

# PHILIPP VAN LIMBORCH Y JOHN LOCKE. LA INFLUENCIA ARMINIANA SOBRE LA TEOLOGÍA Y NOCIÓN DE TOLERANCIA DE LOCKE

MANFRED SVENSSON  
Universidad de los Andes, Santiago de Chile

RESUMEN: El presente trabajo constituye un análisis del modo en que la principal obra de la teología arminiana del siglo XVII, la *Theologia Christiana* de Philipp van Limborch, influyó sobre John Locke. El objetivo es doble: mostrar, por una parte, la influencia de van Limborch sobre las reflexiones teológicas de John Locke y, por otra parte, el modo en que la concepción de tolerancia de Locke se enmarca dentro de ese tipo específico de teología.

PALABRAS CLAVE: Locke, van Limborch, tolerancia, teología, necesario-no necesario, adiaphora.

## *Philipp van Limborch and John Locke. The Arminian Influence on Locke's Theology and Theory of Toleration*

ABSTRACT: The aim of this essay is to present an analysis of the way in which the principal theological work of Dutch Arminianism of seventeenth-century, *Theologia Christiana* of Philipp van Limborch influenced John Locke. The aim is twofold: to show, on the one hand, the influence of van Limborch's theology on Locke's theological reflections, on the other hand, the way in which Locke's understanding of tolerance is embedded in this kind of theology.

KEY WORDS: Locke, van Limborch, tolerance, theology, necessary-non necessary, adiaphora.

### I. INTRODUCCIÓN

Philipp van Limborch (1633-1712) es un autor hoy completamente desconocido. Sin embargo, su nombre es impreso aún hoy con cierta frecuencia, a saber, cada vez que se imprime la *Epistola de Tolerantia* de Locke, a él dedicada<sup>1</sup>. El autor en cuestión es el principal teólogo que en el siglo XVII produjera la iglesia arminiana, nacida de las controversias intracalvinistas dentro de las cuales el arminianismo representó el partido moderado en materia de predestinación, que resultaría excluido al fijarse en el Sínodo de Dort (1618-1619) de modo definitivo la ortodoxia calvinista<sup>2</sup>. No obstante su escaso número, la influencia

---

<sup>1</sup> Información biográfica sobre van Limborch se puede encontrar en el artículo correspondiente de *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophy* (2 vols.), Thoemmes Press, Bristol, 2003, así como en la única monografía a él dedicada: BARNOUW, PIETER JACOBUS, *Philippus van Limborch*, Den Haag, 1963, pp. 9-38. La mejor introducción al surgimiento de la *Epistola*, con adecuado tratamiento de van Limborch, se encuentra en el prefacio de KLIBANSKY, RAYMOND, *Epistola de Tolerantia*, Oxford, 1968, pp. vii-xl.

<sup>2</sup> El término «arminianos» es la designación utilizada más bien por la literatura polémica del calvinismo —hasta el día de hoy, e indiscriminadamente contra todos sus adversarios en materia de predestinación—, mientras que lo más correcto sería llamarlos «remonstrantes». Si opto aquí por «arminianos», es por ser el único término en uso en nuestra lengua.

de los arminianos en la formación del temprano pensamiento moderno se puede medir por el hecho de que de su número fuera Hugo Grocio<sup>3</sup>, así como por la influencia que su principal teólogo, del que aquí tratamos, tuvo tanto sobre John Locke como sobre los platónicos de Cambridge. Dicha importancia ya la vio uno de los principales publicistas protoliberales de la época, Jean le Clerc —primer biógrafo de Locke y difusor de su obra en el continente<sup>4</sup>—, quien en el discurso fúnebre de van Limborch señalaba que llegaría el día en que fuera publicada la correspondencia entre Locke y el teólogo arminiano, y que entonces «toda la cuestión será comprendida de modo más cabal»<sup>5</sup>. Añade ahí mismo que si se quiere comprender cuán gran teólogo fue van Limborch, habrá que considerar que él fue quien le enseñó a Locke lo que es la libertad (*libertatis naturam, viro magno non satis notam*)<sup>6</sup>. Pero la publicación de dicha correspondencia tardó siglos, y recién hoy podemos hacer un balance detenido de la mutua influencia entre Locke y van Limborch<sup>7</sup>.

Ambos autores intercambiaron no sólo puntos de vista sobre la libertad y la tolerancia, sino también sobre cuestiones de eclesiología y, ante todo, sobre la definición y delimitación de la fe cristiana. Objeto del presente trabajo es exponer dichas discusiones, intentando mostrar cómo sirven de trasfondo y fundamento a su discusión sobre la tolerancia. Buscamos, en efecto, mostrar la dependencia que dicha comprensión de la tolerancia tiene respecto de una determinada teología, desarrollada en otras obras de Locke, así como el estado de dependencia en que dicha teología lockeana se encuentra respecto de la teología de los arminianos. Resumiendo podemos decir que estos primeros intentos por lograr tolerancia entre las distintas manifestaciones (protestantes) del cristianismo no constituyen una simple afirmación o valoración de una diversidad de facto de la fe, sino que se basan en un intento por simplificar la fe, un intento por fijar un *mínimo* necesario —una teología mínima, de modo análogo a la manera en que hoy con frecuencia se busca una ética mínima como base de la tolerancia, unas normas mínimas de convivencia concebidas como distintas de las concepciones comprehensivas de lo que es el bien. Es crucial tomar en cuenta este proceso de simplificación en sus primeras versiones, pues sirve tanto

<sup>3</sup> Conviene aquí notar que por considerable tiempo Hugo Grocio sería considerado relevante no por su *De iure belli ac pacis*, como lo es hoy, sino por su *De veritate religionis christiana*, cuyo título adoptará también van Limborch para una de sus obras.

<sup>4</sup> Además de esto, editor de las obras completas de Erasmo, del *De veritate* de Grocio y, ante todo, de una vasta literatura de difusión intelectual. Cf. el artículo sobre Le Clerc en *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophy*.

<sup>5</sup> LE CLERC, *Oratio funebris in obitum reverendi et clarissimi viri Philippi a Limborch*, p. 6. El texto del discurso fúnebre se encuentra como prólogo de la *Theologia Christiana* de van Limborch a partir de la cuarta edición, que es la primera edición póstuma. Cito aquí conforme a la quinta edición, Amsterdam, 1730.

<sup>6</sup> LE CLERC, *Oratio funebris*, p. 7. Con ello Le Clerc hace referencia no a la discusión sobre la tolerancia, sino a la tardía discusión que ambos autores sostuvieron sobre la libertad, la cual llevó a cambios en la siguiente edición del *Essay Concerning Human Understanding*.

<sup>7</sup> La correspondencia completa de Locke se encuentra ahora en BEER, E. S. DE (ed.), *The Correspondence of John Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1976-1989.

para comprender aquellas formas del cristianismo que en cierta medida han surgido de esta lógica<sup>8</sup>, como también para entender las limitaciones del concepto lockeano de tolerancia.

La relación entre van Limborch y Locke constituye un singular vacío en los estudios lockeanos. Es sintomático, por ejemplo, que aquel estudio que como ningún otro ha intentado mostrar la centralidad de las preocupaciones teológicas del pensamiento político de Locke, lo muestre como un calvinista y que, con todo el énfasis que se pone en la comprensión histórica del autor, no obstante falte toda mención de aquel teólogo por el que Locke más simpatía declara tener<sup>9</sup>. Para llenar este vacío y corregir las interpretaciones de ahí resultantes, debemos comenzar por algunas observaciones en torno a la relación entre van Limborch y Locke.

