

Breve historia del primer derecho humano: Evolución de la libertad de conciencia y religión

Alí Daniels-Pinto
alidaniels@gmail.com,
Organización No Gubernamental Acceso a la Justicia,
Caracas, Venezuela

Abstract

Human rights are the product of a centuries-long historical evolution that originated in the long and arduous struggle for freedom of conscience, more specifically in its aspect of freedom of religion. Therefore, the study of the evolution of this right not only explains the birth of human rights, but also establishes the foundations that define them and sets the standard for the recognition of the rights that respect for human dignity continues to demand.

Keywords: human rights, freedom of conscience, freedom of religion, history of human rights, tolerance, bill of rights, freedom of worship.

Resumen

Los derechos humanos nacen de una evolución histórica de siglos que tuvo su génesis en la larga y penosa lucha por la libertad de conciencia, más concretamente en su vertiente de libertad de religión, por lo que el estudio de la evolución de este derecho no sólo explica el nacimiento de los derechos humanos, sino que establece las bases que los identifica y marca la pauta para el reconocimiento de los derechos que el respeto a la dignidad humana continúa exigiendo.

Palabras clave: derechos humanos, libertad de conciencia, libertad de religión, historia de los derechos humanos, tolerancia, declaración de derechos, libertad de culto.

1. Introducción

Cuando, como simple ejercicio pedagógico, en el aula se hace la pregunta de cuál fue el primer derecho humano, resulta interesante apreciar cómo se despierta el interés de muchos, saliendo, siempre en primer término, el derecho a la vida, y luego, a veces tímidamente, la libertad de expresión y excepcionalmente, la libertad personal, y por tal motivo, resulta aún más apreciable ver cómo la explicación de los derechos humanos como hecho histórico y social generado luego de siglos en torno al más inexpugnable de los derechos, esto es, la libertad de pensamiento, genera miradas llenas de cuestionamiento.

Y la lógica detrás de esas dudas, es el resultado de considerar que la libertad de pensamiento, que es inexpugnable en la mente de todos y cada uno de nosotros, no puede, al menos todavía, ser alcanzada por las siempre eficientes herramientas del poder para tratar de controlarla.

De ahí entonces que resulta necesario explicar, que, si bien los derechos humanos nacen de la evolución social ocurrida en los estados nacionales luego del renacimiento, también es cierto que lo que hoy conocemos como derechos humanos nace de la dolorosa y larga lucha por la libertad de religión, una de las manifestaciones de la libertad de pensamiento.

De este modo, aunque una persona puede creer, en el restringido ámbito de su pensamiento, en el dios que considere y como lo considere, lo cierto es que tal creencia requiere expresiones externas, y son estas la que se utilizan contra los individuos para perseguirlos por lo que piensan, si es que tal hecho se considera contrario a los intereses del poder.

Así entonces, consideramos necesario explicar brevemente, como de las guerras de religión y de la secular intolerancia que las generó, pudo la humanidad iniciar un movimiento de pensadores que plantearon alternativas a la violencia, y cómo de la evolución de esas propuestas surgió, en primer término, un discurso a favor de la tolerancia, y luego, en segundo lugar, lo que hoy llamamos derechos humanos.

2. Desarrollo

2.1. Breve introducción a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión

Del enunciado de este acápite puede generarse la pregunta de por qué el largo enunciado de este derecho, cuando podría unirse o resumirse simplemente bajo la idea de libertad de pensamiento, pero precisamente por lo que ello implica, queremos hacer unas breves consideraciones de las razones que nos llevaron a estudiar someramente este derecho.

Así, en primer término consideramos necesario el análisis de este derecho, porque justamente su evolución nos permite entender como los derechos humanos son el resultado de un proceso histórico y social por medio del cual colectivos relegados y discriminados fueron exponiendo y reclamando las bases de la injusticia que vivían, y que en no pocos casos significó una cuantiosa pérdida material e incluso de la vida, simplemente por no acatar lo que los poderes imperantes señalaban como el pensamiento correcto, y sobre todo, el que todos debían tener sin el menor cuestionamiento.

Y de este modo, en segundo lugar, ha de precisarse la razón de la distinción entre pensamiento, conciencia y religión, pues aunque el primero puede englobar a los demás, se trata de conceptos diferentes, pues el pensamiento es la categoría general de ideas que puede tener una persona sobre cualquier tema, mientras que la conciencia, de acuerdo con la Real Academia Española, ya apunta a un criterio de índole moral (Conocimiento del bien y del mal que permite a la persona enjuiciar moralmente la realidad y los actos, especialmente los propios, (Real Academia Española, 2025a, definición 1), y por su parte, la religión implica el conjunto de creencias en torno a la divinidad (Real Academia Española, 2025a, definición 1).

En consecuencia, efectivamente uno puede pensar en ideas ajenas a la conciencia y a la religión, y también puede tener ideas de conciencia que no estén relacionadas con divinidad alguna, o considerar una idea religiosa que no necesariamente implique una vinculación a la conciencia, como también es posible tener un pensamiento que involucre a los tres conceptos.

De ello se evidencia que al tener como raíz común el pensamiento resulta necesario considerarlos en términos generales como ideas vinculadas, pero sin descuidar lo que los individualiza, y por tal razón resulta necesario que la norma que los reconozca como un derecho humano los trate en razón de su origen común.

En la Declaración Universal de Derechos Humanos, se encuentra reconocido en el artículo 18 con el siguiente texto:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 1948, artículo 18)

Señala Glendon que este artículo generó muchas discusiones, sobre todo, entre los representantes de países islámicos, pues consideraban que el permitir el cambio de religión contrariaba sus principios, pero luego muchas discusiones, la mayoría estuvo de acuerdo en aceptarlo, pues bajo el liderazgo del representante de Pakistán, se citó un fragmento del Corán que claramente señala que la aceptación o no de una fe es algo voluntario¹, aunque ello no fue aceptado por Arabia Saudita, país que fue uno de los ocho que se abstuvo en la votación final para la aprobación de la Declaración (Glendon, 2001).

Tal hecho, tiene eco en la actualidad, pues existen países donde el cambio de religión es un delito².

Pese a ello, durante las discusiones de los diferentes borradores, los cambios fueron graduales, pues en el primero, también llamado Humphrey por el nombre de su autor, se afirmaba que “Habrà libertad de conciencia y de creencia, así como de culto religioso privado y público” (Glendon, 2001, p. 333), mientras que en el segundo, elaborado por Cassin, se indicaba que “La libertad personal de

¹“Quien quiera creer, que crea; quien quiera no creer, que no crea” (Glendon, 2001, p. 214).

² BBC (18 de noviembre de 2025). Da a luz en prisión la sudanesa condenada a muerte por convertirse al cristianismo. https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2014/05/140527_ulnnot_sud_sudanesa_convertida_pare_prision_mxa

conciencia, creencia y opinión es un derecho absoluto y sagrado” (Glendon, 2001, p. 339) sin alusión a la libertad de religión, que es referida en el párrafo siguiente en el que se establecía que “La práctica de un credo privado o público y la expresión de convicciones contradictorias no podrán estar sujetas a ninguna restricción, salvo las necesarias para proteger el orden público, la moral y los derechos y libertades de los demás” (Glendon, 2001, p. 339).

En el tercer borrador (llamado del Comité de Derechos Humanos), se mantuvo esta redacción, al igual que en el cuarto, también conocido como el borrador de Ginebra, siendo finalmente en el quinto y penúltimo, llamado también denominado como el borrador de Lake Success, donde se estableció la redacción final, por lo que como puede apreciarse los cambios giraron en torno a la consideración de si era necesario reconocer la libertad de conciencia y de religión en los mismos términos o hacerlo separadamente, imponiéndose la primera postura, que consideramos es la más acertada por las razones que ya expusimos (Glendon, 2001).

Por su parte, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, este derecho también ha sido reconocido en el artículo 18 pero con una amplitud mayor a la Declaración:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.
 2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.
 3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.
 4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.
- (ONU, 1966, artículo 18).

Por tal motivo, para analizar, aunque sea someramente este derecho, utilizaremos el Comentario General N° 22 realizado por el Comité de Derechos Humanos (Comité de Derechos Humanos, 1993), documento del que destacamos lo siguiente:

- El comité empieza señalando que el párrafo 1 del artículo 18 es “profundo y largo alcance” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 1) pues abarca lo siguiente: la libertad de pensamiento sobre todas las cuestiones (religiosas, políticas o de cualquier otra naturaleza), las convicciones personales y el compromiso con la religión o las creencias.
- Estas ideas pueden manifestarse de forma individual o en comunidad con otros.
- Se afirma que el artículo 18 protege “las creencias teístas, no teístas y ateas, así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 1), lo que reafirma la vinculación entre pensamiento, conciencia y religión en la medida en que si bien el no profesar una religión forma parte de la libertad con este nombre, también es cierto que, a partir de allí, las convicciones que profese el individuo y por las que guíe su vida, configuran otro derecho identificado como convicciones personales o conciencia, por lo que en este caso se puede apreciar una zona que es al mismo tiempo de contacto y diferenciación entre religión y conciencia.
- Debemos enfatizar el hecho de que el Comité señala que la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia se protegen de igual modo que la libertad de religión y de creencias, por lo que no puede concebirse una mayor protección a una de estas libertades sobre otra afín u obviando alguna de ellas, es decir, que si protege la libertad de conciencia, pero no la de religión, en realidad se están violando ambas, pues el tener una creencia religiosa, no es sólo un acto de fe, sino también, un legítimo ejercicio de la libertad de conciencia en la medida en que puede considerarse como imperativo moral decidido por el individuo (Comité de Derechos Humanos, 1993).
- No puede establecerse “ningún tipo de limitación de la libertad de pensamiento y de conciencia o de la libertad de tener la

religión o las creencias de la propia elección” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 2) lo que nos hace ver que en este ámbito se trata de derechos absolutos no susceptibles de restricción, por lo que “no se puede obligar a nadie a revelar sus pensamientos o su adhesión a una religión o a unas creencias” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 2), es decir, así como debe respetarse el derecho a manifestar sus ideas, es igualmente protegido y no sujeto a restricción alguna, el no querer hacerlo.

- En el artículo 18 se distingue entre la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de creencias y la libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias, es decir, una cosa es tener ideas propias en materia de pensamiento, conciencia o religión, y otra muy diferente, el poder externalizarlas, por lo que se trata de situaciones distintas que por la misma razón deben ser abordadas normativamente de diversa manera (Comité de Derechos Humanos, 1993).
- Dentro de la manifestación de la libertad de religión, que a veces es descrita como libertad de culto, se entienden las siguientes expresiones:
 1. Se puede manifestar “individual o colectivamente, tanto en público como en privado” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 2).
 2. Se puede expresar mediante “el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza abarca una amplia gama de actividades. El concepto de culto se extiende a los actos rituales y ceremoniales”.
 3. La “construcción de lugares de culto, el empleo de fórmulas y objetos rituales, la exhibición de símbolos y la observancia de las fiestas religiosas y los días de asueto”.
 4. Se incluyen también “costumbres tales como la observancia de normas dietéticas, el uso de prendas de vestir o tocados distintivos, la participación en ritos asociados con determinadas etapas de la vida, y el empleo de un lenguaje especial que habitualmente sólo hablan los miembros del grupo” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 2)
 5. La práctica y la enseñanza de la religión o de las creencias.
 6. La libertad de escoger a sus dirigentes religiosos, sacerdotes y maestros.
 7. La libertad de establecer centros de enseñanza y redactar y distribuir textos religiosos (Comité de Derechos Humanos, 1993).
 8. No puede haber ninguna manifestación religiosa que sea “propaganda en favor de la guerra o la apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 2).
 9. Las personas privadas de libertad tienen el derecho a manifestar su religión o creencias dentro de lo que sea compatible a su situación de limitación de la libertad personal (Comité de Derechos Humanos, 1993).
- La libertad de manifestar una religión o creencia puede restringirse “con el fin de proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás, a condición de que tales limitaciones estén prescritas por la ley y sean estrictamente necesarias” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 3).
- El derecho a “tener o adoptar” una religión o unas creencias implica “forzosamente la libertad de elegir la religión o las creencias, comprendido, entre otras cosas, el derecho a cambiar las creencias actuales por otras o adoptar opiniones ateas, así como el derecho a mantener la religión o las creencias propias” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 2).
- No pueden adoptarse medidas coercitivas que:
 1. “puedan menoscabar el derecho a tener o a adoptar una religión o unas creencias, comprendidos el empleo o la amenaza de empleo de la fuerza o de sanciones penales para obligar a creyentes o no creyentes a aceptar las creencias religiosas de quienes aplican tales medidas” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 2)
 2. Obligen a una persona a renunciar a sus propias creencias o a convertirse a otra religión.
- La misma protección anterior se aplica a los que tienen cualquier clase de creencias de carácter no religioso (Comité de Derechos Humanos, 1993).
- Si en un estado se impone una ideología como la oficial, sea por inclusión en la normativa o por vía de hecho, esto no deberá generar menoscabo en las libertades establecidas en el artículo 18, y no generar discriminación alguna “contra las personas que no suscriban la ideología oficial o se opongan a ella” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 4).
- En las escuelas públicas puede darse la materia historia de la religión y ética, pero siempre que sea desde una perspectiva “neutral y objetiva” (Comité de Derechos Humanos, 1993, p. 3).
- Si en un estado se establece una religión como oficial o tradicional, o sus miembros son la mayoría de la población, tal situación no debe generar menoscabo de derechos a quienes pertenezcan a otras religiones o creencias, y por tanto no puede ser sujetos de actos de discriminación.

- El no pertenecer a la iglesia oficial o mayoritaria no puede generar consecuencias o discriminación, como el impedir su acceso a la función pública o, por otro lado, se concedan privilegios a los de la religión o creencia predominante.
- En el Pacto no se menciona explícitamente el derecho a la objeción de conciencia para la prestación del servicio militar, pero se considera que el mismo se desprende del artículo 18, y por tanto los estados deben establecer mecanismos alternativos de cumplimiento de esta obligación que puede afectar a alguna de las libertades de conciencia y religión (Comité de Derechos Humanos, 1993).

Como puede apreciarse, el alcance de las libertades mencionadas es efectivamente amplio, y así como tienen elementos propios y característicos, también comparten áreas comunes de protección, entre las que destacamos:

1. El derecho a tener ideas propias.
2. El derecho a cambiar de ideas.
3. El derecho de no ser discriminado por no pertenecer a la ideología o religión oficial.
4. El derecho a no tener que decir cuáles son sus convicciones religiosas o sus ideas en general.
5. El derecho a no ser obligado a aceptar otras ideas o renunciar a las propias.
6. Y, sobre todo, que ninguna de las libertades de pensamiento, de conciencia y de religión pueden ser objeto de limitación alguna.

Esto último coloca a estos derechos en la base misma de la libertad humana, pues son las condiciones necesarias para su existencia, y por tanto explica por qué significaron tanto en el inicio del reconocimiento de la dignidad esencial del ser humano en su lucha histórica contra la injusticia y la discriminación.

Hacemos este comentario sobre los elementos esenciales de la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión porque cuando se explique cómo ha sido la evolución histórica de la lucha social por su reconocimiento veremos cómo sus enunciados nacieron de la dolorosa realidad que por siglos significó tener un pensamiento diferente.

2.2 La aparente tolerancia religiosa en el Imperio romano

Para entender la lucha por la libertad pensamiento, en tanto libertad de religión, debemos remontarnos a Roma, pues las políticas que esta implementó en su vasto imperio, sentaron las bases de lo que luego ocurriría posteriormente.

Roma, más allá de los lugares comunes, en donde la persecución a los cristianos tiende a tener un lugar preponderante, pese a que esto en realidad fue más una excepción que una regla³ (Beard, 2017, p. 552)⁴, tuvo en general una política de mucha tolerancia sobre otras creencias, siempre que las mismas no pusieran en peligro al gobierno romano, y de este modo se afirma que “Los romanos dirigían un imperio liberal y respetaban las instituciones religiosas, sociales e incluso políticas de cada región, en la medida en que eso no contrariaba sus intereses” (Johnson, 2004, p. 146) y aunque los alzamientos eran reprimidos con severidad “la mayoría de los pueblos del Mediterráneo y Oriente Próximo prosperaron bajo el dominio romano y lo consideraban la mejor opción” (Johnson, 2004, p. 146).

A lo dicho hay que agregar en el panorama sobre la libertad de conciencia lo relativo al ateísmo, y en este sentido, debe indicarse que se señala a Protágoras como el primer ateo por el siguiente texto: “De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida humana” (Fernández, 2012, p. 28).

