

## Tolerancia y escepticismo: el caso de J. Locke

Pedro José Herráiz Martínez

Se trata de exponer el modo en que se produce la articulación entre el escepticismo como actitud gnoseológica y la actitud de tolerancia, tal como esa articulación se presenta en el origen de la fundamentación teórica de esta última según la lleva a cabo Locke en el contexto político y social inglés del siglo XVII, marcado por el liberalismo; y cómo tal articulación desemboca en un concepto negativizado de la tolerancia, vacío de contenido por la relativización de su objeto —también de su sujeto—, y puramente formal, una tolerancia desde la indiferencia: el concepto moderno de tolerancia.

La vida de *John Locke* (1632-1704) transcurrió a lo largo de un período especialmente tempestuoso, de los más turbulentos en la historia de Europa y también en la de Inglaterra. El *conflicto* social y su cortejo de enfrentamientos dominaban todas las áreas de la vida, desde la religión a la política, la economía y la ciencia.

En el mundo europeo se consolidan los efectos sociales del ideal humanista que había venido desplegándose en los siglos anteriores. Que se pusiera en cuestión el principio del origen divino del poder de que está investido el monarca es buena muestra de lo que significó esa consolidación en el terreno político. Por su parte, las diversas reformas religiosas coinciden a una en fomentar el desarrollo de la conciencia individual de la fe frente a la tradición, lo que da lugar al conflicto entre la Iglesia Católica y las Iglesias Reformadas, y de éstas entre sí, escindiéndose y multiplicándose en innumerables sectas.

Desde el punto de vista socioeconómico, por una parte aumenta el número y el peso social de la burguesía comerciante; por otra también aumen-

tan las diferencias entre ésta –los primeros capitalistas–, y los desposeídos, que no saben o no pueden subirse al carro de la nueva organización. A partir de estas polaridades tenemos el fermento de las futuras clases sociales que se desarrollarán en la ya próxima Revolución Industrial: un caldo de cultivo admirablemente preparado para generar las más diversas iniciativas sociales y políticas.

La inflación, provocada por el repentino suministro de metales preciosos procedentes del Nuevo Mundo, propició en Inglaterra un conflicto económico que vino a complicarse con los de carácter político y religioso: los dirigentes de la Iglesia de Inglaterra contra los puritanos, que les acusaban de mantener elementos de fe católicos; los emprendedores capitalistas, en su mayor parte puritanos, contra los terratenientes aferrados al pasado; los políticos agresivos contra un rey arrogante (Carlos I). Divisiones y enfrentamientos que, cada uno por sí solo, ya propiciaban el gran choque de principios que fue la guerra civil (1642-1648)<sup>1</sup>.

A todos estos acontecimientos, y a los de años posteriores más aún, Locke no asistió como un mero espectador ajeno a su desarrollo. Empezando por el hecho de que su mismo padre participó en la guerra civil con las milicias puritanas contra las fuerzas monárquicas; mientras que, un tanto sorprendentemente, le hizo ingresar en *Westminster School* (1647), institución entonces controlada por el Parlamento, pero que conservó una decidida orientación monárquica.

Sin embargo, lo que lógicamente marcó de un modo determinante su participación en la vida social y política de la época fue su relación con el líder del partido que fue llamado “*Whig*”, *Sir Antony Ashley Cooper*, primer Conde de Shaftesbury, de quien Locke pasó a ser médico y consejero personal a poco de iniciarse la relación en 1666, posición que mantuvo hasta la muerte del célebre político, en 1683. Por esto, es fácilmente comprensible que desde la misma fecha de su encuentro con Ashley, Locke se encontrara íntima y directamente ligado a los convulsos acontecimientos que marcaron la época a través de los avatares del partido *Whig*, tanto en calidad de consejero personal del líder del partido, como por su labor de teórico del mismo; por su colaboración en las tareas de gobierno, ocupando cargos públicos relevantes cuando el partido estuvo en el poder; o por su trabajo en la sombra cuando estaba en la oposición.

Este cuadro, someramente descrito, configura el orden de cosas en el que se inscribe la consideración de Locke acerca de *la meta que primordialmente han de promover los gobernantes: el mantenimiento de la paz social*<sup>2</sup>. Con todo, éste no era sino un objetivo intermedio en la estrategia que desarrolló el partido *Whig* durante aquellos años, con Ashley como conductor y

---

<sup>1</sup> CRANSTON, M. *John Locke, a biography*, Longmans, London, 1968, p. 3.