La correspondencia entre ambos se extiende desde 1684 hasta la muerte de Locke en 1704. Pero a esto hay que sumar el estrecho contacto personal entre ambos durante el exilio de Locke en Holanda, entre 1683-1689<sup>10</sup>. Ningún otro corresponsal de Locke le es tan cercano en cuestiones teológicas como van Limborch. Locke le escribe que con alegría ha descubierto que hay al menos «un teólogo para el cual no soy un hereje»<sup>11</sup>. Los temas principales de esta correspondencia son la tolerancia recíproca entre las iglesias protestantes<sup>12</sup>, la unidad del ser divino<sup>13</sup>, la libertad<sup>14</sup>, la literatura teológica de la época, los distintos modos de mover judíos a la conversión<sup>15</sup>, así como la redacción de la *Historia Inquisitionis* de van Limborch.

<sup>8</sup> Tanto los arminianos como Locke parecen haber tenido influencia en dos direcciones. Por una parte en una dirección ilustrada (deísmo, corrientes antitrinitarias), por otra parte en una dirección que tal vez debamos calificar como simplemente de evangélica. Considérese, por ejemplo, el hecho de que Wesley, el padre de la Iglesia Metodista, haya publicado partes del *Essay* de Locke en la revista que fundó con el título *The Arminian Magazine* (desde el volumen VI, 1783).

<sup>9</sup> DUNN, JOHN, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises on Government'*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

<sup>10</sup> Para el círculo de Locke en Holanda y el mundo intelectual de los arminianos, cf. COLIE, ROSALIE, *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957; SIMONUTTI, LUISA, «Religion, Philosophy, and Science: John Locke and Limborch's Circle in Amsterdam», en *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin* (ed. James Force y David Katz), Brill, Leiden, 1999, pp. 293-324.

<sup>11</sup> *Correspondence*, V, 1901; V, 1804: pauci admodum sunt limati iudicii homines quibuscum poteris libere de speculationibus quibuscumque multo minus de rebus religionis disserere.

<sup>12</sup> *Correspondence*, III, 1101; IV, 1447; V, 1878.

<sup>13</sup> *Correspondence*, VI, 2352, 2395, 2410, 2432, 2460, 2485. Al respecto, cf. el estudio de KLEVER, WIM, «Hudde's Question on God's Uniqueness. A reconstruction on the basis of Van Limborch's correspondence with John Locke», en *Studia Spinoziana*, vol. 5, 1989, 327-357.

<sup>14</sup> Cf. *Correspondence*, VII, cartas 2881, 2925, 2953, 2979, 3010, 3043, 3055, 3129 y 3200.

<sup>15</sup> Cf. ante todo *Correspondence*, V, 1823. Los dos únicos comentarios bíblicos que redactó van Limborch tienen en mente precisamente estas dos cuestiones: comentarios a Romanos = rechazo de la posición antiarminiana; comentario a Hechos = discusión sobre el modo apostólico de tratar con judíos.

La redacción de dicha obra es un caso de particular interés, ya que por la cantidad de sugerencias editoriales que Locke hace a van Limborch, puede ser considerada como un proyecto en común de ambos autores<sup>16</sup>. Es además un caso de interés porque van Limborch es el primero de los grandes historiadores de la Inquisición y, siendo ésta sin duda su obra más exitosa, contribuyó de modo significativo a la formación de la visión que los siglos posteriores han heredado de dicha institución<sup>17</sup>. A diferencia de la mayor parte de sus contemporáneos, van Limborch no recarga, sin embargo, su obra con polémica anticatólica<sup>18</sup>, sino que se limita a exponer la historia con la mayor cantidad posible de citas de fuentes católicas y, ante todo, incluyendo un manuscrito de la propia Inquisición de Toulouse, sobre el cual el propio Locke le había llamado la atención. Van Limborch desde luego temía más a una persecución de inspiración calvinista —sobre lo cual escribiría una obra jamás publicada<sup>19</sup>—, pero utiliza la historia de la inquisición católica, esperando, si se me permite el anacronismo, que los calvinistas la leyeran conforme al aforismo de Lichtenberg: «Un libro es como un espejo: si el que mira hacia dentro es un mono, no mirará hacia fuera un apóstol»<sup>20</sup>.

Pero aquí no nos concentraremos en esta historia de la Inquisición, sino en los textos más propiamente teológicos de ambos autores. Antes de entrar en el análisis de dichos textos, conviene saber lo que cada uno había leído del otro. En la biblioteca de Locke<sup>21</sup> se encontraban las siguientes obras de van Limborch: *Theologia Christiana*<sup>22</sup>, *De Veritate Religionis Christianae amica collatio cum erudito Judaeo* (dos copias), *Historia Inquisitionis*, *Defensio contra van der Waeijen* y la *Historia vitae Simonis Episcopii*<sup>23</sup>. Van Limborch —quien jamás

<sup>16</sup> *Correspondence*, III, 1033, 1034, 1058.

<sup>17</sup> Para su influencia sobre la posterior historiografía, cf. PETERS, EDWARD, *Inquisition*, The Free Press, Nueva York, 1988, pp. 166-170; asimismo, SIMONUTTI, LUISA, «Between History and Politics: Philipp van Limborch's *History of the Inquisition* (1692)», en *Histories of Heresy in Early Modern Europe* (ed. John Christian Laursen), Palgrave, Nueva York, 2002.

<sup>18</sup> Así, cuando Locke (*Correspondence*, VI, 2498) escribe que «papistas» son «qui tanquam infallibiles dominium sibi arrogant in aliorum conscientias», y «evangélicos», en cambio, «qui quaerentes unice veritatem, illam et sibi, et aliis, argumentis solum rationibusque persuasam volunt», Limborch (VI, 2516) responde que esos tipos humanos se encuentran repartidos entre ambas confesiones.

<sup>19</sup> *Correspondence*, IV, 1581: si Pontificorum tyrannidem damnamus, illorum excusari minime potest. Cf. también IV, 1447, 1518; V, 1708; VII, 2935. El inédito texto lleva por título «Reformatorum de Poena Haereticorum Sententia ex variis auctoribus et Ecclesiarum responsis collecta et exemplis aliquot demonstrata per Philippus a Limborch». Referencia al mismo en BARNOUW, *op. cit.*, p. 37.

<sup>20</sup> LICHTENBERG, GEORG CHRISTOPH, *Sudelbücher*, E 215. Para el modo en que la obra efectivamente fue leída por el público calvinista, cf. SIMONUTTI, LUISA, «Limborch's *Historia Inquisitionis* and the Pursuit of Toleration», en *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century* (ed. Allison Coudert y Sarah Hutton), Kluwer, Dordrecht, 1999.

<sup>21</sup> La información procede del catálogo de HARRISON, JOHN, y LASLETT, PETER, *The Library of John Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1965.

<sup>22</sup> Locke poseía copia de las dos primeras ediciones.

<sup>23</sup> También debe ser nombrada la edición que Limborch hiciera de las obras completas de su predecesor en la cátedra arminiana de teología, Simon Episcopus, así como *Oratie* y

aprendió inglés—leyó al menos las siguientes obras de Locke: *Epistola de Tolerantia*, *The Reasonableness of Christianity* y el *Essay Concerning Human Understanding*<sup>24</sup>.

