

# **Revolución científica moderna, teología y tolerancia. Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke**

Alessandro Caviglia<sup>1</sup>

## **Resumen**

El presente texto tiene como objetivo examinar la manera en la que la teología puritana articulada a la luz de la revolución científica moderna marcó el pensamiento político de John Locke, especialmente su concepción de tolerancia religiosa. Con esto se busca entender por qué, en la tradición liberal heredera del filósofo del siglo XVII se mantiene una consideración respecto de los derechos de creencia religiosa y de expresión que puede terminar conduciendo a lo que Popper denomina «la paradoja de la tolerancia». Para ello comenzaré examinando la revolución científica de la modernidad, para después examinar la forma en la que ésta impacta a la teología de trasfondo que tiene el pensamiento político de Locke. Seguidamente, presentaré la forma en la que esto se expresa en su pensamiento sobre la tolerancia para, finalmente, extraer algunas conclusiones sobre el pensamiento liberal en las sociedades contemporáneas.

## **Palabras clave**

John Locke, principio de tolerancia, teología puritana, derecho a la creencia religiosa, derecho a la libre expresión.

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía. Profesor del Departamento Académico de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesor de la carrera de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

## **Modern scientific revolution, theology and tolerance. A study on the connection between Puritan theology and the principle of religious tolerance in John Locke**

**Alessandro Caviglia**

### **Abstract**

The objective of this text is to examine the way in which Puritan theology articulated in the light of the modern scientific revolution marked the political thought of John Locke, especially his conception of religious tolerance. This seeks to understand why, in the liberal tradition inherited from the 17th century philosopher, a consideration is maintained regarding the rights of religious belief and expression that can end up leading to what Popper calls "the paradox of tolerance." To do this, I will begin by examining the scientific revolution of modernity, and then examine the way in which it impacts the background theology of Locke's political thought. Next, I will present the way in which this is expressed in his thinking on tolerance to, finally, draw some conclusions about liberal thinking in contemporary societies.

### **Keywords**

John Locke, principle of tolerance, Puritan theology, right to religious belief, right to free expression.

Unos de los pilares de la democracia liberal son la libertad de creencia y la libertad de expresión. Tales libertades garantizan que nadie sea criminalizado o perseguido ni por sus creencias ni por la expresión de las mismas, ni por sus prácticas religiosas o la profesión explícita de determinadas ideas religiosas. Lo que las democracias liberales buscan limitar son ciertas acciones que pueden derivarse del contenido de ciertas creencias. En algunos casos, como sucede en el Perú, la Apología del Terrorismo se encuentra penada por la ley, como sucede en Alemania respecto de la apología del Nazismo. Pero

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

más allá de casos puntuales como esos, la libertad de creencia y de expresión se encuentran aseguradas, especialmente respecto del caso de las creencias religiosas.

Estas actitudes de las democracias liberales respecto de la creencia religiosa se encuentran vinculadas al principio de tolerancia. Frente a ello se levantan las siguientes preguntas: ¿se debe tolerar todo dentro de la democracia liberal?, ¿la democracia liberal debe tolerar incluso a grupos intolerantes?, ¿el derecho a la creencia y a la expresión que la democracia liberal protegen implica que nadie puede criticar las opiniones de otros? Amparados en la libertad de expresión dentro de las sociedades liberales ¿pueden grupos terraplanistas, antivacunas o antievolucionistas formar instituciones educativas donde divulguen sus ideas? ¿se puede criticar las opiniones falsas de otros?, ¿se puede criticar la propalación de *fake news*?, ¿se puede criticar o corregir a quienes creen en *fake news*?, ¿es posible cuestionar a quienes las creen y las reenvían por las redes sociales? En un campo más político aún, ¿es posible cuestionar las diferentes narrativas sobre hechos de interés público?, ¿debe, la democracia, ser tolerante con quienes atentan contra la misma tolerancia o con los cimientos de la misma democracia?, ¿en nombre del principio de tolerancia, las sociedades liberales deben permitir la difusión de discursos de odio por las redes sociales? En 1945 Karl Popper enfrentó este asunto formulando lo que denominó “la paradoja de la tolerancia” en los siguientes términos:

La tolerancia ilimitada debe conducir a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada aun a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia (2017, p. 585).

Lo que Karl Popper está señalando con toda claridad es que la sociedad liberal democrática no puede ser tolerante con los intolerantes porque de lo contrario se vería destruida a sí misma. Esto es así porque uno de los principios fundamentales de las democracias liberales es la tolerancia y tolerar la

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

intolerancia termina por destruir en mismo principio y, en consecuencia, a la misma democracia liberal. En consecuencia, las sociedades democráticas liberales deben poner límites a la intolerancia porque si no se destruiría a sí misma.

Esto muestra que hay un problema en las democracias liberales que se relaciona con el principio de tolerancia, y con las libertades de creencia y expresión. Dicho problema radica en la calificación de creencias y expresiones de creencias como intolerantes, y, por lo tanto, como prohibidas. Queda claro que ciertas acciones que expresan intolerancia deben ser limitadas, pero no sucede lo mismo con las creencias o las expresiones de ideas que pueden tener una carga intolerante. Es como si la democracia liberal les dijese a las personas “ustedes pueden tener creencias intolerantes e incluso expresarlas públicamente y no se encontrarán limitados por la ley ya que el principio de tolerancia los protege; lo único que no pueden hacer es traducir esas creencias y expresiones intolerantes en acciones, atacando a otros”.