<sup>2</sup> CRANSTON, M.; o.c., pp. 111-112. Refiriéndose al contenido del ensayo sobre la tolerancia que Locke escribió en 1667, del que se derivan la mayoría de los principios que aparecen en sus posteriores “cartas”.

fundamentada por el propio Locke. La política de Estado que pusieron en práctica se orientó al fortalecimiento de la nación a través del desarrollo del comercio, y a tal fin el mantenimiento de la paz social resultaba imprescindible.

Pues bien, este esquema elemental debía desarrollarse sobre una base que tenía a la *política de tolerancia* como uno de sus pilares maestros. Al mismo tiempo, esa política de tolerancia fue el medio por el que llegó a producirse la separación de los terrenos político y religioso: sea que se proclamase en el contexto religioso o en el político, *la pretensión de tolerancia siempre se refirió a la actitud del poder político respecto a las diferentes confesiones religiosas*; y como Locke era un teórico del partido también es de esperar que en él sea precisamente esa separación entre los fines del Estado y los de la religión la base de su *actitud de tolerancia*, lo que confirmamos por el hecho de que antes de producirse en él esa separación de terrenos de que hablamos había tenido a la tolerancia como la gran enemiga del Estado, por minar el orden social y el principio de autoridad, considerándola entonces el mayor impedimento contra el primado de la razón sobre la fantasía y el exceso<sup>3</sup>. Así es como la actitud de tolerancia en Locke resulta inmediatamente del liberalismo político caracterizado por su desvinculación de la tutela religiosa.

En su conversión a la tolerancia y a la modalidad de ésta que él adoptó tuvo mucho que ver ciertamente el propio *Ashley*, quien desde su puesto en el Parlamento de la restauración monárquica con Carlos II se había convertido en el más elocuente paladín de la tolerancia, referida en este caso a la profesión religiosa de los disidentes de la Iglesia Anglicana. Las razones de Ashley contra la persecución religiosa de los disidentes estribaban en considerar que esa persecución dividía a la nación, llevaba a la emigración a muchos de sus ciudadanos laboriosos y generalmente impedía el desarrollo comercial<sup>4</sup>.

Cierto es que Locke también había tenido contacto con personajes del mundo religioso defensores de la tolerancia desde posiciones más desinteresadas o menos pragmáticas; tal fue el caso de John Owen, cuando era el Decano de *Christ Church*. Sin embargo, Locke se decanta por el *análisis político de la tolerancia* como puede verse en su primera carta, editada en 1689, y que originalmente había dirigido a su amigo Limborch en 1686<sup>5</sup>. En

---

<sup>3</sup> CRANSTON, M., o.c., p. 40 y ss., especialmente pp. 42, 43 y 45.

<sup>4</sup> CRANSTON, o.c., p. 107.

<sup>5</sup> Los puntos de vista de ambos acerca de la tolerancia y de la religión eran muy semejantes, de modo que Cranston pone énfasis en mostrar el estrecho paralelismo entre la *Theologia Christiana* de Limborch y la *Reasonableness of Christianity* de Locke (o.c., p. 234); y también en su presentación de los disidentes de Holanda, grupo al que pretenecía Limborch, cuando los caracteriza como "comprometidos con los principios de la teología racional y con el credo mínimo, dejaron las cuestiones de fe a la propia lectura individual de las Escrituras, y acentuaron la moralidad: eran tan estrictamente puritanos en los asuntos de conducta como tolerantes en los de fe" (CRANSTON, M., o.c., p. 233).

esta carta *trata las confesiones religiosas desde el punto de vista estrictamente civil*, de modo que a los ojos del primero de sus críticos los argumentos económicos parecen situarse por encima de cualquier otra consideración, lo que dió origen a una polémica que le llevó a escribir otras tres cartas más sobre el tema<sup>6</sup>.

Por el lado de sus *convicciones religiosas* podría decirse que desde su conversión al liberalismo Locke fue decantándolas en función de sus puntos de vista sobre la tolerancia, determinados políticamente según vamos viendo, de modo que a partir de las posiciones inicialmente puritanas en las que se educó fue dirigiéndose hacia otras cada vez más flexibles, hasta llegar a un *socinianismo*, nunca admitido pero no por ello menos real<sup>7</sup>. Pero del mismo modo que esta actitud religiosa basada en creencias mínimas desarrolladas por la razón le llevó a aferrarse a unos pocos dogmas, cuanto menos iban siendo éstos más empeño ponía en ellos, hasta el punto de que los temas de religión llegaron a ocupar prácticamente por entero los últimos años de su vida<sup>8</sup>.

