

# ORIGEN Y ACTUACIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Abraham Barrero Ortega

*Universidad de Sevilla*

## 1



ENTENDIDA como un principio moral o como un derecho natural, la idea de libertad (calidad de ser libre, ausencia de coerción) ha constituido de siempre uno de los objetos esenciales de la política y de la vida humana. Su significación, por ello, ha evolucionado a lo largo de la historia<sup>1</sup>. Para los griegos, la libertad era el derecho y la responsabilidad de ser gobernado y gobernar por turno, y la posibilidad de decidir la propia vida. En Roma, la libertad equivalía a poseer

---

<sup>1</sup> GARAUDY, R., *La liberté*, Editions Sociales, París 1955; OPPENHEIM, F. E., *Dimensions of Freedom: An Analysis*, Macmillan, New York, 1961; HANDLIN, O. y M., *Las dimensiones de la libertad*, Novaro México, México, 1963; RYAN, A. (edit.), *The idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1979; HAYEK, F., «Los fundamentos de la libertad», en *Obras completas*, vol. XVIII, Unión Editorial, Madrid, 1991; MILL, J. S., *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1997.

ciertos derechos políticos, a votar, a nombrar y separar a los magistrados. La libertad antigua fue, pues, una suerte de libertad colectiva. Ni la democracia ateniense ni la república romana se fundamentaban en la libertad individual. El cristianismo alteró la vida espiritual y con ello la noción de libertad. La libertad era ante todo libertad interior, que hacía a todos los hombres iguales ante Dios y los redimía por la gracia. Conllevó inicialmente la extensión de la libertad pública al exigir y lograr el derecho de los cristianos a practicar su religión libres de persecuciones. Al separar religión y Estado, el cristianismo cambió la naturaleza del gobierno. El Estado medieval aceptaría con el tiempo formas de representación (Cortes, Parlamento, Estados generales), cartas y fueros de libertades y derechos (la Magna Carta inglesa de 1215). Con todo, la teología católica no admitía la libertad de conciencia religiosa; las libertades medievales eran, por lo general, libertades feudales, privilegios y exenciones judiciales para magnates y nobles, sujeción a la tierra y al señor para la masa de campesinos.

Precisamente, la libertad religiosa, fruto de la Reforma protestante y del humanismo del XVI, fundamentaría la libertad civil moderna, entendida como libertad individual y política<sup>2</sup>. La libertad civil fue ante todo una invención anglosajona. La revolución inglesa de 1688 consagró la vida parlamentaria, las libertades de expresión y opinión y el principio del consentimiento de los súbditos como fundamento del poder (teorizado por Locke). La Ilustración (primacía de la razón y de la ciencia, relativismo de la verdad) asoció y reforzó, luego, las ideas de progreso y libertad. Montesquieu vio en la separación y equilibrio de poderes, en el derecho y las leyes, la base de la libertad política. Una ley que no es el mandato normativo de cualquier imperante, sino la decisión de los representantes del pueblo sobre todo el pueblo, obra de lo que Rousseau denominaría la voluntad general, que ha de pronunciarse únicamente sobre las cuestiones generales o comunes a todos, mediante reglas igualmente generales. Las revoluciones americana y francesa, y después el liberalismo, consagraron el principio de la libertad política como fundamento de las sociedades libres. La libertad se entendió desde entonces como un conjunto de libertades, como los derechos de los ciudadanos y de las minorías, garantizados, además, por una Constitución, en tanto que norma suprema del ordenamiento jurídico y de todo el orden político.

<sup>2</sup> JELLINEK, G., BOUTMY, E., DOUMERGE, E., y POSADA, A., *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 57 y ss.

Dicho esto, el proceso mediante el cual se ha ido produciendo la cristalización de las sucesivas pretensiones de libertad en un contenido positivo de una concreta esfera del obrar humano ha tenido un carácter eminentemente histórico y, por consiguiente, su comprensión requiere que cada fórmula se refiera al cuadro en que se dio. Y quizá con la libertad religiosa, más que en otros supuestos, la referencia a su momento histórico y cultural resulta especialmente reveladora. Será necesaria la ruptura de la unidad religiosa medieval, la aparición de una pluralidad de iglesias y sectas, así como la intervención del poder público en esos conflictos ante las necesidades de paz y de seguridad del comercio y de la economía en general para que se formule la tolerancia primero y la libertad religiosa después<sup>3</sup>. Sin esas circunstancias, y sin la implantación en la cultura de aquel tiempo de rasgos individualistas crecientes, de un racionalismo y de un proceso de secularización, los acontecimientos y las formulaciones de los derechos podrían haber seguido otro camino o, sencillamente, no haber existido. Lo que se quiere subrayar es que todo no surgió de un proceso de deliberación racional, por trascendente que ésta fuese. Más bien la fundamentación racional fue una construcción *a posteriori* que pretendía explicar unos comportamientos, sin negar que en las motivaciones de éstos existiesen elementos racionales, pero no fuera, sino encardinados en la historia. Recientemente, H. J. Hillerbrand ha puesto énfasis en el nudo existente entre el desarrollo social y la aparición de las primeras reivindicaciones de autonomía religiosa:

«El *desideratum* actual de la investigación (...) radica en relacionar, de modo más plausible y conveniente que hasta ahora, las ideas formuladas con las realidades de la vida social de los siglos XVI y XVII, tanto en sus aspectos políticos como en sus aspectos económicos»<sup>4</sup>.

## 2

El *individualismo* es, en efecto, la fuente y también la consecuencia de otros rasgos de la incipiente «civilización moderna» (europea) como el naturalismo, el racionalismo, el liberalismo o la secularización. El concepto

<sup>3</sup> Vid., por ejemplo, PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Derecho y Derechos Fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 401 y ss.; KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna*, Alianza, Madrid, 1988.

<sup>4</sup> HILLERBRAND, H. J., «Religious Dissent and Toleration: Introductory Reflections», en *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe*, New York, 1975, p. 6.

contiene una gran variedad de ideas, actitudes y doctrinas, cuyo factor común es centrarse de una manera sistemática en el individuo. Importa la noción de unicidad, originalidad y autorrealización individual, y aunque inicialmente se aplica al culto al genio individual y en especial al artista, cuya espontaneidad se quiere proteger frente a las reglas de las cofradías y de los gremios, termina por desarrollarse en el seno de una teoría orgánica de la comunidad. Por individualismo no sólo se entiende la defensa radical del individuo, único protagonista de la vida ética y económica contra el Estado y la sociedad, sino también la aversión a la existencia de cualquier sociedad intermediaria entre el individuo y el Estado, por lo que, tanto en el mercado político como en el económico, el hombre debe actuar por sí solo. El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona o de sus capacidades sin que deba nada por ellas a la sociedad.

Esta rehabilitación del individuo se reflejará en el surgimiento de lo que se ha denominado *atomismo*<sup>5</sup> en la teoría social y política: una perspectiva en la que la sociedad está formada por individuos, persigue la realización de fines fundamentalmente individuales y da prioridad al individuo y sus derechos, ya que se considera que existía antes que cualquier forma particular de vida social. Su origen se sitúa típicamente en el siglo XVII, ejemplificada por las teorías del contrato social de Hobbes y de Locke, de honda raíz individualista, y más tarde por la tradición utilitarista. En esta perspectiva está implícita la idea de los derechos fundamentales, que lógicamente serán, en su primera formulación histórica, derechos de los individuos, derechos individuales y civiles y garantías procesales, para reforzar la protección de la intimidad frente al poder. Poco a poco, la libertad, exigencia del culto al individuo, pasará del plano filosófico, científico y psicológico al plano político y jurídico, entrándose entonces en la cultura de los derechos humanos y de la democracia<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> TAYLOR, C., «Atomism», en *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