Sin embargo, como el propio Fernández Paniagua reconoce, en esas líneas no se aprecia una posición claramente atea, sino más cercana al agnosticismo, es decir, más hacia la duda que a la negación, y esto genera controversia, pues aunque Platón llega a utilizar el término *atheos* para referirse a quienes niegan la existencia de una divinidad, lo cierto es que no pues “la historia no menciona de manera explícita a ateos practicantes” (Fernández, 2012, 33), y se puede decir, que aunque se decía que existían, nadie se atrevía a mencionarlos por la ruptura que significaba para las costumbres de la época⁵.

³La opinión entre la mayoría de los historiadores es que la primera persecución general contra los cristianos ocurrió con el emperador Decio en el siglo III (Glover, 1993).

⁴“De vez en cuando, durante los dos primeros siglos de nuestra era, las autoridades romanas castigaban a los cristianos. En este período no había persecuciones generales ni sistemáticas, no hubo indicio de ello hasta mediados del siglo III d.C. En la práctica, gran parte de las primeras generaciones de cristianos vivieron tranquilos sin ser molestados por la intervención del Estado. No obstante, en ocasiones sirvieron de cabeza de turco, como cuando Nerón decidió achacarles la culpa del gran incendio de Roma del año 64 d. C. Quizá fueron candidatos plausibles, puesto que algunos cristianos profetizaban que en breve el mundo ardería en llamas” (Beard, 2017, p. 552).

⁵“Puede decirse que la muerte de Sócrates en Occidente marca una era, y debido a ello los filósofos se muestran más cautos al exponer una idea” (Fernández, 2012, p. 32), lo que puede ser una explicación a la ausencia de declaraciones expresas de ateísmo entre los pensadores de la época.

En virtud de lo expuesto entonces, no será sino mucho después que pueda considerarse a los no creyentes a los efectos de la libertad de conciencia, pues, aunque seguramente los hubo durante el período por lo dicho por el propio Platón, se puede pensar más en un hecho excepcional que en una realidad social, y por lo mismo, sin efectos en las políticas o normativas de la antigüedad.

En conclusión, podemos decir que esta relativa tolerancia en modo alguno se debía a una política de respeto por la libertad de pensamiento de las personas, sino a una visión pragmática de Roma para incorporar a los pueblos sometidos a su autoridad, siempre que ello no comprometiese ese dominio. En consecuencia, vemos cómo el interés político se vincula con lo religioso y es de vieja data. Una relación que acompañará el tema religioso hasta nuestros días.

2.3. El edicto de Milán: el inicio del camino

La figura del emperador Constantino está signada por la controversia en la medida en que se evalúa su posición sobre el cristianismo, por un lado, como de oportunismo político, y por el otro, como la posición de un auténtico creyente (Feher, 2016). Más allá de esta discusión, lo cierto es que con el edicto de Milán en el año 313, se estableció por primera vez la libertad de religión, no sólo porque se permitió el culto a los cristianos, sino porque en dicha norma se hace alusión explícita al concepto de libertad de religión, y aunque en ese contexto, ello no implicaba en absoluto el reconocimiento de derecho alguno, sino que es el otorgamiento de una gracia imperial, esto es, de algo que podía revocarse del mismo modo en que se otorgaba, ya el asomo de la expresión “libertad” en términos que para nosotros son de uso común, marca el inicio de un camino que tomará siglos en transformar esa expresión en un instrumento de protección a la dignidad humana.

Por ello, hemos de resaltar los términos en los que en el edicto se hace referencia a la libertad de religión:

Habiendo advertido hace ya mucho tiempo que no debe ser cohibida la libertad de religión, sino que ha de permitirse al arbitrio y libertad de cada cual se ejercite en las cosas divinas conforme al parecer de su alma, hemos sancionado que, tanto todos los demás, cuanto los cristianos, conserven la fe y observancia de su secta y religión... que a los cristianos y a todos los demás se conceda libre facultad de seguir la religión que a bien tengan; a fin de que quien quiera que fuere el numen divino y celestial pueda ser propicio a nosotros y a todos los que viven bajo nuestro impero. Así, pues, hemos promulgado con saludable y rectísimo criterio esta nuestra voluntad, para que a ninguno se niegue en absoluto la licencia de seguir o elegir la observancia y religión cristiana. Antes bien sea lícito a cada uno dedicar su alma a aquella religión que estimare convenirle (Feher, 2016. pp. 108-109).

Tal y como puede observarse, además de hacer alusión directa a un concepto de libertad de religión, el edicto está fundamentalmente dirigido a otorgar esta libertad a los cristianos, reconociéndose de este modo, que el conflicto en esta materia estaba fundamentalmente con este grupo, por lo que llama la atención que en lugar de limitar el alcance de la norma a este supuesto, quien lo redactó quiso hacerlo en términos más universales respecto de los hechos que originaban este pronunciamiento.

Una posible explicación de ello es que el emperador Constantino, para el momento en que emitió este edicto, aunque simpatizaba con el cristianismo, todavía no se había convertido, por lo que quizá los términos generales del edicto se deban precisamente a un interés de marcar distancia con los cristianos a los efectos de no generar rechazo en los amplios sectores de la población que todavía permanecían en el paganismo.

Pero sea porque esa causa o cualquier otra, lo cierto es que los términos muy amplios dados a la libertad religiosa, aunque expuestos desde una perspectiva de “gracia imperial”, exponen una conciencia de universalidad que debe recalcar, y tanto más cuando ocurre en una época donde el valor del individuo podía ser fácilmente dejado de lado, tanto por el abuso de los poderes absolutos dados a la figura imperial, algo completamente normalizado, como por nefastas instituciones, como la esclavitud, que formaban parte de la estructura social de la época, y que por tal motivo, hacen mucho más trascendente el que se mencione que el ámbito de la libertad de pensamiento es de tal naturaleza “que no debe ser cohibida la libertad de religión” supuesto esencial que sirve base para considerarla lícita.

Por ello, más allá de las limitaciones antes comentadas, en su fundamento esencial, el edicto de Milán, tiene vigencia aún en nuestros días.

2.4. El establecimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio (Edicto de Tesalónica)

Sin embargo, poco duraría este respiro, y en la medida en que la Iglesia cristiana se fortalecía y adquiría más influencia, pretendía utilizar la misma con fines hegemónicos, marcando el inicio de una política de imposición de la fe cristiana sobre demás religiones del Imperio.

Lo expuesto tuvo su concreción con el edicto de Tesalónica, dictado por los emperadores Graciano, Valentiniano (II) y Teodosio Augusto el 27 de febrero del año 380, en el que la Iglesia católica pasa a ser la religión oficial de Imperio en los siguientes términos:

Queremos que todos los pueblos que son gobernados por la administración de nuestra clemencia profesen la religión que el divino apóstol Pedro dio a los romanos, que hasta hoy se ha predicado como la predicó él mismo, y que es evidente que profesan el pontífice Dámaso y el obispo de Alejandría, Pedro, hombre de santidad apostólica. Esto es, según la doctrina apostólica y la doctrina evangélica creemos en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo bajo el concepto de igual majestad y de la piadosa Trinidad. Ordenamos que tengan el nombre de cristianos católicos quienes sigan esta norma, mientras que los demás los juzgamos dementes y locos sobre los que pesará la infamia de la herejía. Sus lugares de reunión no recibirán el nombre de iglesias y serán objeto, primero de la venganza divina, y después serán castigados por nuestra propia iniciativa que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial (Feher, 2016, p. 110)

De la literalidad del edicto, queda claro que el mismo trata más de combatir las diferentes facciones del cristianismo, entre las que destacaba en aquel momento el arrianismo, y por ello, imponer las enseñanzas del Concilio de Nicea⁶ que era el acogido por el papado. Esto pone manifiesto algo que sería la constante durante los siglos siguientes, esto es, la lucha de la Iglesia católica por imponer una hegemonía doctrinal y combatir toda interpretación diferente a la aprobada por Roma.

Pese a lo dicho, la primera oración de la norma deja la clara la pretensión imperial de que el cristianismo se impusiese a la generalidad de la población, aunque no menciona medida concreta al respecto.

De ahí entonces, que a pesar de que la intención principal del edicto era el combatir a los cristianos que tuvieran interpretaciones diferentes a la oficialmente reconocida, el simple hecho de que se declarase al cristianismo como la religión del Imperio, aun cuando no se prohibiese a las religiones paganas, tuvo un efecto incuestionable sobre la libertad de religión en la medida en que imponía a todo al que aspirase un puesto público, a quien tuviese aspiraciones de poder o tuviese relaciones con el mismo, el tener a la Iglesia católica como aliada, pues esta se convirtió en un elemento permanente de las estructuras de poder de una forma u otra, con la peculiaridad de que incluso ello ocurría en aquellos sitios donde no tenía poder formal alguno, sea por su preeminencia social o económica, o por su capacidad para influir en amplios sectores de la sociedad, por lo que dicha característica que permanece hasta nuestros días.

Y más allá del edicto, desde el trono imperial se tomaron medidas de imposición del cristianismo y combate al paganismo que llevaban años ejecutándose⁷ y que culmina Teodosio I (uno de los firmantes del edicto) como señala Gallego:

La campaña de exterminio culminó en el reinado de Teodosio I. Su gobierno es el término de un proceso iniciado casi cuatro siglos antes. La cristianización del Imperio romano es ya un hecho. En adelante, el cristianismo se iba a imponer en todos los aspectos de la vida pública. Poco a poco la legislación se va impregnando de ideas cristianas. El Código teodosiano ya presente en la legislación de un estado cristiano (Gallego, 1973, p. 17)

⁶Concilio convocado por Constantino para unificar la doctrina cristiana, y en particular combatir el arrianismo, doctrina que consideraba que Jesucristo era una creación del padre y subordinado a este. (Alba-López, 2023, p. 20 y ss.).

⁷“Las medidas persecutorias contra este culto tradicional romano comenzaron con los hijos de Constantino. Una ley de Constante del 341 estableció que “la superstición ha de cesar y la insensatez de los sacrificios a los dioses debe ser penada”. Al año siguiente se decretó la abolición de los sacrificios, pero la medida debió ser suspendida en el 342 por chocar con una violenta oposición. Constancio también ordenó, en el año 353, la clausura de los templos de todo el Imperio, amenazando con la pena capital a cualquiera que osara seguir sacrificando” (Hubeňak, 1999, p. 29)

A partir de este momento, el ejercicio del poder se identifica con el cristianismo, y por tanto se impone como una obligación del mismo, no sólo defender la fe cristiana sino expandirla a costa de las religiones anteriores a esta. No deja de llamar la atención que una de las pocas religiones perseguidas por el imperio romano no sólo se impuso en este, sino que también utilizó el discurso de persecución a su favor⁸, convirtiendo algo esporádico en continuo, y al mismo tiempo, justificando la persecución de las demás creencias religiosas.

En este sentido, las medidas de Teodosio no se limitaron al edicto de Tesalónica, sino que este aplicó una serie de políticas públicas de combate al paganismo como la confiscación de templos y sus tesoros, prohibición de acceso a los altares, sancionar la realización de sacrificios diurnos o nocturnos, privar de sus derechos civiles y políticos a los cristianos que osaran convertirse al paganismo, incluyendo la pérdida del derecho a hacer testamento o de heredar (Hubeňak, 1999).

La continuación de esta política de persecución contra los paganos fue tan eficaz, que el nieto de Teodosio, Teodosio II, llegó a señalar que treinta años después del edicto de Tesalónica creía que ya no había paganos en el Imperio (Hubeňak, 1999), afirmación, por supuesto, demasiado optimista⁹, pero que a todo evento nos habla de un paganismo derrotado y en franco declive.

2.5. La Edad Media y la permanente lucha contra las herejías

Con la caída del Imperio romano en occidente, la Iglesia católica se enfrentó al reto de actuar ante los diversos estados que lo sucedieron en un clima de inestabilidad, siendo la labor de la Iglesia el cristianizar a los pueblos bárbaros que tomaron control de grandes territorios¹⁰, mientras que en el Imperio oriental tuvo que establecer relaciones con la figura de un emperador con influencia importante sobre las estructuras de la Iglesia.

A ello se agregó la irrupción del islam a partir del siglo VII, lo que hizo que el cristianismo perdiera amplios territorios en el norte África, Oriente y en España, lo que dio origen a lo que luego serían las cruzadas y la reconquista, y finalmente en 1054, la ocurrencia del cisma por el que se dividió el cristianismo entre oriente y occidente (Sánchez, 2004).

Pese a esta disímil situación en oriente y en occidente, en lo que tiene que ver con el objeto de estas líneas, esto es, la libertad de religión, la situación no tuvo mayores cambios a lo que ocurría a finales del Imperio de occidente, pues en los territorios en los que confirmaba la influencia del cristianismo, la lucha contra las religiones previas a ellas fue una constante y con ello la imposibilidad de tener una fe diferente a la cristiana.

Lo expuesto queda resumido por Peces-Barba y Prieto en los siguientes términos:

Los Dictatus Papae de Gregorio VII (1073-1085) señalan el período de plena madurez del hierocratismo medieval: la autoridad del Papa es universal, como la propia iglesia, sólo el puede deponer obispos y emperadores y relevar a los súbditos de su juramento de fidelidad; la sede romana nunca ha errado, ni nunca cometerá error por toda la eternidad (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 270)

De ahí entonces, que en un primer momento podría pensarse que lo relativo a la libertad de religión sería un tema ajeno a las circunstancias de la Edad Media donde la Iglesia tuvo un papel central y protagónico, pero consideramos, que a pesar de tal realidad, sí existe un espacio en el que puede apreciarse de alguna manera expresiones de la libertad de pensamiento, y ello lo encontramos en un fenómeno que ya ocurrió durante el Imperio romano, aunque en un contexto diferente, pues entonces la Iglesia cristiana no tenía la influencia que después tuvo, y que no es otro que el de las llamadas herejías, es decir, toda interpretación del cristianismo que difiriera de la ortodoxia establecida por el ya mencionado Concilio de Nicea y los que le sucedieron con el respaldo del papado.

⁸“En importante medida, el relato del triunfo del cristianismo sobre estos paganismos no es el del éxito del mensaje de la kénosis del Hijo de Dios, de su humillación por la salvación de todo el género humano, sino el de las sucesivas victorias de un dios todopoderoso, fuerte y vengador –y de su milicia, los santos mediadores entre él y el resto de los hombres– sobre las viejas divinidades paganas” (Villegas, 2012, p. 286).

⁹“Se trata del mismo emperador que, quince años más tarde, volverá a legislar contra los paganos que seguían practicando los nefarii sacrificiorum ritus en la clandestinidad” (Villegas, 2012, p. 264).

¹⁰“La primera época es el tiempo de la penetración de la Iglesia en los nuevos pueblos germánicos o de la conversión de dichos pueblos, conversión que fue, sobre todo, la obra de los monjes y de los obispos, realizada sin una perfecta planificación pensada, por ejemplo, por los obispos de Roma” (Sánchez, 2004, p. 647).

Tal consideración nace de la lectura de Druker y Cerutti, quienes consideran la herejía en esa época como algo más que una interpretación heterodoxa de ideas religiosas:

Los historiadores de las religiones analizan, en su mayoría, a las herejías como el intento de constitución de nuevas iglesias -aunque sus dogmas pudieran ser tomados del pasado-, o como un peligroso cuestionamiento a la fe y a la Iglesia Católica. Esta es, también, la posición de la historia tradicional.

Pero a pesar de sus mayores o menores diferencias todos coinciden en un punto: la disensión es un problema marginal dentro del sistema de ideas imperante en la Baja Edad Media.

Interpretándolas de esta forma sólo pretenden indagar las variaciones dogmáticas entre los herejes y la ortodoxia que intentan subvertir, y el castigo que les correspondió por este intento.

La herejía, entonces, queda aislada de su sostén esencial que es el individuo que rechazó lo que estaba obligado a aceptar como verdadero y únicamente válido. Pero ¿qué es la herejía sin herejes? ¿Qué es un hereje sino un hombre que ha decidido producir en sí mismo y en los demás una modificación de las estructuras mentales? (Druker & Cerutti, 1993, p. 87)

De este modo, con la interpretación citada, es posible apreciar el fenómeno de las herejías durante la Edad Media, al menos en su etapa final, como una expresión más compleja que una lectura diferente de un determinado texto bíblico o del cuestionamiento de alguna de las creencias sancionadas por la ortodoxia, y pasan a ser una expresión de la libertad, primero del individuo que hace los postulados cuestionados, y luego de grupos sociales que se sienten identificados con las nuevas ideas, y que ponen de manifiesto sobre todo, una inconformidad con la situación preexistente.

Este desacuerdo con el estado de cosas en el que surge la herejía de que se trate, permite entender que en no pocos casos interpretaciones heréticas hayan tenido tanto apoyo popular, pues representaban algo más que una diferencia en asuntos teológicos y expresaba una crítica al orden existente (Druker & Cerutti, 1993).

Lo expuesto tiene capital importancia, pues más allá de que la mayoría de los movimientos heréticos fueron aplastados (Druker & Cerutti, 1993), su impronta quedó a lo largo de la historia europea poniendo de manifiesto las deficiencias e incongruencias de una sociedad feudal que se pretendía representación de la voluntad divina.

