

## RAZÓN PÚBLICA, TOLERANCIA E IDIOSINCRASIA RELIGIOSA

Alfonso RUIZ MIGUEL\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Creencias religiosas idiosincrásicas*. III. *La coacción y la libertad de elegir*. IV. *La tolerancia religiosa*. V. *A manera de conclusión*.

### I. INTRODUCCIÓN

En 2010, por iniciativa del común maestro y amigo Ernesto Garzón Valdés, la Fundación Coloquio Jurídico Europeo organizó una jornada con dos ponencias de Rodolfo Vázquez. Este tipo de encuentros sigue la buena pauta de encomendar siempre una contraponencia que sirva para iniciar el debate. La primera ponencia de Rodolfo versó sobre “Laicidad, religión y deliberación pública” y a mí me tocó corresponder con un texto titulado “La laicidad y el eterno retorno de la religión”.<sup>1</sup> El acuerdo sobre los temas de fondo —el deber general de laicidad del Estado y la insuficiente relevancia de las razones religiosas como razón pública común apta para la deliberación democrática— era tan neto que dediqué la mayor parte de mi respuesta a comentar y ampliar nuestra común posición que, salvo precisiones de matiz, compartía sobre todo la línea liberal defendida por Rawls o Dworkin sobre el tema.

La única eventual discrepancia que avanzaba la ponencia de Rodolfo, y a la que yo traté de replicar, versaba sobre un punto: el alcance de la idea de laicidad, donde Rodolfo emprendió la defensa de una posición no de *neutralidad* estatal en materia religiosa, citando un escrito mío que había utilizado aquel término, sino de *imparcialidad*, todo ello con objeto de contraponer una actitud meramente pasiva o de inacción frente a una actitud activa en

---

\* Universidad Autónoma de Madrid.

<sup>1</sup> Los dos textos se encuentran recogidos en Vázquez, Rodolfo *et al.*, *Democracia, religión y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2010, pp. 13-46 y 47-89.

defensa de los derechos fundamentales y de la autonomía de la política frente a la religión. En mi réplica, tras salvar los posibles escollos puramente terminológicos, reconocí rápida y abiertamente que el Estado debe mantener políticas activas, además de referentes a la protección de los derechos básicos, también en relación al fomento de la ciencia, para dedicar un mayor espacio a discrepar sobre las limitaciones constitucionales que en México afectan a los ministros de cultos en el sufragio pasivo y en los derechos de asociación y de expresión en materia política, precisamente apoyándome en la necesidad de garantizar los derechos básicos.

El coloquio no pudo celebrarse en persona y no hubo debate entonces ni, que me conste, respuesta escrita posterior por parte de Rodolfo. No sé por ello hasta qué punto se mantiene viva la anterior discrepancia ni si, sea como sea, tendría mucho sentido que yo dedicara mi contribución en este —por tantas razones— merecido homenaje a insistir nuevamente en un tema sobre el que he reincidido posteriormente y para el que no tengo argumentos adicionales.<sup>2</sup> En cambio, dentro de los comentarios de mi contraponencia sobre la relación entre razón pública y creencias religiosas, he encontrado luego cierta insatisfacción teórica en un punto que invita a una revisión o, al menos, a una profundización. Me alegra pues participar en este digno homenaje, no discrepando con Rodolfo, sino, si acaso, conmigo mismo, o en todo caso, revisando a fondo algo mantenido por mí con ocasión de un diálogo con Rodolfo. No excluyo que así le pueda dar oportunidad de discrepar una vez más conmigo, lo que daría por bienvenido. Pero en un homenaje como éste, que preveo muy nutrido, tampoco me importaría liberarle del trabajo de tener que responderme si no encuentra razón para ello.