<sup>6</sup> RUGGIERO, G., DE, *The History of European Liberalism*, Beacon, Boston, 1959; STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*, Basic, Nueva York, 1968; MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970; LUKES, S., *El individualismo*, Península, Barcelona, 1973; LASKI, H. J., *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974; POPPER, K. R., *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973; MANSFIELD, H. C. Jr., *The Spirit of Liberalism*, Harvard University Press, Londres, 1978; PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, Madrid, 1982; BRAMSTED, E. K., y MELHUISG, K. J. (eds.), *El liberalismo en Occidente*, Unión Editorial, Madrid, 1983; DWORKIN, R., *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984; BOBBIO, N., *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Por otra parte, la sociedad y la cultura en los siglos XVI y XVII están marcadas por una creciente y progresiva *secularización*, frente a la sociedad medieval, fuertemente influida por los valores religiosos y por la impronta de la Iglesia católica y de la teología, que controlaba todos los ámbitos del saber. El término secularización indica el abandono de comportamientos de tipo sacro, el alejamiento de esquemas tradicionales y de posiciones dogmáticas y apriorísticas. Significa, en consecuencia, fin del tradicionalismo y de la superstición e inicio de un proceso que lleva al hombre a actuar de manera experimental y pragmática, racional y basada en el conocimiento de reglas científicas, que pueden ser sujetas a verificación y abandonadas si se revelan inadecuadas. Lo que cambia cuando la sociedad se seculariza son las actitudes de los hombres frente a la naturaleza, al mundo, a los otros hombres y al gobierno. A la naturaleza ya no se la considera como una fuerza superior de origen divino que no puede ser controlada, de modo que el mundo comienza a ser visto como un lugar que puede ser mejorado y los otros hombres son considerados como potenciales colaboradores, esta vez aliados y no enemigos en esta empresa. El espíritu de colaboración con los otros hombres y con el gobierno y los intentos de controlar el propio destino son aspectos típicos de la secularización cultural. En la esfera más propiamente política, el hombre se inclinará hacia un orden de vida civilizada puramente terrenal, donde los derechos humanos surgirán como fundamento moral de la nueva sociedad. Hasta entonces, Dios y todo el ingente edificio medieval suponían una garantía con el orden establecido por Dios. La seguridad, fin primario que debe realizarse a través de la justicia, se producía por ese gran sistema de organización, que culminaba con Dios, como autor, inspirador y mantenedor de ese orden. El proceso de secularización acabará con todo eso y, en consecuencia, será necesario buscar nuevos cauces para la convivencia civil, unos cauces que ya no habrá que buscar en el orden divino, sino en los hombres mismos. Se descubre así el iusnaturalismo racionalista como vehículo intelectual que impulsará la idea de los derechos naturales (prepolíticos), expresión de las necesidades de seguridad de la burguesía ascendente y de un nuevo orden basado en la razón y en la naturaleza. La autoridad pasa de una fuente religiosa a una fuente secular, por lo que áreas de la vida anteriormente bajo el control religioso, como la política, caen bajo el dominio secular<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Vid., FIGGIS, J. N., *Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1960; BROWNLIE, I., *Basic Documents on Human Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1979; BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1983;

Como conclusión a estas breves consideraciones en torno a las ideologías o filosofías que alumbraron la «civilización moderna», puede decirse que el Renacimiento, con su concepción antropocéntrica, con su indicación de la dignidad del hombre, con su visión terrena de la vida y de los problemas que en la misma debe solventar el hombre, representó una ruptura radical con la Edad Media, en la que no había cabida cultural para la convicción del valor universal y creativo de la libertad, que sólo se daba bajo la forma de privilegio. Un proceso histórico que condujo al individuo a sentirse libre, a tener una plena conciencia de sí mismo y de su propio valor, y a querer instaurar completamente el *regnum hominis* sobre la tierra. La ciencia se impone al mito, el immanentismo al trascendentismo, la razón a la revelación y, en suma, la libertad a la autoridad.

## 3

En estas coordenadas, la idea de la tolerancia alcanzará pleno sentido en Occidente como consecuencia de la división religiosa operada por la Reforma. Se trata de un complejo fenómeno, aunque varios factores son comunes a todos los movimientos reformistas de la Iglesia cristiana: el renacimiento bíblico y la traducción de la Palabra de Dios a las lenguas vernáculas, la mejora de las costumbres intelectuales y morales del clero, el énfasis en la soberanía de Dios y la insistencia en que la fe y las Escrituras son el centro del mensaje cristiano. Entre los factores no religiosos que ayudaron a la expansión de la Reforma se encuentran la invención de la imprenta, las incertidumbres políticas, sociales y económicas de la época y un sentimiento general de revitalización producido por el Renacimiento<sup>8</sup>.

Al romperse el monopolio cultural, intelectual y religioso de la Iglesia e institucionalizarse la rebeldía contra la autoridad espiritual de Roma en las diversas iglesias y sectas reformadas, el problema religioso trascenderá el plano puramente especulativo de la teología para situarse en el plano his-

tórico concreto de la realidad política. Pero los intentos de organizarlo jurídicamente sólo fructificarán cuando se acabe aceptando la imposibilidad de recuperar la unidad religiosa hecha añicos por las guerras de religión. Como expresara B. Russell:

«(...) gradualmente el *cansancio* resultante de las guerras de religión motivó el desarrollo de la creencia en la tolerancia religiosa, que fue una de las fuentes del movimiento que desembocó en el liberalismo de los siglos XVIII y XIX»<sup>9</sup>.

En este largo tránsito, merece destacarse, en primer lugar, el gran papel desempeñado por los humanistas en la reivindicación de la tolerancia y la trascendencia de sus posiciones anteriores a la Reforma. El distintivo básico que subyace tras la muy variada caracterización de la idea de humanismo es, por un lado, el rechazo de una subordinación completa de lo humano a un orden sobrenatural y, por otro, una confianza plena en el hombre, en sus capacidades y talentos, en sus posibilidades para resolver sus propios problemas, en sus formas de expresión e imaginación. El momento fundacional del humanismo alumbró, en expresión de Ortega, un modo de pensar cuyo patrón moral básico es la *dignidad* de la persona humana y que ha sido valorado posteriormente como la herencia más universalizable de la tradición occidental. Basándose en que la facultad racional y la condición de seres libres dotan a los humanos de competencia y responsabilidad para resolver los problemas de su especie y desarrollar sus propias potencialidades, los humanistas exaltaron la noción de perfectibilidad y de progreso, así como el principio de autonomía individual, lo que en buena lógica les llevó a promover la idea de tolerancia y el secularismo en cuestiones religiosas<sup>10</sup>.

El que no es admisible violentar las conciencias es un planteamiento humanista asumido por Erasmo quien, ya en 1526, defendía una tolerancia ilimitada e individual «*ut utrique parti suus sit locus, et suae quisque conscientiae relinquatur, donec tempus adferat occasionem concordiae*»<sup>11</sup>. Asimismo, la satírica *Utopía* (1516) de Moro es un producto del Renacimiento y de la Era del Descubrimiento, durante la cual muchas personas se

MALINOWSKY, B., *The Foundation of Faith and Morals*, Oxford University Press, Londres, 1936; WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Taurus, Madrid, 1987.

<sup>8</sup> Sobre ello DURANT, W., *La Reforma*, 2 tomos, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960; LASKI, H. J., *op. cit.*, pp. 139 y ss.; ELTON, G. R., *La Europa de la Reforma (1517-1559)*, Siglo XXI, Madrid, 1976; PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, *cit.*, pp. 87 y ss.; KAMEN, H., *op. cit.*; LUTZ, H., *Reforma y Contrarreforma*, Alianza, Madrid, 1992.

<sup>9</sup> RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental*, tomo II, *La Filosofía Moderna*, Espasa Calpe, Madrid, 1971, p. 144.

<sup>10</sup> DURANT, W., *op. cit.*; PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Tránsito a la Modernidad y derechos fundamentales*, *cit.*, pp. 57 y ss.; LUTZ, H., *op. cit.*, pp. 213-219.

<sup>11</sup> Citado según ALLEN, P. S. (edit.), *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 12 vols., Oxford University Press, Oxford, 1968-1987, p. 311.

replanteaban sus relaciones con la Iglesia, con el Estado y las propias relaciones Iglesia-Estado. En *Utopía*, Moro planteaba cuestiones fundamentales sobre todas estas relaciones y ofrecía su particular visión de la tolerancia. El pensamiento religioso en *Utopía* podría sintetizarse así: a) hay muchas y diferentes formas de religión en Utopía; b) entre ellas, hay una superior basada en la creencia de un solo Dios, creador y providencia del mundo; c) los utopianos caminan hacia esa concepción religiosa como la más racional y coherente; d) ahora bien, nadie es obligado ni coaccionado a aceptar o practicar una religión determinada<sup>12</sup>. Y es que en Utopía, el respeto a las ideas y creencias de cada cual es consustancial a la convivencia, meta de toda política social:

«Usar violencia o amenazas para hacer aceptar, como verdadero por todos, lo que uno cree ser la verdad, le parecía un procedimiento tiránico y absurdo. Preveía que si la religión era la verdadera, y todas las demás ilusorias, acabaría por superar a las otras, y triunfar gracias a la única fuerza de la verdad (...). Utopus dejó pues el problema entero y cada cual fue libre de creer lo que quisiera»<sup>13</sup>.

Un hito fundamental en el desarrollo de estas ideas sería el escrito *De haeretica an sint persequendi* (1554), del humanista saboyano Sebastián Castelió, que se dirigía inmediatamente contra Calvino y la ejecución, en Ginebra, del antitrinitario Miguel Servet. En él se ofrece un planteamiento moderno del tema, esto es, desde la perspectiva del individuo y de la libertad de conciencia. Según Castelió, la obligación de profesar lo que uno considera falso suponía pecar de hipocresía contra la propia conciencia, sentenciando a renglón seguido que «la única prueba de la verdad de una creencia es su sinceridad»<sup>14</sup>. Y a pesar de que la tolerancia de Castelió no alcanzaba a los ateos, no dudaba de sus ventajas dentro de la sociedad de los creyentes:

«Que los judíos o los turcos no condenen a los cristianos, que los cristianos no condenen a los judíos ni a los turcos, sino que se les enseñe y convenza mediante la religión auténtica y la justicia, y que nosotros, que somos cristianos, no nos condenemos los unos a los otros, sino que, si somos más sabios que ellos, seamos también mejores y más clementes. Cuanto más conoce un hombre la verdad, menos inclinado está a condenar (...). Oh príncipes, no

prestéis atención a quienes os aconsejan que derramáis sangre por la religión. No les sirváis como verdugos (...). Nunca se vencerá el mal con el mal. El único remedio contra los crímenes es dejar de cometerlos»<sup>15</sup>.