Así entonces, tenemos que incluso en una estructura de social y política donde la libertad de pensamiento no era siquiera considerada, surgen expresiones de esta libertad a través de mecanismos peculiares que nos muestran las rendijas, a veces muy limitadas, por las que se logra expresar la libertad de pensamiento. Por supuesto, se trata de un entorno restringido, pues se trata de la posibilidad de disidencia dentro de las ideas cristianas, por lo que cualquier otra posición no es admitida, pero al menos, dentro del ideario cristiano se reivindica la libertad de pensar diferente, y en un entorno tan cerrado como el de la Edad Media, no es poca cosa, y pone de manifiesto que aún en las circunstancias más opresivas puede darse alguna manifestación de la libertad de pensamiento.

2.6. El Renacimiento y las guerras de religión, una lucha anunciada

Los seculares conflictos entre el poder temporal de las monarquías de los cada vez más consolidados estados nacionales y el poder eclesiástico, junto a las justificadas críticas por los excesos de representantes de la Iglesia católica, generaron un clima de animosidad contra esta última¹¹ (Várnagy, 1999).

¹¹“La sumisión a Roma, los impuestos, las extensas posesiones de la Iglesia en toda Europa libres de cargas, la inmoralidad de muchos eclesiásticos en todas las jerarquías del clero, y otras cuestiones relacionadas con el desarrollo de las monarquías nacionales, produjeron una gran animosidad en contra de la Iglesia católica. La denominada “cautividad babilónica” de los papas en Avignon durante el siglo XIV y el consiguiente Gran Cisma provocaron graves daños en la autoridad de la Iglesia, dividiendo a sus partidarios en seguidores de uno u otro Papa. Se reconoció la necesidad de una reforma, y pese a los debates y los programas, no se instituyó ningún cambio en el concilio de Constanza (1414-18)” (Várnagy, 1999, p. 143).

Así, ya en el siglo XIV se presentaron expresiones claras de ese conflicto con un John Wycliff predicando en Inglaterra por las mismas razones por las que lo haría luego Lutero, y quien además tradujo al inglés la Biblia, estableciendo un camino que seguirían los demás reformadores en el siglo siguiente. A este caso se suma el de Juan Hus en Bohemia, donde tanto el Papa como el emperador tuvieron que actuar conjuntamente para reprimir el movimiento husita que tuvo gran repercusión en el campesinado¹² (Várnagy, 1999).

De este modo, el cambio en el pensamiento que significó el Renacimiento, con su atracción por los textos de la cultura clásica de Grecia y de Roma, junto con los descubrimientos en astronomía que tanto cuestionaban ideas que se consideraban inmutables y los desarrollos de nuevas tecnologías como la imprenta, generaron un contexto favorable al cambio en materia religiosa.

Y por tal razón, aunque en el renacimiento sería fácil señalar que continúa el fenómeno ya descrito de las herejías, esto debe considerarse con más detalles, pues si bien las diferencias doctrinales de los reformistas fueron aprovechados por algunos reinos y parte de la nobleza en el norte de Europa como herramienta política para cortar la influencia del papado en sus respectivos ámbitos de influencia, lo cierto es que en principio esa no era la intención de quien dio el primer paso.

Y ello es así, pues ha quedado documentado que la intención de Lutero en 1517 con el famoso episodio de las 95 tesis no era fundar una nueva doctrina religiosa ni mucho menos una nueva iglesia, sino que dichas tesis estaban dirigidas a sus superiores de tal modo que la jerarquía eclesiástica fuese la que tomara la iniciativa de una renovación desde dentro¹³. De hecho, las 95 tesis no fueron elaboradas para el público, sino que buscaba, como se ha indicado, un lector conocedor que pudiese sostener un debate teológico, y por ello su sorpresa cuando sus escritos empezaron rápidamente a circular por toda Alemania (Araya-Guillén, 2017).

Pero si se toma en cuenta que para el momento existían unas sesenta y dos imprentas alrededor de 1520 en el Sacro Imperio Romano Germánico, siendo los principales centro editoriales ciudades como Colonia, Núremberg, Estrasburgo, Basilea, Wittenberg y Augsburgo, se entiende mejor lo ocurrido (Edwards, 1994) sobre todo cuando se presenta la explosión editorial originada por las obras de Lutero y que Edwards describe en los siguientes términos:

De 1517 a 1518, el primer año del movimiento de la Reforma, hubo un aumento del 530 por ciento en la producción de panfletos. La producción continuó expandiéndose rápidamente hasta 1524, multiplicándose casi por ocho durante este período de seis años. Las impresiones de las obras de Lutero también crecieron rápidamente de 87 impresiones en 1518 a un máximo de 390 impresiones en 1523, seguido de un descenso gradual hasta el rango de 200. El año pico para la producción general de panfletos fue 1524, que vio la publicación de más del 16 por ciento de los panfletos producidos durante todo el período de treinta años desde 1501 hasta 1530. Los primeros años cruciales de la Reforma, de 1520 a 1526, representaron casi tres cuartas partes (73,9 %) del total producido en ese período de treinta años. Se publicaron más de seis mil ediciones en este período de siete años, lo que representa, en términos conservadores, más de 6,6 millones de ejemplares (Edwards, 1994, p. 17).

Lo expuesto es significativo si se considera que la mayoría de la población del Sacro Imperio Romano Germánico no sabía leer, y por lo mismo, habla del enorme interés que entre las élites ilustradas se generó con el movimiento reformista y el entusiasmo con que fue recibido. La fuerza del discurso de Lutero tuvo su correlativo editorial que puede apreciarse claramente cuando se dice que en el período entre 1518 a 1544 el total de impresiones de las obras de Lutero fue de 5 a 1 en proporción a todos los autores católicos que también publicaron sus ideas en ese lapso (Edwards, 1994).

Así entonces, debemos recalcar el peso que a partir de ese momento tuvo la imprenta en la difusión de opiniones, pues la elaboración de libros antes de la misma era una tarea muy costosa que estaba limitada por tal motivo a las élites, y en particular a los centros religiosos en los que se centralizó el esfuerzo por recopilar información en la Edad Media.

Por ello, la imprenta sirvió¹⁴, junto a todos los factores antes descritos, a que la reforma sirviera como mecanismo de cambio político por razones ajenas a Lutero¹⁵, que fueron los que hicieron posible que lo que se inició como una crítica interna de la Iglesia católica, se convirtiera en un fenómeno religioso, político y social que cambió completamente la historia del cristianismo.

¹²“Lutero subrayó posteriormente que no luchaba contra los papistas a causa de su licenciosa vida, sino en contra de su doctrina. Hus y Wycliff “han fustigado sólo su conducta, pero cuando se ataca la doctrina es cuando se agarra al ganso por el pescuezo” (Várnagy, 1999, p. 143).

¹³“La intención de Lutero con la divulgación de su documento “Una disputa sobre el poder y eficacia de las indulgencias”, fue seguir una antigua práctica académica. Esta planteaba un reto con el fin de realizar un debate teológico” (Araya-Guillén, 2017, p. 2).

¹⁴“Igualmente reveladoras son las cifras de impresión de las publicaciones de Lutero. En 1518, menos de la mitad de las impresiones fueron en alemán. En 1519, esta cifra aumentó a más de seis de cada diez, luego en 1520 y 1521 a alrededor de ocho de cada diez, y durante el resto de la década a alrededor de nueve de cada diez. Es la magnitud del esfuerzo y su uso abrumador de la lengua vernácula lo que justifica que se la designe como la primera campaña mediática a gran escala de Occidente” (Edwards, 1994, p. 21).

¹⁵“La evolución histórica del siglo XV en Alemania llevó a la desmembración del Reich y a la anulación del poder imperial, el cual fue perdiendo una serie de atribuciones y derechos que recayeron en los príncipes y los nobles, mermando la autoridad del monarca alemán en favor de los grandes señores (Herren). Existían casi cuatrocientas unidades políticas: ducados, condados, principados, obispados, ciudades libres, abadías, cada uno de ellos independiente en su régimen interno. La situación era anárquica y complicada. La defensa de la independencia de los gobernantes respecto de la Iglesia le ganó a Lutero el apoyo de muchos príncipes” (Várnagy, 1999, pp. 144-145).

Lo expuesto trajo como consecuencia que, ante la censura de la Iglesia, Lutero publicase en 1520 sus polémicos escritos “Discurso a la nobleza cristiana de la Nación alemana” y “La cautividad babilónica de la Iglesia” donde ya se formaliza la separación de la Iglesia católica (Araya-Guillén, 2017, p. 5).

El término protestante se deriva de la protesta enviada por los dirigentes luteranos al Emperador luego de la Dieta de Espira en 1529 donde le expresaban su inconformidad y ratificaban de forma vehemente su fe. De este movimiento inicial, surgen cuatro grandes manifestaciones del protestantismo: la luterana, la calvinista, la anabaptista y la anglicana, en contextos diversos y con afectaciones diferentes en el ámbito político y social (Várnagy, 1999).

Esta nueva realidad generó, como es sabido, mucha violencia que se tradujo en las llamadas guerras de religión que se sucedieron en diversos territorios desde principios del siglo XVI hasta mediados del XVII, cuando con la firma del Tratado de Westfalia en 1.648 se dejó de utilizar la excusa de la religión como motivo para hacer la guerra (Schilling, 1999).

Sin embargo, al mismo tiempo que se desarrollaba este terrible escenario bélico, y ante la realidad de que la existencia del protestantismo, así como del catolicismo eran hechos que no iban a dejar de existir, independientemente de que en un territorio uno se impusiese sobre otro, se generó un movimiento por la convivencia a través de la tolerancia.

2.7. El inicio de la lucha: el discurso de la tolerancia

2.7.1 Algunas consideraciones sobre los términos tolerar y tolerancia

Lo primero que debe advertirse sobre la tolerancia, es que la palabra de la que se deriva, tolerar, tiene diferentes acepciones, algunas de las cuales demuestran la forma muy diferente en que puede ser interpretada. De este modo, la primera acepción que nos da la Real Academia Española de tolerar es “llevar con paciencia” (Real Academia Española, 2025a, definición 1), que luego es seguida por “permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente” (Real Academia Española, 2025a, definición 2) y en tercer lugar por “resistir, soportar, especialmente un alimento o medicina” (Real Academia Española, 2025a, definición 3). Siendo así, tenemos que en estas acepciones el factor común es aguantar o soportar, lo que tiene una connotación un tanto negativa, e incluso de claro sufrimiento.

Sin embargo, es sólo la última acepción de tolerar, la que nos lleva a un estadio de mayor comprensión de las ideas diferentes cuando se dice que tolerar es “Respetar las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias” (Real Academia Española, 2025a, definición 4) y se acerca a la concepción moderna de lo que es tolerar otros pensamientos, y que es la definición que se impone cuando se habla, ya no de tolerar, sino del segundo término que queremos analizar, esto es, la tolerancia, pues respecto de esta última la RAE no hace señalamiento alguno sobre soportar o aguantar, sino que indica que es la “Acción y efecto de tolerar” (Real Academia Española, 2025a, definición 1), o mejor, en su segunda acepción “Respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias” (Real Academia Española, 2025a, definición 2) y en tercer término el “Reconocimiento de inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente” (Real Academia Española, 2025a, definición 3), por lo que en este caso, tolerancia, sí implica más una acción de respeto que algo que se padece.

Tenemos entonces, que la idea de tolerar implica dos momentos: el de aguantar y el de respetar, y ambos están incluidos en el concepto, pero, por otro lado, la idea de tolerancia está orientada a lo segundo, es decir, al respeto a lo diferente o a lo contrario de algo.

Partimos de esta diferente concepción de los términos indicados, pues consideramos que las diferencias en esas ideas exponen claramente cómo el tránsito de tolerar, en tanto aguantar o soportar al concepto de tolerancia como respeto es necesaria para comprender el proceso histórico que llevó a la concepción de los derechos humanos, pues la génesis de estos, se inicia, precisamente en situaciones que se considera, son insoportables para algunos, generalmente en los ámbitos del poder, y luego de una sucesión de luchas y exigencia, pasan a ser reconocidas, y en un segundo estadio, finalmente pasan a ser respetadas.

Por supuesto, no se trata de que lo indicado, ocurra siempre y con todos los derechos, pero en términos generales, lo expuesto describe la dinámica del reconocimiento de los derechos humanos, en la medida en que para que un estado incluya en su derecho positivo un derecho humano, lo normal es que se haga luego de una lucha constante de resistencias de diversa naturaleza, y aun cuando ello ocurra, de normalización y eventual respeto a lo establecido normativamente, en algunos casos con mayor rapidez que otros, y algún supuesto particular con una oposición constante aunque pasen años luego de su reconocimiento, siendo un ejemplo de lo primero el reconocimiento del voto a la mujer, que al día de hoy, en la mayoría de los países nadie cuestiona, o del matrimonio igualitario, lucha todavía pendiente en muchos países, y con oposición activa en algunos de los países en los que ha sido incluido en el ordenamiento.

Al final, lo expuesto pone de manifiesto tanto la lucha por los derechos humanos como el tamaño de los prejuicios que combaten y su arraigo en cada sociedad, y nos recuerdan que la lucha apenas se inicia con la inclusión en una constitución o en ley de un medio de defensa de la dignidad humana.

Finalmente, hemos de considerar una concepción más acabada de la tolerancia, que va más allá de lo semántico y que consideramos resumida en los siguientes términos:

Según Forst (2017), existen cuatro concepciones de tolerancia, y cada una puede coexistir en una sociedad. La primera y la segunda se relacionan en que ambas entienden la tolerancia como una relación permisiva entre diferentes grupos. En esta expresión de tolerancia, los grupos no interfieren entre sí ni con sus prácticas, sino que aceptan su existencia. La diferencia entre la primera y la segunda concepción radica en la estructura social. En la primera, los grupos tienen un poder desigual. Existe una clara mayoría que tolera a un grupo minoritario. En la segunda, los grupos tienen un poder prácticamente igual. Dado que no deseamos distinguir teóricamente entre sociedades con diferentes estructuras sociales y sistemas de estratificación, combinamos estas dos concepciones. Así, identificamos la expresión más básica de tolerancia como la aceptación de la diferencia.

Forst sostiene que la tolerancia también puede ser respeto o estima por la diversidad. En la tercera concepción de tolerancia de Forst, los individuos muestran respeto por la diversidad al considerar a los grupos dispares como moral y políticamente iguales, aunque difieran fundamentalmente en creencias, prácticas y estilos de vida. En su cuarta concepción, la tolerancia es estima o aprecio por la diversidad. Según Forst, la estima implica una reacción más exigente ante la diversidad que el respeto. Esta versión de la tolerancia significa considerar las creencias, prácticas o estilos de vida de los demás como algo valioso y digno de estima ética, aun cuando sean diferentes a los propios. Por lo tanto, denominamos a la segunda y tercera expresiones de tolerancia respeto por la diferencia y aprecio por la diferencia” (Hjerm, et al., 2020, p. 12)

Lo expuesto agrega a las conceptualizaciones previas un desarrollo importante en la medida en que ya la tolerancia no es concebida sólo como respeto, sino también como aprecio a lo diferente, lo que implica necesariamente una comprensión de la sociedad muy amplio, entendiendo su natural complejidad e interpretándolo no sólo como una realidad sino como algo necesario.

No podemos terminar estas breves líneas sobre la tolerancia, sin considerar las limitaciones de la misma, o como lo llamó Popper, la “paradoja de la tolerancia”:

Menos conocida es la paradoja de la tolerancia: la tolerancia ilimitada conduce inevitablemente a la desaparición de la tolerancia. Si extendemos la tolerancia ilimitada incluso a los intolerantes, si no estamos preparados para defender una sociedad tolerante del ataque de los intolerantes, entonces los tolerantes serán destruidos, y la tolerancia con ellos (Popper, 1947, p. 226).

De este modo, como cualquier otro principio aplicado a la sociedad, no puede extremarse la tolerancia a lo que la lleve a su destrucción, y de ahí la necesidad de que lo que no se tolere sea efectiva y materialmente una amenaza, pues bajo el pretexto de defender una sociedad tolerante no podemos convertirnos, inadvertidamente, en una intolerante.

En este sentido, ideas que impliquen la exclusión, la violencia o atenten contra la dignidad humana no son permisibles, pero siempre partiendo de que esa valoración se haga desde los valores democráticos, pues de lo contrario el poder puede introducir la intolerancia bajo la excusa de “protegernos”.

Dicho lo anterior, y volviendo a la libertad de conciencia, tenemos que considerar que en el supuesto de la libertad de religión, los mencionados estadios de la tolerancia son claramente apreciables, pues como veremos, en este ámbito, lo que primero que se debatió era cómo soportar lo insoportable, esto es, la existencia de personas con creencias religiosas diferentes, y que por tanto eran una amenaza para las propias, consideradas, recíprocamente, como erróneas por ese otro grupo.