## II. CREENCIAS RELIGIOSAS IDIOSINCRÁSICAS

En el debate de 2010 mi argumento central fue que las creencias religiosas no son relevantes ni aceptables como ejercicio de la razón pública por su naturaleza esencialmente idiosincrásica. Permítaseme que reproduzca aquí el argumento por extenso:

---

<sup>2</sup> Cfr. Ruiz Miguel, Alfonso, *Laicidad y Constitución*, México, UNAM, 2013, ap. II.2, disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=3241>; también en una versión corregida como “Libertad religiosa, confesionalidad y laicidad”, en Salazar Ugarte, Pedro y Capdeville, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM-Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre laicidad, 2013, t. II.

...las creencias religiosas carecen de la especial pretensión de objetividad exigible a las proposiciones morales de justicia, esto es, aquellas que en un sistema democrático sólo son imponibles coactivamente tras una deliberación con razones que pretendan ser aceptables para todos. Por verdaderas o válidas universalmente que se consideren por sus creyentes, las creencias religiosas se suelen reconocer, y en todo caso han de reconocerse, como idiosincrásicas y, por tanto, como carentes de dicha pretensión de objetividad, en el sentido de que no son susceptibles de aceptación de forma voluntaria ni racional, sino como producto de un acto de fe, sea por la aceptación incuestionada producto de la educación infantil o sea a partir de un deslumbramiento, conversión o proceso similar idénticamente no racional ni voluntario. Y ese rasgo las convierte en irrelevantes e inaceptables en un debate como el democrático, en el que se pretende imponer decisiones coactivamente vinculantes para todos los ciudadanos.<sup>3</sup>

Me parece que las afirmaciones anteriores plantean un tema importante pero exigen, como he dicho, alguna precisión y profundización. Lo haré mediante una argumentación teórica imbricada en la historia de las principales doctrinas a propósito de la intolerancia y la tolerancia religiosas.

El argumento de la irrelevancia de las creencias religiosas parte de la premisa mayor de que sólo son aceptables en la deliberación pública las razones que pueden pretender ser asumidas racional y voluntariamente. A él se añade la premisa menor de que, en contraste, las creencias religiosas son en último término de naturaleza idiosincrásica porque en su origen se asumen de manera no racional ni voluntaria. La conclusión es que tales creencias no son aceptables como ejercicio de la razón pública. Aunque creo que la premisa mayor y la conclusión de este razonamiento se mantienen en pie, su premisa menor debe articularse de manera mucha más fina.

La consideración primera y esencial que es decisiva para una posición liberal sobre la cuestión de la irrelevancia de las razones religiosas en la deliberación pública no es tanto, al menos inicialmente, la naturaleza involuntaria y no racional de las creencias religiosas como la necesidad inexcusable de su aceptación de manera voluntaria o, lo que es lo mismo, la inexorable incorrección de intentar imponer por la fuerza una creencia religiosa y, por ello, de cualquier criterio sin otro apoyo que el de venir derivado de una creencia religiosa. Es claro que este argumento asume como premisa previa y más o menos implícita que, al menos en un sistema democrático, la deliberación pública es la antesala de una decisión política con alcance jurídico

---

<sup>3</sup> Ruiz Miguel, Alfonso, “La laicidad y el eterno retorno de la religión”, en Vázquez, Rodolfo *et al.*, *Democracia, religión y Constitución*, *cit.*, pp. 59 y 60.

y, por tanto, con alguna suerte de imposición coactiva. Así pues, admitir que las razones religiosas entren en la deliberación pública supone, también, proponerlas como posible fundamento del uso de la coacción jurídica en contra de quienes no comparten aquellas razones (salvo que las compartieran de forma unánime, lo que en la práctica es impensable). Es el respeto riguroso a la autonomía individual de los ciudadanos lo que impide aportar criterios religiosos, o propuestas sólo derivadas de ellos, a la discusión pública. Es de interés comenzar a ilustrar este punto con unas referencias históricas a los argumentos básicos en defensa de la intolerancia religiosa, y no sólo por su valor intrínseco para nuestro tema, sino también porque forman parte de un aspecto poco recordado de la cultura cristiana occidental que hoy está volviendo a resucitar con nuevos ropajes, especialmente en el ámbito del fundamentalismo yihadista.<sup>4</sup>