## 4

Simultáneamente, las luchas confesionales de finales del XVI y principios del XVII se vieron acompañadas de un vivo debate sobre la tolerancia que resultaría decisivo trascendiendo el ámbito de las ideas. En aquellos países donde los conflictos fueron particularmente intensos, el discurso condujo al surgimiento de regulaciones prácticas, fundamentadas legalmente, del pluralismo religioso. Los argumentos de los que se sirvieron sus defensores eran eminentemente *políticos*, en el sentido de que concebían la tolerancia como una fórmula para restaurar la armonía ciudadana rota por las guerras de religión.

En Francia se mezcló la política con la religión. En principio dos familias se disputaban allí el protagonismo y el poder: los Borbones, protestantes, y los Guisa, católicos. Sin embargo, en la década de 1560 entró en liza un tercer partido, el de *les politiques*, compuesto por miembros de ambas religiones, que otorgaba menos importancia al conflicto confesional y prefería enfatizar el peligro de descomposición que la guerra civil entrañaba para el Estado. Los políticos (L'Hôpital, Bodino, etc.) colocaron la *estabilidad* a la cabeza de su programa y, como condición *sine qua non* para alcanzarla, izaron la bandera de la tolerancia. La diferenciación que con ello establecieron entre el orden político y la adscripción religiosa habría de revelarse como el desarrollo más moderno<sup>16</sup>. Pero, a decir verdad, no se trataba tanto de afirmar un derecho como de imponer, en nombre de la *razón de Estado* utilitaria, un deber a los gobernantes: el de abstenerse de la persecución por motivos religiosos, tomando en consideración que «cuanto más se fuerza la voluntad del hombre, más se rebela»<sup>17</sup>. El carácter ilimitado con que, en todo caso, operaba la idea de tolerancia en estos autores se aprecia claramente en la cita siguiente de Bodino, extraída de *Los Seis Libros de la República* (1576):

<sup>15</sup> *Ibíd.*

<sup>16</sup> LUTZ, H., *op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>17</sup> BODINO, J., *Los Seis Libros de la República*, IV, Editorial Sudamericana, Caracas, 1965, p. 302.

<sup>12</sup> MORO, T., *Utopía* (trad. de P. Rodríguez Santidrián), Alianza, Madrid, 1984, pp. 182 y ss.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 186.

<sup>14</sup> Citado según KAMEN, H., *op. cit.*, p. 65.

«Cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, porque de la discusión se pasa a la duda (...). Por ello, es de suma importancia que cosa tan sagrada como la religión no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas, pues de ello depende la rutina de la república»<sup>18</sup>.

Muy pronto esta argumentación alcanzó alguna concreción práctica. En abril de 1598, con la firma del Edicto de Nantes, se restableció efímeramente en Francia la paz religiosa. Dicho decreto, aunque mantenía al catolicismo como religión oficial, instauraba una tibia libertad de creencias al conceder a los fieles protestantes la libertad de culto en determinadas regiones y bajo ciertas condiciones. Sin embargo, el antagonismo confesional llevaría al poco tiempo a la revocación de hecho, paulatina y por partes, de las prerrogativas en él reconocidas. Como ha señalado H. Kamen, el Edicto de Revocación de Fontainebleau, de 22 de octubre de 1685, se limitó a reconocer lo que ya era un *fait accompli*<sup>19</sup>, con una argumentación que evoca el exiguo y transitorio entendimiento de la tolerancia *chez les politiques*:

«(...) puesto que la parte más numerosa y mejor de nuestros súbditos de la susodicha religión reformada han abrazado la religión católica (...) el edicto de Nantes ya no tiene utilidad»<sup>20</sup>.

También en los Países Bajos, a pesar de la represión de las autoridades españolas, la Reforma se introdujo pronto; y teniendo en cuenta que el catolicismo era la religión de los dominadores, se comprende fácilmente que también allí la cuestión política tuviese mucho que ver con su implantación. A esta compleja situación habría que añadir en aquella zona el progreso de una burguesía comercial y mercantil con gran interés en mantener la paz por razones económicas. Así las cosas, y en el marco de un ambicioso plan destinado a involucrar a todas las confesiones religiosas en la causa nacional común, Guillermo de Orange presentó, en el verano de 1578, a los Estados Generales la *Religionsvrede* o proyecto de tregua religiosa, cuya medida más relevante consistía en atribuir un estatuto jurídico igualitario a las religiones católica y reformada a fin de paliar las rivalidades que, por entonces, las enfrentaban. Pero fracasado el intento, la división entre católi-

cos y protestantes se acentuó, cayendo en el olvido los interesantes planteamientos tolerantistas surgidos al abrigo de aquella iniciativa. Las provincias del sur se volvieron hacia España, constituyendo en 1579 la Unión de Arrás; las del norte, se agruparon en la Unión de Utrech, de claro predominio calvinista<sup>21</sup>.

En el Imperio, los acontecimientos no discurrieron de forma muy diferente. La tolerancia parece convertirse en algo concebible sólo tras la aceptación de la discordia confesional y sólo después de la renuncia a la vieja concordia. Sobre esta base se desarrollaron determinadas concepciones según las cuales, a partir de motivos políticos y económicos, podía aceptarse la coexistencia de diversas confesiones en el mismo orden social. La Paz de Augsburgo (1555), acordada entre el emperador y los príncipes territoriales, privilegió la conciencia de estos últimos, de suerte que la libertad de creencias no se reconocía a cada individuo, sino exclusivamente al príncipe de cada Estado (principio *cuius regio, eius religio*). El llamado *ius reformandi* se traducía en el derecho del príncipe a fijar la religión de sus súbditos (la católica o la luterana), quedando únicamente a los disidentes un modesto *ius emigrandi* y, con ello, una primera mitigación de la persecución religiosa<sup>22</sup>. Y casi un siglo después, terminada la Guerra de los Treinta años, la Paz de Westfalia (1648) introdujo un apreciable avance al reconocer a católicos, luteranos y calvinistas el derecho a practicar la religión que libremente hubieran asumido, aunque no coincidiese con la del príncipe. A los fieles de otras confesiones (en el supuesto de que no emigrasen) se les reconocía la tolerancia de cultos, esto es, la facultad de ejercitar privadamente los actos religiosos conformes a su conciencia<sup>23</sup>. Démonos cuenta, en cualquier caso, que la religión seguía allí entendiéndose como una fe cristiana obligatoria en el orden secular y transmitida por una de las tres grandes confesiones reconocidas. Se comprende así con mayor claridad que en aquel momento el problema prioritario a resolver a fin de alcanzar la anhelada paz civil no fuese tanto el de la libertad religiosa individual cuanto el de la *paridad* entre las grandes Iglesias<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> KAMEN, H., *op. cit.*, p. 126 y ss.; PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Escritos sobre derechos fundamentales*, cit., pp. 153 y ss.; LUTZ, H., *op. cit.*, pp. 141-143.

<sup>22</sup> DICKMANN, F., «Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen in Reich in 16 und 17 Jahrhundert», núm. 504, 203-251; BORNKAMM, H., *Die religiöse und politische Problematik in Verhältnis der Konfessionen in Reich*, núm. 504, 252-262.

<sup>23</sup> KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 138 y ss.

<sup>24</sup> Vid. por ejemplo LUTZ, H., *op. cit.*, pp. 187-192.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 301-302.

<sup>19</sup> KAMEN, H., *op. cit.*, p. 188.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 189.