## II. LA *THEOLOGIA CHRISTIANA* DE VAN LIMBORCH

### a) «*Necessaria*» y «*non-necessaria*»

Nos concentraremos en primer lugar en la principal obra teológica de van Limborch, su *Theologia Christiana* (1686), primera obra sistemática de los arminianos, que sería traducida también al inglés y al holandés. El subtítulo reza *ad Praxin Pietatis ac Promotionem Pacis unice directa*. La mayor parte de las obras teológicas de la época muestran el mismo afán por acentuar el carácter práctico<sup>25</sup>. En el caso de van Limborch esta dirección *ad praxin* resulta particularmente evidente (*unice...*)<sup>26</sup>. Esta concentración en los aspectos prácticos del cristianismo halla expresión no sólo en el título de la obra, sino asimismo en su organización. La obra se encuentra estructurada en siete libros. De estos siete libros el quinto, que trata sobre la ley del nuevo pacto, es con mucho el más extenso, ocupando 314 de los 866 folios de la obra. Para escándalo de la dogmática protestante tradicional, el tratamiento de la doctrina de la justificación se encuentra recién tras este libro.

Junto a esta acentuación de lo práctico debemos referirnos a un segundo aspecto de la estructura del texto: la distinción entre verdades necesarias y no necesarias se encuentra tanto al comienzo como al final de la obra. Todo está rodeado por esta distinción, y ella es el fundamento del concepto de tolerancia en van Limborch. Comencemos por el prólogo. Lo más opuesto al cristianismo, nos dice ahí, no es la multitud de opiniones, y tampoco los conflictos que de ellas surgen, sino la condena recíproca por la que cada uno se vuelve anatema para el otro<sup>27</sup>. Cada lado ama sus propias opiniones y espera que los restantes, para alcanzar salvación, adhieran a *cada una* de éstas. Al no ocurrir esto los calificamos de fatalmente heréticos (*haereses exitiales*). En contraste con ello van Limborch busca algún camino que permita limitar el anatema a los realmente

---

*Onfeilbaarheid & opperrechterschap der Romsche Kerke*, del mismo autor. De Teodoro de Beza poseía sólo el *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*. Varias de las obras de Castellio contra Calvino se encuentran presentes en el catálogo de la biblioteca de Locke.

<sup>24</sup> Estas dos últimas obras en traducción francesa (el *Essay* más tarde también en latín).

<sup>25</sup> Para el mundo inglés de Locke piénsese en *The Practice of Pietie* de Bayly (1612), el *Practical Catechisme* de Hammond (1644) o el anónimo *Practice of Christian Graces* (1658). Al respecto, cf. RIVERS, ISABEL, *Reason, Grace and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, vol. I: *Whichcote to Wesley*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 5-24.

<sup>26</sup> Por lo que extraña el título de la traducción inglesa, *A Compleat System, or Body of Divinity, both Speculative and Practical* (1702 y 1713).

<sup>27</sup> *Praefatio*, p. 1.

*exitiales*<sup>28</sup> —fundamental es, por supuesto, entender aquí el *exitialis* en su sentido más fuerte de fatal o funesto, que mata.

El camino que propone para ello se concentra en el prefacio en dos elementos: *a*) sólo aquello que es calificado de tal en las Escrituras puede ser considerado como verdad necesaria<sup>29</sup>, y *b*) los principios especulativos de la religión son los menos claros, por lo que la teología debe concentrarse en los aspectos prácticos del cristianismo<sup>30</sup>. Respecto de aquellas preguntas teóricas sobre las cuales no haya revelación clarísimamente expresa, debe ser suspendido el juicio (*assensum circa illa modeste suspendamus*)<sup>31</sup>. El prefacio acaba con un llamado a la tolerancia entre las iglesias reformadas, basado en esta distinción entre verdades necesarias y opiniones sobre lo no necesario para la salvación<sup>32</sup>. Salvo por aquellas afirmaciones que hacen referencia a un contexto específicamente protestante, nada de esto es original, sino repetición de tesis y concepciones erasmistas<sup>33</sup>.

Si nos dirigimos ahora al último libro de la obra, encontraremos ahí un más detenido tratamiento de la señalada distinción. Dicho séptimo libro contiene la doctrina sobre la Iglesia. Lo que van Limborch trata en el mismo son los distintos géneros de gobierno eclesiástico, la pregunta por la posibilidad de error de la Iglesia y, finalmente, la cuestión de la tolerancia. Para tratar ésta reintroduce la distinción entre artículos de fe necesarios y no necesarios. La distinción es ahí enarbolada como parte central de la identidad arminiana, en contra de quienes consideren todo artículo de fe como necesario<sup>34</sup>. El fundamento bíblico para la distinción lo encuentra donde Pablo, en 1Cor 3:10-11, escribe: «Yo como perito arquitecto puse el fundamento, y otro edifica encima; pero cada uno mire cómo sobreedifica. Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo» —a lo cual sigue la mención de cómo

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> *Praefatio*, p. 2: Ac proinde illa non ea animi certitudine affirmanda, qua in Scriptura expresse et clare definita a nobis affirmari possunt ac debent.

<sup>30</sup> La descripción de la teología especulativa sigue en van Limborch la retórica tradicional de la polémica antiescolástica; *Praefatio*, p. 3: dum vanas, stultas et inutiles quaestiones curiose inquirendo, et audaciter definiendo, in varias portentosas Deoque indignas opiniones inciderunt; atque sterili quaestionum inutilium enodationi toti intenti, animi purgationem, qua sola Deo placemus, neglexerunt; et contempto vero ac solido bono inani illius umbra se pascere maluerunt.

<sup>31</sup> *Praefatio*, p. 2.

<sup>32</sup> *Praefatio*, p. 4: regulas necessaria ad salutem a non necessariis discernendi, ex Scriptura depromptas, varias proposui, fundamento Reformationis consentaneas, a quibus discedi nequit, nisi Reformationis fundamento aut deserto, aut everso.

<sup>33</sup> Para el papel desempeñado por la distinción entre cosas necesarias e indiferentes en la fundamentación de la tolerancia en Erasmo, cf. REMER, GARY, *Humanism and the Rhetoric of Toleration* Penn State Press, University Park, 1996, pp. 43-102.

<sup>34</sup> *Theologia Christiana* 849 b; VII, XXI, 2. Cito a continuación la *Theologia Christiana* del siguiente modo: página y columna (849 b); libro, capítulo y sección (VII, XXI, 2). *Theologia Christiana* 857 b; VII, XXI, 26: Ne jam dicam, variis in libris, Apologia Confessionis nostrae, Responsione ad Specimen Calumniarum, praesertim Institutionibus Theologicis Episcopii, accurate necessaria a non necessariis distingui.

los distintos materiales con los que se sobreedifique serán puestos a prueba por el fuego—. La interpretación de este texto ciertamente presenta más dificultades que las que permite ver la obra de van Limborch. Pues aquello con lo cual se sobreedifica puede ser entendido al menos de dos modos distintos: como referido a la doctrina o como referido a las obras con que se edifique sobre la doctrina. San Agustín, por ejemplo, había expuesto el texto como haciendo referencia exclusiva a las obras, para insistir en que la fe en Cristo como fundamento no permite que se sobreedifique con cualquier clase de obras; santo Tomás, en cambio, se limitaría a notar las dos posibles lecturas, mientras que Calvino lo expondría como haciendo referencia sólo a las doctrinas con las que se edifica sobre el fundamento que es Cristo<sup>35</sup>. Van Limborch —tal vez ignorando incluso la otra alternativa— seguirá naturalmente la interpretación de Calvino orientada a la doctrina, pero insistiendo, a diferencia de éste, en la aparente libertad dada para elegir los materiales con los que se sobreedifique: el único fundamento es Cristo, pero parece haber libertad en cuanto a los materiales (doctrinales) con que se continúa la construcción hacia arriba. Éstos pueden revelarse como malos, pero mientras que permanezca el fundamento, el hombre es salvado (1Cor 3:15).