Esta situación aparece en los albores de las democracias liberales desde los trabajos que John Locke desarrolló durante el siglo XVII. La forma más acabada de su pensamiento político se encuentra en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y en su *Carta sobre la tolerancia*. A pesar del contexto de las guerras de religión en el que el filósofo inglés observó en su tiempo, sostuvo que el principio de tolerancia permitiría limitar los conflictos de su época y que no sería necesario colocar límites ni a la libertad de creencias ni a la libertad de expresión. Esto es así porque su teoría política se articuló en el trasfondo de una versión muy particular de la teología puritana presente en Inglaterra de su época. La forma que adquirió el pensamiento liberal en los trabajos del filósofo del siglo XVII marcó de manera particular el curso de este, especialmente respecto de la religión. Una importante excepción sobre esta forma de establecer la relación entre liberalismo y religión la encontramos en los trabajos que John Rawls desarrolló en el siglo XX (Bailey & Gentile, 2015, pp. 1-2).

En lo que sigue me centraré en la manera en la concepción teológica de Locke impacta en su pensamiento político y especialmente la concepción de tolerancia religiosa, a fin de echar luces sobre la impronta que marca las

democracias liberales contemporáneas y que permita entender por qué la cuestión de la tolerancia se ha tornado problemática. Pero como su concepción teológica se encuentra influida con la concepción científica del mundo, comenzaré presentando dicha revolución (1) para pasar a ver de qué manera ella configura su la concepción teológica (2). Seguidamente, presentaré la manera en la que todos esos elementos terminan por configurar su concepción de tolerancia religiosa (3). Finalmente, presentaré algunas consideraciones finales (4).

## 1.- La revolución científica moderna

Entre los siglos XVI y XVII se fue gestando la revolución científica moderna, cuyo resultado que el paso de una concepción teleológica del mundo a una concepción mecánica del mismo. La visión teleológica se articuló en la Grecia clásica y siguió siendo aceptada durante la Edad Media. Ella terminó por constituirse por medio del concepto de *forma* desarrollada por Aristóteles. De acuerdo con él, cada elemento del mundo tiene su propia naturaleza, la cual se encuentra dada por su forma. La forma es la disposición interior de las partes de una cosa del mundo que hace que sea lo que es y determina que cada elemento del mundo se mueva según su propia esencia. En este contexto el término “movimiento” no significa “desplazamiento en el espacio” sino, más bien “cambio de estado”. Así, por ejemplo, cuando en primavera un árbol recupera sus hojas y da fruto se encuentra en movimiento. El movimiento de cada elemento en el mundo se encuentra determinada por su forma o naturaleza. Es por ello por lo que mientras que el árbol florece, el fuego va para arriba, la piedra se mueve hacia abajo y el ser humano desarrolla la actividad del pensamiento.

Aristóteles había señalado que el Dios Motor Inmóvil, que se encontraría fuera del mundo, sería la causa final que genera el movimiento de las cosas, atrayéndolas hacia sí. Esta idea ya estaba presente en Platón. Él no recurrió al Dios Motor Inmóvil, sino al Mundo de las Ideas. Dos trozos de maderas pertenecientes al mundo sensible parecen esforzarse por ser iguales debido a que la Idea de la igualdad, que se encuentra fuera del mundo sensible, los atrae

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

hacia sí como diciéndoles “vengan, sean como yo soy”. Del mismo modo, todos los elementos del mundo se encuentran atraídos por el valor (ubicado fuera del mundo) y es como si escucharan de su parte la expresión “vengan, sean como yo soy”. En esta imagen del mundo, pareciera existir una continuidad entre las cosas del mundo y el valor, de manera que a los diferentes elementos les resulta natural dirigirse en dirección al valor. De esta manera, nos hallamos ante un mundo articulado de manera teleológica, en el cual cada elemento pugna por realizar su finalidad, es decir, su *telos* (Korsgaard, 2000, pp. 14-15).

El ser humano se entiende a sí mismo como un elemento más de este mundo entendido como teleológico. En este contexto, la actividad científica se desarrolla por medio de un método basado en el sentido común. Este procede por medio de la toma de notas de la manera en la que se comportan los elementos del mundo en su habitud natural. El estudio del agua, por ejemplo, consistía en tomar nota de la manera en la que se comporta ésta en el río, en los lagos, en la lluvia, etc. Una vez recopilada tal información, se procede a articular los datos buscando dotar de racionalidad y coherencia al estudio en cuestión. Durante la Edad Media, dicho método se complementó con las exigencias de la «Verdad Revelada» por Dios en la Biblia, de modo que los científicos tenían la obligación de que sus investigaciones coincidieran con la Revelación divina, ya que, en principio, Dios es infalible y la Verdad Revelada es incuestionable. Cualquier desavenencia entre ella y las conclusiones a las que arribasen los científicos sólo se podía deber a que el científico, en cuanto humano, se ha equivocado, y lo que corresponde es que se retracte y rectifique su investigación. En el trasfondo se encuentra la idea de que hay una sola Verdad, a la que se puede llegar tanto por la fe –aceptando la Revelación consignada en las Escrituras– o por la razón. La fe y la razón deben coincidir porque, de lo contrario, no se trataría de una sola Verdad, sino de dos.