Ahora bien, si se acepta que la tolerancia se ha expresado históricamente como una concesión pactada por el poder secular y la iglesia establecida a favor de otras iglesias o grupos religiosos<sup>25</sup>, la libertad religiosa sólo ha sido proclamada en Occidente una vez que la sociedad política fue concebida como una comunidad distinta y separada de la religiosa. En este sentido, puede decirse que fue gracias al *inconformismo* político y religioso como empezó a plantearse sobre nuevas bases la cuestión de las relaciones Estado-Iglesia. Al margen de las dos grandes iglesias reformadas (luterana y calvinista), surgieron a lo largo del siglo XVI un buen número de *sectas*, de radicalismo variable, todas las cuales, pese a su origen común, sufrieron la persecución de católicos y protestantes ortodoxos<sup>26</sup>. Se explica así que la secta, tal como se define en sociología a partir de M. Weber y E. Troeltsch, representara ya en sus orígenes el tipo ideal de organización social opuesto a la Iglesia. La secta es un grupo organizado al margen que rechaza las autoridades religiosas o políticas establecidas, y afirma adherirse a los elementos auténticos de una tradición más amplia, de la que ella misma se ha separado. Es distintiva y exclusiva, asegura poseer la verdadera creencia, el ritual auténtico y pautas de conducta garantizadas. Sus miembros se unen voluntariamente y viven apartados del mundo. Esa libre adhesión, el reducido número de sus miembros y su espíritu de austeridad y ascetismo contrasta netamente con la organización eclesiástica. La secta es expresión de un desafío al mundo o de un apartamiento de él (postura de *antagonismo* o *espíritu aislacionista*), y niega, en mayor o menor medida, la legitimidad de las exigencias del poder secular. La teoría sociológica presenta a la Iglesia como el prototipo de entidad religiosa adaptada al mundo y a la secta como el prototipo de grupo de protesta que se dirige tanto contra la adaptación de la Iglesia al mundo como contra el mundo mismo<sup>27</sup>. De ahí deriva que las sectas, por razones existenciales, defendiesen la idea de que la comunidad religiosa constituía una asociación voluntaria, radicalmente separada del gobierno civil.

<sup>25</sup> WOLFF, R. P., MARCUSE, H., y MOORE, B., *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid, 1969; KAMEN, H., *op. cit.*; HORTON, J. y MENDUS, S. (edits.), *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, Methuen, Londres, 1985; MILL, J. S., *op. cit.*

<sup>26</sup> Vid. por todos KAMEN, H., *op. cit.*

<sup>27</sup> TROELTSCH, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., Macmillan, New York, 1931; WEBER, M., *Essays in Sociology*, Routledge, New York, 1946, pp. 302-359.

Así, por ejemplo, los anabaptistas, protestantes radicales cuyo movimiento se originó en la Suiza del XVI, defendían, desde una perspectiva fundamentalista, la manumisión completa de toda autoridad civil y religiosa. Incluso cobraron notoriedad política cuando se hicieron con el control de la ciudad de Münster en 1534 e instituyeron una teocracia comunista de corta vida. En palabras de H. Kamen, «lo suyo era un nihilismo social pasivo que rechazaba la idea de una Iglesia estatal y se negaba a participar en las actividades del Estado»<sup>28</sup>. Los baptistas, por su parte, aunque guardan ciertos lazos con los anabaptistas del XVI, derivan principalmente de la Inglaterra y Gales de comienzos del XVII, donde sus iglesias se extendieron rápidamente. Profundamente bíblicos, el énfasis de su culto se pone en la Escritura y la predicación. Las comunidades individuales son autónomas, pero normalmente se unen en asociaciones o uniones. En la confesión de fe baptista, redactada en 1612 por John Smith, encontramos uno de los primeros y más lucidos testimonios de la profunda vinculación entre la separación de los poderes secular y espiritual y la libertad de conciencia religiosa:

«Nosotros creemos que el magistrado no debe inmiscuirse, en virtud de su oficio, en los asuntos religiosos o en las materias referentes a la conciencia, que no tiene la misión de forzar y obligar a los hombres a adoptar esas o aquella forma de religión o de doctrina. Tiene la obligación de dejar la religión cristiana libre según la conciencia de cada cual y ocuparse únicamente de las transgresiones civiles de los males y de los perjuicios que los hombres causan entre sí, de los asesinatos, de los adulterios, de los robos (...). Porque Cristo sólo es el rey, el legislador de la Iglesia y de la conciencia (...»<sup>29</sup>.

Los socinianos, por último, grupo racionalista protestante del siglo XVI cofundado por Laelius Socinus y su sobrino Faustus, cuestionaban la enseñanza tradicional cristiana sobre el pecado y la salvación, y sobre la persona y la obra de Jesucristo, haciendo hincapié en su vida ejemplar y fuente de inspiración. Jesús era humano, no divino. Predicaban un pacifismo a ultranza que descansaba en una sincera asunción del antidogmatismo e individualismo en asuntos de fe, de forma que consideraban inmoral e ineficaz la coerción religiosa. La razón humana sola era la única base

<sup>28</sup> KAMEN, H., *op. cit.*, p. 50. Véase también LUTZ, H., *op. cit.*, pp. 236-241; COHN, N., *En pos del milenio*, Alianza, Madrid, 1981.

<sup>29</sup> Citado según LECLER, J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Marfil, Alcoy, 1969, p. 473.

sólida del protestantismo. Coincidían con anabaptistas y baptistas en la convicción de que el desarrollo de la capacidad del individuo para decidir con autonomía su destino espiritual exigía distinguir netamente entre asuntos de gobierno y asuntos de fe. Como se ha dicho, al luchar por su propia independencia, los socinianos «lucharon por la libertad espiritual del mundo»<sup>30</sup>. En el *Catecismo de Rakau* (1605), su primera profesión de fe, puede leerse:

«Con la publicación de este catecismo no intentamos imponer nada a nadie. Que todos sean libres de expresar sus ideas en los asuntos religiosos, con tal de que también se nos permita a nosotros expresar nuestra opinión sobre las cosas divinas sin sufrir daño o recibir insultos (...). En lo que a nosotros respecta, todos somos hermanos y no se nos ha dado ningún poder ni autoridad sobre la conciencia de los demás. Aunque entre los hermanos hay unos más sabios que otros, todos son iguales en la libertad (...)»<sup>31</sup>.

## 6

Apréciase que los argumentos avanzados por las sectas a favor de la libertad religiosa descansan, en última instancia, sobre la convicción de que la persecución por motivos religiosos excluía la posibilidad de una vida religiosa auténtica, combinada con la idea de que los asuntos religiosos constituirían una esfera autónoma de la política. Estas razones, así como las consideraciones de carácter político que habían servido para defender la tolerancia en el contexto de las guerras de religión, siguieron esgrimiéndose por largo tiempo todavía. Pero lo que ahora interesa resaltar es que hacia la segunda mitad del siglo XVII cuajará una nueva dirección en la defensa de la libertad religiosa a la que podríamos denominar *iusracionalista*, en el sentido de que se intenta fundamentar metafísicamente dicha libertad sobre la naturaleza racional del hombre, concibiéndola como un derecho innato o, lo que es lo mismo, como corolario de una ley natural previa a toda instancia política y motivo de la ley positiva. El contenido de la libertad religiosa pasa así a integrarse en el derecho que, en virtud de su propia naturaleza, corresponde al hombre a mantener y profesar las creencias que libremente asuma. Sin duda el pensamiento ilustrado incipiente

<sup>30</sup> GOOCH, G. P., *English Democratic Ideas in the 17th Century*, New York University Press, New York, 1959, p. 156.

<sup>31</sup> Citado según KAMEN, H., *op. cit.*, p. 107.

coadyuvaba poderosamente al movimiento a favor de la libertad religiosa con el argumento evidente de que la coacción para la sumisión de todo orden contrariaba atentatoriamente la dignidad racional del hombre. El principio de respeto a las personas ofrece una razón por la cual se establece que es incorrecto interferir en las elecciones libres de otra persona. Este principio que, tiene sus raíces en la filosofía moral kantiana, sostiene que las elecciones morales de las personas expresan su naturaleza como agentes autónomos y racionales. Por lo tanto, el respeto a las personas como agentes racionales y autónomos requiere respetar las acciones que han elegido. De este modo, la opción religiosa acaba asentándose sobre bases racionales firmes y el hombre –Kant *dixit*– «sale por fin de su autoculpable minoría de edad»<sup>32</sup>. Cada cual podrá ya decidir por y para sí mismo su destino religioso.

La subordinación secularizante de lo religioso a lo racional es un dato básico en la obra del judío holandés Baruch Spinoza. Spinoza es un filósofo moral. Junto a Aristóteles y Hume, pertenece a aquella escuela emotivista, naturalista y no reduccionista de teóricos del valor que explicaba y justificaba los valores humanos en términos de la naturaleza del hombre. La naturaleza de nuestra especie y, fundamentalmente, el tipo de sentimientos propio de nuestra especie, no determina nuestras acciones, sino lo que debe ser mejor y peor para nosotros. Spinoza presenta esta teoría del valor como una metafísica, y la completa con una teoría política. La tarea del filósofo moral que se convierte en pensador político es aprender de la experiencia histórica cómo las políticas han alcanzado el éxito o han fracasado, y mostrar qué instituciones políticas, y bajo qué circunstancias, se adaptan mejor a las limitaciones y posibilidades de la naturaleza humana. Spinoza encontró particularmente interesante que la mayoría de los individuos interpretara el mundo y actuara de acuerdo con metáforas poéticas o mitos como los religiosos. En principio, los mitos hacen que una sociedad sea posible, pero también constituyen el mayor peligro para la sociedad misma y para los filósofos. La religión, que supuestamente incluye la ideología y la cultura cívica, tiene la función vital de promover la virtud cívica y la solidaridad social, pero fracasa en estas funciones cuando los sacerdotes disfrutan de poder político. Ya en su *Tratado teológico-político* (1670) Spinoza defendía la libertad de pensamiento como condición de la racionalidad de

<sup>32</sup> Citado según CASSIRER, E., *Kant. Vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 59.



la política, partiendo de la base de que el fin del Estado era posibilitar el desarrollo en seguridad de las capacidades del individuo. Dicho de otro modo, concebido el poder político como instancia suprema que nace de la unión convencional de una multitud de poderes individuales, no tiene más atribuciones que las que ha recibido de unos ciudadanos que, lógicamente, no renuncian a su autonomía moral. En este sentido, el fin del Estado —afirma Spinoza— «es, pues, verdaderamente, la libertad»<sup>33</sup>. Sólo las ideas sediciosas, en cuanto negación de la esencia del contrato, quedaban al margen del espacio de libertad garantizado.