Defendida de este modo la necesidad de la distinción, lo que se requiere es simplemente un criterio adecuado para distinguir lo necesario de lo no necesario. Relevante es desde luego el hecho de que se trate de pocos artículos. Una cantidad mayor van Limborch la califica no sólo de superflua, sino de peligrosa<sup>36</sup>. Naturalmente van Limborch remite también a la claridad o evidencia (*perspicuitas*) de las Escrituras. Pero la Biblia no es *perspicua* sobre todas las materias. Y hay además cosas sobre las que enseña con claridad, pero sin exigir las como algo necesario. Sólo aquellas cosas que son mencionadas con claridad y además exigidas con la misma claridad como necesarias pueden ser por tanto consideradas como artículos necesarios<sup>37</sup>. Todo error se opone desde luego a la verdad, pero un «falso doctor» es sólo quien se opone a un artículo necesario<sup>38</sup>. Limborch menciona aquí como tales la fe en Dios, en Cristo, y la consiguiente obediencia; asimismo los contenidos del credo apostólico, y aquello que Vicente de Lerín resumiera con la fórmula «lo que ha sido creído siempre, en todas partes y por todos»<sup>39</sup>. Pero van Limborch no parece ser consciente, como Locke, de la precariedad de una respuesta

<sup>35</sup> AGUSTÍN, *De fide et operibus* 1, 1; TOMÁS DE AQUINO, *Super I Cor.*, cap. 3 l. 2; CALVINO, *Corpus Reformatorum* 77, col. 355. El giro a una interpretación exclusivamente doctrinal en Calvino se explica naturalmente por el hecho de que el texto permitía así a los reformadores protestantes polemizar contra el catolicismo como iglesia que había sobreedificado con material incompatible con el fundamento.

<sup>36</sup> *Theologia Christiana* 852 b, VII, XXI, 12: *Necessariorum exiguum admodum esse numerum, prae ingenti non necessariorum, imo inutilium & noxiorum multitudine.*

<sup>37</sup> *Theologia Christiana* 852 a; VII, XXI, 9. Cf., asimismo, 780 a; VII, VIII, 19: *Ita & Reformatos exinde sese genuinos esse Christi discipulos probare oporteret, quod nullis anathema scribant, nisi quos Scriptura manifeste condemnat.*

<sup>38</sup> *Theologia Christiana* 769 a; VII, V, 7.

<sup>39</sup> *Theologia Christiana* 852 a; VII, XXI, 10.

semejante, la interpretación de la cual sigue dando lugar a la disensión<sup>40</sup>. Más exacto es al dar sus criterios para la detección de artículos *no* necesarios. Como tales habrá que identificar: *a)* la adhesión a *palabras* que no se encuentran en las Escrituras, como *Trinitas* o *persona*<sup>41</sup>; *b)* conclusiones remotas, alejadas de los principios de la fe, que requieran de excesivo esfuerzo intelectual, como ciertas discusiones sobre los atributos de Dios, y *c)* aquello que se encuentra en las Escrituras, pero sin ser calificado de necesario, como ciertas sutiles distinciones en la doctrina de la justificación.

Todo esto se resume en gran medida en el rechazo de las preguntas de carácter especulativo<sup>42</sup>. Pero este rechazo de lo especulativo no significa meramente que no haya que ocuparse de cuestiones teóricas. Mucho más relevante es el hecho de que puede ser tolerado un error *teórico* en el adversario, *también cuando se trate de materias necesarias*. Pues la tesis de van Limborch es que recién se ha prestado asentimiento a una doctrina cuando ésta tiene efecto sobre la propia piedad<sup>43</sup>. Así, alguien podría creer en la predestinación absoluta —para van Limborch un error *in necessariis*— sin por ello caer en una vida disoluta (consecuencia común según los arminianos): y entonces debe ser tolerado. La concentración en lo práctico y en un mínimo necesario encuentra aquí con seguridad su más clara expresión. Por otra parte, también en lo práctico puede ser tolerado el error, siempre que no se trate de cuestiones fatales (*exitiales*), de las cuales van Limborch da como ejemplo la idolatría como propiamente católica, y el hereticidio como común a católicos y calvinistas. Las meras «ceremonias» —con lo cual hace referencia al bautismo y la eucaristía— quedan así en el campo de lo indiferente, los *adiaphora*, expresamente desvinculadas de la santidad<sup>44</sup>.

Con ello ya hemos dado un bosquejo general de la posición de van Limborch. Pero como hemos ya insinuado, los criterios que presenta son problemáticos. «Lo que ha sido creído siempre, en todas partes y por todos» es una frase que a ojos de muchos puede constituir más bien una pregunta que una respuesta. Ocasionalmente van Limborch intentará evitar este problema afirmando que la iglesia primitiva sólo habría exigido un artículo, la fe en Cristo<sup>45</sup>. Pero en lugar de afirmar esto de modo categórico —como luego lo hará Locke—, o de presentar alguna lista con pocos artículos de fe necesarios, van Limborch evita deliberadamente cualquier respuesta clara a la pregunta, indicando además, en un muy

<sup>40</sup> Cf. la pregunta de Locke en *A Vindication of the Reasonableness of Christianity* en LOCKE, JOHN, *Writings on Religion* (ed. Victor Nuovo), Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 223: «who are to explain your Articles? The Papists will explain some of them one way, and the Reformed another. The Remonstrants and Anti-Remonstrants give them different senses».

<sup>41</sup> *Theologia Christiana* 853 a; VII, XXI, 13: Tales sunt voces Trinitatis, Personae, omousioui; & in materia de Sacerdotio Christi, Meriti, Satisfactionis, & similes. Aquí el ataque es meramente a las *voces*, y así sigue siendo en toda la teología de los arminianos, entre los cuales jamás llegó a desarrollarse una teología antitrinitaria como entre los unitarios polacos.

<sup>42</sup> *Theologia Christiana* 853 b-854 a; VII, XXI, 14-15.

<sup>43</sup> *Theologia Christiana* 854 b-855 a; VII, XXI, 16.

<sup>44</sup> *Theologia Christiana* 856 a; VII, XXI, 22. Ceremoniae verae sanctitatis pars non sunt.

<sup>45</sup> *Theologia Christiana* 865 b; VII, XIII, 12.

interesante pasaje, por qué la respuesta *debe* ser evitada. Tal lista, aunque fuera confeccionada de un modo impecable, constituiría un peligro por dos motivos. Por una parte, porque dejaría demasiado expuestos al ataque aquellos artículos sobre los que los cristianos siguen siendo unánimes —esto es, tal lista, por decirlo así, serviría en bandeja dichos artículos a los enemigos del cristianismo—. Por otra parte, porque la Biblia no quiere limitarse a ofrecer cosas necesarias, sino también cosas útiles. Pero un listado de las cosas necesarias las separaría de las cosas útiles, y dicha separación sería fatal para nuestras vidas<sup>46</sup>. La cuestión puede parecer menor, pero con esta afirmación van Limborch se separa de una marcada tendencia del temprano pensamiento político moderno, la tendencia a la separación entre el campo de los mandatos y el campo de los consejos<sup>47</sup>. Como tendremos ocasión de ver, éste es además el punto en que tal vez mayor sea la brecha entre van Limborch y Locke.