Son bien ilustrativas las dos distintas posiciones que Agustín de Hipona —el primer teorizador importante de la intolerancia frente a los herejes— mantuvo para justificar la persecución de la herejía donatista. La primera es que no habría nada de malo en imponer coactivamente el catolicismo, para él la creencia religiosa verdadera, conforme a dos apelaciones a la autoridad de los textos sagrados: la frase *compelle intrare* (“obligadles a entrar”) de una parábola de Jesús, y la violencia con que Dios convirtió a Pablo al cristianismo al derribarlo del caballo.<sup>5</sup> Pocos párrafos más abajo, sin embargo, en un paso en el que Agustín comienza reconociendo la imposibilidad de obligar

---

<sup>4</sup> En mi texto anterior hacía eco de una cita de Dworkin sobre el actual fundamentalismo cristiano, según la cual “[m]uchos conservadores religiosos [...] creen que la religión sea inaccesible a los ateos, tampoco piensan que el dios al que honran deniegue su gracia a esas personas; piensan más bien que los ateos se niegan con tozudez a abrir sus corazones a la verdad”; véase *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Nueva Jersey, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 64 y 65. No conozco el alcance de estas posiciones, pero me parece claro que buena parte de la estrategia del fanatismo islamista (bien representado por el llamado Estado islámico y por Al Qaeda y sus franquicias) tiende a provocar una expansión del extremismo cristiano occidental a la busca de una grave confrontación de raíces fundamentalmente religiosas.

<sup>5</sup> “Eres de la opinión de que nadie debe ser obligado a seguir el camino recto; pero has leído en Lucas 14:23 que el dueño de la casa les dice a sus siervos: ‘A todos los que encontréis, obligadles a entrar [*compelle intrare*]’. También has leído cómo el que primero era Saulo y luego Pablo fue compelido a conocer y a abrazar la verdad mediante la gran violencia con la que Cristo le forzó; pues no puedes negar que la vista de que gozan tus ojos es más preciosa a los hombres que el dinero o cualquier otra posesión; vista que Pablo perdió repentinamente cuando fue arrojado al suelo por la voz del cielo y que no recobró hasta que se convirtió en miembro de la Santa Iglesia. Tú eres de la opinión de que no se debe usar coerción alguna con ningún hombre para librarle de las fatales consecuencias del error, y sin embargo, en ejemplos que no pueden ser disputados, ves que eso es lo que hace Dios, que nos ama con más cuidado que nadie para nuestro provecho”; véase *Carta 93, a Vicente el Rogatista*, núm. 5;

a ser bueno a la fuerza, termina por desmentir tanto su primera posición como esta última afirmación con dos argumentos nuevos y distintos entre sí: por una parte, dice, lo relevante es atender al buen fin que se pretende y no al medio coactivo (lo que sugiere que lo considera malo); y, por otra parte, añade, una coacción suave —“mediante castigos como el destierro o las multas”—<sup>6</sup> resulta ser un medio no sólo idóneo, sino, también justificable para imponer la aceptación voluntaria de la verdad.<sup>7</sup> En síntesis, sea porque la coacción es mala pero el buen fin de la verdad la justifica como medio, sea porque, siendo bueno el fin, tampoco es propiamente mala, lo decisivo es que la coacción, además de ser idónea, resulta legitimada para cambiar la voluntad de las personas en materia religiosa.<sup>8</sup> Al final, la fe impuesta

---

he utilizado la traducción al inglés de Cunningham, J. G., disponible en: <http://www.newadvent.org/fathers/1102093.htm>.