Desde una perspectiva análoga, la contribución del calvinista francés Pierre Bayle al pensamiento político consistió en exponer la polémica entre filósofos y teólogos, en su defensa de la libertad de polemizar y en sus propuestas para subordinar el dogmatismo clerical a un control civil ilustrado. Apoyó la soberanía absoluta del gobierno pero rechazó la doctrina popularizada por Hobbes de que una iglesia nacional única era esencial para mantener el orden público. El gobernante debía comprometerse con la imparcialidad religiosa, no con ningún tipo de doctrina exclusivista contraria a la autonomía ética del hombre. Su *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ: «contrain-les d'entrer»* (1686)<sup>34</sup>, publicado un año después de la revocación del Edicto de Nantes, no sólo contribuyó a atemperar las controversias precedentes sobre la tolerancia, sino que además sentó las bases para que la persecución por motivos religiosos se viera como algo erróneo, ética y moralmente. Toda la moral bayleana parte del carácter absoluto de la conciencia y de la razón individual, que exige la más completa autonomía de la persona en cuanto a sus opiniones y convicciones. La conciencia se erige en el exclusivo parámetro justificador de la acción del hombre, de forma que si éste obrase al margen entraría en contradicción con su propia identidad racional. Bayle alude a la razón como «luz natural, juez o parlamento supremo», para añadir a renglón seguido que «cada uno ha de determinarse bajo sus propias luces»<sup>35</sup>. Nadie ha de exigir que lo que a él, de acuerdo con su atenta reflexión racional, le parece verdadero tenga que serlo también para los demás. Y es que «la idea particular de cada hombre es la que constituye en cada uno su ver-

<sup>33</sup> SPINOZA, B., *Tratado Teológico-Político* (traducido por Enrique Tierno), Madrid, 1970, p. 125.

<sup>34</sup> Vid. BAYLE, P., *Oeuvres diverses*, Ed. facs, La Haya, 1966.

<sup>35</sup> ARROYO POMEDA, J., *Bayle o la Ilustración anticipada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 136.

dad»<sup>36</sup>. En Bayle, la libertad de conciencia religiosa se fundamenta, más que en su escepticismo<sup>37</sup>, en la concepción del individuo como realidad absoluta. Es la individualidad la que importa, todas y cada una de las personas entre las que hay siempre una gran diversidad. Vale el individuo en su diversidad. Ésta es la razón profunda de la libertad. La piedra de toque.

7

Pero quizá la argumentación más famosa sea la *Carta sobre la tolerancia* (1689) de Locke. En ella Locke acomete una defensa de la libertad religiosa que entronca, en gran parte, con los mismos principios que informaron toda su teoría política. El propio autor, en su *Ensayo sobre la tolerancia* (1667), reconoció que su teoría al respecto era la consecuencia lógica de su pensamiento sobre la naturaleza de la sociedad y del gobierno. El punto de partida de la filosofía política lockeana es que los seres humanos son iguales por naturaleza y, por consiguiente, nada puede colocar a nadie bajo la autoridad de otro sin su consentimiento. Estas premisas sitúan a Locke en la tradición iusnaturalista del pensamiento político liberal temprano. Utiliza la idea del Estado de naturaleza, es decir, la idea de que los hombres que viven juntos sin un superior común sobre la tierra están sometidos sólo a los mandatos del derecho natural, hasta el momento en el que voluntariamente se convierten en una sociedad política. De acuerdo con Locke, la ley natural constituye y protege los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad; requiere que los hombres mantengan sus promesas y hagan todo lo que puedan para asegurar el bienestar de los demás; y les autoriza a castigar a los traidores<sup>38</sup>.

El paso del estado de la naturaleza a la sociedad política es considerado como una respuesta a los problemas de la codicia, el conflicto y la inseguridad ética provocados por el desarrollo del dinero y el crecimiento de la desigualdad. Aunque Locke presenta un concepto del desarrollo real y pau-

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>37</sup> En este sentido, BRUSH, G. B., *Montaigne and Bayle: variations on the theme of scepticism*, Nijhoff, La Haya, 1966; POPKIN, R., *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley, 1975; KAMEN, H., *op. cit.*, pp. 230-231.

<sup>38</sup> LOCKE, J., *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Aguilar, Madrid, 1980, pp. 19-57 y 130-160. Vid. también BOBBIO, N., *Locke e il diritto naturale*, G. Giappichelli, Turín, 1963.

latino de las instituciones, el proceso se describe de un modo abstracto en términos del contrato social. El contrato y el consentimiento pasan por tres fases: primera, los hombres deben acordar unánimemente convertirse en una comunidad y unir sus poderes naturales de manera que puedan actuar juntos para defender los derechos de cada uno; segunda, los miembros de esta comunidad deben acordar por voto mayoritario el establecimiento de la institución legislativa, así como el de las demás; tercera, los que poseen propiedad en una sociedad deben acordar, bien personalmente o a través de sus representantes, qué impuestos deben imponer al pueblo<sup>39</sup>.

Locke desarrolla sobre esta base su teoría normativa de la política. Un absolutismo del tipo de Hobbes queda excluido en esta teoría, puesto que el pueblo tiene sus derechos naturales y no puede transferirlos al poder arbitrario de otros. La tarea de la legislación del hombre no consiste en sustituir la ley natural y los derechos naturales, sino en darles una precisión, una claridad y una aplicación imparcial que no tenían en el estado de naturaleza. Los derechos naturales siguen, pues, en su lugar y limitan a todos los hombres, «tanto a los legisladores como a los demás»<sup>40</sup>.

Por tanto, concebido el Estado como una sociedad nacida del consentimiento de hombres libres, que se reúnen a fin de salvaguardar sus vidas, libertades y propiedades, resulta lógico negarle competencia sobre aquellas materias que no afecten al orden público o a la preservación de los bienes civiles. Si la función del Estado es la de mantener el orden y la seguridad pública, la intolerancia sólo está justificada cuando es necesaria para alcanzar ese fin. La jurisdicción del magistrado se vincula exclusivamente a la protección de esos bienes jurídicos sin que pueda ampliarse a lo que en la *Carta* se denomina la «salvación de las almas»<sup>41</sup>.

La Iglesia, por su parte, es definida como una sociedad voluntaria de fieles, que se unen «con el objeto de rendir culto público a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para su salvación». De ahí que ningún hombre pueda ser obligado ni por el magistrado ni por la propia Iglesia a ingresar o permanecer en ella. Es también claro que el grupo religioso carece de todo poder incompatible con los exclusivos fines de la sal-

<sup>39</sup> LOCKE, J., *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cit., pp. 5-13; GOUGH, J. W., *John Locke's Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1973, pp. 173 y ss.

<sup>40</sup> LOCKE, J., *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cit., pp. 100 y ss.; MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1962, pp. 69 y ss.

<sup>41</sup> LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 11.

vación, ya que, estando confinada su autoridad dentro de los límites de la Iglesia, «no puede de manera alguna extenderse a los negocios civiles»<sup>42</sup>. Las fronteras son, pues, fijadas e inamovibles.

El carácter eminentemente político que la defensa de la libertad religiosa reviste en la *Carta*, no fue obstáculo para que Locke completase su opúsculo con otros razonamientos extraídos, en gran parte, de opiniones ya conocidas. Para empezar, encontramos el viejo argumento de la sinceridad de las creencias y del culto. La práctica religiosa es una cuestión eminentemente personal, cada individuo es responsable a este respecto sólo ante su Dios, de modo que la herejía de un hombre no tiene por qué prejuzgar la salvación de otro. El cuidado del alma de cada hombre, que ni pertenece al Estado ni puede serle sometido, ha de abandonarse «enteramente a cada uno». La religión es cosa del cielo, cosa privada. Según Locke, todo esfuerzo que el gobernante realice para forzar al hombre a entrar en la verdadera religión es, además de vano, irreligioso. No existe en la Escritura ningún testimonio del que se puede deducir que Dios haya conferido autoridad a ningún hombre para obligarle a profesar su propia religión. La persecución por motivos religiosos es, por tanto, antirreligiosa, de ahí que la *Carta* comience con una declaración solemne:

«(...) estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia (...). La finalidad de la verdadera religión es algo muy distinto. No está instituida para exigir una pompa exterior, ni para alcanzar el dominio eclesiástico, ni para ejercer fuerza coactiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad (...). Si se le da crédito al Evangelio y a los Apóstoles, ningún hombre puede ser cristiano si carece de caridad y de esa fe que actúa, no por la fuerza, sino por el amor»<sup>43</sup>.