Esto condujo a los científicos medievales a conjugar el método basado en el sentido común con la Revelación. Así, el estudio sobre los cielos procedía conectando dos fuentes. De una parte, se observaba por medio de los sentidos el comportamiento del sol, por ejemplo. Dicha observación arrojaba como resultado la constatación de que el sol sale de por el este y se oculta en el

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

oeste. De esto se concluía que el sol daba vueltas alrededor de la tierra y que la tierra era el centro del cosmos. Por otra parte, se consideraba el texto sagrado y se veía que éste decía en el libro del Génesis que Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza y lo hizo habitar en la tierra. Del texto sagrado se infiere que la tierra debía ser el centro del cosmos. Esto es así debido a que, si Dios hubiera colocado al ser humano en un planeta que no se encontrara en el centro del cosmos –que es cerrado y finito por definición–, ello contradeciría el que el humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. De esta manera, ambas fuentes coinciden: la observación basada en el sentido común coincide con la Verdad Revelada. Además, como el sentido común informa que la tierra es plana y que no se encuentra en movimiento, tenemos una idea sobre la relación de la tierra y el cosmos que contradice radicalmente a la perspectiva de la concepción del mundo fruto de la revolución científica moderna (Koyré, 2015, p. 6 ss.).

La revolución científica moderna se abre paso entre los siglos XVI y XVII. Los personajes asociados a ella serán Kepler, Copérnico, Galileo, Descartes y Newton. Ésta operó por medio de la matematización del mundo. La naturaleza se convirtió en un «mundo matemático» que pasa de ser teleológico a ser mecánico. Así, las cosas en el mundo dejan de tener sus cualidades particulares para convertirse en objetos pensados como siendo cuerpos que tienen formas geométricas y se relacionan entre sí de acuerdo con las leyes de la física mecánica. Con ello se abandona el método basado en la observación del sentido común y se pasa al método crítico o matemático (Bernstein, 2022, pp. 1-2). Como lo señala Kant con claridad, con la revolución científica moderna la relación entre el científico y la naturaleza cambia de manera radical. Antes de ella el científico se relacionaba con la naturaleza como un discípulo lo hace con su maestra. La naturaleza de mostraba lo que ella buenamente quería mostrarle y el científico se dedicaba simplemente a tomar nota de lo que ella le decía. A raíz de la revolución científica moderna la relación cambia radicalmente. El científico se erige en juez y sienta a la naturaleza en el banquillo de los acusados. Se acerca a ella con sus hipótesis, instrumentos y experimentos para obligarle a responder a sus preguntas. Con ello construye un campo abstracto de cosas controlado que ha sido diseñado para extraer

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

conocimientos de la naturaleza. La ciencia moderna opera por medio de la experimentación y el científico se ubica en una posición fuera de la naturaleza y la convierte en objeto de su consideración Kant. En este proceso, el mundo se convierte en una materia dura y reluctante que carece de fines últimos. En esa situación, la cuestión de la normatividad se torna problemática y se abre paso la pregunta por la razón por la que las exigencias morales, jurídicas y estéticas tienen alguna autoridad ante los agentes. En el mundo anterior, la normatividad no resultaba problemática puesto que una naturaleza configurada teleológicamente la llevaba consigo de manera implícita (Korsgaard, 2000, pp. 16-17).

## 2.- La teología cristiana de Locke

La revolución científica moderna tuvo su impacto en la teología a través del tránsito del teísmo al deísmo. La concepción teísta señalaba que Dios no sólo había creado el mundo y le había impreso leyes de carácter teleológico, sino que, además, intervenía en él para alterar dichas leyes. Como lo señala el *Routledge Encyclopedia of Philosophy*:

In the popular sense, a deist is someone who believes that God created the world but thereafter has exercised no providential control over what goes on in it. In the proper sense, a deist is someone who affirms a divine creator but denies any divine revelation, holding that human reason alone can give us everything we need to know to live a correct moral and religious life. In this sense of 'deism' some deists held that God exercises providential control over the world and provides for a future state of rewards and punishments, while other deists denied this (Craig & Routledge, 1998).

[En el sentido popular, un deísta es alguien que cree que Dios creó el mundo pero que después no ha ejercido ningún control providencial sobre lo que sucede en él. En el sentido correcto, un deísta es alguien que afirma un creador divino, pero niega cualquier revelación divina, sosteniendo que sólo la razón humana puede darnos todo lo que necesitamos saber para vivir una vida moral y religiosa correcta. En este sentido de "deísmo", algunos deístas sostenían que Dios ejerce un control providencial sobre

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

el mundo y prevé un estado futuro de recompensas y castigos, mientras que otros deístas lo negaban] (Traducción propia).

La versión del deísmo de Locke tiene matices particulares. De una parte sostiene la creencia en la revelación<sup>2</sup> pero, al mismo tiempo, cree en un orden mecánico del mundo. Esa es la razón por la cual Charles Taylor lo ubica en el tránsito entre el teísmo y el deísmo (Taylor, 2006, p. 323). Los esfuerzos de Locke por hacer compatible la creencia en la revelación con la concepción mecánica del mundo lo conduce a sostener que dicho orden mecánico se encuentra organizado de acuerdo a un orden providencial divino, aunque ha dejado de ser un orden teleológico<sup>3</sup>. El deísmo se desarrollará por completo en el s. XVIII como una doctrina que entiende el universo como un sistema de seres orientados a su despliegue pleno. Los agentes humanos nos percibimos, por medio de la razón, como ocupando un lugar apropiado en el plan de Dios. Nuestra razón instrumental es el medio en la que participamos en el plan de divino. En vez de ver esto como un rebajamiento del poder de la voluntad de Dios, la entendemos como la elevación de la razón humana hasta el nivel de colaborar en el plan divino. Cuando el deísmo se refiere a que Dios se relaciona con los seres humanos como seres racionales, indica que Dios respeta totalmente la razón autónoma de los humanos. El lugar del misterio se contrae

---

<sup>2</sup> Locke sostiene, como buen heredero de San Agustín, que la naturaleza humana no puede salvarse sino por la gracia divina, la cual se adquiere por medio de la aceptación de la revelación (Locke, 2017, p. 4). Por esa razón, quienes no aceptan la revelación no reciben la gracia de Dios y se tornan en personas perversas. Eso explicaría por qué Locke sostiene que hay personas perversas que no encajan en la armonía social organizada por la naturaleza providencial creada por Dios y por qué los no creyentes no deben ser tolerados en una sociedad bien ordenada.