Esto evidencia las enormes dificultades que implicaba, ya no el respeto a las ideas de otras personas, sino el simple hecho de entender que esas otras personas eran una realidad que no podía eliminarse, a pesar de que esto se intentase una y otra vez, y que ante esta irremediable situación debía soportarse lo que en principio debía ser intolerable.

Por ello es que se afirma que “la filosofía de la tolerancia primero y su reconocimiento positivo más tarde representan el precedente histórico inmediato de la libertad religiosa y, por tanto, también de la libertad de conciencia” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 268).

Consideramos lo relativo al discurso de la tolerancia trascendente en grado sumo, pues pone en evidencia que existen condicionantes que deben darse obligatoriamente para que, en la lucha por los derechos, se pueda llegar a una conformidad con efectos reales en la cotidianidad de los ciudadanos, y que son tan necesarios como las normas que reconocen un derecho.

Lo dicho, por supuesto no quiere decir que ante la coyuntura de la publicación de una norma que reconozca un derecho humano, la misma no deba publicarse hasta que se den esas condiciones mínimas, pues muchas veces las dinámicas sociales e históricas no lo permiten, y a continuación veremos ejemplos al respecto, pero sí que en tales circunstancias se debe tener conciencia de que la elaboración de una norma no es suficiente, y al efecto, se han de crear, a través de la lucha organizada, las condiciones que faciliten la normalización de los derechos en una sociedad.

Esto lo decimos, porque muchas veces se evalúa un texto constitucional como si de un análisis cuantitativo se tratara, esto es, cuántos derechos se reconocen o no, y en realidad, tal situación más que el fin del camino, apenas es el inicio, y por lo mismo, una verdadera evaluación debería partir si más allá de una simple lista de derechos, la constitución establece los mecanismos y los contrapesos necesarios para hacer posibles esos derechos, pues la historia de la lucha por la dignidad humana no es la descripción de una serie de aspiraciones o sueños, sino el relato de la realidad del respeto esencial por la persona humana, o más concretamente, que los derechos humanos son hechos concretos o no son.

Como veremos, lo descrito se verá reflejado en la historia de las idas y venidas de la libertad de conciencia y de religión, que en ningún caso siguieron un camino lineal, sino que respondieron a la realidades históricas y culturales de cada sociedad.

2.7.2. Francia

2.7.2.1. El triunfo pírrico de la intolerancia.

Siendo vecina del Sacro Imperio, resultaba lógico que la penetración de la reforma en Francia fuera temprana, en primer término, por parte de los luteranos, pero de forma más definitiva, por el calvinismo, llegando no sólo a los sectores populares, sino también a la burguesía, a la nobleza y e incluso a la corte del Rey de Navarra, Antonio de Borbón, quien sería el padre de Enrique IV, único rey de Francia educado en la fe protestante. Ello, por supuesto, contó con la fuerte oposición de quienes representaban la fe católica, lo que desembocó en un inevitable conflicto armado (Peces-Barba & Prieto, 2003).

En estas circunstancias aparece el primero de los humanistas que abogó por la tolerancia, Guillaume de Postel, quien desde 1544 abogó por la búsqueda de elementos comunes entre las diferentes religiones para llegar a un entendimiento entre ellas, rechazando de este modo la guerra como mecanismo de resolución de las controversias religiosas. Como puede apreciarse, lo que se propone es la abolición de las diferencias y el regreso a una única fe a través de un diálogo fraterno entre las diferentes facciones. En este supuesto, lo que se busca es que haya el respeto suficiente a las ideas ajenas para llegar a un acuerdo sobre elementos comunes y acabar con la división (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Puede parecer poco, pero en esos momentos donde lo que ocurría en la realidad era la destrucción física del que pensaba diferente, se trata de un primer paso esencial para escalar en la posibilidad de una convivencia pacífica.

El exhorto de Postel, junto al de Michel de L'Hôpital, entre otros, llevará a la realización de los llamados coloquios, entre los que destaca el de Poissy realizado en 1561, se buscaron fórmulas de acuerdo que no fueron aceptadas, y que, por ello, hicieron que el conflicto armado se reanudara (Peces-Barba & Prieto, 2003).

De este fracaso surge un nuevo movimiento a favor de la tolerancia, denominado como político, por fundar sus argumentos en razones de unidad del Estado, y entre cuyos representantes estarán, entre otros, Jean Bodin y Enrique IV. Su argumentación es muy sencilla: las guerras de religión ponen en peligro no sólo el gobierno, sino a la patria misma, y por lo tanto, debe primar la defensa

de la unidad nacional por encima de las rencillas religiosas, generándose a partir de esto último la necesidad de un *modus vivendi* que permita la convivencia pacífica.

Así entonces, consecuente con este planteamiento, y aún sin ser Rey de Francia, Enrique de Navarra el 4 de marzo de 1589 dicta su Manifiesto a los tres Estados, esto es, a los representantes que formaban los Estados Generales del reino, y en dicho documento, quien en pocos meses sería rey, propone una solución de compromiso: que se mantenga en el reino la religión católica sin cambiar en nada el *status quo* de la misma y que no se ejerza otra religión diferente, salvo en los sitios donde ello ya ocurría, permitiendo de este modo que en aquellos lugares donde ya se profesaba la fe protestante, ello continuase ocurriendo. Con dicha propuesta, el futuro rey se aparta el principio *cujus regio, ejus religio* según el cual el monarca podía imponer a sus súbditos la religión que él profesase y que fue la fórmula en muchos estados del Sacro Imperio, por una visión pragmática que permitía la coexistencia con súbditos de diferente credo. Tales postulados luego serían recogidos en el Edicto de Nantes de 1598 (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Al principio señalado, ha de agregarse su natural consecuencia que es el *ius circa sacra* por el que el monarca se consideraba con prerrogativas en materia de fe, por lo que a tal efecto podía tomar decisiones en materia religiosa, cuyo primer precedente, como vimos, fue Constantino¹⁶.

Así entonces, por razones de estado, con el fin de mantener la unidad política, se sacrifica la esperanza de la soñada unidad religiosa y se establece, un marco de tolerancia muy limitado: se permite, o más apropiadamente, se soporta, a los protestantes donde estos ya se encuentran, y sólo aquellas confesiones ya reconocidas, no todas, siempre que no ejerzan su culto fuera de los sitios previamente determinados. Así el artículo VI del Edicto señala lo siguiente:

En esta norma, como lo señala Peces-Barba, en la que se hace ver la relación de un derecho con otros, en este caso se “permite” (no se reconoce) la libertad de conciencia, pero al mismo tiempo se entiende que de nada sirve esta libertad, si además no se garantizan otros derechos, como la inviolabilidad del domicilio y la libertad de circulación (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Pese a ello, los límites son rigurosos para los protestantes, pues como se indicó, sólo habría libertad de cultos en los sitios expresamente permitidos para ello y que llegaron a ser 3.500 (Martín, 1986), un lugar por bailío al que podía agregarse un segundo sitio, pero siempre fuera de las ciudades (art. X). También se prohíbe el culto protestante en los ejércitos (art. XV) y la libertad de imprenta sólo podrá ejercerse en aquellos sitios donde pueda públicamente realizarse el culto protestante (art. XXI).

En el resto del territorio la religión protestante estaba expresamente prohibida, aunque se permitió que en la Corte del Rey y París no se persiga a los protestantes, aunque estos no puedan realizar allí acto religioso alguno, con lo que se establece una especie de libertad de conciencia general mientras la libertad de culto está severamente restringida (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Debe destacarse el hecho de que en el artículo XXVII por el que se permite que cualquier cargo público pueda ser ejercido por una persona con independencia de su religión y donde se prohíbe a los jueces el averiguar o inquirir sobre la religión de una persona y sólo juzgarla en razón de su lealtad al rey, puede considerarse un primer asomo a la obligación de los funcionarios de valorar únicamente lo relativo al cumplimiento de la leyes y de las obligaciones con el estado, con independencia de la religión, algo propio de un estado secularizado (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Así entonces, a pesar de sus muchos límites, puede concluirse que este primer ensayo normativo de tolerancia, aunque con graves restricciones, derivadas de la conflictividad del momento, hacen ver la necesaria interdependencia de los derechos y la exigencia de hacerlos operativos de forma conjunta para garantizarlos realmente en los hechos.

Como vemos, en este estadio, nos encontramos ante la imposición de un deber de soportar por parte del Estado, con un mínimo de garantías para quienes piensan diferente.

¹⁶“*iura maiestatica circa sacra*: Can. Derechos reales sobre las cosas sagradas; conjunto de derechos inherentes a la Corona, inalienables e imprescriptibles, es decir, poderes de derecho público o regalías que estaban comprendidos entre las prerrogativas esenciales del monarca en materia de fe. Estos derechos se ejercieron durante los siglos xvii y xviii en los llamados sistemas jurisdiccionalistas” (Real Academia Española, 2025b, definición 1).

Y aun así, este ensayo de tolerancia limitada tuvo su fin menos de un siglo después, ya que el 17 de octubre de 1685, luego de décadas de marchas y contramarchas, donde cada vez más se limitaron los derechos de los protestantes, finalmente el llamado partido devoto tuvo la influencia suficiente para convencer a Luis XIV que era necesario que se convirtiera en el líder de la contrarreforma para fortalecer su régimen absolutista (Martín, 1986, p. 80 y ss.), y así, con el llamado Edicto de Revocación se prohíbe el culto protestante, en estos términos:

Además, los citados miembros de la R.P.R. (Religión Protestante Reformada) podrán, mientras esperan la iluminación divina, como a los demás, permanecer en las ciudades y lugares de nuestro Reino, países y tierras bajo nuestra obediencia, continuar sus actividades comerciales allí y disfrutar de sus bienes sin ser molestados ni impedidos con el pretexto de la citada R.P.R., con la condición, como se ha indicado, de que no ejerzan ni se reúnan con el pretexto de oraciones o cultos de dicha religión, de ninguna índole, bajo las penas antes mencionadas de confiscación de sus bienes y propiedades (Musée virtuel du Protestantisme, s.f.-a, p. 1)

Pero no sólo se prohibió el culto, sino que además se ordenó la demolición de los templos; se expulsa a los pastores que no abjuren luego de 15 días después de publicado el edicto e impone penas muy duras a los que sigan predicando; se obliga a educar a los hijos en la fe católica y a bautizarse, y se prohíbe salir del reino a los que no se conviertan al catolicismo (Musée virtuel du Protestantisme, s.f.-a). Debe destacarse, además, que el edicto prohíbe la libertad de culto, pero conserva o permite la libertad de conciencia, a quien se atenga a las duras condiciones que se le imponen, pues en la realidad la aplicación del edicto tuvo como fin, desde un inicio, el acabar con los protestantes en Francia de una u otra manera.

Todo ello bajo el convencimiento que la unidad religiosa ayudaba a fortalecer la monarquía absoluta, con lo cual, así como el Edicto de Nantes se dictó por razones de estado, su derogación también lo fue, lo que pone en evidencia la fragilidad de la toma de decisiones basadas en tales consideraciones, y la grave afectación que ello comporta cuando se trata de libertades.

Como bien señala Peces-Barba, el triunfo católico fue pírrico, pues “el exceso católico, y el exceso del Estado absoluto, abrirán las puertas a un anticlericalismo que se manifestará en Francia en 1789 y a lo largo de todo el siglo XIX” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 711).

La aplicación del edicto de Revocación, tuvo terribles consecuencias como señala Martín:

Más de trescientos mil consiguieron escapar al extranjero, a través de indecibles peligros y trabajos; otros fueron cogidos presos, ejecutados o condenados a galeras. Las estadísticas nos hablan de cerca de 50.000 los que se refugiaron en Suiza, Brandeburgo, Suecia y Dinamarca; un número parecido llegó a Gran Bretaña y más de 60.000 a las Provincias Unidas de Holanda, “la gran arca de los refugiados” (Martín, 1986, pp. 81-82).

Y lo más importante, es que, muy a su pesar, no pudo eliminar a los protestantes de territorio francés, pues contrariamente a la feroz represión:

La Iglesia calvinista de Francia volvió a cobrar nueva fuerza. Tiempo atrás, el 21 de agosto de 1715, unos días antes de la muerte de Luis XIV, quien de hecho había anulado en este mismo año (8 de marzo) la libertad de conciencia preconizada en el Edicto de Fontainebleau, un campesino de Vivarais, Antonio Court, reunía en una cantera cercana a Nîmes a los principales predicadores clandestinos y a cierto número de laicos. Allí celebraron el culto y se reunieron en el primer sínodo que se conoció bajo la persecución. Se «reimplantaba» la nueva Iglesia calvinista francesa, que ha llegado hasta nuestros días (Martín, 1986, p. 83).

Así entonces, el edicto de Revocación ni cumplió sus objetivos, ni dio una solución definitiva a la división por razones religiosas en Francia, y por el contrario, generaría nuevos conflictos.

Y finalizamos con el señalamiento hecho por Martín (1986), en el sentido de que poco antes de morir, la supuesta libertad de conciencia del edicto de Revocación, fue eliminada con la Declaración real del 8 de marzo de 1715, en la se estableció lo siguiente:

La permanencia en nuestro reino de quienes pertenecían a la llamada Religión Reformada, o eran hijos de padres religiosos, desde que abolimos toda práctica de dicha religión, es prueba más que suficiente de que han abrazado la Religión Católica, Apostólica y Romana, sin la cual no habrían sido tolerados aquí (Musée virtuel du Protestantisme, s.f.-b, p. 1)

Es decir, como señala Daireaux, a partir de esta declaración se estableció una presunción legal de un reino únicamente católico (Daireaux, 2018) y por tanto, una presunción de que todo súbdito también lo era, quedando expresamente abolida cualquier otra creencia, partiendo dicha conclusión del hecho de que quienes se quedaron en el país, por esa misma circunstancia, aceptaron la fe católica, muy a pesar de que en el edicto de Revocación, también expresamente, se les prohibió salir del país, con lo que los razonamientos de ambas disposiciones eran manifiestamente contradictorias, pero al mismo tiempo expresiones de los extremos propios de un gobierno absolutista.

De este modo, para los protestantes lo que quedó fue el culto clandestino, aunque aparentemente tolerado, pues en 1724, como si no bastasen las decisiones regias previas, se privó a los protestantes del estado civil y se prohibió expresamente el culto público, pudiendo contraer matrimonio sólo si lo hacían en la Iglesia católica, pues si la ceremonia era por el rito protestante se entendía como inválido y los hijos habidos eran considerados ilegítimos.

Todo ello duró hasta 1787, cuando Luis XVI dictó el edicto del 19 de noviembre de ese año, por el que, con una gran oposición de la Iglesia católica, los protestantes recuperaron sus derechos civiles, permitiéndose que se levantasen actas de defunción, nacimiento y matrimonio por parte de los sacerdotes católicos que en tal caso actuaban como funcionarios civiles y no como religioso, o en su defecto, por un juez. El caso de los judíos era mucho peor, porque como eran muy pocos, se los tenía aún más controlados y discriminados, pues no eran considerados miembros de la sociedad francesa, no tenían libertad de domicilio (sólo podía habitar en sitios expresamente autorizados), su derecho de propiedad estaba severamente limitado, tenían impuestos particulares sólo para ellos, no podían ejercer determinados oficios, y prácticamente sólo podían trabajar en el sector comercio, en particular en el ámbito del manejo del dinero (Celador, 2010).

2.7.2.2. Dos voces a contracorriente.

En este contexto, debe destacarse a dos autores, coetáneamente a lo descrito, se pronunciaron a favor del discurso de la tolerancia: Voltaire y Rousseau.

En el caso de Voltaire, este dedicó varias de sus obras a abogar por la libertad religiosa, destacando su *Tratado de la Tolerancia* donde utiliza el ambiente de convivencia entre las diferentes religiones que había en Alemania, Inglaterra y en Holanda como ejemplo a seguir por el pueblo francés pues “hoy la diferencia de religión no causa ningún trastorno en esos Estados” (Celador, 2010, p. 85).

Cómo llegó Voltaire a escribir ese libro es relevante a los efectos de estas líneas, pues el título original es *Tratado sobre la tolerancia con ocasión de la muerte de Jean Calas*, ya que, en 1761, el hijo mayor de un modesto comerciante protestante llamado Jean Calas fue encontrado ahorcado, en un aparente suicidio, y dado el estigma que significaba una muerte de esa naturaleza en aquella época, la familia prefirió presentarlo como un ahorcamiento en un robo. Las autoridades lo interpretaron de otra manera, pues acusaron a Jean de haber asesinado a su hijo para impedir que se convirtiera al catolicismo, y por tal razón fue torturado, juzgado culpable y llevado a la muerte luego de atroces sufrimientos, y a pesar de ello, falleció clamando su inocencia¹⁷ (Hunt, 2009).