Así es: la *tolerancia religiosa* como postura antidogmática exigía un credo mínimo, un dogma reducido sólo a lo imprescindible, justo lo suficiente para permitir la continuidad de la religión: exigía un amplio campo para la *indiferencia religiosa*. Este era un punto de vista que ya en los teólogos latitudinarios de Oxford se encontraba fuertemente correlacionado con un escepticismo gnoseológico<sup>9</sup>.

Sin embargo, ese credo mínimo con que se identifica el latitudinarismo de Locke no deriva simplemente de su actitud de tolerancia, sino que entre ambas actitudes se lleva a cabo un proceso de realimentación. Del modo que se da en él, la tolerancia requiere como condición la reducción del dogma. Esta condición la cumplía Locke previamente, al tomar la opción del latitudinarismo racionalizante frente al dogmatismo y al entusiasmo iluminista de las sectas, y fue suficiente para la defensa de la tolerancia desde los púlpitos. Pero no fue suficiente para él. Necesitó el elemento político –la separación de fines entre el Estado y la religión– para “convertirse” a la tolerancia, determinando de ese modo su sentido de la misma y también el de su *fundamentación*.

---

<sup>6</sup> La crítica apareció en forma de panfleto, titulado *The argument of the "Letter Concerning Toleration" Briefly Considered and Answered*, de manera anónima, como la misma carta. Ver CRANSTON, M., o.c., p. 331.

<sup>7</sup> Haciendo un paralelismo con las posiciones políticas el latitudinarismo puede entenderse al modo de un liberalismo religioso, configurado por la reducción drástica del dogma sobre bases racionales, que lo situó próximo a las posturas antitrinitarias de los socinianos, aunque el ejercicio escéptico de la suspensión del juicio que llevaban a cabo los primeros latitudinarios les impidió llegar a las afirmaciones socinianas. Ver CRANSTON, M., o.c., p. 126.

<sup>8</sup> Como puede comprobarse entre otras cosas por su correspondencia con Newton.

<sup>9</sup> Ver CRANSTON, M., o.c., p. 125.

La línea marcada por *la ciencia experimental* fue el camino que adoptó Locke para llevar a cabo su labor de fundamentación. La experiencia sensorial como base, junto con el recurso a la razón, eran los principios sobre los que se desarrollaba esa “nueva ciencia” y él acogió agradecido como el único medio adecuado para liberarse de la adhesión irreflexiva a la tradición por un lado, y del entusiasmo por el otro, tenidos como bases de la verdad; pero que en su consideración no son sino las mayores fuentes del error<sup>10</sup>.

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* fue el resultado del esfuerzo fundamentador de Locke. En esta obra trató de establecer lo que podemos esperar de nuestras capacidades para conocer, con el objeto de no caer en la desesperación por pedir certeza donde sólo puede haber probabilidad –lo que entiende que ocurre con el escepticismo–, ni tampoco sobrepasar lo que les es dado alcanzar a esas capacidades en nuestra condición actual –lo que ocurre con el entusiasmo dogmático de puritanos y disidentes–; y por tanto, identificar el campo y el *alcance de nuestros conocimientos seguros*<sup>11</sup>.

Es bien conocido el resultado de este análisis de los límites del conocimiento seguro, que respecto a los seres existentes se mantiene en los términos cartesianos del “yo”, “Dios” y, más débilmente, el “mundo”; y que respecto de la esencia se reduce a las matemáticas y, mas desiderativa que efectivamente, a la moral. Ni que decir tiene que los contenidos de la religión, tanto teóricos como prácticos, *quedan fuera* del estrecho campo del conocimiento seguro; pero también *la gran mayoría de hechos y aspectos que configuran nuestra vida*, entre los que hay que incluir desde luego a los del más alto interés para nosotros: los referidos a *nuestra salvación eterna*<sup>12</sup>. Todo esto no puede ser conocido con seguridad y queda encuadrado en los amplios márgenes de la *probabilidad*, sujeto a las reglas de la razonabilidad para prestarles asentimiento. Estas reglas son: la conformidad con experiencias anteriores y el testimonio dado por otras personas, por lo que respecta a hechos; mientras que en temas especulativos –los que no están basados en la experiencia o el testimonio–, entre los que incluye el de la constitución interna de las sustancias, su esencia real, la regla a seguir será la de la analogía basada en la asunción de un *principio de uniformidad* en la naturaleza que lleva consigo una proporción entre los elementos que la constituyen (esencia real) y lo que nosotros captamos (esencia nominal)<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> LOCKE, J., *An Essay concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Niddich, Oxford U. Press, 1985 (4ª reimp.). Libro IV, cap. xx, sec. 1 (E. IV, xx, 1), y todo el capítulo. Ver también CRANSTON, M.; o.c., p. 40.