La *Carta* también ofrece un argumento utilitarista (la tolerancia como conducta ventajosa frente al fanatismo), aunque expresado de un modo negativo. «Tolerémonos» significa para Locke «vivamos en paz», y los males que aquejan a la comunidad política no son producto de la división religiosa, sino de la intolerancia humana. En otras palabras, la unidad de fe y culto no es un presupuesto necesario para la vida del Estado. Si históricamente no se puede negar que la división religiosa se vio acompañada de luchas intestinas, lo cierto es que tales conflictos proceden no de la maldad

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 3-4.

intrínseca de ciertas confesiones, sino simplemente de la opresión a que se ven sometidos sus creyentes. Locke no alberga dudas al respecto y ofrece la solución: «que el magistrado dé a los disidentes los mismos privilegios civiles que a los demás súbditos y verá cuán rápidamente estas asambleas religiosas dejan de ser peligrosas»<sup>44</sup>.

Por último, tampoco faltan en la *Carta* argumentos de corte racionalista. Locke entiende que la creencia religiosa no puede estar sometida a coerción externa, pues requiere una aprobación consciente. La conciencia es incoercible y «ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre»<sup>45</sup>. En último análisis, la justificación filosófica de la libertad descansa, y aquí resuenan las ideas de Castelion y Bayle, en la aceptación humilde de la ignorancia humana. Ya que la certidumbre absoluta es imposible, ha de reconocerse al individuo la posibilidad de explorar libremente las diversas alternativas que se le ofrecen como el único método que la experiencia aconseja acercarse a la verdad. Ninguna Iglesia ni individuo debiera intentar monopolizarla, pues es sumamente improbable que posean la certeza acerca del destino humano. Para reconocerla todos los hombres cuentan con la misma herramienta: la razón, o, en expresión de Locke, «su propia búsqueda y estudios privados»<sup>46</sup>. Hay que respetar en los hombres que no creen como nosotros sus mecanismos éticos y de razón como único camino para alcanzar lo que a nosotros nos parece cierto.

## 8

Apoyado en supuestos comunes a los de Bayle y Locke, el filósofo alemán Christian Thomasius también consagró su *Disputatio an haeresis sit crimen?* (1697) a la defensa de la libertad de conciencia religiosa. Según Thomasius, la razón demostraba que la herejía no era un error de la voluntad sino del entendimiento y, por lo tanto, no era un delito. Además, había otra dimensión del asunto. La competencia del magistrado no se extendía más que a la seguridad externa y es evidente que ésta no se veía mermada por la diversidad de opiniones en materia religiosa, ni siquiera por la predi-

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 59-60.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 29.

cación o divulgación de esas doctrinas, sino más bien por la intransigencia de quienes se negaban a tolerarlas. Pero lo que realmente interesa resaltar es que es en este contexto en el que ha de analizarse su conocida propuesta de distinción entre Derecho y Moral, pues el ideal que la alimenta es precisamente la delimitación de una esfera de subjetividad sustraída a cualquier género de coerción externa<sup>47</sup>. Sin duda, dicha distinción es un signo del proceso de secularización de la vida y del Derecho en el mundo moderno y, al mismo tiempo, responde a la necesidad de preservar la libertad de pensamiento para favorecer la tolerancia en un momento en que la ruptura de la unidad religiosa había derivado, ya se ha visto, en el estallido de las guerras de religión. Como ha escrito Elías Díaz:

«(...) fue fundamentalmente la escuela racionalista de Derecho Natural en el siglo XVIII la que, bajo la preocupación primordial de la defensa de la libertad religiosa, insistió en la necesidad de diferenciar, incluso separar, la órbita de lo jurídico y la órbita de lo moral, ésta intangible para el Derecho y en la que se alojaría la libertad religiosa (...)»<sup>48</sup>.

Thomasius alude, en primer lugar, a la diversidad de bienes jurídicos a que se orientan la Moral y el Derecho: al bien o a la paz interior, la primera, y al mantenimiento de la paz exterior, o a su restablecimiento para el caso de que haya sido perturbada, el segundo. Desde esta óptica, Thomasius asigna a la Moral las acciones internas y al Derecho las externas, o, si se prefiere, y a fin de conciliarlas, concibe las acciones externas como manifestaciones de los actos internos de voluntad.

En segundo lugar, y por lo mismo que el Derecho se orienta a la finalidad de la paz exterior, es decir, a la tranquilidad en el interior de una comunidad, está claro que siempre presupone dos sujetos o individuos al menos. En cambio, se ha de reconocer que el vínculo moral puede darse con referencia a un solo sujeto y que, a diferencia del Derecho, puede implicar deberes u obligaciones para con uno mismo.

Otra diferencia que Thomasius aprecia es que el Derecho responde a un criterio eminentemente negativo: «no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti», mientras que la moral responde a una regla positiva: «haz con respecto a ti lo que quieras que los demás hagan con respecto a sí mismos». Sin embargo, parece que en este caso el afán delimitador llevó a

<sup>47</sup> PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, cit., pp. 202-208.

<sup>48</sup> DÍAZ, E., *Sociología y Filosofía del Derecho*, Taurus, Madrid, 1984, p. 17.

Thomasius demasiado lejos en sus expresiones, porque, aunque en el Derecho prevalecen los deberes negativos, no pueden descartarse en él los deberes positivos.

Finalmente, pese a reconocer que la coacción es una característica predicable tanto del Derecho como de la Moral, Thomasius distingue entre una obligación externa, propia del Derecho, y otra externa, propia de la moral. La primera estaría movida o inspirada por la esperanza de un beneficio o el miedo a un peligro que no es cierto, al depender del arbitrio humano, y que puede ser burlado con astucia o por cualquier otro medio. Por el contrario, la obligación moral interna estaría movida por la conciencia de un peligro o beneficio naturales, dispuestos por Dios mismo, que hay que considerar como insoslayables o inevitables. En este sentido, Thomasius afirma que «se debe hacer lo que da por resultado una vida más larga y más feliz, y hay que evitar lo que nos hace desgraciados y lo que nos acelera la muerte»<sup>49</sup>.

## 9

En vísperas constitucionales, en su *Ensayo sobre la tolerancia* (1757), Voltaire proclamaría con toda solemnidad:

«Este escrito sobre la tolerancia es un informe que la humanidad presenta muy humildemente al poder y a la prudencia. Siembro un grano que algún día producirá una cosecha»<sup>50</sup>.

Sin embargo, como hemos visto, no se trataba del primer grano, ni mucho menos. Otras pocas semillas empezaban a germinar, despacio, pero con firmeza. Ahora bien, la incardinación formal de la libertad religiosa en un catálogo general de derechos del hombre, de carácter vinculante para los creadores del Derecho, tendrá lugar sólo después de que el constitucionalismo liberal democrático crease a tal efecto la cobertura normativa idónea con la que actuar el fundamento argumental secularizado ideado por el racionalismo ilustrado. La Constitución racional-normativa o en sentido

<sup>49</sup> Sobre todo ello RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M.<sup>a</sup>, «Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa de fines del siglo XVII y la distinción entre moral y derecho a principios del XVIII», *Anuario de Derechos Humanos*, 4, Universidad Complutense, Madrid, 1986-1987, pp. 374-378.

<sup>50</sup> VOLTAIRE, F. M., *Ensayo sobre la tolerancia* (traducido por J. A. López de Letona), Centro, Madrid, 1974, p. 135.

racional normativo puede definirse como «un complejo normativo establecido de una sola vez y en el que de una manera total, exhaustiva y sistemática se establecen los derechos individuales de los ciudadanos, se establecen las funciones fundamentales del Estado y se regulan los órganos, el ámbito de sus competencias y las relaciones entre ellos»<sup>51</sup>. Esta visión de una ley constitucional ordenadora de la vida política entroniza la idea del Estado de Derecho en cuanto que el poder político residente en la Nación o en el pueblo queda organizado jurídicamente. Una vez redactada y promulgada por los representantes elegidos *ad hoc*, la Constitución es la norma suprema del ordenamiento contra la cual nadie actuar por cuanto objetiva la soberanía nacional o popular. Es la Constitución como *sistema de normas*.