#### b) *El concepto de tolerancia*

¿Cómo se relaciona todo lo anterior con el concepto de tolerancia en van Limborch? En primer lugar debemos decir que su concepto de tolerancia puede ser calificado en cierto sentido de tradicional: no es sinónimo aún de una simple apertura respecto de cualquier posición, sino que se aplica de modo estricto a lo percibido como falso o malo. Nadie espera, nos dice, que lo verdadero sea «tolerado»; simplemente quiere ser reconocido como verdad. Sólo lo falso requiere de tolerancia<sup>48</sup>. Pero ni siquiera a todo lo falso se extiende la tolerancia, sino sólo a quienes sosteniendo algo malo acepten a su vez los *necesaria*<sup>49</sup>, a la delimitación de los cuales se ha dirigido su teología.

Junto a esto se debe hacer una muy simple constatación: van Limborch no trata el problema político de la tolerancia, carece de hecho de una filosofía política en la cual apoyarse. Una distinción entre lo político y lo religioso sólo la hace de paso, en relación a la sanción de herejes<sup>50</sup>. Fuera de eso la relación entre ambas esferas es para él irrelevante: lo que le interesa es la tolerancia recíproca entre las iglesias protestantes<sup>51</sup>. Esto puede parecer algo políticamente irre-

<sup>46</sup> *Theologia Christiana* 862 b; VII, XII, 15.

<sup>47</sup> Cf., por ejemplo, HOBBS, *Leviathan* II, 26: «law in general is not counsel, but command». Para referencias de otros autores como Suárez y Bodino, cf. BRAGUE, RÉMI, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris, 2005, p. 282.

<sup>48</sup> *Theologia Christiana* 860 b; VII, XXII, 10: Veritas considerata ut veritas tolerare nequit, neque potest quis nisi absurdissime dicere, se toleraturum veritatem: potest tamen iudicii errore contingere, ut veritas erroris damnetur, error in veritatis thronum evehat: sicut veritatis est errorem tolerare, ut evidenti convictione extirpari possit, ita etiam erroris, qui pro veritate recipitur, est, veritatem, iudicio suo errorem creditam, tolerare.

<sup>49</sup> *Theologia Christiana* 860 b; VII, XXII, 11.

<sup>50</sup> El problema del trato dado a herejes se encuentra en *Theologia Christiana* 840 a-849 b; VII, XX. La distinción «inter regimen politicum & spirituale» en 849 a; VII, XX, 36.

<sup>51</sup> *Theologia Christiana* 851 b; VII, XXI, 8. La recíproca intolerancia entre éstas la calificará en consecuencia de más intolerable que la católica: «Estque illud magis intolerandum in Reformato...». Pero la paz sería alcanzable si tan sólo los reformados tuvieran respecto de

levante, y la ausencia de una filosofía política tras la obra de van Limborch puede dar la impresión de que el olvido de su nombre en la genealogía de la noción moderna de tolerancia estaría justificado. Sin embargo, es precisamente la teología por él desarrollada lo que servirá —como espero mostrar— de base al trabajo de Locke, quien a esta forma de hacer teología le dará no sólo mayor radicalidad, sino que la dotará además de una filosofía política, dando así origen a la noción de tolerancia hasta hoy dominante.

### III. LA TEOLOGÍA DE LOCKE

#### a) *Un dogma*

Dirigimos ahora nuestra mirada a la teología de Locke. Mientras que van Limborch *termina* su obra teológica (1686) con el tratamiento de la tolerancia, Locke, en cambio, publica primero su tratado sobre la tolerancia (1689), y se dedica *tras eso* cada vez más a la teología, publicando en 1695, *The Reasonableness of Christianity*, pero —según la interpretación que aquí se ofrece— todo esto como una especie de gigantesco apéndice dirigido a fundamentar lo que había dicho en la *Carta sobre la Tolerancia*. La reciente publicación de algunos de sus textos inéditos sobre religión ha permitido tener una visión más amplia de la producción filosófica de Locke, pero dichos textos apenas han sido puestos en relación con el resto de la teología de su época, como por ejemplo con van Limborch, ni se ha llamado la atención sobre la manera en que el proyecto teológico de Locke se encuentra tras sus reflexiones sobre la tolerancia<sup>52</sup>. Este proyecto teológico se presenta, tal como el de van Limborch, como una promoción de la paz. Pero de un modo mucho más decisivo que en van Limborch, esto ocurre mediante una simplificación de la doctrina cristiana. Y esto implica volverse materialmente contra ciertas posiciones doctrinales. Para Locke estas posiciones son ante todo el calvinismo (que implicaría según él la total disolución de la religión) y el deísmo (que implica la disolución de todo lo específicamente cristiano)<sup>53</sup>. Para ello recurrirá a una crítica de los dogmas, que sólo puede ser realizada sobre la base de un determinado juicio sobre las relaciones entre fe y razón. A dicha relación se refiere Locke en el *Essay Concerning Human Understanding*, precisamente aclarando que la delimitación de los campos de la

---

Cristo al menos la obediencia que tienen los católicos respecto del papa: *Theologia Christiana* 780 a; VII, VIII, 19: Atque utinam id omnes Reformati ad animum revocarent, ut tantum apud ipsos valeat summi ipsorum Magistri ac Domini Jesu Christi auctoritas, quantum apud Pontificios auctoritas Papae.

<sup>52</sup> En muchos sentidos una notable excepción es MARSHALL, JOHN, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, CUP, 1994.

<sup>53</sup> *The Reasonableness of Christianity* en *Writings on Religion*, *op. cit.*, p. 92: «I found the two Extrems, that Men run into on this Point, either on the one hand shook the Foundations of all Religion, or on the other made Christianity almost nothing».

fe y la razón tiene como meta el evitar los conflictos teológicos<sup>54</sup> —es decir, no le asigna a la distinción una finalidad primariamente epistemológica.

En sus características generales el tratamiento que Locke hace de las relaciones entre fe y razón parece ser tradicional, y muchas veces ha sido tomado por tal. La razón nos puede proveer de pruebas en determinadas materias (como la existencia de Dios), pero existen ciertos artículos de fe que sobrepasan a la razón, como el relativo a la resurrección de los muertos. Una doctrina como ésta no es contraria a la razón y puede, por tanto, ser creída. Constituye la materia propiamente tal de la fe (*the proper Matter of Faith*)<sup>55</sup>, respecto de la cual la razón no desempeña ningún papel *directo*. Pero de modo indirecto la razón sí hace algo: es la razón la que juzga si acaso tal o cual afirmación o texto efectivamente constituye una revelación, y es ella la que determina qué significan las palabras de tal o cual revelación<sup>56</sup>. Con ello Locke no está haciendo referencia exclusivamente a la necesidad de distinguir entre la revelación bíblica —esto es, textualmente fijada— y una revelación de carácter individual<sup>57</sup>; está hablando de la necesidad de establecer distinciones *dentro de las Escrituras*<sup>58</sup>. No es otra cosa lo que hace él en su principal obra teológica, *The Reasonableness of Christianity*. El título de esta obra puede inducir a error. Locke no se inscribe con ella en la tradición de reflexión filosófica sobre la revelación, ni intenta en ella utilizar la razón en el campo de los preámbulos de la fe. La obra no trata, en suma, de la racionalidad del cristianismo, sino de que éste es «razonable» en un sentido muy específico: que no hace exigencias tan grandes como las que pretende la tradición teológica. Y como lo que busca demostrar es esto, la obra no es de naturaleza filosófica, sino exegética.