<sup>3</sup> Los platónicos de Cambridge, asociados a las ideas platónicas, seguían manteniendo, en cambio, la idea de una naturaleza organizada teleológicamente. Esto fue así como una reacción a lo que los trabajos de Thomas Hobbes estaban significando, a saber, una concepción considerada materialista que rechazaba la revelación como una superchería y que se presentaba como un desafío a la ortodoxia puritana del siglo XVII (Gerald R. Cragg, 1968, pp. 16-17)

hasta desaparecer casi por completo. La providencia de Dios se torna más comprensible. Expresión de esto es la obra de Matthew Tindal, quien desarrolla las consecuencias de la teología de Locke señalando que los designios de Dios son «el interés común y la felicidad recíproca de sus creaturas racionales». Dios es lo suficientemente benévolo como para permitir que la actuación en busca de la felicidad presente sea el modo de asegurar los bienes futuros, lo que quiere decir que los premios y castigos de la vida futura avala la senda que produzca la más felicidad recíproca en ésta. Puesto que los humanos no pueden actuar de otro modo que, bajo la pulsión por encontrar la felicidad, este sistema de premios es el que mejor se ajusta a ellos. El lugar de la gracia tiende a desaparecer: si el bien de los hombres a que Dios llama se hace cada vez más asequible al escrutinio racional humano, también lo hace cada vez más abarcable para las facultades humanas (Taylor, 2006, pp. 335-336).

De esta manera, John Locke se encuentra en el tránsito del teísmo al deísmo articulando la posición de voluntarista como fuente de la normatividad (según la cual las leyes de la naturaleza provienen de Dios) con una versión particular del hedonismo entendido. Dicha articulación consiste en que la ley de la naturaleza dada por Dios a los hombres señala que éstos deben buscar el placer y evitar el dolor. Esto es así porque la ley que organiza la naturaleza en general debe ser compatible con la naturaleza humana. La forma en la que los agentes humanos hacen eso es recurriendo a una racionalidad instrumental. Ello conduce a los humanos a entender el mundo natural de manera no teleológica, sino mecánica y a considerar que lo que deben hacer es mejorar dicho mundo. Además, los conducen a considerar que la búsqueda del amor propio —es decir, la persecución de la utilidad personal— se armoniza con el bienestar general (Taylor, 2006, p. 323 ss). Esta teoría va a encontrar un mayor desarrollo en la teoría de los sentimientos morales de la ilustración escocesa del siglo XVIII y en la teoría del asentimiento reflexivo defendido por Hume. Esta idea también es compatible con la idea desarrollada por Adam Smith de la armonía entre el interés económico individual y el bien general, que va a articular su concepción de capitalismo. Ahora bien, si estas ideas se encuentran ya en la teología de Locke, ello no significa que él haya tenido una concepción desarrollada del capitalismo.

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

*DIKAIOSYNE* N° 40

Con esto, lo que hace Locke es ofrecer un modo de hacer compatible la teología cristiana con la revolución científica moderna. Como se ha pasado de un mundo orientado teleológicamente a un mundo mecánico, es necesario ajustar la teología cristiana a ese nuevo contexto. La teología cristiana desarrollada por Locke ya no puede orientarse por bienes sustantivos trascendentes y abandona el platonismo de Cambridge, escuela que continuaba sosteniendo la idea de un mundo teleológicamente articulado en dirección a bienes trascendentes. Ya no es posible pensar la razón orientada teleológicamente hacia bienes trascendentes, sino que hay que pensar en la razón organizada instrumentalmente. Esto hace posible articular el voluntarismo con el hedonismo. Dios manda una ley natural que es compatible con la naturaleza humana, que está regida por el principio hedonista. Esta ley natural exige que los agentes mejoren el mundo porque así lograrán convivir de mejor manera en él. Con esto se justifica la apropiación del terreno porque unas parcelas tomadas en posesión por una persona terminan produciendo mayor beneficio y productividad para el propietario y para los demás que unas parcelas abandonadas. La teología presente en Locke exige a los agentes pasar de ser «terratrascendentes» a ser «empresarios». Por medio de la razón teórica, los agentes conocen las leyes naturales y por medio de la razón práctica instrumental mejoran la naturaleza (Taylor, 2006, p. 332 ss).