Como piedras sillares de la nueva arquitectura política, la Constitución reconoce los derechos naturales que, dentro de la tradición pactista, son el fundamento y la meta del Estado. Al pactar el nacimiento de éste los hombres quisieron conservar aquéllos, concebidos como libertades individuales que el Estado debe asegurar protegiendo su ejercicio. La Declaración de Independencia americana (1776) precede a la declaración de derechos como «*truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*»<sup>52</sup>, y añade que los gobiernos son instituciones creadas para velar por esos derechos, que su poder justo deriva del consentimiento del gobernado y que un gobierno que pretendiera destruir esos derechos podía ser abolido por el pueblo. La Declaración Francesa (1789) se expresa de un modo similar en relación con «*les droits naturels, inaliénables et sacrés*»<sup>53</sup> que enumera.

Pero se da la paradoja de que el mayor enemigo de la libertad individual no es el Estado, su garante, pero sí los oficiales encargados de ejercer dentro del mismo las diferentes funciones del poder político. De ahí que los grandes ilustrados de finales del XVII y del XVIII llamasen la atención acerca de la necesidad de integrar la libertad en el proceso político a través de la ordenación o separación de poderes<sup>54</sup>. Se insiste en que la simple proclamación de los derechos del hombre significaba el establecimiento de un

<sup>51</sup> GARCÍA PELAYO, M., *Derecho Constitucional Comparado*, Alianza, Madrid, 1984, p. 34.

<sup>52</sup> Citado según PERRY, R. L. (edit.), *Sources of our Liberties*, American Bar Foundation, Chicago, 1978, pp. 319-322.

<sup>53</sup> Citado según GODECHOT, J., *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Garnier-Flammarion, París, 1970, p. 33.

<sup>54</sup> LOEWENSTEIN, K., *Teoría de la Constitución*, Ariel, Barcelona, 1964, pp. 149 y ss.

principio general de la libertad individual, pero no todavía su introducción orgánica mediante una estructura del Estado determinada por la meta de la libertad. Todo poder tiende a crecer hasta que es detenido, y sólo le puede detener otro poder<sup>55</sup>.

Acogiendo estas sugerencias, el constitucionalismo moderno adoptará una organización del Estado desde un punto de vista crítico y negativo frente al poder político. Los medios y métodos del control sobre el Estado se organizan más que el propio Estado, se crean seguridades contra ataques estatales, y se trata de introducir frenos en el ejercicio arbitrario del poder. El núcleo del constitucionalismo consiste, pues, en poner en cuestión políticamente la política. El principio básico es la idea de que la política es artificial. El gobierno es necesario, pero no natural. La libertad es la condición natural del hombre. La autoridad política es convencional. Y la prioridad de la libertad sobre la autoridad exige la promoción de principios de derecho que establezcan los límites del gobierno y determinen los derechos de los ciudadanos frente a éste<sup>56</sup>.

Fundado y organizado el *tipo Estado Constitucional*<sup>57</sup> desde la libertad de los miembros de la sociedad en cuanto seres humanos, hubo que reconocer al individuo y a su autonomía como el fin último hacia el que

<sup>55</sup> Por todos, el clásico MONTESQUIEU, C. L., *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1995.

<sup>56</sup> RUTLAND, R. A., *The Birth of the Bill of Rights 1776-1791*, Collier Books, Chapel Hill, 1955; SWISHER, C. B., *El desarrollo constitucional de los Estados Unidos*, Bibliografía Argentina, Buenos Aires, 1958; SUTHERLAND, A. E., *Constitutionalism in America. Origin and Evolution of its fundamental Ideas*, New York-Toronto-Londres, 1955; DEL VECCHIO, G., *La Déclaration des Droits de l'Homme*, Fondation Européenne, Roma, 1968; WOOD, G. S., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, New York-Londres, 1969; LOEWENSTEIN, K., *Teoría de la Constitución*, *op. cit.*, pp. 151 y ss.; SCHMITT, C., *Teoría de la Constitución* (trad. a cargo de F. Ayala), Alianza, Madrid, 1982, pp. 137 y ss.; GARCÍA PELAYO, M., *op. cit.*, pp. 38-40; CRUZ VILLALÓN, P., «Formación y evolución de los derechos fundamentales», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 25, 1985, pp. 35 y ss; OTTO, I. DE, *Derecho Constitucional. Sistema de fuentes*, Ariel, Barcelona, 1987, pp. 11-14; BARLOW, J. J., LEVY, L. W., y MASUGI, K. (dirs.), *The American Founding. Essays on the Formation of the Constitution*, New York-Londres, 1988; FAURÉ, C., *La déclaration des droits de l'homme de 1789*, Payot, París, 1988; RAYNAUD, P., «La déclaration des droits de l'homme», en *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. II, *The Political Culture of the French Revolution*, Oxford, 1988; CLAVERO, B., *Los derechos y los jueces*, Civitas, Madrid, 1988; GAUCHET, M., *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989; DE ASÍS ROIG, R., «El modelo americano de derechos fundamentales», *Anuario de Derechos Humanos*, 6, Universidad Complutense, Madrid, 1990, pp. 39-70; DUGUIT, L., *La Separación de Poderes y la Asamblea Nacional de 1789*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1996; FIORAVANTI, M., *Los Derechos Fundamentales*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 55-95.

<sup>57</sup> HÄBERLE, P., *Libertad, igualdad, fraternidad. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado Constitucional*, Minima Trotta, Madrid, 1998.

debía enderezarse toda política estatal. La libertad individual deviene el interés público primario<sup>58</sup>. O, mejor dicho, en la plena realización del individuo se halla la razón de ser de la comunidad política. Ello anulaba, por ejemplo, la llamada *razón de Estado* como principio capaz de justificar cualquier forma de acción política, pero excluía también otros elementos transpersonales que a lo largo de la historia se habían erigido en fundamento de la legitimidad del Estado como la raza, la religión, etc. No se trata, pues, de asegurar una genérica libertad colectiva o de la nación, sino la libertad de cada individuo, la posibilidad real de autodeterminación o autorrealización en cualquier ámbito de la actividad humana. A juicio de Hegel, «que el hombre se apoyara en la cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y construyera la realidad a partir del mismo (...), ello fue un magnífico amanecer»<sup>59</sup>.

10

Lógicamente, también la vivencia o la conciencia religiosa, o su carencia, pasará a contemplarse como un hondo e importante rasgo de la personalidad de cada persona, de su libertad de pensamiento, de su cosmovisión. La religión no es, no debe ser, objeto ni de intolerancia ni de tolerancia porque es contenido de derecho. La libertad de conciencia religiosa es exigible como derecho. Como ha escrito Bartolomé Clavero, en los textos fundacionales del constitucionalismo «ya no es *law*, sino *right*, ya la religión misma»<sup>60</sup>. La religión más típicamente constitucional es el deísmo, que reconoce la existencia de un Dios personal y creador del Universo, al que mantiene en movimiento a través de un mecanismo de autorregulación. No se admite ningún otro atributo de Dios, y mucho menos se admiten intervenciones divinas ni milagros. En una palabra, en este campo se aceptan los principios que se consideran comunes a todas las religiones y a todos los pueblos y que, desligados de los presupuestos trascendentes, resultan de acuerdo con la religión o con la naturaleza. La religión se convierte en un modo de sentir, en un sentimiento íntimo de comunión con Dios, que se deriva de la adhesión sentimental a la armonía de la naturaleza.

<sup>58</sup> RAWLS, J., *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 228.

<sup>59</sup> Citado según HÄBERLE, P., *op. cit.*, p. 34.

<sup>60</sup> CLAVERO, B., *op. cit.*, p. 30.

Esta religión natural no sólo pone de manifiesto una exigencia de rechazo de lo sobrenatural y de oposición a las religiones históricas sino también una exigencia de proclamar el principio de la libertad<sup>61</sup>. La libertad proporciona las leyes de la vida social y unifica todo el orden de las relaciones y de los fines del hombre.

El poder público no negará la existencia de verdades absolutas, permitirá que quien crea en ellas o en su posibilidad las busque por su cuenta y riesgo, como aventura individual de su pensamiento libre, pero organizará la convivencia como si tales verdades no existieran. Se instala en el reino de las *relatividades públicas*, para que el hombre individual pueda pensar lo que quiera acerca de otros posibles tipos de verdades. Cuida de que nadie se arroge el derecho de someter a otros hombres a su tribunal, considerando que en el plano de la realidad humana, social y política ninguna doctrina, ninguna creencia, puede pretender el valor de la exactitud. No existe una verdad indubitada y los hombres no pueden imponer a otros hombres una doctrina en base a su fundamento cierto o al error del adversario. El relativismo es, pues, esencial. ¿Quién puede ser tan temerario que crea que no necesita la indulgencia que niega a los demás?