En primer término, lo que molestó a Voltaire en ese caso fue el fanatismo religioso tanto de la policía como de los jueces, pero luego amplió su denuncia en 1766 incorporando a la tortura como otro de los excesos cometidos contra Calas (Hunt, 2009).

¹⁷ “En una instrucción secreta, el tribunal concedió a Calas la gracia de morir estrangulado después de dos horas de suplicio, antes de que su cuerpo fuera atado a la rueda. Calas murió clamando todavía su inocencia” (Hunt, 2009, p. 72).

Ello se debió a que en la década de 1760 se generó una corriente de opinión pidiendo una reforma al sistema penal, con la publicación de la obra *De los delitos y las penas* en 1764 por parte de un joven abogado de 24 años, Cesare Beccaria, que se incorporó a la lucha por los derechos cuando el abate André Morellet, cambió el orden original del libro para llamar la atención sobre el vínculo con estos, pues “Morellet extrajo del final del capítulo 11 de la edición italiana original la única referencia de Beccaria que podía contribuir a su objetivo de apoyar los “derechos del hombre” (“i diritti degli uomini”) y la trasladó a la introducción de la traducción francesa de 1766” (Hunt, 2009, p. 104), uniendo de este modo el discurso de los derechos con la reforma penal.

El inicio de esta corriente, sin embargo, lo encontramos en *El espíritu de las leyes* (1748) en la que el Montesquieu la atacó, al señalar de una forma un tanto equívoca que:

Iba a decir que la tortura podría convenir en los Gobiernos despóticos, en los cuales todo lo que inspira temor queda dentro de los resortes del Gobierno; iba a decir que entre los griegos y los romanos, los esclavos... Pero oigo la voz de la Naturaleza que clama contra mí. (Hunt, 2009, p. 30)

Y tal vinculación entre derechos y reforma penal tuvo éxito, y muestra lo poderoso del movimiento social que causó en Europa, pues en Suecia (1772), en Austria y Bohemia (1776) se abolió la tortura, y en “1780 la monarquía francesa eliminó el uso de la tortura para arrancar confesiones de culpabilidad antes de dictarse sentencia, y en 1788 la abolió de forma provisional antes de la ejecución para obtener el nombre de los cómplices” (Hunt, 2009, p. 76) y del mismo modo, se pone en evidencia por el hecho de que en 1789, la corrección de los abusos del sistema penal, fue uno de los asuntos más mencionados en los memoriales de agraviados presentados en los Estados Generales (Hunt, 2009).

De este modo, señaló Voltaire en la obra mencionada que la tolerancia se fundaba en dos argumentos: la necesidad de que las personas conviviesen en paz y la necesidad de eliminar el odio y la injusticia de la sociedad señalando que:

Es una pasión muy terrible el orgullo que quiere forzar a los hombres a pensar como nosotros; pero ¿no es una gran locura creer que se los trae a nuestros dogmas haciéndoles que se revelen continuamente por las calumnias más atroces, persiguiéndoles, llevándoles a galeras, a la horca, al potro y a la hoguera? ¿No es la más peligrosa de las perversiones la de aborrecer al prójimo por sus creencias? ¿No es evidente que sería mucho más razonable adorar el santo ombligo, el sagrado prepucio de nuestro señor Jesucristo, y la leche y el vestido de la Virgen María, que detestar y perseguir a nuestros hermanos? (Celador, 2010, pp. 85-86)

Así entonces, mientras Voltaire abogaba por la tolerancia en razón la necesidad de una convivencia social, y fue de los primeros en utilizar el término “derecho humano” en una aparente alusión a la idea de derecho natural (Hunt, 2009), entonces más utilizada gracias a la obra de Burlamaqui que “fue profusamente utilizada como una especie de libro de texto de derecho natural (natural law) y derechos naturales (natural rights) en la segunda mitad del siglo” (Hunt, 2009, p. 120).

Por su parte, Rousseau planteaba una relación individual entre la persona y dios, sujetando dicha relación a la guía de la conciencia individual y excluyendo cualquier intervención del estado o de las instituciones religiosas, y de este modo, introdujo el término “derechos del hombre” al incluirla en su famosa obra *Del contrato social* en 1762, pero sin darle un contenido específico, situándola junto a los derechos de la humanidad, los derechos del ciudadano y los derechos de soberanía, pero con éxito en todo caso, pues se convirtió en una expresión común a partir de ese momento (Hunt, 2009).

De este modo, Rousseau es partidario de las creencias religiosas de la persona, pero no de las instituciones religiosas:

no digo ni pienso que no haya en el mundo ninguna religión buena. Lo que digo, y por desgracia es así, es que no hay ninguna entre las que son o han sido dominantes que no le haya causado a la humanidad crueles llagas (Celador, 2010, p. 87)

Consecuencia de ello, entonces, es que Rousseau abogase por la libertad de religión, y por supuesto, por la separación entre estado e iglesia, “¿pues por qué un hombre puede inspeccionar la creencia de otro? ¿Y por qué el Estado puede inspeccionar la de los ciudadanos?” (Celador, 2010, p. 65).

La enorme fama que gozaron tanto Voltaire como Rousseau, así como la difusión de sus escritos tuvo una enorme influencia en su época, por lo que sirvieron para establecer en Francia la necesidad de cambiar el estado de cosas existente por una sociedad más tolerante.

2.7.2.3. El ateísmo.

A estas voces, hemos de agregar, la expresión de los no creyentes, agnósticos o simplemente aquellos que no tenían interés alguno en la religión, pues ya en el siglo XVII hubo las primeras manifestaciones de ateos en Francia, por parte de intelectuales que se declararon como tales, señalándose a Diderot como el primero de ellos, aunque otros se decantan por Jean Meslier, quien además cuenta con la característica de haber sido un sacerdote católico, pero cuya obra póstuma *Memoria de los pensamientos y opiniones de Jean Meslier*, sería difundida parcialmente por Voltaire, y tuvo gran influencia en el ateísmo (Fernández, 2012).

Del mismo modo, ha de señalarse que a pesar de que nos encontramos con declaraciones públicas de ateísmo, ello se hizo en un ambiente bastante contrario a tales ideas, lo que, por supuesto no sorprende, y que las calificaba como inmorales e ilegales hasta muy entrado el siglo XIX, donde la situación no mejoró pues se cambiaron tales descalificaciones por las de marxista y revolucionario (Fernández, 2012).

Este desprecio a los ateos venía de considerarlos como contrarios a lo que se consideraban los fundamentos básicos de la sociedad, entre los que se encontraba la religión, y por lo mismo, se estimaban peligrosos pues se interpretaba que, siendo contrarios a esta última, también lo eran de los principios morales pregonados por esta, y que por ello, querían imponer una sociedad sin valores morales.

En este sentido, aunque claramente minoritarios, la destacada actuación pública de estos intelectuales tuvo gran influencia en su época y agregaba más elementos hacia la tolerancia en materia religiosa, pues prescindían de la lucha dogmática en materia religiosa y abogaban por una secularización que en aquel momento parecía lejana, pero que tendría profundos efectos con el advenimiento de la revolución francesa.

2.7.3. Inglaterra

El caso inglés, aunque con resultados contrarios al francés, tuvo una evolución mucho más accidentada, pues aunque la ruptura inicial, como es sabido, la impuso Enrique VIII, en la búsqueda de la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón, en lo dogmático no supuso cambio alguno, cosa que si ocurrirá en el breve reinado de su sucesor Eduardo VI, pues debido a que este era un niño cuando fue coronado, los que hicieron de Regentes, el duque de Somerset primero, y luego el duque de Northumberland, fueron lo que introdujeron reformas significativas: se permitió el matrimonio de los sacerdotes, se quitaron las imágenes de las iglesias, y sobre todo, se introdujo el Libro de oración común (“Book of common prayer”) por el que la liturgia pasó a ser en inglés y se permitió el regreso de exiliados que trajeron ideas calvinistas (González, 2003).

El libro de oración se aprobó bajo el Acta de Uniformidad de 1549, reformada en 1552, confirmando en este caso la aplicación del principio *cujus regio, ejus religio* (Peces-Barba & Prieto, 2003). Luego, con la coronación de María Tudor, hermana y heredera de Eduardo VI, siendo esta católica, hizo que se anularan las leyes religiosas de su hermano y de su padre, y el 3 de enero de 1555 el Parlamento derogó las leyes que suprimían la autonomía de la Iglesia y la separaban de la Santa Sede, pero manteniendo los bienes confiscados en manos de quienes las tenían, seguida de una represión muy fuerte, entre cuyas víctimas estuvo el propio arzobispo de Canterbury, autor del Libro de oración común, y quien, luego de algunos titubeos murió en la hoguera confirmando sus ideas reformistas (González, 2003).

Pese a ello, el reinado de María fue muy corto (1553-1558), y a su vez fue sucedida por Isabel I (1558-1603), quien además de ser protestante por convicción, tenía razones políticas para oponerse a Roma: si se reconocía la autoridad de esta última, se debía considerar como inválido el matrimonio de Enrique VIII con la madre de Isabel, Ana Bolena, y por tanto se podía cuestionar su legitimidad como sucesora de su hermanastra María, y por ello, se sumaban razones para el apoyo de Isabel a la causa protestante (González, 2003).

Esto generó, un nuevo cambio de mareas, Isabel asumió la conducción de la Iglesia anglicana, y se pasó a la persecución de los católicos y al restablecimiento del Libro de oración de común, y en 1563 se dictó una ley por la que cualquier defensa de la Santa Sede se convertía en delito de alta traición, todo lo cual, junto con un largo reinado de 44 años, permitió la consolidación de la Iglesia anglicana en Inglaterra de forma definitiva (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Luego, con la muerte de Isabel, Jacobo I, junto a su sucesor Carlos I, continuaron la represión y la política de uniformidad religiosa, aunque en el último caso se agudizó la represión no sólo contra los católicos sino también contra los puritanos (Peces-Barba, 2003). El tumultuoso reinado de Carlos I, como es sabido, terminó con su derrota militar, y posteriormente su decapitación por parte de

Cromwell, un puritano, quien durante su dictadura, estableció una política de tolerancia respecto de las religiones minoritarias protestantes (The Agreement of the People de 1647), pero de represión contra la católica, y luego de este periodo, vino la Restauración de los Estuardo, y finalmente el advenimiento de Guillermo de Orange con la Toleration Act de 1689 (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Con la última de las leyes mencionadas se cierra este turbulento lapso de conflictos, y como consecuencia del mismo, se permitió el culto de las iglesias que disintían de la iglesia de Inglaterra, como los bautistas, presbiterianos y otros, mientras realizaran el juramento de fidelidad al monarca y rechazaran la transubstanciación, pero no a los católicos (British History Online, 2025).

De todos estos cambios, llama la atención que la consolidación de la Iglesia protestante de forma definitiva vino por un acto de un rey católico, en este caso, Jacobo II, quien promulgó la Declaración de Indulgencia el 4 de abril de 1687, que suspendía todas las leyes penales en materia religiosa (Test Act), permitía el culto de otras religiones además de la anglicana y derogaba la obligación de juramento de fidelidad religiosa para cargos civiles o militares (Boyer, 1964). En la práctica esto se traducía en la restauración de los derechos de los católicos, pero luego de tantos conflictos, en realidad fue interpretado como el inicio de una política de imposición del catolicismo¹⁸ o en el mejor de los casos, de restauración de los derechos civiles y políticos de los católicos (Sowerby, 2009), algo inadmisibles para el partido anglicano, lo que conllevó al derrocamiento del Rey, quien fue sucedido por su hija protestante María, quien gobernó junto a Guillermo de Orange, finalizando así esta etapa de los conflictos religiosos en el ámbito político inglés, y manteniendo las restricciones tanto para el culto católico como la limitación de los derechos políticos de quienes profesaran dicha fe.

De este modo, podemos observar cómo, al igual que en el caso francés, durante este periodo triunfó la intolerancia y la persecución por razones de conciencia.

En este ambiente tan convulso, resulta entonces comprensible que surgieran algunos discursos a favor de la tolerancia, y en ese sentido, en primer término ha de citarse a Tomás Moro, cuyos escritos al respecto son previos a la reforma, pues las publicó un año antes de la publicación de las 95 tesis de Lutero, es decir, apenas antes de iniciarse dicho movimiento, en su novela *Utopía* (1516), en la que con un pensamiento muy adelantado a su época, describía una sociedad que consideraba que “usar la violencia o amenazas para hacer aceptar, como verdadero por todos, lo que uno cree ser la verdad, le parecía un procedimiento tiránico y absurdo” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 321). Lamentablemente, por ser coherente con sus ideas y no renunciar a sus creencias, murió dos décadas después, víctima, precisamente de ese accionar tiránico al que aludiera en su famosa obra.

Hubo que esperar al siglo XVII para que se levantase una voz en defensa de las iglesias que surgieron luego de establecida la Iglesia anglicana, y que, por lo mismo, sufrieron la intolerancia de esta. Así entonces, tenemos a Thoma Helwys, fundador de los “general Baptists” en su obra *El misterio de la Iniquidad* (1612) escribió que “El Rey es mortal y no un Dios, por consiguiente, no tiene poder sobre las almas inmortales de sus súbditos para darles leyes y ordenanzas y establecer sobre ellos unos lores espirituales” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 328).

Este enfoque implica que los reyes no tienen potestad para establecer normas que obliguen las conciencias de sus súbditos y que el monarca sólo puede regular lo relativo al poder temporal, mientras que lo religioso le ha de ser ajeno. Al poder del rey se opone un derecho que le antecede y que se denominará derecho natural (Peces-Barba & Prieto, 2003), concepto que abre el camino a lo que luego se conocerá como derechos humanos.

Tan coherente es Helwys a sus ideas que es de los pocos protestantes que incluye en sus argumentos de defensa de la tolerancia a los católicos, pues de lo que trata es defender todas las conciencias, estén o no a su favor, con lo cual esta concepción universal de tolerancia también apunta a otra de las características propias de los derechos humanos:

Rogamos a nuestro señor el rey que nos libere de la sospecha de haber intentado provocar sevicias contra los católicos, en razón a sus creencias, si son unos auténticos y fieles súbditos del rey. Como declaramos libremente, nuestro señor el rey no tiene más poder sobre sus conciencias que sobre las nuestras. No tiene absolutamente ninguno (Peces-Barba & Prieto, 2003, pp. 330-331)

¹⁸“Aunque los inconformistas ingleses en general agradecían al rey sus esfuerzos por ellos, los presbiterianos escoceses se inclinaban naturalmente a desconfiar de la clemencia de un príncipe católico. La credulidad de estas personas era desmesurada. Richard Baxter, por ejemplo, estaba sinceramente convencido de que los católicos no reconocían ninguna autoridad, ni divina ni humana, excepto la del Papa de Roma; que los jesuitas eran hombres capaces de cometer cualquier delito con especial habilidad y entusiasmo, por el bien de la Iglesia. Baxter creía que estos jesuitas habían incendiado la ciudad de Londres en 1666 y creía en todas las fantásticas invenciones de Titus Oates” (Boyer, 1964, p. 350).

Luego, John Hales en su libro *Cómo comportarse con los cristianos equivocados*, un autor sin duda con mucho talento para los títulos, señala que:

Puesto que es imposible, cuando la Escritura es ambigua, que todas las opiniones se pongan de acuerdo, hay que buscar un medio no para establecer en todos los espíritus la unidad de fe, sino más bien para obtener que la multiplicidad de opiniones no turbe la paz de la Iglesia (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 331)

De este modo, a la postura de Moro y Helwys sobre la imposibilidad del poder temporal para regular al espiritual, se agrega la necesidad de buscar la paz de la iglesia admitiendo la diversidad. Esto último, como puede apreciarse, es una evolución de la aspiración inicial de búsqueda de la unidad de la iglesia, pero con sentido, un poco más complejo, de hacerlo a partir de la diversidad de opiniones.

Más concreto sobre los límites del poder temporal sería John Goodwin quien en su obra *Βασανισταί* afirma “Dios no ha dado nunca comisión o autoridad a los pueblos para confiar a sus gobiernos una potestad diferente a la que Él les dio por medio de la ley natural” (Peces-Barba & Prieto, 2003, pp. 332-333).

Llama la atención que en este caso, aunque se trata de dos instituciones que se entendían originadas por la divinidad, a saber, la monarquía y el derecho natural, se antepone el segundo sobre el primero, dándosele preeminencia, utilizándolo de este modo como límite del poder temporal. Esto tenía sentido en la época en la medida en que era lógico señalar que Dios le dio potestad al rey en material temporal, pero que lo que tenía que ver con la religión sobre era tema del mismo Dios con cada persona, y que por tanto no podía el gobernante entrometerse.

Finalmente, ha de citarse a Leonard Busher quien también de forma explícita hará alusión a la libertad de conciencia en el título de su obra *Paz religiosa: o una plegaria por la libertad de conciencia* (1614), en la que afirma que “la persecución por motivos religiosos es una bestia cruel y monstruosa que destruye a la vez a príncipes y los pueblos” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 333).