Frente a los platónicos de Cambridge, Locke se acerca a una variante radicalizada del agustinismo. Dicha variante se encuentra presente en el pensamiento teológico de la Inglaterra del siglo XVII, cuando los calvinistas giran hacia el puritanismo (Cragg, 2008, p. 13 ss, 114 ss.). En dicho proceso se articula la idea, de raíz agustiniana, según la cual el ser humano caído en el pecado –por el pecado original de Adán– no puede salvarse si no es por medio de la intervención de la gracia divina. Frente a esta posición, los platónicos de Cambridge se mantenían conectados con la doctrina católica basada en las ideas de Tomás de Aquino. De acuerdo con la teología desarrollada en Cambridge, los agentes humanos pueden salvarse por medio de sus propios recursos y desarrollar por sus propios medios las virtudes cardinales y, por intervención de la gracia divina pueden desarrollar las virtudes teologales y

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

*DIKAIOSYNE* N° 40

completar los medios para la salvación (Cragg, 2008, p. 37). La presencia del hiperagustinismo se encuentra ya presente en la revuelta teológica desarrollada por Lutero (Skinner, 1986, p. 9 ss.). En el seno del puritanismo, el hiperagustinismo arroja como resultado la doctrina de Locke según la cual existe una perversidad natural en los agentes humanos, la cual ellos sólo pueden revertir por medio del reconocimiento del contenido de la Verdad Revelada en la Biblia. Esta es la razón por la cual, quienes rechazan la Revelación no se encuentran en condiciones de superar la propia perversidad humana ya que a ellos la gracia no los asistirá. Esta es la razón por la cual, en la *Carta sobre la tolerancia* se señala que los ateos no pueden ser aceptados por la comunidad política (Locke, 2008).

En este contexto teológico, el Estado funciona como un dispositivo de regulación. Si bien la naturaleza humana funciona correctamente de modo que el autointerés es compatible con el bienestar general, no siempre sucede eso. A veces sucede que hay agentes que, en vez de encontrarse movidos por el autointerés lo están por una tendencia perversa en ellos debido al no reconocimiento de la Verdad Revelada o por no contar con la asistencia de la gracia divina para superar la perversidad natural en el ser humano, aunque tengan conocimiento de la Revelación. Aquí queda claro para Locke que el autointerés no es malo, sino que lo malo es la desviación perversa que a veces se puede presentar en la naturaleza humana. En el caso del criminal, la naturaleza debe ser restringida por el Estado. Los delincuentes son agentes que no hacen uso de su razón práctica adecuadamente, por lo que es necesario pasar del estado de naturaleza al Estado civil. Los delincuentes no son agentes orientados a la cooperación social, por lo que el Estado civil se hace necesario para garantizar el régimen de cooperación.

Con respecto a la creencia religiosa sucede algo análogo al autointerés y a la delincuencia. Si dejamos libre a los agentes con sus creencias, se establecerá una armonía natural. Las guerras de religión se producen cuando el Estado interviene en la creencia de manera que quiebra la armonía natural entre ellas al imponer a los agentes una creencia religiosa particular. Dotar de libertad a las personas respecto de su creencia religiosa es, para Locke, análogo a dejar que cada uno persiga su autointerés; mientras que utilizar la fuerza

pública para imponer una creencia religiosa a las personas es como un acto que no brota del interés particular sino de la perversidad inherente a la naturaleza humana fruto de la caída en el pecado. Pero también puede suceder que la creencia religiosa se encuentra inflamada en algunas personas debido a que su fe no se encuentran adecuadamente articulada con su razón, lo cual termina conduciendo al fanatismo por influjo del entusiasmo religioso (Locke, 1999, p. 705 ss. XIX, 4-11). De esta manera sucede que el problema no se encuentra en el contenido proposicional de la creencia religiosa, ni en la expresión de este. El problema se presenta, más bien, cuando la fe supera los límites que coloca la razón y genera que algunos agentes sean embargados por el entusiasmo y sean conducidos al fanatismo. Esto puede terminar conduciendo a algunas personas a considerar que deben detentar el poder político por medio del cual deben imponer sus creencias religiosas a los demás. Esto sería, en el marco de la teología de Locke, lo que genera las guerras de religión.

Esta teología sienta las bases de la tesis central del liberalismo clásico según la cual todo funciona bien porque existe un orden providencial generado por Dios. En dicho orden, el autointerés de cada uno se articula con el de los otros, como en el caso de Adam Smith. En el caso del liberalismo de Hobbes aparece una variación interesante en la cual el autointerés presente en la naturaleza humana conduce al estado de guerra en el estado de naturaleza, cosa que no sucede en el estado de naturaleza propuesta por Locke. A pesar de ello, sigue operando un orden general de la naturaleza humana, puesto que los agentes entienden, por medio del uso de su razón práctica, que deben abandonar dicho estado para pasar al Estado civil, donde se garantizan las leyes de la naturaleza. En Hobbes sucede que en el estado de naturaleza los agentes pueden conocer las leyes de la naturaleza por medio del uso de su razón teórica, pero su razón práctica no es lo suficientemente robusta para que actúen de acuerdo con ellas. Lo que sí sucede en su planteamiento es que la razón práctica de los agentes cuenta con la fuerza suficiente para que abandonen el estado de naturaleza y pasen al Estado civil. Rawls. En el caso de Locke sucede, en cambio, que las personas en el estado de naturaleza pueden conocer las leyes de la naturaleza por medio de la razón teórica y pueden obedecerla por medio de la razón práctica, sin embargo, puesto que la naturaleza

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

humana es una naturaleza caída debido al pecado original, hay personas que se apartan de la ley natural (que incluye actuar por autointerés) y obran de manera perversa (en contra tanto del autointerés y del consecuente interés general).