<sup>6</sup> Esta síntesis simplifica y edulcora las penas convalidadas por el obispo de Hipona, pues Pierre Bayle detalla mucho más e incluye azotes, pérdida de la tercera parte de los bienes o despojo total, prohibición de comprar y vender, así como la aprobación de la muerte de los paganos; *cf.* *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «Oblígaos a entrar», en el que se prueba por diversas razones demostrativas que no hay nada más abominable que realizar conversiones a la fuerza, y en el que se refutan todos los sofismas de los que convierten a la fuerza y la apología que San Agustín ha hecho de las persecuciones* [1687], Colomer, José Luis (ed.), Madrid, CEPyC, 2006, pp. 282 y 313.

<sup>7</sup> “Ahora ves por tanto, supongo, que lo que hay que considerar cuando uno es obligado no es el mero hecho de la coerción sino la naturaleza de aquello a lo que es obligado, esto es, si es bueno o malo: no es que uno pueda ser bueno a pesar de su propia voluntad, sino que a través del miedo o del sufrimiento de lo que no desea, o bien renuncie a sus prejuicios hostiles o bien sea obligado a examinar la verdad de lo que él había sido confiadamente ignorante, de modo que bajo la influencia de tal miedo repudie el error que solía defender o busque la verdad que antes desconocía y así que ahora mantenga voluntariamente lo que antes rechazó. Tal vez sería del todo inútil afirmar esto con palabras si no lo demostraran tantos ejemplos. Vemos no sólo unos pocos hombres aquí y allá sino muchas ciudades que antes eran donatistas y ahora son católicas, detestando vehementemente el cisma diabólico y amando ardientemente la unidad de la Iglesia”; *ibidem*, núm. 16; la referencia textual al exilio o las multas, en el núm. 10.

<sup>8</sup> El punto de la idoneidad (sobre el que volveré más adelante en el texto) es muy relevante en Agustín porque reconoce que su opinión había sido originalmente que “nadie debe ser coaccionado a la unidad de Cristo, que debemos actuar solo mediante palabras, luchar solo con argumentos y vencer por la fuerza de la razón, a menos que quisieramos tener fingiendo ser católicos fingidos a los que sabíamos herejes confesos”, pero que llegó a la convicción opuesta precisamente por ver la eficacia de la coacción en genuinas conversiones masivas; *cf.* *ibidem*, núm. 17. Se comprende que si la razón para oponerse a la coacción religiosa era puramente de eficacia, el cambio de criterio no es tan drástico como si la razón hubiera sido de carácter ético. En todo caso, lo decisivo en el asunto es que Agustín termina considerando a la coacción religiosa como legítima, para lo que la creencia en su idoneidad, para una conversión auténtica es meramente una condición necesaria. Sobre ello, véase la pertinente crítica de Bayle, *Comentario...*, *cit.*, pp. 271 y ss.

coactivamente puede terminar siendo producto de una convicción libre, siempre, naturalmente, que se trate de la verdadera fe, pues la *libertas erroris* es lo peor para la muerte del alma.<sup>9</sup>

El cristianismo hegemónico sentó así las bases para el paso ulterior, luego abiertamente defendido por Tomás de Aquino, de justificar la máxima coacción física de la condena a muerte en la hoguera de los herejes recalci-trantes, esto es, de quienes habiéndose apartado y vuelto una vez a la Iglesia católica se apartaban una segunda vez, arrepentidos o no. Siempre con un apoyo cardinal en argumentos de los Evangelios y sus comentaristas, en especial del citado *compelle intrare*, Aquino distingue entre judíos y gentiles por un lado, que no habiendo aceptado nunca la fe católica “de ninguna manera deben ser forzados a creer”, y herejes y apóstatas por otro, que sí recibieron esa fe, y conservando algo de ella, “deben ser forzados, incluso físicamente, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron”.<sup>10</sup> Es significativo, además, que a diferencia de Agustín, Aquino no se plantee siquiera la cuestión de la legitimidad de esta coacción contra el hereje, seguramente por considerar, sin más, que la fe católica, una vez profesada, es producto de una buena voluntad libre, mientras que la herejía implica apartarse de tal fe mediante un acto voluntario pero malo y desviado.<sup>11</sup> La conclusión, indudablemente lógica es que no hay problema alguno en obligar al hereje a ser verdaderamente libre volviendo al catolicismo o en castigarle cuando ha violado de forma voluntaria y pertinaz su libre compromiso con la verdad.