<sup>11</sup> E. I, i, 2. Ver también la “Epístola al lector” de la misma edición del *Ensayo* citada, p. 7.

<sup>12</sup> Ver E. II,xxvii,18 y 26; E. IV,ii,14; E. IV,xi,8; también E. I,i,5 y IV,xii,1. También refiriéndose a la conciencia como principio de Locke. *Symposium Wolfenbüttel 1979*, Reinhard Brandt ed.; Walter de Gruyter, Berlín-New-York, 1981; pp. 188-189.

<sup>13</sup> Ver E. IV,xvi,12.

La probabilidad es, pues, el campo reconocido a los temas del más alto interés en la vida humana: la ciencia natural, la religión, la moral, el comercio y los negocios<sup>14</sup>. No obstante, esto lo considera Locke como *lo más adecuado a nuestras necesidades*. A título ilustrativo, podemos entender al respecto que si viéramos el mecanismo de un reloj con todo detalle esto podría resultar un obstáculo para captar la hora, que es para lo que nos sirve el artefacto<sup>15</sup>. Pero que en el tema que atañe a la salvación o condena eternas la expectativa de certeza en el conocimiento no sea mayor resulta difícil asimilarlo como adecuación de nuestras capacidades a la utilidad de la vida, a menos que la verdadera utilidad de la vida resida en algún otro lado, como podría ser la convivencia política, por ejemplo.

Así es como el *escepticismo* controlado, *constructivo* como se le llama, resulta ser el *fundamento teórico de la tolerancia* religiosa en cuanto principio de actuación política, teniendo como objetivo el desarrollo económico.

Otras condiciones aparte, el problema es que en esta línea de fundamentación de la tolerancia el respeto por los disidentes –religiosos en este caso– se levanta sobre la *neutralización indiferenciadora del objeto de la tolerancia*<sup>16</sup>. En realidad ese respeto se invoca a costa de eliminar certeza, falseando así lo que se va a tolerar. No se tolera la disidencia, sino que se neutraliza la diferencia, se convierte en indiferente y se asimila-asemeja difuminándose.

Con esto tenemos que la tolerancia a que se refiere Locke es una *actitud negativa*, pues no surge propiamente del respeto abierto y sincero hacia el credo y el culto ajenos, sino de la indiferencia sospechosa hacia ellos, y también hacia los de la propia religión, previa *pérdida de sus identidades* respectivas. La negatividad de esta actitud de tolerancia se basa en que necesita *sustraer* a las religiones y a las iglesias su identidad operativa como entes sociales, y en esto consiste su neutralización. Esta negatividad también se manifiesta por una *disociación* del individuo en creyente “light” y en ciudadano –finalmente también “light”–. Igualmente queda de manifiesto por su carácter *reduccionista*, puesto que obtiene la independencia del poder político frente al religioso gracias a la reducción de éste a aquél, y por devaluación de la realidad religiosa –y también de la realidad civil– para sobrevalorar la realidad política<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> LEEUWEN Henry G. van; *The problem of Certainty in English Thought. 1630-1690*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1970 (2ª de.), p. 141.

<sup>15</sup> En referencia al ejemplo que pone Locke en E. II,xxiii,12. La adecuación del conocimiento a “nuestras necesidades” es uno de los elementos que identifica al “escepticismo constructivo”. Ver POPKIN, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, F.C.E., México, 1983, pp. 201-230.

<sup>16</sup> Ver la “Presentación” de Pedro Bravo Gala a la *Carta sobre la tolerancia* de J. Locke, De. Tecnos, Madrid, 1981 (2ª ed.), pp. L-LI.

<sup>17</sup> La pertenencia a toda sociedad civil-religiosa es voluntaria, y este es el límite de su poder coactivo, mientras que las capacidades del poder político no están limitadas en el mismo sentido. Ver la *Carta sobre la tolerancia*, ed. cit., pp. 8-9 acerca de los fines y potestades del Estado, y pp. 13-15 sobre la constitución y potestades de las iglesias.