En contraste con Locke, es posible señalar que la concepción de Hobbes no necesita de recursos teológicos y puede hacer abstracción de Dios, ya que no presupone un orden providencial ni una concepción de naturaleza caída. John Rawls se encuentra en lo cierto cuando presenta a Hobbes como un «moralista secular» que aboga por un “«sistema moral laico ... »” (Rawls, 2017, p. 56) debido a que dicho sistema “continúa siendo perfectamente inteligible en cuanto a su estructura de ideas y al contenido de sus principios cuando prescindimos de los [...] supuestos teológicos” (Rawls, 2017, p. 57) defendidos por la ortodoxia cristiana de la época. Y Rawls continúa señalando que “todas las nociones que él [Hobbes] maneja (como, por ejemplo, las de derecho natural, ley natural, estado de naturaleza, etc.) pueden ser definidas y explicadas con independencia de cualquier trasfondo teológico” (Rawls, 2017, p. 57). No sucede lo mismo con Locke, quien parece estar conectado con una teología basada en el calvinismo en su variante puritana, y que, aunque toma distancia de la ortodoxia calvinista, sigue manteniendo presupuestos teológicos importantes, especialmente el del orden providencial (Taylor, 2006, pp. 335-336).

### 3.- La cuestión de la tolerancia respecto las creencias religiosas

El liberalismo de Locke se funda en la defensa de la libertad negativa entendida como no interferencia. Para él, las personas en el estado de naturaleza cuentan con una esfera inviolable de bienes. En esa esfera se encuentran bienes como la vida (uno mismo no puede atentar contra su propia vida (Locke, 2010, p. 12)<sup>4</sup>, lo que coloca límites a la propia persona respecto de su propia

---

<sup>4</sup> El argumento presentado por Locke por el cual uno no puede atentar contra su propia vida es que siendo criaturas de Dios no contamos con esa potestad. Como lo señala Charles Taylor “ya que Dios nos ha dado la vida debemos preservar la para no contradecir su voluntad, con

esfera), la libertad, las propiedades y las creencias religiosas. Dicha esfera de bienes no debe ser vulnerada por ningún agente. Tal esfera es demarcada por la luz natural de la razón (Locke, 2010, p. 12 ss). El Estado civil debe proteger dicha esfera por medio del derecho y la fuerza pública. La instauración del Estado civil es necesaria porque es la única forma de garantizar, por medio del uso de la fuerza, el respeto de la esfera de bienes de cada individuo. Si bien el estado de naturaleza estipula los límites de la esfera de bienes de cada individuo, en él no se cuenta con los recursos de una fuerza pública que garantice el respeto de tales bienes.

Dentro del estado de naturaleza presentado por Locke existe un derecho natural que asigna a cada persona una esfera de bienes. Por lo general, las personas respetan la esfera de bienes de otros. Pero en el estado de naturaleza no existe un poder público que pueda recurrir a la fuerza para impedir que algunos individuos trasgredan la esfera de bienes de otros. Esta es la razón por la cual se debe pasar al Estado civil. El Estado no puede intervenir en la esfera de bienes de las personas, sólo debe protegerla. De esta manera se instauran dos principios: 1) cada persona tiene una esfera de derechos y libertades iguales a la de los demás; 2) los derechos de cada cual terminan donde comienzan los derechos de los demás.

Locke señala que el Estado no debe tener compromisos con ninguna creencia religiosa a fin de terminar con las guerras de religión. Dichas guerras, que asolaron Inglaterra durante el siglo XVII se basaban en la práctica muy extendida por medio de la cual el soberano imponía su religión a los súbditos. Dicha práctica movilizaba a los grupos de creencia religiosa a pugnar por el poder político, puesto que sólo conquistando dicho poder podían evitar que se les forzara a abrazar una creencia religiosa que no era la suya o a migrar a un Estado donde el soberano profesara su misma creencia religiosa. Las guerras de religión se desataron en toda Europa a causa de la Reforma y a la pluralidad de versiones del cristianismo que surgió por su causa. La solución que propuso Locke fue la de instaurar, para el Estado, un régimen de

---

la excepción de una amenaza contra la preservación general, por la que es legítimo matar a los criminales” (Taylor, 2006, p. 326)

neutralidad en cuestiones religiosas. Esta solución se orientó por medio de un principio de tolerancia religiosa que señalaba que no importando cuál fuese la religión que profesase el soberano, los súbditos podían mantener sus propias creencias religiosas sin ser hostigados por el Estado. De esta manera, Locke señala que:

El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de [las] cosas correspondientes a su vida. [...] Ahora bien, toda jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas y no puede ni debe, de ninguna manera, extenderse hasta la salvación de las almas (Locke, 2008, p. 9).

Con esto Locke demarca con claridad los límites de intervención del Estado, en el sentido de que no debe inmiscuirse en las creencias religiosas de los súbditos. De esto deriva Locke dos conclusiones. En primer lugar, el magistrado ni ninguna otra persona puede obligar a alguien a profesar una religión. En segundo lugar, «el cuidado de las almas» (Locke, 2008, p. 10) no puede estar en manos del Estado, sino de la comunidad religiosa a la que las personas adhieran libremente. Lo que corresponde al Estado es el cuidado de los derechos y de la justicia, así como de los bienes exteriores como la propiedad. Finalmente, la cuestión de la salvación de las almas no corresponde al Estado, sino a las mismas personas (Locke, 2008, pp. 9-12). Esto dio a luz al Estado laico y al principio de laicidad, por el cual el Estado no puede marcar con tintes religiosos ni las leyes civiles ni las políticas públicas. En virtud de dicho principio, el soberano debe separar con claridad sus funciones en tanto gobernante de sus obligaciones en cuanto creyente. En tanto gobernante, debe proteger la neutralidad del Estado frente a las creencias religiosas, mientras que en tanto creyente puede ir al culto de su religión en condición de persona particular.