El hecho de que Helwys, Goodwin y Busher pertenecieran a iglesias minoritarias pone en evidencia como de tal condición se genera un movimiento a favor de la tolerancia, que como vimos, lamentablemente tuvo poca o ninguna acogida por parte de la iglesia oficial en Inglaterra, pero que, a pesar de ello, ya denotaba elementos que luego serían recogidos tanto para el reconocimiento de la libertad de conciencia como para la generalidad de los derechos humanos.

Con lo mencionado, se puede apreciar como la tolerancia hasta ese momento estaba vinculada a argumentos religiosos, pero a partir de Christian Thomasius (1655-1728), este discurso se seculariza y así en su obra *Problema Juridicum: An haeresis sit crimen* (1697), y aunque todavía utiliza argumentos religiosos vinculándolos a la moralidad privada del individuo, incorpora dos argumentos modernos: el derecho ha de ocuparse de los actos voluntarios y externos (ha de aclararse que la herejía no era considerado un acto voluntario por cuanto se consideraba un error y un error no puede ser voluntario), y por ser un acto del pensamiento ha de aplicársele el principio *cogitationis poenam nemo patitur*, es decir, que nadie puede sufrir una sanción penal por sus pensamientos, o más claramente, que el pensamiento no delinque. A esto se agrega otro argumento: la razón de ser de las penas debería ser el buscar la reforma del reo y la paz social, y el ejercicio de la coacción para estos fines no tiene sentido dado que no estamos en presencia de un delito (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Aparecen entonces dos elementos que acompañarán, no sólo el discurso de la tolerancia sino también el de los derechos humanos, en la medida en que a la lucha por la libertad de conciencia se agregará adicionalmente, como ya se ha mencionado, un movimiento a favor de una reforma del derecho penal en el antiguo régimen que acompañará la lucha en lo sucesivo.

De la contribución decisiva de Thomasius, pasamos finalmente a John Locke (1632-1702), quien, si bien tuvo una opinión variable sobre la tolerancia, y en eso fue decisivo el que viviera una época de muchísima animosidad y turbulencia en materia religiosa como ya hemos descrito, pero para la historia, y de gran influencia fue su *Carta sobre la tolerancia* (1689), escrito en su madurez y que mucho aportó a difundir una argumentación coherente y secularizada sobre este concepto.

Era inevitable que, en su tiempo, iniciase su discurso con un argumento religioso, esto es, que sería anticristiano la persecución por razones de fe, pero luego entra en otro ámbito cuando pasa a indicar que debe hacerse una distinción entre “lo que mira al gobierno civil, de los que pertenece a la religión, y señalar los justos límites que separan los derechos de uno y otro” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 357).

De este modo, señala, al igual que hiciera en su *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*: el estado no es más que una asociación voluntaria por medio de la cual los hombres a través de un contrato pretenden garantizar los derechos naturales, y más concretamente,

la vida, la libertad y la propiedad. Así, siendo el estado un medio para garantizar los derechos mencionados, que serían los “intereses civiles” del mismo, por lo que no es competencia del estado la salvación de las almas, pues lo religioso, al estar vinculado al pensamiento, no supone acciones externas que puedan dañar a las personas, y porque además, las sanciones penales no pueden cambiar el pensamiento pues “las leyes no tienen vigor alguno sin las penas, y las penas son totalmente inútiles, por no decir injustas, en esta ocasión, supuesto que ellas no pueden convencer el entendimiento” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 358).

Todo ello lleva a la conclusión de que el estado es manifiestamente incompetente en materia religiosa, y así, según Locke, “el magistrado no tiene derecho ninguno de establecer especie ninguna de ceremonia religiosas en su iglesia, y todavía menos en las reuniones de los otros” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 359).

Entre estos dos argumentos, Locke da más peso al hecho de que la libertad de pensamiento no supone daño alguno para el público y por tanto no puede ser objeto de sanción que al de la incompetencia del estado en materia religiosa, y ello se debe, a que en este último aspecto, reconoce que puede haber razones para intervenir por parte del estado, poniendo como ejemplo el sacrificio de niños, o porque en un mismo asunto intervengan asuntos políticos junto con los religiosos y en tal supuesto deben prevalecer los primeros. En ese sentido, llama la atención que Locke sea irreductible sobre no ser tolerante respecto de dos sujetos que podrían considerarse contradictorios: los católicos y los ateos, pero ello obedecía a una lógica propia de su tiempo, los primeros por razones políticas, no religiosas, pues se entendía que estaban sujetos a un monarca extranjero, es decir, al papa y por tanto capaz de subvertir el orden interno del reino, y los segundos porque al no tener fe religiosa alguna, no se sentían atados a “las promesas, contratos, juramentos, y la buena fe, que son los principales vínculos de la sociedad civil” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 361).

De igual forma entonces, dado que el estado es una asociación para defender los derechos naturales, la iglesia por su parte lo es para el culto divino y la salvación del alma, por lo que su demarcación respecto del primero es clara y bien definida. En ese contexto, Locke toma el cuidado de señalar que si bien la iglesia tiene reglas y debe tomar medidas en caso de incumplimiento, no puede al hacerlo utilizar la violencia, que queda circunscrita exclusivamente al estado que es el que tiene el monopolio de la misma, y al efecto para corregir las faltas de los creyentes, la iglesia sólo puede recurrir a “exhortaciones, avisos y consejos” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 362), lo que no implica, y esto hay que destacarlo, que haya preferencias en un estado de una religión sobre otra, pues para Locke, la tolerancia es la no persecución penal o la pérdida de derechos civiles por profesar un religión.

Estos límites a la tolerancia en Locke también los apreciamos cuando considera lo relativo a un posible conflicto entre lo que ordene una norma y la conciencia de una persona, y en ese sentido, considera que esta ha de obedecer “porque el juicio que cada uno hace de una ley política...no dispensa de la obligación en que se está de obedecerla” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 363).

Concluye la argumentación de la tolerancia en Locke con el señalamiento de dos supuestos en los que podría aceptarse la resistencia de los individuos: el primero, si el magistrado, excediendo sus competencias, pretende imponer una religión a los súbditos, y el segundo, que bajo un pretexto religioso, se atente contra los derechos naturales que son los fines del estado, es decir, la vida, la libertad o la propiedad. En tales casos, al romperse las bases de la asociación que es el estado, cesa por tanto la obligación de obedecerle (Peces-Barba & Prieto, 2003).

Así entonces, aunque Locke no llega a considerar la libertad de religión como un derecho natural, sí vincula el mismo al respeto de los tres que considera esenciales como justificación del estado, y a partir de allí incluso, sirva para justificar la resistencia cuando este los afectos por razones de conciencia. De ahí que si bien Locke, al continuar la línea de exclusión de católicos y ateos, no llega a una idea de tolerancia completa, sí establece las bases para su ampliación e incluye argumentos que separan el discurso de la tolerancia del ámbito religioso y lo ubican en un contexto secular, separando los fines del estado de los de la iglesia.

2.7.4. Las colonias americanas

La libertad de conciencia es un elemento constitutivo de las colonias americanas, pero no necesariamente algo que ocurrió de forma unánime ni uniforme. Así, con la autorización en 1578 a Sir Humphrey Gilbert para colonizar tierras en Norteamérica, se inició formalmente este proceso, aunque ya hubo intentos previos durante el reinado de Enrique VIII, y de esta forma, en 1585 Sir Walter Raleigh llegó a lo que es hoy Carolina del Norte y siguió un flujo de migraciones constante y que no se asentaron bajo un esquema único, pues algunos lo harían por cartas constitutivas de compañías (Virginia), otras como corporaciones que luego pasaría a ser colonias sin participación de compañías, y finalmente otras por cesión real a individuos (De Asís y Ansuátegui, 2003).

Esta diversidad en la conformación de las colonias, obedece a que en un primer momento Gran Bretaña tuvo una actitud pasiva respecto de ellas, lo que permitió a las incipientes colonias cierta autonomía, pero luego de la restauración en 1660 se enfoca la Corona en la regulación de las mismas y se aprueban leyes contra las que tuvieron una actitud rebelde y se estableció una política mercantil con la metrópoli, hasta que con el triunfo en 1689 de la Revolución Gloriosa se reorganizan definitivamente las relaciones entre la capital y las poblaciones americanas (De Asís y Ansuátegui, 2003).

Lo expuesto condujo a que las colonias más numerosas en el siglo XVIII fueran las congregacionalistas (fundamentalmente puritanos) en Nueva Inglaterra y los anglicanos en las colonias del sur, pues los demás grupos religiosos, como los cuáqueros, baptistas, católicos y los presbiterianos eran minorías. De este modo, los congregacionalistas eran la religión oficial en Massachusetts, Connecticut y Nueva Hampshire, castigándose la disidencia con el exilio y penas de prisión. Por otro lado, la Iglesia anglicana era la oficial, como se señaló en las colonias del sur, con gran intolerancia, destacándose en esta materia Virginia estableciendo incluso la pena de muerte para los disidentes, lo que nos lleva a que en este período sean Rhode Island y Pennsylvania los oasis de la libertad religiosa, pues en el primer caso se admitían incluso a los no creyentes, mientras que en el segundo, la tolerancia era para cualquier denominación cristiana, pero no para los ateos, a quienes se les desconocían sus derechos civiles y el acceso a los cargos públicos (Celador, 2010).

Este panorama se amplió con las colonias que se fundaron en el siglo XVIII, a saber, Carolina del Sur, Carolina del Norte, Georgia y Nueva Jersey, en las que se estableció una política de tolerancia religiosa, lo que era un imperativo en la medida en que la mayoría de los migrantes que recibieron no eran anglicanos, y además, había una carencia importante de sacerdotes de esa religión. Por ello, la regla en las Carolinas, por ejemplo, era que cualquier grupo de siete personas o más podía practicar libremente su fe, aunque los que se declarasen ateos estaban sujetos a expulsión. En el caso de Georgia se toleró a los judíos y a otras iglesias protestantes, pero se expulsó a los católicos, mientras que en Nueva Jersey y en Nueva York la tolerancia fue de las más amplias porque la mayoría de su población era de protestantes no anglicanos, así como de cuáqueros y judíos, siendo incluso estos últimos grupos más numerosos que los anglicanos (Celador, 2010).

Lo dicho hizo que cuando la Corona inglesa asumió un mayor control de las colonias, estas tuvieran que aceptar la Iglesia de Inglaterra como la oficial, generalmente coexistiendo con las demás denominaciones, aunque en la práctica, dependiendo del sitio, lo que había era libertad de pensamiento, pero no de acción, por lo que no siempre el culto público era posible, pero siempre excluyendo cualquier tolerancia para los que no profesaran religión alguna o se declarasen ateos (Celador, 2010).

Y todo ese movimiento fue posible, gracias, entre otros, a la acción de los disidentes de la religión anglicana, entre los que destaca, sobremanera, Roger Williams (1603-1683), un pastor inglés del que Jellinek diría:

Su primer apóstol no es Lafayette, sino aquel Roger Williams que, llevado de su entusiasmo religioso, emigraba hacia las soledades, para fundar un imperio sobre la base de libertad de las creencias, y cuyo nombre los americanos aún hoy recuerdan con veneración (Jellinek, 2003, p. 125).

Tal afirmación se debe a que en su obra *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia* (The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience) publicada en 1644, sirve de antecedente a Locke, pues luego de enumerar una serie de argumentos religiosos a favor de la tolerancia, señala con claridad, que además de tales, debe entenderse que el papel del estado y de la Iglesia son diferentes, y por tanto, ha de haber una clara separación entre ellos y entre las competencias que deben ejercer.

De este modo, afirma que “los medios apropiados con los que el poder civil debería conseguir su fin son únicamente políticos” y que, por otro lado “los medios con los cuales la Iglesia debería conseguir sus fines son solamente eclesiásticos” y en consecuencia “los Magistrados, en cuanto tales, no tienen poder alguno para establecer las formas de gobierno de la Iglesia, elegir funcionarios eclesiásticos o castigar con censuras de la Iglesia” y al mismo tiempo “las Iglesias en cuanto Iglesias no tienen poder alguno (aunque como parte de la nación pueden tener poder) de establecer o alterar formas del gobierno civil” (Peces-Barba & Prieto, 2003, p. 340).

Tales argumentos se derivaban precisamente del hecho de ser Williams un disidente, primero de la Iglesia anglicana y luego del puritanismo del que tuvo que huir para salvar la vida, pues esta iglesia en Massachussets no hacía separación entre ella y el estado, a lo que este se opuso (Straus, 1894).

En tal panorama, la guerra de independencia sirvió para que la tolerancia religiosa se convirtiese en mecanismo de unidad de las colonias frente al imperio inglés, generando un consenso que hizo que las iglesias de las colonias dejaran de lado sus diferencias frente a un enemigo común, la metrópoli inglesa y a esta idea, se agregase también la iglesia de esta, es decir, la Iglesia oficial anglicana, no en tanto iglesia, sino más por ser un instrumento de dominación del enemigo, es decir, por razones políticas.

Este fenómeno, puede apreciarse en el comportamiento de las colonias a medidas que se desarrolló el conflicto, pues en primer término tenemos a Rhode Island, Nueva Jersey, Pennsylvania y Delaware con su estado de libertad religiosa declarado, y luego se pasó a un derrocamiento de las iglesias oficiales en Nueva York, Maryland Carolina del Norte, Carolina del Sur y Georgia, y finalmente, ya en plena guerra, se incorporaron Virginia, Massachussets, Connecticut y Nueva Hampshire, esto es las más recalcitrantes, como hemos descrito, e incluyeron entre sus exigencias, la libertad religiosa al gobierno inglés, lo que demuestra, como pese a sus diferencias la tolerancia religiosa fue un elemento aglutinante en el esfuerzo independentista (Celador, 2010).

A esto siguió la incorporación de la libertad de religión en las diversas Declaraciones de derechos que hicieron los Estados miembros de la federación, reconociendo el mismo como derecho natural, lo que llevó a que las antiguas colonias, ahora Estados, protegieran la libertad de religión, sea en sus constituciones o en las declaraciones de derechos, pero de forma dispar, pues si bien la mayoría impuso límites al poder del estado sobre este tema, muy pocos prohibieron la financiación del estado a una determinada o determinadas religiones. En este sentido, el primer estado en proteger la libertad de religión fue Carolina del Norte en su Constitución de 1776, a la que siguió Nueva Jersey y Delaware en ese mismo año.

Sin embargo, se destaca, en ese sentido, la Declaración de Derechos de Virginia, del 12 de junio de 1776, porque sus redactores, Jefferson y Madison, luego tendrían gran influencia en el modelo constitucional del país en este punto, pues fundamentaron la libertad religiosa en la libertad de conciencia del individuo abogando por la libertad de culto bajo el principio de igualdad, señalándose en su artículo 16 que la adoración a dios “sólo puede ser dirigida por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia” (Celador, 2010, p. 58), lo que dejaba abierta la oportunidad para el posterior debate constitucional.

Finalmente, no puede dejarse de mencionar que en la época pensadores ilustrados como D’Holbach y Mirabeau, aludían a los derechos del hombre como algo obvio que no necesitaba mayor explicación, precisamente por considerarlos evidentes, y que por lo mismo no se había hecho una relación de estos hasta la publicación la Declaración de Derechos de Virginia, lo que ya es un mérito en sí mismo (Hunt, 2009).

Para nosotros esto no es una casualidad, pues precisamente ello fue posible en aquel sitio donde la aplicación práctica de los derechos, aún con las limitaciones mencionadas, permitió hacer una elaboración de una lista de derechos, y esto tiene sentido, pues cuando en la realidad se aprecian los derechos, resulta obvia su interdependencia e interrelación, y en consecuencia, la determinación de estos.

2.8. Francia: la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Un inicio incompleto

La apertura de los Estados Generales convocados por Luis XVI se realizó el 5 de mayo de 1789, y como es sabido, a partir de allí se efectuaron rápidamente cambios que llevaron al tercer estado a constituirse en Asamblea Nacional (17 de junio), a abolir los derechos feudales (4 de agosto). Luego, del 20 al 26 de agosto, fue aprobada la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, que luego fue publicada en 1791 antecediendo la constitución.

La Declaración gira en torno a la proclamación del derecho a la libertad y la igualdad pues “todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en sus derechos” (art. 1) ya que “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión” (Conseil constitutionnel, s.f.-a, artículos 1 y 2).

En este contexto, Hunt señala que los redactores de la Declaración se encontraron con que de estas afirmaciones había derivaciones que si no eran universales no tenían sentido, y por eso, cuando se hizo una exclusión hubo de hacerse una elaboración para justificarla, y así Sieyès tuvo que aludir a la categoría de ciudadanos pasivos para excluir a las mujeres, pues “Las mujeres, al menos en el estado presente, los niños, los extranjeros, las personas que no aportan nada al mantenimiento del sistema público” (Hunt, 2009, p. 67).

Como muestra de lo que hubo de superarse para aprobar la Declaración, debe considerar que dada la falta de acuerdo, la Asamblea Nacional decidió considerar un documento negociado en un subcomité integrado por cuarenta miembros, luego en medio de una gran incertidumbre, se dedicaron 6 días a discutirlo, llegándose a un acuerdo sobre 17 artículos enmendados de los 24 propuestos, siendo poco conocido que agotados por los debates, el 27 de agosto los miembros de la Asamblea votaron a favor de aplazar los no aprobados para discutirlos cuando se redactara una nueva constitución¹⁹ (Hunt, 2009).

Debe destacarse, que 6 semanas después de aprobarse la Declaración se abolió por completo la aplicación de la tortura judicial, lo que pone en evidencia, una vez más, la estrecha relación entre la reforma penal y la lucha por los derechos del individuo (Hunt, 2009).

Por otro lado, en cuanto a la libertad religiosa, la declaración deja de ser tan enfática, y ello se evidencia en los debates que llevaron a la aprobación del artículo 10 de la Declaración, donde se manifestaron dos posturas encontradas: por un lado, el sector anticlerical liderado por Mirabeau, Castellane y Laborde, que abogaba claramente por la libertad religiosa, y al efecto Mirabeau señalaba que:

¹⁹ “La Asamblea Nacional decreta que limitará la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, por el momento, a los diecisiete artículos que ha adoptado, y que procederá sin demora a establecer la Constitución de Francia para garantizar la prosperidad pública, sin perjuicio de añadir, tras la redacción de la Constitución, los artículos que considere necesarios para completar la Declaración de Derechos” (Putfin, 1978, p. 183).

no vengo a predicar la tolerancia; la libertad más ilimitada en materia de religión es, a mis ojos, un derecho tan sagrado, que la palabra tolerancia, que quisiera expresarla, me parecería de algún modo tiránica, pues la existencia autoridad, que tiene el poder de tolerar, atenta a la libertad de pensamiento, por lo mismo que tolera pero podría no tolerar (Celador, 2010, p. 94)

Y, como era de esperar, en contra estaban los representantes de la Iglesia católica, liderados por el obispo de Clermont, partidario de que la religión fuese una “garantía de la moral que los ciudadanos debían respetar”, lo que llama la atención pues no se defiende a la Iglesia, en tanto institución, luego de tantos años de represión sino a la religión en tanto contenido moral, lo que pone de manifiesto lo poco de que podía hacerse por una entidad que pretendió imponerse por la fuerza. A ello se agregaba el reclamo de que se garantizase el culto público y de alguna manera hubiese una religión oficial, es decir, mantener el *status quo* previo a la Revolución en sus elementos esenciales, esto es, de privilegio de la religión católica (Celador, 2010).

Sin embargo, debido a la difícil conciliación entre estas posturas, traducidas en arduos debates, se llegó a una redacción negociada: “Nadie debe ser molestado por razón de sus opiniones, ni aún por sus ideas religiosas, siempre que al manifestarlas no se causen trastornos del orden público establecido por la ley” (Celador, 2010, p. 95), lo que no dejó felices a ninguna de las partes²⁰, pues se decantó por la tolerancia religiosa más que por la libertad religiosa, dejando de lado lo relativo al culto público y remitiendo la regulación de este derecho al legislador.

Lo consagrado en el artículo 10 fue complementado en el 11 donde se reconoce “la libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones” y que por tanto todo ciudadano puede “hablar, escribir o imprimir libremente, salvo la responsabilidad que el abuso de esa libertad produzca en los casos determinados por la ley”, por lo que el tono general de la Declaración es reconocer la libertad de conciencia en general, incluyendo las ideas religiosas y el derecho de expresar tales ideas bajo los límites del orden público y la ley (Celador, 2010, p. 95).

De este modo, aun cuando el partido anticlerical mostró su decepción, podía señalar como éxito el que no se estableció a la fe católica como la religión oficial del estado y se reconoció la libertad de expresión en general, lo que, unido al principio de igualdad entre los ciudadanos, debía tener como consecuencia que no hubiese diferencias entre estos por motivo de fe, e incluso, para los no creyentes. Por ello, mediante decreto del 24 de diciembre de 1789 se reconoció expresamente el derecho de los protestantes de acceder a cargos públicos, y luego la abolición de las inhabilitaciones civiles para los judíos, pero a cambio de un juramento por el que renunciaban a los “privilegios y excepciones otorgados a su favor previamente, lo que hizo que muchos no lo acataran” (Celador, 2010, p. 95).

Hubo que esperar a la Constitución de 1791 para que se reconociese la libertad de cultos y se equiparasen los derechos de todos los ciudadanos, independientemente de su religión, bajo la fórmula “todos los ciudadanos pueden ser admitidos a los puestos y empleos, sin otra distinción que la de las virtudes y los talentos”, mientras que en el primer supuesto, se hizo dentro del derecho de libertad de expresión:

La libertad a todo hombre de hablar, escribir, suprimir y publicar sus pensamientos, sin que sus escritos puedan ser sometidos a censura alguna ni inspección antes de su publicación, y ejercer el culto religioso al que está vinculado (Universidad de Barcelona, s.f., artículo 3)

Luego, con la Constitución republicana del 24 de junio 1793, que vino acompañada por una nueva Declaración de derechos, se reconoce en esta última la libertad religiosa en los siguientes términos:

No se puede prohibir el derecho a expresar las propias ideas y opiniones, ya sea por la prensa o por cualquier otro medio, el derecho de reunión pacífica ni la libertad de culto. La necesidad de enunciar estos derechos presupone la existencia o la memoria reciente del despotismo (Conseil constitutionnel, s.f.-b, artículo 7).

Así, se confirma el texto previo y se vincula más claramente la libertad de culto a otros derechos como la libertad de expresión, de prensa y de reunión. Luego, con el establecimiento del Régimen del Terror, que declaró la inaplicación de la Constitución hasta lograr la paz, se pasó a una fase de anticlericalismo, en donde, entre otras cosas se cambiaron los nombres de los meses y se estableció una religión cívica que buscaba una descristianización del país, sin mucho éxito entre el pueblo (Celador, 2010).

²⁰ Al efecto Mirabeau afirmó “no podemos disimular nuestro dolor por el hecho de que la Asamblea nacional, en lugar de ahogar el germen de la intolerancia, lo haya mantenido en una Declaración de derechos”, mientras Walch señaló “veamos un solo punto en el que las Declaraciones americanas son superiores a la francesa. Esta última acoge solamente la tolerancia religiosa, mientras que sus anteriores consagran la libertad de conciencia” (Celador, 2010, p. 96).

Finalizado el Terror, la Constitución Termidoriana de 1795, da un paso más y separa el estado de la iglesia en su artículo 354: “Nadie podrá ser impedido de practicar, conforme a la ley, la religión de su elección. Nadie podrá ser obligado a contribuir a los gastos de una religión. La República no paga salarios a ninguna religión” (Celador, 2010, pp. 108-109), a lo que se había anticipado unos meses antes una ley por iniciativa de D’Anglas estableciendo esta idea que no ha de ser entendida como anticlerical sino como una medida para que el estado no se mezclase en asuntos religiosos. Otro elemento a considerar, es que se separó en artículos diferentes la libertad de religión (art. 354), de la libertad de expresión (art. 353), dándole a cada uno una entidad propia (Celador, 2010).

Finaliza este proceso dentro de la Revolución francesa, con el advenimiento del consulado, y luego del Imperio, y con la aprobación de la Constitución de 1799 donde no se hace mención alguna de libertad de religión, pero se alcanza un acuerdo muy importante con la Santa Sede con la que Napoleón normaliza relaciones mediante la firma de un Concordato en 1801, donde se negó la pretensión papal de imponer al catolicismo como religión oficial, pero se confirmó como mayoritaria, se sometió al clero bajo el control del estado, y sobre todo, reconoció la libertad religiosa y de culto. A esto siguió la aprobación de las leyes del 18 de abril de 1802 y del 17 de marzo de 1808, por las que se reconocieron los cultos protestantes y judíos. Consecuencia de ello fue que el Estado sufragaba los salarios de todos los ministros de los diferentes cultos, pero no por razones religiosas, sino para tener a las Iglesias, sobre todo a la católica, como mecanismo de control social, y por ello los ministros debían prestar un juramento de fidelidad al emperador, configurándose el clero, a estos efectos, como meros funcionarios civiles al servicio del estado (Celador, 2010).

2.9. El modelo británico

A diferencia de Francia y Estados Unidos, la evolución de la libertad de religión luego de la Revolución Gloriosa, difiere de los casos mencionados en que a partir de esta última, existe una tolerancia religiosa marcada por la prohibición de que determinadas religiones se expresaran públicamente. Por ello, el reconocimiento de la libertad de religión pasó por despenalizar conductas prohibidas y la eliminación gradual de las incapacidades civiles y políticas que pesaban sobre católicos, disidentes protestantes y judíos.

Como señala Celador, la discriminación hacia estos grupos, está más basada en razones políticas que en religiosas, pues la misma concedía a la mayoría anglicana un monopolio religioso y político del que se beneficiaban (Celador, 2007) por lo que este proceso, al no darse en un contexto revolucionario, a diferencia de Francia y Estados Unidos, está marcado, primero por su lentitud, segundo, por su disparidad respecto de los grupos beneficiados, y en tercer término, por las diferentes razones por las que reconoció la libertad de religión para los diferentes grupos religiosos.

Todo se inicia con el primer gran problema para los grupos minoritarios, que no era otro que el *Corporation Act* y el *Test Act*, leyes del parlamento que exigían que, para acceder a cualquier cargo público, fuese municipal o estatal, había que haber recibido el sacramento del *Lord’s Supper*, esto es, la comunión de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia anglicana, y prestar un juramento de fidelidad y reconocimiento a la supremacía de la dicha Iglesia (Celador, 2007).

Los disidentes plantearon este tema desde 1787 sin éxito, pero lo intentaron reiteradamente pues la exclusión era de tal magnitud que impedía a estas minorías el ejercicio de actividades tan dispares como ser buhonero, aduanero u oficial del ejército, pero no fue hasta 1828 cuando el primer ministro Peel consiguió que la Iglesia anglicana cediera y permitiese que para el acceso a cargos públicos se prestase un juramento “por la fe legítima de un cristiano” (Celador, 2007, p. 114)., lo que excluía a judíos y a no creyentes, pero al menos daba una apertura para los cristianos disidentes de la Iglesia oficial.

Caso aparte es el de los católicos, pues la llamada emancipación de los mismos no ocurrió hasta 1829, pues la discriminación contra estos se basaba en el hecho de que obedecían a un monarca extranjero, esto es, al papa, y por tanto no eran súbditos leales a la Corona inglesa, por lo que respecto de ellos existía la sospecha de subversión contra las instituciones establecidas. Por tal motivo, hubo que establecer que para que los católicos pudieran ejercer sus derechos civiles y políticos debían comprometerse a no “molestar o atentar contra la religión o el gobierno protestante” (Celador, 2007, pp. 115-116) pero aún en tal situación siguieron siendo excluidos de acceder a los cargos públicos, lo que no se permitió hasta 1845, en una discusión laboriosa que no contó ni con el apoyo de la Cámara de los Lores ni del rey Jorge IV.

Finalmente, los judíos, los cuáqueros y los no creyentes, fueron los últimos en eliminar estas trabas por ser grupos más pequeños y con menor capacidad de incidencia política. En el caso de los cuáqueros, el problema era similar a los católicos, pues sus creencias les impedían jurar fidelidad a la Corona, por lo que en 1833 el Parlamento permitió para ellos equiparar el juramento de fidelidad a la Corona por una afirmación solemne. En relación con judíos, respecto de los cuales se argumentaba en su contra que por su riqueza comprarían los cargos públicos, y que por ser nómadas no tenían la lealtad de otros súbditos a la Corona, creencias estas que finalmente fueron superadas, al menos en lo normativo, cuando en 1839 se abolió el juramento cristiano, lo que benefició también a los no creyentes, y luego en 1845 cuando se permitió que judíos accediesen a las corporaciones municipales, y finalmente en 1858 cuando se levantó la prohibición de acceder al parlamento siempre que prestasen un juramento de fidelidad a la corona sin contenido cristiano (Celador, 2007).

De este modo, puede apreciarse, que aunque la tolerancia religiosa fue practicada en Gran Bretaña desde la Revolución Gloriosa en tanto libertad de conciencia pero no desde la perspectiva de la libertad de culto, existían limitaciones importantes y prohibiciones que impedían hablar de libertad religiosa en la medida en que quienes tenían creencias diferentes a las de la Iglesia oficial eran ciudadanos de segunda con la imposibilidad de ejercicio de derechos civiles y políticos, y por tanto hubo que realizar el proceso descrito para finalmente afirmar la existencia de la libertad de religión y de conciencia en suelo inglés.

2.10. La primera enmienda de la Constitución de Estados Unidos

Durante la elaboración de la Constitución federal no hubo discusiones sobre la inclusión de un capítulo sobre derechos pues se dio prioridad a elaborar lo que no existía, esto es, la estructura de un estado federal con autoridad y competencias propias, y que por lo mismo no se considerase una amenaza a la autonomía de los estados. De este modo, una de las limitaciones al Gobierno federal era la atribución de competencias en determinadas materias, dentro de las que no se encontraban los derechos o libertades de los ciudadanos, y por tal razón, no podía el Gobierno federal establecer una religión como oficial o legislar sobre esa materia.

Pese a ello, hubo que incluir los derechos en la Constitución por varias razones: primero, porque varios Estados lo pusieron como condición para ratificarla (Rhode Island, Carolina del Norte, Nueva York, Massachussets y Nueva Hampshire), y en segundo término, porque para el momento de la ratificación del texto constitucional todavía había seis Estados que no habían aprobado una Declaración de derechos, y en tercer término porque se entendió que una declaración serviría de protección a los ciudadanos frente al gobierno (Celador, 2010).

Lo anterior fue consecuencia de un intenso debate entre los federalistas y los republicanos. Los primeros afirmaban que una declaración de derechos era innecesaria pues, como se ha indicado, la Constitución no daba lugar al Gobierno federal para legislar sobre esa materia, y por ello, no podría cometer violación alguna a las libertades ciudadanas, quedando entonces los estados como los protectores de los derechos ciudadanos. A eso agregaban que el hacer una enumeración de derechos implicaba necesariamente la exclusión de los no expresamente incluidos, y finalmente, que la regulación o contenido de los derechos en la Constitución podía generar conflictos entre los estados que los hubiesen configurado localmente de diferente manera.

Pero frente a ello, se impuso la posición de los republicanos, entre los que se contaba George Mason y Thomas Jefferson con los argumentos señalados supra, y por tal motivo, puede decirse que las diez primeras enmiendas a la constitución que ahora se conocen como el *Bill of rights* fueron un logro de los republicanos (Celador, 2010).

Así entonces, respecto de la libertad de religión, no es casual, por todo lo anteriormente expuesto, que la misma fuera parte esencial de la primera enmienda propuesta por James Madison el 8 de junio de 1789, con el siguiente texto:

los derechos civiles de las personas no podrán limitarse como consecuencia de sus creencias religiosas, no podrá establecerse una religión con carácter nacional, ni podrá infringirse por ningún motivo el pleno ejercicio del derecho a la igualdad o de libertad de conciencia (Celador, 2010, p. 66)

Como puede apreciarse, ya este simple enunciado representada un cambio en la heterogénea situación de la libertad de religión en los diferentes Estados, y de la discusión resultante Madison agregó a lo anterior, una segunda propuesta: “ningún Estado podrá violar el derecho a la igualdad en el ejercicio de los derechos a la libertad de conciencia, libertad de prensa, de expresión o el derecho a demandar ante la jurisdicción criminal” (Celador, 2010, p. 66).

De este modo se inició una discusión sobre si la inclusión del *Bill of Rights* debía establecer un régimen uniforme de derechos tanto en el ámbito estatal como en el federal, lo que obviamente era lo que pretendía Madison, afirmando que era necesario que la protección de los derechos fuera algo uniforme y porque al establecerse este principio no podría un estado vulnerar los derechos bajo la excusa de que podía establecer un régimen jurídico propio a tal efecto. A esto se agregó el argumento de que, dado que la causa de la independencia fue proteger la libertad frente a la metrópoli, se entendía que la mejor manera de seguir defendiendo esa libertad era mediante la constitución de un Gobierno federal fuerte que permitiese proteger los derechos de cualquier abuso en el ámbito estatal (Celador, 2010).

A estos argumentos, un sector respondió con el temor de que dar potestades al Gobierno federal en materia religiosa podía generar el riesgo de que este llegase a establecer una religión como oficial, como ya había ocurrido con Inglaterra, mientras que otros estados, eran renuentes a ceder competencias en este ámbito, precisamente porque en ellos sí se habían privilegiado determinadas religiones o se establecieron restricciones para quienes comulgaran con determinados credos.

Así entonces, de este choque se generaron dos disposiciones constitucionales que establecieron principios de interpretación y de competencia jurisdiccional: la novena enmienda en que la se afirmó que “no por el hecho de que la Constitución enumere ciertos derechos ha de entenderse que niega o menosprecia otros que retiene el pueblo” y la décima, en la que se indicó que “los poderes que la Constitución no delega a los Estados Unidos ni prohíbe a los Estados, quedan reservados exclusivamente a los Estados respectivamente o al pueblo” (Congreso de los Estados Unidos de América, 1791, novena y décima enmienda).

Esto implicaba que sólo se limitaba el poder federal y no hubo cesión de los estados en materia de regulación de derechos, pudiendo por tanto estos, regular los derechos tanto en sus legislaciones locales como protegerlos a través de sus órganos jurisdiccionales. Esto además traía como consecuencia, que cada estado regulase la libertad de religión, sea para proteger dicha libertad respecto de algunos o para proteger la libertad religiosa en general, pero al mismo tiempo dar beneficios a algunos en detrimento de otros. Un ejemplo concreto de esta distinción, la tenemos en el caso de Maryland que hasta 1961 exigía un juramento como creyente para poder acceder al oficio de notario (Celador, 2010).

Pero volviendo al contenido de la primera enmienda, la discusión se centró en dos consideraciones: primero si debía hablarse de libertad religiosa o de libertad de conciencia, y en segundo término, si el estado podía establecer una religión como oficial o fomentar alguna de forma general. En ese contexto, el 15 de agosto de 1789 se propuso la siguiente redacción: “ninguna religión podrá ser establecida por ley, ni el derecho a la libertad de conciencia ser infringido” (Celador, 2010, pp. 70-71), que fue rechazado de forma unánime porque podría dar lugar a la posibilidad de que un estado no reconociese determinada religión impidiéndoles, por ejemplo, tener personalidad jurídica, y porque algunos consideraron que debía reconocerse explícitamente la libertad religiosa.

De las discusiones de esta propuesta, la Cámara de Representantes, luego de un gran debate, el 20 de agosto de 1789 aprobó lo siguiente: “el Congreso no podrá promulgar ninguna norma que establezca una religión, que evite su libre ejercicio o infrinja los derechos de conciencia” a lo que el Senado respondió con una contrapropuesta por la que se prohibía al congreso establecer “una doctrina o forma de culto oficial, ni prohibir el libre ejercicio de la religión, o limitar la libertad de expresión y de prensa”, lo llevó a más discusiones, y finalmente, a la constitución de un comité mixto formado por miembros de ambas cámaras que sería el que redactaría el texto definitivo, a saber: “el Congreso no dictará leyes que adopten a una religión como oficial del Estado o prohibirá el libre ejercicio de la religión” (Celador, 2010, p. 71), a lo que luego Madison, como presidente del comité agregó lo relativo a la libertad de expresión, de prensa y de asociación, en los siguientes términos:

El Congreso no podrá hacer ninguna ley con respecto al establecimiento de una religión, ni prohibiendo la libre práctica de la misma; ni limitando la libertad de expresión, ni de prensa; ni el derecho a la asamblea pacífica de las personas, ni de solicitar al gobierno una compensación de agravios (Celador, 2010, p. 71)

Con esta redacción, se consagra claramente la interdependencia e interrelación de derechos en un texto de derecho positivo, en la medida en que evidencia como de uno de ellos, en este caso la libertad de conciencia, se pueden hacer vinculaciones directas con la titularidad y ejercicio de otros, pues la libertad de religión, sin libertad de expresión o de prensa y sin derecho a reunirse, no tiene sentido alguno.

Adicionalmente se consagra la libertad de religión, la neutralidad estatal sobre este ámbito y la separación entre estado y religión, y tan importante como lo anterior, al impedirse la imposición de una religión, también se estaba protegiendo a los no creyentes, y con ellos, a la libertad de conciencia.

Por otro lado, aunque el estado federal quedaba limitado de regular estas materias, se dejaba la posibilidad de que los estados las regulasen o no, como se ha indicado, sean agregando más garantías de la ya establecidas en la primera enmienda con una mayor o menor separación entre la iglesia y el estado según cada caso. Así, en la práctica, Massachusetts, Nueva Hampshire y Carolina del Sur permitieron que el estado financiase la religión, mientras Pennsylvania y Virginia establecieron el principio de separación entre la iglesia y el estado. Por otro lado, en lo que respecta a la libertad de religión, por ejemplo, Connecticut prohibió que se promulgase un impuesto para financiar una religión y estableció la no discriminación y la igualdad en el ejercicio del culto religioso, pero sólo para las religiones cristianas (Celador, 2010).

2.11. El primero termina siendo el último, un balance

Cuando se analiza la lucha por los derechos en los tres casos expuestos, con su diversa evolución y sus diferentes resultados, puede apreciarse, en primer término como los modos para reivindicar derechos varían de una sociedad a otra, lo mismo que sus resultados, pero que al final, sin que haya soluciones definitivas ni óptimas, cuando la injusticia prevalece, la consecuencia siempre será la misma: una conflictividad social que ha de buscar una canalización de tal suerte que llegue a soluciones reales para el largo plazo.

En segundo lugar, debemos destacar, cómo la lucha por los derechos se unió a otras exigencias y a otros reclamos, como fue el caso de la reforma penal, y a partir de allí se desarrolló una masa social que amalgamó la lucha por las reformas del antiguo régimen, hecho sin el cual, los cambios no se hubiesen mantenido en el tiempo, aunque cuando hubiese regresiones de cuando en cuando.

Luego, en tercera instancia, nos llama mucho la atención, como la negación de la libertad de religión se manifestó de diversas maneras, a saber, no bastando la negación a poder profesar la fe que se desease, y mucho menos hacerlo públicamente, se tomaron medidas represivas adicionales que convirtieron a los disidentes, a los no creyentes, o a los miembros de otras religiones, en ciudadanos de segunda, con mayores o menores grados de discriminación, y generando para estos un *status quo* tan represivo que se convertían en seres marginales para la sociedad, con la estigmatización que ello comporta.

Las implicaciones, en muchos casos muy elaboradas, y sobre todo muy diversas, pues iban desde la prohibición de acceder a cargos públicos, como el poder realizar actividades tan elementales como votar o cambiar de domicilio, hicieron que aunque posteriormente se reconociera la libertad de religión, incluso en países considerados como el paraíso de la tolerancia religiosa, como Estados Unidos, se tardaran muchos años en eliminarlas por completo, en algún caso todavía en la segunda mitad del siglo XX, lo que pone de manifiesto que aunque el derecho cambie y elimine las causas legales de la discriminación, los prejuicios pueden continuarla.

Es decir, que aún luego de la Declaración de derechos de Virginia, de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, el *Bill of Rights* y la abolición del Corporation Act y del *Test Act*, se podía creer en una divinidad o no, pero todavía ello acarrea consecuencias.

De ahí entonces, que no deje de ser una paradoja que aunque la lucha por los derechos humanos se iniciase en el caos y la destrucción de las guerras de religión, todavía hubo que pasar mucho tiempo luego de reconocida la libertad de conciencia y religión, para que las ideas no fuesen causa legal de discriminación.

Por ello no sorprende que todavía en el siglo XX, y en la actualidad, los prejuicios generados por siglos de represión a las ideas hayan servido para realizar genocidios y justificar conflictos armados, y precisamente por ello, esta historia nos alerta de la vigencia de esos espectros que todavía nos acechan.

Y finalmente, luego de rememorar tanto sufrimiento, no podemos dejar de recordar, que aún en los ambientes más opresivos, pensar sigue siendo sinónimo de libertad.

3. Conclusiones

- La vinculación desde el Imperio romano entre religión y poder político sembró las bases para que el poder considerase esencial la uniformidad religiosa.
- Incluso en los siglos de mayor control de las ideas religiosas hubo expresiones de libertad de pensamiento a un costo siempre muy alto, y pesar de ello, fueron una constante histórica.
- Las primeras manifestaciones de libertad religiosa exitosas, lo fueron al encontrar factores políticos a los que la divergencia religiosa les era conveniente como factor de poder.
- La enorme violencia ejercida contra la disidencia religiosa, aún en los casos donde se impuso más claramente, no significó el fin del conflicto, sino que, por el contrario, generó una base social por el cambio en largo plazo.
- Ante la aplicación de la violencia sin que hubiese una solución satisfactoria para nadie, nació un discurso de tolerancia, que se mostró como condición necesaria para el reconocimiento de la libertad de conciencia y de religión, pues empezando por razones prácticas, evolucionó hacia una concepción de los derechos en torno a la persona humana, sin consideraciones políticas o religiosas.
- El reconocimiento de la libertad de conciencia y de religión, fue el primer paso para lograr la igualdad ciudadana, siendo este proceso heterogéneo en cada país analizado, pero al mismo tiempo una constante en todos ellos.
- Pese al tiempo transcurrido, las dificultades en la aprobación de la libertad de conciencia y religión en la Declaración Universal pone de evidencia la vigencia de los prejuicios contra ellas, y, por tanto, la necesidad de su constante reivindicación.
- La libertad de conciencia y de religión constituyen la base misma de la libertad humana, pues son las condiciones necesarias para su existencia, y por tanto explica por qué significaron tanto en el inicio del reconocimiento de la dignidad esencial del ser humano en su lucha histórica contra la injusticia y la discriminación.

4. Referencias

- Alba-López, A. (2023). Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores. *Anuario De Historia De La Iglesia*, 32, 19-48. <https://doi.org/10.15581/007.32.003>
- Araya-Guillén, V. (2017). La protesta de Wittenberg (1517): Perspectivas teológicas desde el contexto latinoamericano. *Revista Espiga*, 16 (33), 1-18. <https://doi.org/10.22458/re.v16i33.1765>
- Beard, M. (2017). SPQR. *Una historia de la antigua Roma*. Crítica.
- Boyer, R. (1964, October). English Declarations of Indulgence of 1687 and 1688. *The Catholic Historical Review*, 50 (3), 332-371. <https://www.jstor.org/stable/25017471>
- British History Online. (1819/2025). William and Mary, 1688: An Act for Exempting their Majestyes Protestant Subjects dissenting from the Church of England from the Penalties of certaine Lawes. [Chapter XVIII. Rot. Parl. pt. 5. nu. 15.]. *Statutes of the Realm*, 6, 1685-94. <https://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol6/pp74-76>
- Celador, O. (2007). La Libertad religiosa y modelos de relaciones entre el estado y las confesiones religiosas. En *Historia de los derechos fundamentales* (Tomo III, Vol. II, Libro I, pp. 67-176). Dykinson. Universidad Carlos III.
- Celador, O. (2010). La libertad religiosa y revoluciones ilustradas. En *Historia de los derechos fundamentales* (Tomo II, Vol. II, pp. 43-126). Dykinson. Universidad Carlos III.
- Comité de Derechos Humanos. (1993) Comentario general N° 22 (48) (art. 18) 1. Disponible en: https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR%2F%2F21%2FRev.1%2FAdd.4&Lang=es
- Conseil constitutionnel. (s.f.-a). *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*. Disponible en: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>
- Conseil constitutionnel. (s.f.-b). *Les Constitutions de la France*. Disponible en: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>
- Daireaux, L. (2018). De la tolérance à la liberté de religion: les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791, *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*. 125(1), 59-70. <https://doi.org/10.4000/abpo.3772>
- De Asís, R., & F. Ansuátegui. (2003). Los derechos humanos en las colonias de Norteamérica. En *Historia de los derechos fundamentales* (Tomo I, pp. 797-852). Dykinson. Universidad Carlos III.

- Druker, E., & Cerutti, A. (1993). “Baja edad media: tiempo de herejías”. *Estudios filosofía/ historia/ letras*, (31),87-104. <https://estudios.itam.mx/sites/default/files/estudiositammx/files/031/000172485.pdf>
- École Nationale des Chartes. (s.f.) *Édit de Nantes. Édit général*. http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_12#art_12_04
- Edwards, M. (1994). *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. University of California Press. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft3q2nb278/>
- Feher, E. (2016). El Edicto de Milán. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, LXVI(266), 99-123. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/59000/52088>
- Fernández, J. (2012). El ateísmo contra el pensamiento religioso: la desacralización como libertad de indagación. *Germinal*, (10), 27-53. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4684841>
- Gallego, E. (1973). *Relaciones entre la iglesia y el estado en la edad media*. Revista de Occidente.
- Glendon, M. (2001). *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. Random House.
- Glover, T.R. (1993). *El mundo antiguo*. Eudeba.
- González, J. (2003). *Historia de la Reforma*. Unilit.
- Hunt, L. (2009). *La invención de los derechos humanos*. Tusquets.
- Jellinek, G. (2003). *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martín, F. (1986) Revocación del Edicto de Nantes, 18 de octubre de 1685. *Diálogo ecuménico*, 21(69), 65-84. <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=1799&lang=es>
- Hjerm, M., Eger, M.A., Bohman, A., & Fors, F. (2020) A New Approach to the Study of Tolerance: Conceptualizing and Measuring Acceptance, Respect, and Appreciation of Difference. *Social Indicators Research*, 147, 897–919. <https://doi.org/10.1007/s11205-019-02176-y>
- Hubeňak, F. (1999). El hispano Teodosio y la cristianización del imperio. *Hispania Sacra*, 51(103), 6-42. <https://doi.org/10.3989/hs.1999.v51.i103.601>
- Johnson, P. (2004). *La historia de los judíos*. Vergara.
- Musée virtuel du Protestantisme (s.f.-a). *Édit portant révocation de l'edit de Nantes*. <https://museeprotestant.org/wp-content/uploads/2014/01/Musée-virtuel-du-protestantisme-Édit-de-fontainebleau.pdf>

- Musée virtuel du Protestantisme (s.f.-b). *Declaration du roi du 8 mars 1715*. <https://museeprotestant.org/wp-content/uploads/2014/01/Mus%C3%A9-virtuel-du-protestantisme-D%C3%A9claration-du-Roi-du-8-mars-1715.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los derechos humanos*. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Organización de las Naciones Unidas. (1966). *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>
- Peces-Barba, G., & Prieto, L. (2003). La filosofía de la tolerancia. En *Historia de los derechos fundamentales* (Tomo I, pp. 265-374). Dykinson. Universidad Carlos III.
- Popper, K. (1947). *The open society and its enemies*. The spell of Plato. Routledge. <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2018/04/open-society-1.pdf>
- Putfin, G. (1978). La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen. Recensement et variantes des textes (août 1789 - septembre 1791). *Annales historiques de la Révolution française*. (232), 180-200. https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1978_num_232_1_3307
- Real Academia Española. (2025a). Conciencia. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 22 de enero de 2026. Disponible en: <https://dle.rae.es/conciencia?m=form>
- Real Academia Española. (2025a). Religión. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 22 de enero de 2026. Disponible en: <https://dle.rae.es/religi%C3%B3n?m=form>
- Real Academia Española. (2025a). Tolerar. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 22 de enero de 2026. Disponible en: <https://dle.rae.es/tolerar?m=form>
- Real Academia Española. (2025a). Tolerar. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 22 de enero de 2026. Disponible en: <https://dle.rae.es/tolerancia?m=form>
- Real Academia Española. (2025b). Iura maiestatica circa sacra. En *Diccionario Panhispánico del español jurídico*. Recuperado el 22 de enero de 2026. Disponible en: <https://dpej.rae.es/lema/iura-maiestatica-circa-sacra>
- Sánchez, J. (2004). Apuntes para un manual de historia de la Iglesia Medieval, siglos V al XV. *Historia, Instituciones, Documentos*, (31), 645-658.

- Schilling, H. (1999). Guerra y paz en la emergencia de la modernidad: Europa entre la belicosidad de los estados, las guerras de religión y el deseo de paz. *Revista Pedralbes*, (19), 53-70.
- Sowerby, S. (2009). Of different complexions: Religious diversity and national identity in James II's toleration campaign. *English Historical Review*, 124, (506), 29-52. <https://dash.harvard.edu/server/api/core/bitstreams/7312037c-5921-6bd4-e053-0100007fdf3b/content>
- Straus, O. (1894). *Roger Williams: the Pioneer of Religious Liberty*, Century Company. https://books.google.co.ve/books?id=Sem-3dTbOwUC&redir_esc=y Universidad de Barcelona. (s.f.). Constituciones francesas. <https://www.ub.edu/ciudadania/hipertexto/evolucion/textos/francesas.htm>
- Várnagy, T. (1999). *El pensamiento político de Martín Lutero. La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100609123955/8varnagy.pdf>
- Villegas, R. (2012). Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en el Imperio romano cristiano (siglos IV-V). *Gerión*, 30(1-2), 263-291. https://doi.org/10.5209/rev_GERI.2012.v30.41815