### III. LA COACCIÓN Y LA LIBERTAD DE ELEGIR

A pesar de cierta diferencia de enfoques a partir de una misma fundamentación religiosa, la esencia de la posición de Agustín y Aquino es común: no hay libertad de salida de la religión verdadera, siendo lícita la coacción contra esa salida porque, si toda creencia religiosa procede de un

<sup>9</sup> “Quae est enim peior mors animae quam libertas erroris”; *Epístola 105*, núm. 10.

<sup>10</sup> *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, IIaIIae, pp.10-18.

<sup>11</sup> “Dice efectivamente San Jerónimo, y lo recoge el *Decreto: Herejía, vocablo griego, significa elección; es decir, que cada uno elige la disciplina que considera mejor...* quien profesa la fe cristiana tiene voluntad de asentir a Cristo en lo que realmente constituye su enseñanza. Pues bien, de la rectitud de la fe cristiana se puede uno desviar de dos maneras. La primera: porque no quiere prestar su asentimiento a Cristo, en cuyo caso tiene mala voluntad respecto del fin mismo. La segunda: porque tiene la intención de prestar su asentimiento a Cristo, pero falla en la elección de los medios para asentir, porque no elige lo que en realidad enseñó Cristo, sino lo que le sugiere su propio pensamiento”; *ibidem*, IIaIIae, pp. 11-21.

acto voluntario, la voluntad de apartarse de la fe verdadera no es válida ni relevante (¿por qué, en cambio, se rechaza la coacción para convertir a gentiles y judíos?, ello no deja de ser incoherente). Pues bien, la irracionalidad de esta posición, por decirlo en términos de Rawls, no está en la consideración de las creencias religiosas como voluntarias —sobre lo que he de volver enseguida—, sino en la negación de la libertad para profesar una creencia estimada falsa y la consiguiente imposición por la fuerza estatal de la que se considera verdadera: no hay libertad para el error, vendría a resumir esta doctrina en 1888 el papa León XIII en su encíclica *Libertas*.

No es casual que los defensores de la tolerancia religiosa en la época de la Reforma dirigieran su argumentación deontológica fundamental contra la anterior doctrina de los teólogos católicos, secundados en aquella época por muchos protestantes. En los tres grandes defensores de la libertad de conciencia del siglo XVII, Roger Williams, Pierre Bayle y John Locke, se repite un motivo común que tiene una doble vertiente; por un lado, la idea de la libertad de conciencia, conforme a la cual la adopción o el abandono de una creencia o de una Iglesia deben estar exentas de toda coacción externa y quedar en el ámbito de la convicción y, por tanto, de la libre aceptación por las vías de la persuasión, la enseñanza o el ejemplo<sup>12</sup> (cabe añadir que en esta doctrina tiene un peso muy relevante, como razón auxiliar, la consideración opuesta al fundamentalismo de Agustín y Aquino, de que las creencias religiosas no tienen el estatuto de una verdad dogmática, sino que están marcadas por la duda y la consciencia de la falibilidad humana);<sup>13</sup> por otro lado, el principio de separación entre Iglesia y Estado, conforme al cual el magistrado civil está legitimado para castigar cualquier conducta dañosa, pero no para intervenir coactivamente en asuntos o disputas religiosas, salvo para garantizar la paz civil.<sup>14</sup> Tal vez la síntesis literariamente más sugestiva de tales ideas, como siempre con refuerzos religiosos, la propuso Roger Williams en el siguiente texto:

Hay tres formas de tomar la espada: primero, por crueldad asesina, tanto por personas privadas o públicas, sean Estados o Sociedades, imbuidos por la ira o la venganza de unos contra otros.