*The Reasonableness* se concentra exclusivamente en los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles, para desde ahí intentar una reducción del cristianismo a lo único necesario. Y si bien en el Evangelio según Juan y en las epístolas paulinas se encuentra lo necesario, ahí se encuentra *mezclado con otras*

<sup>54</sup> LOCKE, JOHN, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 1975. Libro IV, Chap. XVIII § 1: «the want whereof, may possibly have been the cause, if not of great Disorders, yet at least of great Disputes, and perhaps Mistakes in the World. For till it be resolved, how far we are to be guided by Reason, and how far by Faith, we shall in vain dispute, and endeavour to convince one another in Matters of Religion».

<sup>55</sup> *Essay* IV, Chap. XVIII §7.

<sup>56</sup> *Essay* IV, Chap. XVIII §8: «it still belongs to Reason, to judge of the Truth of its being a Revelation, and of the signification of the Words, wherein it is delivered». Cf., asimismo, §6.

<sup>57</sup> También dicha cuestión lo ocupa. A partir de la cuarta edición del *Essay* se agrega tras el capítulo sobre fe y razón un nuevo capítulo *Of Enthusiasm*. Cf. también «Immediate Inspiration», en *Writings on Religion*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>58</sup> *Correspondence*, II, 834: «Si omnia quae in sacris libris continentur pro theopneustis pariter habenda sine omni discretione, magna sane praebet philosophis de fide et sinceritate nostra dubitandi ansa». Pero hay que hacer notar que la misma carta (cf. también II, 832), muestra el cuidado con el que van Limborch y Locke se relacionan con la crítica bíblica más radical. Esto al menos por razones tácticas: «Undique enim, ajebam, in te insurgent Theologi», le escribe van Limborch a Le Clerc por sus imprudencias, *Correspondence*, II, 836. Cf. de Locke la nota «Sacra Scriptura», en *Writings on Religion*, *op. cit.*, pp. 42-43.

*verdades* —precisamente aquello cuya mezcla van Limborch elogia—. Así en la posterior *Vindication of the Reasonableness of Christianity* se defiende de sus críticos diciendo: «La razón que di para no revisar las epístolas buscando los artículos fundamentales de la fe, del modo en que había revisado la predicación de nuestro Salvador y de los Apóstoles, es que en las epístolas dichos artículos fundamentales se encuentran promiscuamente, y sin distinción, mezclados con otras verdades»<sup>59</sup>. Es decir, contienen más que lo necesario para ser considerado como cristiano, y sólo eso interesa a Locke. Así es como se concentrará en sólo dos problemas: el pecado y la fe en Cristo como Mesías.

En un primer paso Locke intentará una reducción de la doctrina tradicional del pecado (transmitida a él en su versión calvinista), a través de un ataque a sus dos aspectos: la muerte como castigo hereditario y la imposibilidad de no pecar. Aparte de la común pregunta sobre la posibilidad de que alguien —los descendientes de Adán— sea castigado por algo que no ha cometido, Locke afirmará que el hecho de que los postadamitas seamos mortales no debe ser interpretado como castigo, ya que sólo podría ser considerado como castigo si los seres humanos tuviéramos algún derecho a la inmortalidad. ¿Pero quién puede concebir tal derecho?<sup>60</sup>. La posibilidad de haber heredado un castigo es atacada más fuertemente en relación al segundo aspecto de la doctrina: el *non posse non peccare* es rechazado mediante una simple apelación a la justicia de Dios<sup>61</sup>. En el bosquejo «*Peccatum Originale*» proseguirá con la crítica, rechazando el dogma sobre la base de argumentos como el siguiente: si imputo el pecado de Adán, tengo que imputar también su penitencia, y los pecados y penitencias de todos sus descendientes<sup>62</sup>. Pero el ingenio desplegado en criticar la doctrina tradicional del pecado original deja un vacío difícil de llenar, pues aunque se niegue la necesidad de pecar, al menos *de hecho todos pecan*. Y explicar eso no parece ser más fácil que defender la doctrina tradicional del pecado. Al menos Locke sólo parece encontrar una respuesta: multiplicación «social» del pecado (*by fashen & example*)<sup>63</sup>. Una similar simplificación es propuesta en el campo de la ley. Junto con el asentimiento a un dogma fundamental, naturalmente el nuevo pacto pide una determinada obediencia, algo que debe ser hecho<sup>64</sup>. Pero en este sentido la única diferencia entre antiguo y nuevo pacto es que el antiguo pacto no toleraba transgresión

<sup>59</sup> «A Vindication of the Reasonableness of Christianity», en *Writings on Religion, op. cit.*, pp. 215-216: «And the Reason I gave why I had not gone through the Writings in the Epistles, to Collect the Fundamental Articles of Faith, as I had through the Preachings of our Saviour and his Apostles, was, Because those Fundamental Articles were in those Epistles promiscuously, and without distinction, mixed with other Truths».

<sup>60</sup> *Reasonableness*, p. 94: «Very well, if keeping one from what he has no right to, be called a *Punishment*. The state of Immortality in Paradise is not due to the Posterity of Adam more than to any other Creature». De modo igualmente radical es criticada la doctrina de la resurrección de los muertos, la cual Locke acaba limitando a los justos.

<sup>61</sup> *Reasonableness*, p. 93.

<sup>62</sup> «*Peccatum originale*», en *Writings on Religion, op. cit.*, p. 229.

<sup>63</sup> «Homo ante et post lapsum», en *Writings on Religion, op. cit.*, p. 231.

<sup>64</sup> *Reasonableness*, p. 110.

alguna, mientras que el nuevo pacto sólo pide que nos esforcemos del mayor modo posible<sup>65</sup>.

Habiendo realizado esta crítica en el campo moral, Locke se dirige a la explicación del nuevo pacto en materia dogmática, centrado en la pregunta por lo que el Nuevo Testamento exige como necesario para salvación. La respuesta a esta pregunta ocupa casi todo el texto de *The Reasonableness*, si bien desde un comienzo se ofrece la solución: «Esta era la gran proposición en controversia en relación con Jesús de Nazaret: si acaso era o no el Mesías; y el asentimiento a esta proposición era lo que distinguía a creyentes de incrédulos»<sup>66</sup>. Esto es lo que, mediante una exégesis detallada de todos los textos pertinentes *de los libros por él seleccionados*, busca mostrar Locke en la obra. La fe en Jesús como Mesías debe, pues, ser el único artículo de fe. Conviene comprender con precisión lo que con ello está haciendo Locke: su fórmula pretende limitar la controversia sobre Jesús precisamente a su carácter de Mesías, en contraste, por ejemplo, con una controversia sobre su divinidad. La pregunta «¿y el Mesías no es Dios?» es lo que por antonomasia debe ser evitado, pues lo que Locke busca es un artículo de fe fundamental, que sea además de una naturaleza tal, *que no requiera de interpretación*, la cual nos reconduciría a la controversia: y un artículo de tal naturaleza sólo cree encontrarlo en la afirmación «Jesús es el Mesías»<sup>67</sup>. ¿Excluye Locke con ello otros artículos de fe, como la doctrina trinitaria? Al menos como necesarios para la salvación, sí. Naturalmente está, además, calificando los restantes artículos como peligrosos, pues requieren de interpretación, abriendo con ello la puerta a la controversia.

