerrar enseñanzas útiles.

La victoria de la moral racionalista suele simplificarse olvidando con ello que “la verdad está en los detalles” y la precisión siempre atiende minucias y que dicho decurso no puede ser asumido sin más, sin análisis que dimensione y concierte, en el tiempo y el espacio, las prácticas sociales de esas intolerancias caudalosas y los cauces que fueron abriéndose ante su ímpetu destructor.

Dicho propósito puede alcanzarse hoy gracias principalmente a Michel Foucault del que no es preciso decir, todos lo saben, que fue uno de los filósofos más influyentes del pensamiento francés finisecular, cuya taxonomía de las formas y expresiones de la exclusión (carcelaria, psiquiátrica, sexual) compone el gran fresco de las coacciones que han padecido y sufren todavía la diversidad y la diferencia. Sin embargo, no es este el mejor lugar para abordarlo. Sí, en cambio para examinar una obra, la escrita por el profesor Italo Mereu, quien quiso documentar “lo equivoco que era fingir querer salvar el Estado de derecho transformándolo en Estado policial”, así como demostrar que “el oponer la violencia legal a la violencia ilegal” era un antiguo vicio italiano, que nunca había logrado ocultar la fundamental intolerancia —enmascarada bajo el nombre de defensa de la religión, de la patria, de las instituciones democráticas, etcétera— que había encontrado

en el *método inquisitorial* el medio más oportuno para concretarse en la realidad.⁴⁵

“*La tolerancia* decía Nicolás Spedalieri en 1791⁴⁶ esa compañera, amiga y guardiana de la sociabilidad”. A la distancia, echando la vista atrás, el recuerdo de las hogueras y el fragor horroroso de la “Noche” de San Bartolomé, ideada por la reina italoamericana, aún sobrecogía de pavor a los protestantes franceses cuyos temores fundados podían prever la revocación del Edicto de Nantes, un *modus vivendi*, una exigua tolerancia de la Iglesia galicana y el absolutismo ante las nuevas realidades so-

⁴⁵ Mereu, Italo, *Historia de la intolerancia en Europa*, trad. de Rosa Ruis y Perre Salvat (*Storia dell' intolleranza in Europa*, 1995), Barcelona, 2003, p. 17.

Salta a la vista que esta admonición vale para el México de hoy, extraviado entre violencias, desvalido espectador y víctima de una guerra tramposa, cual han sido siempre aquellas conducidas por reyezuelos sanguinarios, sus lunáticos *condottieri* y el coro de filisteos que invariablemente acompaña a esas armas letales que recorren el país como si nada... De haber sido conocido cuando menos el ensayo del jurista italiano por nuestro perpetuo e inútil reformismo, los plumíferos que están detrás esa manía se la hubieran pensado dos veces antes de proclamar a los cuatro vientos su reciente reforma penal, desaseada y antiilustrada, vergonzosamente inquisitorial y ominosamente derogatoria de las garantías del Estado de derecho. Dicha atropellada serie inconexa de disparates, pergeñados por nulidades académicas, expresa finalmente pulsiones de pánico antidemocrático y frívolas aspiraciones para cuadrangular burdamente el complejo mapa socioeconómico en que el ilícito se despliega, con desaprensión solo comparable a las dimensiones de la estulticia que orilló a adoptar dichas reformaciones, presumiendo una voluntad extraordinaria que son, sin embargo, un falso refugio de cobardes ejecutorias, personales y políticas ilegítimas, aun cuando no se quiera admitir de ilegales, aun cuando las ostente como triunfos excepcionales: victorias pírricas, es decir, derrotas en toda la línea, que pesan y pesarán después de que su inverecundo artífice, simplón y barato, haya desparecido del mapa político para la salud de la República.

⁴⁶ La obra pudo haber servido de referencia a la hora del Congreso Constituyente que produjo la Carta de 1824; logramos hallar, gracias a Mario de la Cueva y su incansable rigor intelectual, entre los papeles que acompañaron la insurgencia mexicana iniciada en 1810, una relación de libros entre los que figura la traducción de esta obra con un curioso título. Spedalieri, Nicolas, *Derecho del hombre*, México, 1824, en Carrillo Prieto, Ignacio, *Influjo del derecho natural en las Constituciones de la Independencia*, Tesis de grado, Facultad de Derecho, UNAM, 1970.

cioreligiosas del siglo de Luis XIV. Fue armándose mediante un proceso conceptual y legal un instrumento mortífero: el de “sospechoso” (metido hasta la medula en nuestro talante latino) y las consiguientes *lois des suspects*, fórmula sobre la cual se encubría la violencia legal de la intolerancia, costosa e inútil, tal como ocurre en toda “danza homicida entre violencias opuestas, dando invariablemente una respuesta, desviada e impropia, a las cuestiones sociales y políticas no resueltas”.⁴⁷

Sostiene Mereu lo siguiente:

...traducir *sospecha* como *presunción de culpabilidad* es la única manera de hacer inteligible, racionalizándolo en el lenguaje jurídico un concepto que en su etiología expresa siempre un estado de ánimo irracional, motivado por la prevención y finalizando en el castigo, lo cual es como reconocer validez jurídica a una distorsionada actitud intolerante frente a una o más personas de la cuales se albergan dudas que puedan ser origen, razón y causa de conductas desviadas o contrarias a un *quid* (la fe, pero también la propiedad, la revolución, o hasta la salud pública, añadimos por nuestra cuenta y experiencia) en el que se dice creer de manera absoluta y que, por tanto, se plantea como valor totalizador y prioritario y que hay que defender a toda costa.⁴⁸

Esa “sospecha” se define clásicamente: *suspicio non est cognitio certa sed dubitatio incerta*, según lo consigna una obra del siglo XVII, *Sacrum Tribunalis iudicum in causis fidei contra haereseos et de haeresi suspectos*, impresa en 1641 en Parma. Sus ingredientes son *la fe totalizadora* (la fe en un principio ya religioso, ya social y en una esperanza futura); *la institución arquetipo* en que dicha fe se asienta, siendo administrada por ella; *la clase dominante* que mantiene a flote a la institución, elite superior e intocable; *la ortodoxia como deber*; *la obediencia* (“*el perinde ac cadaver*” de la Sociedad de Jesús) *la fidelidad indeclinable a la causa intolerante*; *la desviación* (concepto pro-

⁴⁷ Mereu, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 27 y 28.

blemático si los hay); *la pertinacia y la contumacia* (que califican y agrupan la responsabilidad).

Entre la desviación (supuesta) y la herejía (declarada) existe una serie de grados intermedios y progresivos de la criminalidad, *cuyo fundamento es la sospecha de la autoridad* y que se concretan jurídicamente en dos figuras; el *sospechoso* y el *protector* (*los fautores* como denominaba el derecho inquisitorial... El supuesto protector y “el diferente” (magos, brujas, hechiceros, judíos) son tatuados con una marca visible y reducidos al estado de *minus habentes*, es decir de individuos de segunda categoría, a quienes debía aplicárseles un “derecho especial” (los *specialia* de la Inquisición), el *derecho penal alternativo* con el cual el individuo se reduce a una cosa, objeto únicamente de investigaciones y torturas.⁴⁹

La conclusión primera a la que llega Mereu es la imposibilidad de “estudiar y analizar la historia si no se parte del concepto de *intolerancia institucionalizada* (de forma manifiesta o enmascarada) que lo destruye y unifica todo, y que reduce al desviado, al hereje, al diferente o a quien pertenece a un grupo minoritario al nivel del hecho delincuencial con quienes no cabe discutir sino que hay que criminalizar; el opositor se convierte, jurídicamente, en el criminal”.⁵⁰ Un “derecho inquisitorial” autónomo (desprendido del derecho penal canónico), derecho excepcional basado en los *specialia* de la Inquisición, una praxis singular, transmitida y consolidada, por jueces particulares pudiera estar en la base del desarrollo del actual *derecho de seguridad pública* de los Estados de Europa continental, pero también de otra forma, en Inglaterra, reforzado por las pretensiones de la Iglesia anglicana primero, y de la puritana después, horizonte frente al cual Locke produjo su famosa diatriba. “Es el vínculo que nos permite entender de qué modo *la violencia legal* es un hecho institucional (y no contingente) vinculado a una concepción represiva de la heterodoxia y es, asi-

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 31 y 32.

⁵⁰ *Idem*.

mismo, el modelo adoptado (con las mistificaciones necesarias) por la legislación liberal del siglo XIX”.⁵¹

Precisamente en los años del pontificado de Urbano VIII —el papa que en la bula *In Coena Domini* había unido en la excomunión a herejes y piratas por igual— un modelo distinto, el modelo inglés, dio un paso adelante y denegó al rey el derecho de incoar procesos o de ordenar el arresto de alguien basado en leyes especiales...⁵²

En la *Petition of Rights* del 7 de junio de 1628, los lores espirituales y temporales, y los diputados de los Comunes, tras recordar al rey un Estatuto promulgado comúnmente conocido con el nombre de *Statutum de tallagio non concedendo* y basándose en la Carta Magna de las libertades de Inglaterra, niegan el derecho de ordenar la institución de procesos sumarios, por cualquier motivo: “suplican humildemente a Vuestra Excelencia Majestad evitar que algunos de vuestros súbditos sean vejados o ajusticiados de forma contraria a las leyes...”.⁵³ Era una refutación a las leyes especiales (los *specialia* inquisitoriales) aunque, como ya se vio líneas arriba, se quedó corta y resultó insuficiente. Ullman ha elogiado la claridad contractual del fundamento de dicha petición, a saber la *Carta* de Juan Sin Tierra de 1215, “año a recordar en la historia de los derechos humanos y de la civilidad jurídica” como, en justicia, propone Mereu.

⁵¹ *Ibidem*, p. 45.

⁵² *Ibidem*, p. 116.

⁵³ *Ibidem*, p. 118.