Ahora bien, en la teoría de Locke, las creencias religiosas (y la constitución de una Iglesia) implican dos cosas. De una parte, una profesión de fe y,

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

por otra, un conjunto de prácticas culturales. La experiencia de las guerras de religión ha mostrado que, si bien una persona puede ser forzada por el Estado a determinado culto religioso e incluso a proclamar públicamente determinada profesión de fe, ello no impide que ella siga manteniendo su propia creencia religiosa. En la tradición judeocristiana, la fe implica una «convicción interior» que no puede ser formada por nadie. La experiencia del marranismo en la Península Ibérica es una muestra clara de ello. Muchos judíos, que fueron forzados a convertirse al cristianismo, no abandonaron su fe judía, aunque profesaran públicamente su catolicismo y fueran al culto católico. Mucho de ellos aprendieron a vivir en la ambigüedad de mantener la fe judía, como convicción interior, a la vez que profesaban públicamente la fe católica e iban al rito católico.

Por otra parte, Locke trata a las creencias religiosas como bienes o cosas que pertenecen a la esfera individual. Al tratarlas como bienes, les otorga el estatuto de propiedades de los súbditos. Como nadie, ni siquiera el Estado, puede ingresar a la esfera de bienes individuales, las personas deben de tener garantizado el derecho a sus creencias religiosas. De esa manera, lo que le corresponde al Estado es tolerar las creencias religiosas de las personas, por el principio básico de que el Estado no debe interferir en la propiedad de los súbditos. El límite de dicha tolerancia es doble. Primero, éste se encuentra cuando en las prácticas culturales implican actos que no están permitidas por la ley civil. En segundo lugar, el Estado tampoco puede tolerar y, por lo tanto, debe impedir, que las personas se ataquen a causa de sus creencias religiosas

Pero también la teoría de Locke indica una serie de cosas que el Estado no puede hacer. En primer lugar, imponer a alguien una creencia religiosa. Esto se debe a que en la creencia religiosa se juega la salvación o la condena eterna, de manera que si uno cree en la religión verdadera se ganará la salvación eterna y si cree en una religión que resulta ser falsa, entonces se granjeará la condenación eterna. Junto a esto Locke introduce un principio según el cual el Magistrado (es decir, el representante del Estado) sólo puede sancionar (imponer por medio de la ley civil y la fuerza pública) aquellas cosas a los súbditos que puede remediar en el caso de que terminen causándoles algún mal, en el caso de la imposición de una creencia religiosa que termine por ser

falsa, el asunto se torna delicado. Esto se debe a que la verdad o falsedad de la creencia religiosa sólo se revelará cuando el súbdito fallezca y encuentre la salvación o la condena eterna. En el caso de que el súbdito termine condenándose por haber sido forzado a creer en una religión falsa, el Magistrado no podrá estar presente para remediar el mal causado. En consecuencia, el Estado debe dejar esas cosas a cuenta y riesgo de los mismos súbditos (Locke, 2008, p. 10 ss).

El Estado tampoco puede ingresar a la esfera de las creencias religiosas de una persona a fin de moderarlas, ni cuando las personas ataquen a otras a causa de que sus creencias religiosas se encuentren inflamadas por el entusiasmo. Lo que el Estado puede hacer es evitar que unas personas ataquen a otras por esas razones, colocando una restricción externa basada en la ley civil, a fin de mantener la concordia social. El Estado no puede introducir restricciones internas a las creencias religiosas y obligar a que los creyentes moderen sus creencias religiosas inflamadas por el entusiasmo. La tarea de moderar las creencias religiosas corresponde exclusivamente a los súbditos, quienes deben recurrir a su propia facultad de entendimiento para moderar su fe y evitar que sus creencias se desborden en el fanatismo.

El Estado no puede imponer una creencia religiosa ni obligar a moderar la creencia religiosa de los súbditos en virtud de que no puede intervenir en la esfera de bienes de las personas. Pero sí existen limitaciones que el Estado puede imponer, pero no a la profesión religiosa, sino al culto mismo. El principio que guía la limitación de la práctica cultural señala que todo lo que se encuentra permitido por las leyes civiles en relación con la esfera civil debe permitirse también en la práctica del culto religioso. En cambio, todo lo que la ley civil prohíbe en la esfera de la vida civil también debe estar prohibido en el ámbito del culto religioso. Así, si la ley civil permite a una persona bañarse en el río, también debe permitir bautizarse en el mismo; y si la ley civil prohíbe asesinar a una persona en la esfera de la vida civil, también debe estar prohibida la realización de sacrificios humanos dentro del culto religioso.

Ahora bien, lo que Locke no está considerando es la diferencia entre los siguientes tres elementos: a) el contenido de la creencia es el dogma; b) el dogma está siempre sujeto a interpretación; y c) las interpretaciones se basan

en razones que se pueden justificar y que pueden criticarse. Como no diferencia entre el dogma y la interpretación de este, no percibe que la interpretación de dogma afecta a la forma en la que se realiza la práctica cultural, ni tampoco que dentro de la misma comunidad de creyentes pueden florecer diferentes interpretaciones del dogma. Esto último sucede especialmente cuando las Iglesias se encuentran en el contexto del desarrollo de sociedades democrática que exige una mayor reflexión de los creyentes al relacionarse con los dogmas. Tal vez, una de las razones por la que Locke no vio eso es porque el contexto de las guerras de religión no se lo permitían debido a que los creyentes requerían fortalecer su adhesión a la interpretación del dogma dada por sus autoridades eclesiales. Pero, sin lugar a duda, lo que conduce a Locke a esa posición son los presupuestos de su concepción teológica.