Según un extendido mito, durante el siglo XVII nace el pensamiento político moderno, gracias a una emancipación del pensamiento político respecto de la teología. La obra de Locke, uno de los padres de dicho pensamiento político moderno, constituye un ejemplo paradigmático de la falsedad de esta explicación. No hay emancipación respecto de la teología, sino la creación de una nueva teología. Es sobre ésta que se funda la concepción de tolerancia a la que dedicaremos una última sección.

## b) *La noción de tolerancia*

Hemos visto cómo en van Limborch la distinción entre lo político y lo religioso sólo es mencionada de modo marginal. Locke le dará, en cambio, un lugar central en su *Carta sobre la Tolerancia*, publicada en 1689, tres años después de

<sup>65</sup> *Reasonableness*, p. 99: «The difference between the *Law of Works* and the *Law of Faith* is only this; that the *Law of Works* makes no allowance for failing on any occasion».

<sup>66</sup> *Reasonableness*, p. 102: «This was the great Proposition that was then controverted concerning Jesus of Nazareth, whether he was the Messiah or no; And the assent to that, was that which distinguished Believers from Unbelievers».

<sup>67</sup> Cf. *A Vindication of the Reasonableness of Christianity, etc.*, pp. 223-224: «I think it may be doubted whether any Articles, which needs mens Explications, can be so clearly and certainly understood, as one which is made so very plain by the Scripture it self, as *not to need any Explication at all*. Such is this: That Jesus is the Messiah» [la cursiva es mía].

la *Theologia Christiana* de van Limborch. Sólo mediante esta clara *distinción y delimitación*<sup>68</sup> considera posible alcanzar la paz. La sociedad política (*respublica*) existe sólo para intereses civiles (*bona civilia*). Bajo esta categoría comprende dos cosas: por una parte, bienes externos (casas, dinero, etc.); por otra parte, vida, libertad, salud, etc. Pero la libertad es aquí la libertad externa: la libertad, por ejemplo, de seguir un determinado culto, el cual por su parte deberá abrirme el camino a la libertad interna. La meta es dicha libertad interna, pero la sociedad política sólo la puede preparar de modo indirecto, en la medida en que asegura el marco de libertad externa. La distinción entre los asuntos cívicos y los religiosos es, por tanto, análoga a la distinción entre razón y fe, ya que la razón sólo se relaciona de modo indirecto con la materia propia de la fe, como la autoridad política con la libertad interna. La preocupación por las almas no se encuentra, por tanto, entre las tareas de la autoridad estatal<sup>69</sup>. Ello compete a la Iglesia, la cual es una sociedad compuesta por hombres que han adherido libremente a la misma (*sponte sua coeuntium*), para rendir culto a Dios del modo que consideren apropiado para el mismo y apropiado para la salvación de sus propias almas. El surgimiento de la Iglesia como una *societas libera et voluntaria* y no sujeta a un determinado modo de organización será a continuación fuertemente acentuado por Locke<sup>70</sup>. Pero con ello, desde luego, se dirige contra la mayor parte de las eclesiologías de su época. Expresamente al menos contra un orden eclesiástico episcopal o presbiteriano<sup>71</sup>. Naturalmente considera *permitidas* estas formas de gobierno<sup>72</sup>. Pero con ello las declara indiferentes, volviéndose así contra quienes las consideran de derecho divino.

Quien se dirige hoy a la *Carta sobre la Tolerancia* ignorando las controversias teológicas de la época, desde luego no encontrará en ella sino un llamado al mutuo entendimiento. Pero lo que Locke está haciendo no es sólo eso, sino que está tomando partido en una de las principales controversias teológicas del momento —las controversias sobre los modos de gobierno eclesiástico—, mostrando con ello la imposibilidad de hacer un llamado a la tolerancia que no consista a la vez en apoyar materialmente una posición en lugar de otra<sup>73</sup>. Uno puede

<sup>68</sup> *Epistola de Tolerantia* (ed. Klibansky), p. 64: «ante omnia inter res civitatis et religionis *distinguendum* existimo *limitesque* inter ecclesiam et rempublicam rite definiendos» [la cursiva es mía].

<sup>69</sup> Cf. los argumentos en *Epistola*, pp. 66-70.

<sup>70</sup> *Epistola*, pp. 70-72.

<sup>71</sup> *Epistola*, p. 72: «Sed dices: Vera esse non potest ecclesia, quae episcopum vel presbyterium non habet, gubernandi autoritate derivata ab ipsis usque Apostolis, continua et non interrupta successione instructum. Primo, rogo ut edictum ostendas, ubi hanc legem ecclesiae suae posuit Christus».

<sup>72</sup> *Epistola*, p. 74.

<sup>73</sup> En efecto, esto queda más claro aún si se considera que no sólo en la *Epistola de Tolerantia* Locke defiende esta definición de Iglesia, sino también, más expresamente, en las recientemente publicadas '*Critical Notes upon Edward Stillingfleet's Mischief and Unreasonableness of Separation*', en *Writings on Religion*, sobre todo pp. 75-76. Es cierto que el texto no se publicó, pero muestra cuán detenidamente se había preparado Locke para entrar en una discusión sobre este punto.

considerar correcta o errónea la defensa que hace Locke de la posición «no conformista» en materia de gobierno eclesiástico, pero lo que no se puede es hacer como si dicha posición fuera meramente formal o neutral, y no constituyera ella misma ya una toma de posición *contra* otra doctrina, es decir, una posición no neutral. Esa inevitable toma de posición es lo que el texto de la *Carta* sistemáticamente oculta. La noción de tolerancia es así usada con una ambigüedad que en la tradición previa no se encuentra presente, tampoco en autores cercanos a Locke, como van Limborch. Esto es particularmente notorio en la primera página del texto, en el contexto de la vinculación de la tolerancia con la noción de verdadera iglesia, realizada mediante la identificación de la tolerancia con *charitas, mansuetudo y benevolentia*<sup>74</sup>. Pues éstas son actitudes o virtudes que deben ser desplegadas respecto de *toda* persona, en contraste con una tolerancia en sentido estricto, que sólo se refiere a aquello que percibimos como un mal. Como escribe van Limborch: un doctor de la sana doctrina no quiere ser *tolerado* en cuanto verdadero doctor. *Quid absurdius?*<sup>75</sup>. Pero Locke busca acentuar el carácter vinculante de la tolerancia para los cristianos, y está dispuesto a hacerlo mediante su identificación con el amor. Donde convenía distinguir la tolerancia del amor que nos lleva a tolerar lo malo, Locke los confunde; donde convenía mantener unido lo necesario y lo útil, Locke los separa. Con ello nos ha heredado no sólo el deber de practicar la tolerancia, sino juntamente una lamentable confusión conceptual en torno a la misma.

#### IV. CONSIDERACIONES FINALES

La relación entre Locke y van Limborch no es un caso de influencia unilateral. Se enseñaron y criticaron mutuamente. Mediante esta amistad van Limborch tuvo una influencia sobre la posterior historia europea que de lo contrario habría sido impensable para un profesor de teología de la pequeña comunidad arminiana. Dicha influencia puede resumirse bajo la palabra tolerancia. Pero precisamente en ese punto hay diferencias entre van Limborch y Locke que no deben permanecer ocultas tras la *promotio pacis* común a ambos. Pues comparar a los dos autores permite iluminar una figura de transición como van Limborch y ver con mayor claridad la radicalidad de la propuesta lockeana.