En el ámbito político, la autonomía de la conciencia individual en materia religiosa tendrá su reflejo como limitaciones al Estado, al que se negará poder para entrar en el terreno de las conciencias, y como secularización de sus poderes, pero también como exclusión de la intervención de cualquier Iglesia en el campo de los fines e intereses propios del Estado. De ser concebidas principalmente como socias del gobierno y como agentes de administración, las iglesias se contemplan como grupos voluntarios de la sociedad cuya función política, si existe, es la de la educación moral y la de un grupo de presión. El Estado plural o heterodoxo se convierte en el modelo alternativo positivo a la mera tolerancia. La Declaración de Derechos de los Estados Unidos (1791) es el primer reconocimiento constitucional de que el pluralismo religioso podría ser justificable por derecho propio; afirma específicamente que «*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof (...)*»<sup>62</sup>, pro-

<sup>61</sup> FRANKEL, C., *The Faith of Reason*, King's Crown Press, Nueva York, 1948; CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950; HAMPSON, N., *The Enlightenment*, Penguin, Harmondsworth, 1968; HAVENS, G. R., *The Age of Ideas*, Henry Holt, Nueva York, 1986; HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1985; WADE, I. O., *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1971.

<sup>62</sup> Citado según PERRY, R. L., *op. cit.*, p. 432-433.

porcionando así un ejemplo válido de administración secular de una sociedad plural en materia de religión. El juego combinado de ambas cláusulas (la «*free exercise clause*» y la «*establishment clause*»), muy difícil de arbitrar en ocasiones, persigue conciliar el ideal liberal separatista y el derecho al libre ejercicio de la religión, sin condicionarlo con ningún matiz antirreligioso<sup>63</sup>. Desde el principio, jurisprudencia y doctrina norteamericanas han coincidido a la hora de afirmar que la primera enmienda consagra dos principios fundamentales: el *voluntarismo religioso* y, consecuentemente, la *laicidad estatal*<sup>64</sup>. La *free exercise clause* veda cualquier grado de compulsión directa o indirecta sobre las creencias, y, sobre este base, incluso la *establishment clause* podría ser interpretada como una manifestación de ese voluntarismo, en el sentido de que así se asegura que el avance de las diversas iglesias obedezca exclusivamente al apoyo voluntario de sus fieles. La laicidad estatal (*noninvolvement* o *nenentanglement*) refleja la convicción de Jefferson<sup>65</sup> y Madison<sup>66</sup> de que las funciones del gobierno y de la religión se desarrollan de forma más próspera si el uno permanece independiente de la otra. Ello exige, además de la separación institucional entre la Iglesia y el Estado, «que la religión no sea utilizada como medida de la

<sup>63</sup> En este sentido, es ya clásica la postura del juez Renquist en el asunto *Wallace v. Jaffree*: «(...) nada en la cláusula antiestablecimiento exige que el Estado sea estrictamente neutral entre religión e irreligión, ni tampoco que el Congreso o los Estados puedan perseguir propósitos seculares a través de medios que no resulten discriminatorios para la religión» (Citado según TRIBE, L. H., *Church and State in the Constitution*, Mineola, New York, 1982, pp. 1162-1163).

<sup>64</sup> *Vid.*, entre otros, PFEFFER, L., *Church, State and Freedom*, Boston University Press, Boston, 1953; GIANELLA, D. A., «Religious Liberty», «Non-Establishment and Doctrinal Development», en *Harvar Law Review*, vol. 80 (1963) y vol. 81 (1968); FERRARA, P., *Religious and the Constitution. A reinterpretation*, Washington D. C., 1983; GUNTHER, G., *Constitutional Law*, Mineola, New York, 1985, pp. 1463 y ss.; CURRIE, D. P., *The Constitution in the Supreme Court: the first Hundred Years (1789-1888)*, Chicago University Press, Chicago, 1985; *The Constitution in the Supreme Court: the Second Century (1888-1986)*, Chicago University Press, Chicago, 1990; MORÁN, G., *La protección jurídica de la libertad religiosa en USA*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1989; PERRY, M. J., *Religion in Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

<sup>65</sup> Las creencias religiosas de Jefferson armonizaban con su teoría política. Utilitarista conservador, pensaba que la ética cristiana era esencial para la virtud del hombre como ser social y para un estado justo. Pero en respuesta a la Iglesia Anglicana de Virginia defendió la libertad religiosa, entendida como la libre y plena expresión de todas las creencias (y las formas de no creencia) religiosas, y esperaba que a través de la expresión de la diversidad los ciudadanos extrajeran la esencia de las enseñanzas morales. Sobre ello JEFFERSON, T., *Autobiografía y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 51, 280-285, 321-323, 346-347, 431 y 477-478.

<sup>66</sup> Madison apoyaba el argumento de Locke de que la libertad religiosa era un derecho natural inalienable, puesto que la mente humana no podía, en base a su naturaleza, ser obligada a la fe, y el gobierno legítimo se establecía mediante un contrato no para la salvaguarda celestial, sino para la utilidad terrena. *Vid.* HUNT, G. (edit.), *The Writings of James Madison*, 9 vols., Putnam, New York, 1910.

actuación o inacción del gobierno, ya sea para conferir un beneficio o para imponer una carga»<sup>67</sup>, y que las autoridades espirituales no asuman el ejercicio de funciones públicas.

En las últimas líneas del solemne párrafo con que se inicia la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano (1789), la Asamblea Nacional declara tales derechos «*en présence et sous les auspices de l'Être suprême*»<sup>68</sup>, del mismo Dios Creador general y juez general invocado en la Declaración de Independencia americana (1776)<sup>69</sup>. Un poco más adelante, el artículo 10 de la Declaración francesa establece que «*nul ne doit être inquieté pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi*»<sup>70</sup>, dejando sin efecto las previsiones del Edicto de Tolerancia de 1787, desplazadas a favor de lo que en el curso de las deliberaciones parlamentarias se denominó «*la pleine liberté de l'esprit*»<sup>71</sup>. La tolerancia, hija ilegítima, por depresiva, de la libertad, decae ante los derechos de la persona en materia de religión. Como Mirabeau puntualizase en su ya clásica intervención de apoyo al precepto:

«(...) ce n'est pas la tolérance que je réclame; c'est la liberté. La tolérance! Le pardon! La clémence! Idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence de religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime. La tolérance! Je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il sera, ce mot injuste, qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne, ceux que le hasard souvent et l'éducation ont amenés à penser d'une autre manière que nous. L'erreur n'est point un crime: celui qui la professe, la prend pour la vérité; elle est la vérité pour lui: il est obligé de la professer et nul homme, nulle société n'a le droit de le lui défendre (...)»<sup>72</sup>.

Asimismo, la Constitución de 1791 garantiza, en su capítulo de disposiciones fundamentales, la libertad del hombre «*d'exercer le culte religieux*

<sup>67</sup> TRIBE, L. H., *op. cit.*, pp. 1160-1161.

<sup>68</sup> Citado según GODECHOT, J., *op. cit.*, p. 33.

<sup>69</sup> RIALS, S., *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, París, 1988, pp. 341-343.

<sup>70</sup> Citado según GODECHOT, J., *op. cit.*, p. 34.

<sup>71</sup> ALCAN, F. (edit.), *La liberté de conscience en France*, París, 1909, pp. 89-97; BURDEAU, G., *Les libertés publiques*, Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, París, 1961, pp. 345-349; RIVERO, J., *Les libertés publiques*, Presses Universitaires de France, París, 1972, pp. 163-165; ROBERT, J., *La liberté religieuse et le régime des cultes*, Presses Universitaires de France, París, 1977, pp. 41-44.

<sup>72</sup> Citado según RIALS, S., *op. cit.*, p. 245.

*auquel il est attaché*»<sup>73</sup>. Ya antes, en la última línea de su preámbulo, se había proclamado que «*la loi ne reconnaît plus ni vœux religieux, ni aucun autre engagement qui serait contraire aux droits naturels ou la Constitution*»<sup>74</sup>.

Con ello, en un noble ejercicio de coherencia intelectual y política, el constituyente americano y francés daba un paso de gigante. Se advirtió con lucidez que el gozo de la libertad exigía en buena lógica la secularización de la política. Cuando Locke dice que los derechos del hombre son ajenos a la religión, está pensando, sin duda, en este proceso de secularización y en la ausencia de protagonismo de la Iglesia católica o de las protestantes, como la calvinista o la luterana, en esa lucha por la libertad que alcanza desde el siglo XVI al XVIII. Que el Estado ni pueda crear ni dejar de crear representa algo más que una imposibilidad física, constituye más bien el presupuesto de la adecuada protección de los derechos fundamentales del hombre. Si éstos tratan de hacer posible el desarrollo integral de la persona y el ejercicio efectivo de la libertad, esto es, la conversión de la libertad genérica en autodeterminación que se expresa en derechos concretos vinculados a la dignidad humana, ninguna relación entre poderes, ningún «*engagement religieux*», ha de cuestionar su excelencia. El principio de la libertad prevalece frente a la dialéctica de poderes: la Iglesia libre en el Estado libre.



<sup>73</sup> Citado según GODECHOT, J., *op. cit.*, p. 36.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 35.