<sup>12</sup> Cfr. Williams, Roger, *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia* [1644], Blázquez Martín, Diego (ed.), Madrid, CEPyC, 2004, esp. caps. III, LXXIV y XCIV; Bayle, *Comentario...*, cit., esp. pp. 50, 52, 119, 122, 158, 196 y ss., y 289-292; y John Locke, *Carta sobre la tolerancia* [1690], Bravo Gala, Pedro (ed.), Madrid, Tecnos, 1991, esp. pp. 6, 7, 12, 13 y 17.

<sup>13</sup> Cfr. Williams, R., *op. cit.*, cap. LXXIV; Bayle, *op. cit.*, p. 184; y Locke, *op. cit.*, pp. 12 y 28.

<sup>14</sup> Cfr. Williams, R., *op. cit.*, esp. caps. XXXIX, XL, XLIV, XLV, LII, XCIV, CI, CXXV...; Bayle, *op. cit.*, esp. pp. 174 y 175, 189-192 y 335-338; y Locke, *op. cit.*, pp. 8, 9, 11, 23 y 65.

En segundo lugar, una forma justa y correcta de tomar la espada es para castigar a los ofensores de la Paz civil, tanto en casos ordinarios, personales o privados, o más públicos, como es el caso de los Opresores, los Tiranos...

En tercer lugar, hay una tercera forma de tomar la espada, que es la que Cristo prohibió a Pedro cuando éste le vio en peligro: desenvainar la espada por razón de Cristo y su Evangelio.<sup>15</sup>

Junto a la anterior argumentación, que en último término se fundamenta en el respeto a la autonomía de los individuos en la esfera religiosa, los tres defensores de la tolerancia coinciden también en un segundo argumento, históricamente certero: la afirmación de carácter consecuencialista de que si la intolerancia y las persecuciones religiosas son causantes de guerras y conflictos civiles, la tolerancia religiosa es el mejor caldo de cultivo de la paz civil.<sup>16</sup> Este argumento también sigue siendo hoy perfectamente asumible por el pensamiento liberal, pues conecta el principio de razón pública al modo de Rawls con la necesidad de estabilidad política en la medida en que el riesgo de conflictividad de las razones religiosas añade una buena razón para excluirlas de la deliberación pública.

En las anteriores ideas, que constituyen el núcleo de la discusión entre intolerantes y tolerantes en materia religiosa, no parece tener relevancia el criterio de la idiosincrasia de las creencias religiosas que destacué en el escrito del que he partido, si bien de una manera algo confusa que ahora es momento de aclarar. Allí identifiqué la idiosincrasia de las creencias religiosas con dos ideas distintas que pueden y deben separarse conceptualmente: de un lado, la imposibilidad racional de pretensión de objetividad, en el sentido de que no es razonable mantener la aceptabilidad general de cualquier creencia que consideramos peculiar o privativa nuestra o del grupo al que pertenecemos, como la prohibición de mi religión de comer un tipo de alimento; la obligación de rezar en ciertos momentos o de llevar ciertas vestimentas; la prohibición del aborto, porque creo que mi Dios insufla el alma desde el momento de la concepción; la consideración de la mujer como sometida al hombre, conforme al relato bíblico de la costilla de Adán; etcétera: podemos denominar a este significado *idiosincrasia de la creencia*. Por otra parte, el origen último de la creencia religiosa, en cuanto basada en un acto de fe y no de razón generado en un proceso no voluntario, como la educación infantil, la fascinación hacia una persona o conducta

<sup>15</sup> Williams, *op. cit.*, cap. CXXXVIII, p. 291 (he eliminado las varias cursivas originales, que entorpecen la lectura).

<sup>16</sup> *Cfr.* Williams, *op. cit.*, esp. caps. IX, XVII, LXXXVII y CI; Bayle, *op. cit.*, pp. 28, 29, 65, 113 y ss., 185, 186, 267 y 268; y Locke, *op. cit.*, pp. 57, 58, 60, 61 y 63.



ejemplar, la conversión por deslumbramiento, etcétera; este otro significado puede denominarse *idiosincrasia del origen*. En realidad, este segundo sentido de creencia idiosincrásica, que presupone el primero pero le añade un rasgo que lo hace más restrictivo, no es estrictamente necesario —aunque pueda no ser superfluo— para fundamentar la libertad religiosa. Basta el primero para distinguir relevantemente entre las creencias religiosas (así como las de virtud personal) y las creencias básicas de justicia, que en la medida que se consideran imponibles a otros mediante la coacción de los códigos penales han de tener racionalmente la pretensión de ser objetivas o admisibles para cualquiera (siempre con la salvedad de que, lo impuesto en principio por la fuerza en la sanción de los delitos es la conducta que traslada la creencia a la realidad y no tanto la creencia misma, salvo —siempre de modo indirecto o concomitante a la sanción de la conducta— para atender a la existencia de intencionalidad, o, para agravar o atenuar la sanción conforme a la mayor o menor maldad de las motivaciones). Y, del mismo modo que alguien que a partir de un cierto temperamento innato ha cultivado deliberadamente un tipo peculiar de carácter no deja por ello de mantener su idiosincrasia, tampoco es necesario postular que las creencias religiosas son “no-voluntarias” ni “racionales” para mantener que son genuinamente idiosincrásicas y que, por tanto, no deben pretender imponerse a terceros contra su voluntad. El punto invita de nuevo a una ilustración histórica.

#### IV. LA TOLERANCIA RELIGIOSA

En sus defensores clásicos, el argumento decisivo y central en favor de la tolerancia religiosa es la necesidad de respetar la autonomía individual que no daña a otros, en nuestro caso, la voluntad de mantener o de adoptar estas o aquellas creencias en materia religiosa por convicción y con independencia de la posible naturaleza involuntaria y “no-racional” de su origen. Sin embargo, la idiosincrasia del origen no deja de aparecer en su argumentación, aun con distintos acentos, como una razón adicional para reforzar la exclusión de la coacción. Así, Roger Williams también alega que la fe es un regalo de Dios sin el cual la espada sólo serviría para fomentar una conversión hipócrita;<sup>17</sup> Bayle afirma que en cuanto admitimos que “no somos dueños de nuestras ideas y que una ley eterna nos prohíbe traicionar nuestra conciencia..., no se puede sino sentir horror” hacia quienes torturan

<sup>17</sup> Williams, *op. cit.*, cap. XL, p. 92.

a otro por querer seguir tales ideas;<sup>18</sup> y, en fin, Locke también advierte que “es absurdo que las leyes impongan cosas que los hombres no tienen poder para cumplir” cuando “creer que esto o aquello es verdad no depende de nuestra voluntad”.<sup>19</sup>

Ahora bien, a pesar de partir del mismo punto, Williams y Locke están afirmando algo muy distinto que Bayle: mientras los dos primeros sostienen la imposibilidad, en un sentido claramente fáctico, de la conversión por fuerza; en cambio, Bayle está haciendo un juicio moral sobre la inadmisibilidad de las conversiones forzosas y del castigo al hereje.<sup>20</sup> Pues bien, mientras el juicio de Bayle puede ser pertinente (aunque, como he dicho, “no-necesario” ni decisivo pues las conversiones forzosas y el castigo por motivos religiosos serían inadmisibles en todo caso), el argumento de Williams y Locke está lejos de ser plenamente convincente.

Aunque se trata de una cuestión compleja, en la medida en que es difícil evaluar los efectos íntimos de los procesos de conversión forzada, es posible que en este concreto asunto el punto de vista de Agustín de Hipona, también antes comentado, estuviera más en lo cierto que el de Roger Williams y John Locke. Es verdad que la propia historia del cristianismo primitivo, en la Roma imperial, muestra fehacientemente la posibilidad de fracaso de las persecuciones religiosas.<sup>21</sup> Pero, en general, sin que se pueda negar el fenómeno de los convertidos fingidos, tampoco cabe excluir la gran eficacia de las persecuciones y las conversiones forzadas masivas y sistemáticas, especialmente en generaciones sucesivas a la inicial. Me parece que en esto ocurre algo similar a la cuestión de la eficacia de la pena de muerte: mientras esa eficacia es debatible, y probablemente muy baja, en aplicaciones esporádicas y legales, es difícil discutir su capacidad de aterrorizar mediante su aplicación masiva y sistemática en situaciones de ocupación bélica y similares. Entre los varios ejemplos históricos que podrían aducirse, del cristianismo medieval a los inicios del Islam, baste mencionar el exterminio de herejías como la donatista o la cátara o la conversión al catolicismo de las poblaciones indígenas latinoamericanas, esta última llevada a cabo por el procedimiento combinado de la predicación persuasiva de los frailes con el

---

<sup>18</sup> Bayle, *op. cit.*, II parte, cap. VI, p. 193.

<sup>19</sup> Locke, *op. cit.*, p. 48.

<sup>20</sup> No obstante, Bayle también viene a afirmar en otros lugares una tesis similar a la de Williams y Locke, por ejemplo, “Forzar a hacer el bien es un enunciado contradictorio”; *cf. Comentario..., cit.*, p. 356.

<sup>21</sup> Pierre Bayle, sin embargo, argumenta sensatamente que la supervivencia del cristianismo puede explicarse por los largos periodos de tolerancia y, sobre todo, porque los emperadores romanos no se empeñaron lo suficiente en destruirlo; *ibidem*, p. 33.

respaldo de la dominación militar de los conquistadores, tras socavar o debilitar la religión originaria mediante el sometimiento a las élites políticas y religiosas indígenas. Por si alguien duda del carácter coercitivo del proceso, le recuerdo la frase atribuida a Al Capone: “Se puede conseguir más con una palabra amable y una pistola, que sólo con una palabra amable”. Por lo demás, todo proceso educativo en la infancia, y también el religioso, tiene siempre un cierto componente coactivo (aunque seguramente variable, conforme a momentos y creencias), sin que haya posibilidad de dudar del rotundo éxito histórico de la transmisión de creencias en materia religiosa por ese medio.

## V. A MANERA DE CONCLUSIÓN

En suma, por sintetizar el recorrido anterior, la razón por la que desde un punto de vista liberal las creencias religiosas deben ser preservadas de la coerción y, a la vez, por la que la deliberación pública democrática que justifica la coerción jurídica debe ser preservada de las creencias religiosas es de manera eminente el respeto a la autonomía individual y, como argumento adicional, el potencial de conflictividad y riesgo para la estabilidad política que alienta tras las disputas religiosas. El argumento de la autonomía resulta reforzado por la consideración de la religión como creencia idiosincrásica, en el sentido de que las creencias religiosas, por su carácter peculiar y privativo, sólo deben valer para sus propios creyentes, quienes no pueden pretender imponer tales creencias por la fuerza. A modo de hipótesis conclusiva, si además ese carácter peculiar y privativo de las creencias religiosas caracterizara también el origen de tales creencias por derivar o depender de procesos de convicción no voluntarios ni racionales se duplicaría, por así decirlo, el carácter idiosincrásico de tales creencias añadiéndose una razón más para negar su pretensión de aceptabilidad respecto de terceros y, por tanto, en la deliberación pública.