Esto constituye el comienzo de un proceso de *perversión del escepticismo*, según entiende *Horkheimer*, que se produce cuando el escepticismo se acomoda para servir de fundamento al liberalismo, parejo con la actitud de tolerancia<sup>18</sup>.

Si en un principio el escepticismo, con su suspensión del juicio y son su refugiarse en el interior del sujeto, aparece como una actitud razonablemente apropiada y humanamente legítima ante las guerras político-religiosas que asolaban Europa en vida de Montaigne; el intento "constructivista" de superación del escepticismo radical, al llamar a la *conformidad* ante la limitación aceptada de nuestras propias capacidades de la que deriva su actitud de tolerancia, lleva a una desactivación social, a una *instrumentalización* de la razón, de la religión, de la política, y de *la misma tolerancia* por tanto.

Horkheimer ve que estos procesos se fueron agudizando y poniéndose cada vez más de manifiesto en los siglos siguientes, hasta resultar una situación de *uniformidad global* en la que se ponen crudamente de manifiesto los fundamentos perversos de la actitud tolerante: "*entonces la evasión escéptica, el relativismo y la tolerancia liberal se convierten en racionalización del menosprecio por el hombre*"<sup>19</sup>.

Tal vez sea por esto que la actitud de tolerancia no termine de cuajar como actitud universal, aun con estar recogida e informar las declaraciones de derechos humanos; llegando a presentarse malinterpretada y hasta cuestionada por quienes sienten peligrar su identidad precisamente en el momento en que comienzan a ser conscientes de ella; o a ser reclamada como actitud con la que uno mismo tiene derecho a ser tratado, pero de la que no se deriva ninguna obligación por mi parte.

De las consideraciones precedentes resulta una tarea interesante, además de imprescindible, *rastrear otras vías de fundamentación* de la actitud de tolerancia que habrían de ser más positivas, de modo que permitan vincular abierta y directamente esta actitud con el *respeto por lo diferente*, no porque sea diferente sino *porque es diferentemente* también, como yo mismo, y reclama mi reconocimiento. Estas vías nos llevarían a otros significados del concepto y ciertamente a otras virtualidades sociales, políticas y religiosas no dependientes de devaluaciones y hasta de exclusiones recíprocas, entendiendo ajustadamente ese respeto como "*respe(c)to*": tolerancia *respe(c)tuosa*, no indiferente<sup>20</sup>.

A partir de estos "nuevos" fundamentos para la tolerancia puede enfocarse ésta de una manera positiva, *abierta*. Una tolerancia que lleve a reconocer-contemplar los derechos y la dignidad del otro como otro, no como

---

<sup>18</sup> HORKHEIMER, M.; "Montaigne y la función del escepticismo", en *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza de., Madrid, 1982, pp. 174-175.

<sup>19</sup> HORKHEIMER, M.; o.c., p. 177.

<sup>20</sup> Ver VEGAS, JOSÉ M<sup>º</sup>; "Valores universales y derecho a la diferencia", en *Acontecimiento*, nº 17, junio 1990.

indiferente de mí. Este reconocimiento me exige ser capaz de salir de mí para contemplar al otro como otro, estar abierto al otro como realidad *en plano de igualdad* con mi propia realidad.

Evidentemente, entre lo primero que esta actitud de tolerancia me lleva a reconocer en el otro, reclamándome respeto a su dignidad, están sus *creencias*, su fe, por el propio lugar que ocupan en él, previamente al contenido de las mismas.

La dignidad de las creencias en tanto que creencias exige de mí respeto: tolerancia. Esta dignidad procede del sentido que poseen, de la función que cumplen en la vida del sujeto que las profesa, lo que significa que el respeto a esas creencias sea por tanto elemento del respeto a la persona, a su propia vida en el modo peculiar que tiene de producirse.

Por el contrario, cuando las creencias personales se hacen indiferentes (intrascendentes) en nombre de la "*tolerancia*" se les arrebatada su dignidad, que no consiste sino en ser fuente de sentido para la vida de los hombres. Entonces lo que tenemos es una tolerancia sin objeto: no queda ya nada –nihilismo– que respetar, que sea respetable; y sin sentido: ya no significa. Tenemos una tolerancia puramente formal: *una pura palabra*. Es decir: *donde no hay creencias tampoco puede haber tolerancia*.

Abril, 1995