Ambos proponen reducir significativamente la cantidad de dogmas considerados como necesarios. En el caso de Locke esto pasa por defender la existencia de un solo artículo de fe: Jesús es el Mesías. Van Limborch es más cuidadoso, y evita conscientemente producir una lista de artículos de fe. Mientras que Locke cree poder separar el cristianismo fundamental de los Evangelios de los más complejos consejos de las epístolas, van Limborch había rechazado tal sugerencia incluso antes de que Locke la formulara, insistiendo en la necesidad

<sup>74</sup> *Epistola*, p. 58.

<sup>75</sup> *Theologia Christiana* 860 b; VII, XXII, 10.

de que los mandatos se den mezclados con los consejos, lo necesario con lo útil<sup>76</sup>. La causa de esta diferencia puede buscarse tal vez en una mayor radicalidad y definición en la propuesta de Locke, en el hecho de que éste tiene una noción más decididamente proposicional de la revelación<sup>77</sup>, o en el hecho de que van Limborch tuviera también una preocupación pastoral. En cualquier caso, es uno de los puntos en que la diferencia entre ambos se hace más visible.

Esta tendencia de Locke a la *separación* entre el consejo y la ley es lo que se repite, por lo demás, en los restantes aspectos de la discusión. Pues para asegurar espacio a la libertad religiosa Locke procede mediante análogas delimitaciones: delimitación entre razón y fe, entre sociedad política e Iglesia, entre lo necesario y lo indiferente. En buena medida la posición de Locke en estos puntos ha llegado a ser la posición estándar del mundo Occidental. Sin embargo, es conveniente preguntarse si dichas estrictas delimitaciones no contienen algo de ficción, ficción que oculta más problemas de los que soluciona.

En la construcción de una teología mínima como base para esta noción de tolerancia desde luego Locke ha tenido a van Limborch por importante aliado. Pero la reducción a un único dogma, el cual además contaría presuntamente con la ventaja de no requerir de interpretación, es una de las muchas muestras de cómo el proyecto de minimización se extrema en Locke. En efecto, al utilizar Locke la distinción entre artículos necesarios y no necesarios —al final de la *Carta sobre la Tolerancia*— le dará un sentido totalmente ajeno a van Limborch. Pues mientras van Limborch la utilizaba para distinguir grados de herejía, resultando sólo intolerable el fatalmente (*exitialis*) herético, esto es, el que yerra en un dogma fundamental o necesario —y con consecuencias sobre su piedad—, en Locke en cambio la distinción será utilizada para calificar de herético *a todo el que sobreedifique*, esto es, a todo el que agregue doctrinas a las expresamente señaladas como necesarias en las Escrituras<sup>78</sup>. Los críticos de la *Carta sobre la Tolerancia* que acostumbran enrostrarle la exclusión del catolicismo en virtud de su obediencia a un soberano extranjero suponen normalmente que, por lo mismo, la noción lockeana de tolerancia sería útil si tan sólo se eliminara este obstáculo —es decir, «ampliando» dicha noción para incluir el catolicismo u otras creencias dentro de lo tolerable—. Pero quien así argumenta no ha visto que dicha teología mínima debe por definición excluir a quien «sobreedifica». Una corrección de dicha noción de tolerancia no puede, pues, limitarse a una amplificación.

<sup>76</sup> No obstante, van Limborch muestra casi total aceptación del *Reasonableness* de Locke y, si bien critica otros puntos, no critica éste en que es tan notoria la diferencia con su propia obra. Cf. *Correspondence* VI, 2222.

<sup>77</sup> Cf. la solicitud a Edwards en *A Vindication of the Reasonableness of Christianity, etc.*, p. 217: «But you are to tell us what are the Propositions we are required to believe concerning this matter: For nothing can be an Article of Faith, but some Proposition». Cf., asimismo, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, Cap. XVIII, §2. Cf. asimismo la siguiente nota al pie.

<sup>78</sup> *Epistola*, p. 150. «Quod apud illos, qui solam Sacram Scripturam pro regula fidei agnoscunt, haeresis sit separatio facta in communione Christiana ob dogmata disertis Sacrae Scripturae verbis contenta». Todos los tipos de herejía que reconoce ahí Locke son reducibles a este punto.

Aquí se vuelve tanto más evidente el hecho de que la construcción de una teología mínima pasa necesariamente por la agresión —intelectual, al menos— de los dogmas de quienes adhieren a una teología «máxima» o «media» (hemos nombrado el catolicismo, pero Locke tiene en mente ante todo al calvinismo). Así, por ejemplo, un autor como van Limborch puede considerar que las discusiones sobre la predestinación no pertenecen siempre a los *necessaria*, de modo que las divergencias en este punto no serían causal de intolerancia. Pero dicha suposición constituye una petición de principio, pues para sus adversarios dicha doctrina es el mismísimo fundamento de la Reforma. Del mismo modo se podría mencionar la reducción de las *ceremoniae* (esto es, de los sacramentos) al campo de los *adiaphora* como un acto que difícilmente puede ser clasificado como simple tolerancia. Y lo mismo vale para toda la suposición de que un número amplio de dogmas sería pernicioso: difícilmente sus adversarios podrían ver en dicha afirmación una muestra de tolerancia. Incluso si se llega a simpatizar con van Limborch en cada uno de estos puntos, esto es, si se sostiene una doctrina mínima, anticalvinista y antisacramental, uno debe reconocer que esto constituye una adhesión a una determinada posición *contra* otra. Pero tanto Locke como van Limborch proceden como si este problema no existiera, como si la tolerancia sobre la base de una teología mínima no estuviera ligada de modo necesario a la adhesión material a alguna determinada posición en detrimento de las restantes. El carácter problemático de la noción de tolerancia se ve así ocultado, tornándola más fácilmente manipulable.

Esta noción moderna de tolerancia se gestó a partir de la esfera estrictamente religiosa: sólo estaba en discusión qué religión o aspectos de una religión pueden ser tolerables para mantener la paz en un reino. A ningún protagonista de dichas discusiones se le habría ocurrido pensar que además de haber distintas religiones podría hablarse de distintas éticas y que, por tanto, el mismo debate de entonces resurgiera bajo la forma de una ética mínima que permitiera defender la convivencia en una sociedad. Sin embargo, *grosso modo* con eso nos encontramos hoy. Una ética mínima, una unilateral acentuación de lo práctico, la ilusión de un mínimo neutral respecto del cual sea herético sobreedificar —todo esto son rasgos que se repiten—. Ahora bien, las dificultades de una ética mínima son las mismas de una teología mínima, y la necesidad de toma material de posición en el campo moral es igualmente necesaria. En este sentido, puede ser significativo terminar indicando que en aquel horizonte en el que nació la noción moderna de tolerancia —el de la controversia entre las iglesias cristianas—, ha habido entretanto desarrollos significativos. Pero si se ha producido en esa esfera un cambio positivo en dirección a un mutuo entendimiento, ha sido en base a una articulación del problema muchísimo más compleja que la búsqueda de un mero mínimo común. No parece así infundada la tesis de que también para la convivencia política valdría algo semejante.