#### **4.- Consideraciones finales**

La versión de la teología puritana desarrollada por Locke tiene como supuesto la creencia según la cual Dios organiza el interés hedonista en dirección al bien común. Ese supuesto es la base de la defensa de que la acción de agentes definidos como egoístas racionales terminarán coordinando sus acciones entre sí. El lugar que esta teología le atribuye a Dios suple la necesidad de concebir a la sociedad como un sistema de cooperación, en la que las personas deben ingresar voluntaria y conscientemente. La teología puritana de Locke mantiene supuestos metafísicos que hoy ya no son defendibles. Es por ello que la creencia de que agentes definidos como egoístas racionales o hedonistas no pueden articular un sistema de cooperación social. Una parte de los liberales actuales defiende aún los presupuestos lockianos en este sentido y sostienen que la búsqueda del interés individual redundaría en el bienestar general.

De manera análoga, Locke sostenía que la preservación de las creencias religiosas que hacía cada persona terminaría en un estado de armonía entre los sistemas de creencias religiosos entre los miembros de la sociedad. Los conflictos religiosos no tienen su causa en las diferentes creencias que las personas sostienen, sino en el hecho de que algunas personas pueden aferrarse

a sus creencias religiosas fanáticamente. Así, como Dios habría creado un orden natural en el que los intereses particulares entren en armonía, del mismo modo, las creencias religiosas diferentes entrarán en armonía y se garantizará la paz entre las personas.

En este sentido Locke señala que:

Bien vale la pena inquirir cómo puede saber un hombre si ama sinceramente la verdad, y me parece que, a este respecto, hay la siguiente señal inefable, a saber: el no abrazar ninguna proposición con mayor seguridad de la que autoricen sus pruebas. Quien se excede de esta medida del asentimiento es claro que no recibe la verdad por amor a ella, que no ama la verdad por amor a la verdad misma, sino por alguna otra finalidad indirecta. Porque, como la evidencia de que alguna proposición sea cierta depende tan solo de las pruebas que tenga un hombre, es claro que, cualquiera que sea el grado de asentimiento que le conceda a esa proposición que excede el grado de esa evidencia, todo ese excedente de asentimiento corresponde a algún otro afecto, y no al amor a la verdad (Locke, 1999, p. 703).

Seguidamente, Locke va a hacer un paralelo entre esa exacerbación respecto del asentimiento a una supuesta verdad con el entusiasmo que se deriva de la religión bajo la forma de revelación. Así señala que:

Como los hombres encuentran que la revelación inmediata es una manera mucho más fácil de establecer sus opiniones y normar su conducta, que no tomarse el tedioso trabajo del estricto razonamiento [...] no es de sorprender que algunos se hayan inclinado fácilmente que son beneficiarios de una revelación, y a persuadirse de que están bajo la protección y guía particular del cielo, en lo que toca a sus actos y opiniones (Locke, 1999, p. 705).

Así, estos presuntos beneficiarios de la revelación que viene del cielo se encuentran cargados de lo que Locke denomina “entusiasmo” (Locke, 1999, p. 703 ss). Esto es lo que hace que una persona se sienta con el derecho de imponer sus creencias a los otros. Se trata de una exacerbación del carácter.

*Alessandro Caviglia*

Revolución científica moderna, teología y tolerancia.

Un estudio sobre la conexión entre la teología puritana y el principio de tolerancia religiosa en John Locke

De manera análoga, Locke sostiene en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* que los delincuentes se encuentran bajo el influjo de algún carácter tornado perverso y que las personas que no sufren esa desviación del carácter siguen la luz natural de la razón y se conducen de acuerdo con lo que Dios exige. De modo que la turbación del carácter genera en las personas dos cosas al mismo tiempo, a saber, la violencia civil, bajo la forma de la vulneración de los derechos naturales de los demás y la violencia religiosa, bajo la forma de la imposición de las creencias religiosas a otras personas. La conclusión de este argumento es que las personas que no tienen un carácter turbado –que sería la mayoría del género humano, porque Dios los ha creado así– podrían vivir armónicamente entre sí y respetar sus propias creencias sin ningún problema. Muchos liberales actuales, seguidores de Locke, siguen sosteniendo la supuesta armonía entre las creencias, de tal manera que defienden la idea de que debemos respetar y no cuestionar las creencias de los demás. Pero esa idea supone un compromiso metafísico que hoy ya no podemos mantener, a saber, que Dios garantiza dicha armonía.

### Referencias bibliográficas

Bailey, T., & Gentile, V. (2015). *Rawls and religion*. Columbia University Press.

Bernstein, R. (2022). *The vicissitudes of nature: From Spinoza to Freud*. Polity Press.

Cragg, G. R. (2008). *From puritanism to the age of reason: A study of changes in religious thought within the Church of England 1660 to 1700* (Dig. printed version). Cambridge University Press. Publicado originalmente en 1950.

Craig, E., & Routledge (Firm) (Eds.). (1998). *Routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge.

Gerald R. Cragg (Ed.). (1968). *The Cambridge Platonists*. Oxford University Press.

Korsgaard, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. UNAM. Original publicado en 1996.

Koyré, A. (2015). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI. Originalmente publicado en 1957.

Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.

Locke, J. (2008). *Carta sobre la tolerancia*. Tecnos. Publicado originalmente en 1689-1690.

Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Tecnos. Publicado originalmente en 1690.

Locke, J. (2017). *La razonabilidad del cristianismo tal como es presentado en las Escrituras*. Tecnos. Publicado originalmente en 1675

Popper, K. R. (2017). *La sociedad abierta y sus enemigos: Con una adenda del autor*. Paidós.

Rawls, J. (2017). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Paidós.

Skinner, Q. (1986). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo II. La Reforma*. Fondo de Cultura Económica.

Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós.