



CONTRACTUALISMO Y EPISTEMOLOGÍA EN LAS TEORÍAS DE LA TOLERANCIA DE FRANCISCO SUÁREZ Y JOHN LOCKE¹

CONTRACTUALISM AND EPISTEMOLOGY IN FRANCISCO SUÁREZ'S AND JOHN LOCKE'S THEORIES OF TOLERATION

EDUARDO FUENTES CARO
Universidad San Sebastián, Chile

Recibido: 22-10-2023

Aceptado: 5-3-2024

RESUMEN

En este artículo argumentaré que las diferencias entre Francisco Suárez y John Locke con respecto a la naturaleza del contrato originario comportan conclusiones muy dispares en sus respectivas posiciones sobre la tolerancia. Específicamente, sostendré que la “extraña doctrina”, defendida por Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, acerca del derecho de castigar violaciones a la ley natural en el estado de naturaleza revela una posición epistemológica “neutralista”, la que a su vez está en la base de la argumentación de *Carta sobre la tolerancia*. Por el contrario, los argumentos suarecianos tanto a favor como en contra de la tolerancia, particularmente en *De fide*, pueden

¹ Este trabajo forma parte del Fondecyt de Iniciación N°11230139 “Pluralismo y tolerancia. Un marco respetuoso de tolerancia activa”.

explicarse por una posición epistemológica “socialmente situada”, la que se corresponde con la manera en que Suárez entiende el surgimiento de la comunidad política.

Palabras clave: Suárez, Locke, tolerancia, contractualismo, epistemología.

ABSTRACT

In this paper I will argue that the different ways Francisco Suárez and John Locke understand the original contract imply widely different conclusions regarding toleration. Specifically, I will hold that the “strange doctrine” advanced by Locke in his *Second Treatise of Government* –regarding the right to punish in the state of nature transgressions to the natural law– expresses a “neutralist” epistemological position, which in turns grounds the *Letter concerning Toleration*’s reasoning. On the contrary, Suárez’s arguments in favor of as well as against toleration, particularly those of *De fide*, can be explained by a “socially situated” epistemological position, which is consonant with the understanding Suárez has of the birth of the political community.

Keywords: Suárez, Locke, toleration, contractualism, epistemology.

INTRODUCCIÓN

En términos gruesos, el contractualismo es la posición que sostiene que la legitimidad de la autoridad política descansa en un pacto por el cual los ciudadanos consienten en su establecimiento². Entendido así, el contractualismo es una teoría política y no implica ningún tipo de constructivismo moral. Por lo tanto, es posible ser contractualista y al mismo tiempo sostener que hay normas morales robustas anteriores al pacto social. Francisco Suárez y John Locke son dos casos clásicos de tal posibilidad. En efecto, en ambos autores las normas precontractuales desempeñan un papel crucial en la forma que el pacto toma. En este artículo argumentaré que el diferente modo de entender la naturaleza del contrato en ambos autores comporta conclusiones muy dispares en sus respectivas posiciones sobre la tolerancia. Específicamente, sostendré que la “extraña doctrina”, defendida por Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*,

2 Véase Fred D’Agostino, *Free Public Reason: Making It Up As We Go Along* (New York: Oxford University Press, 1996); Felipe Schwember, “Razón, consentimiento y contrato. El difícil mínimo común denominador de las teorías contractualistas”, *Ideas y Valores* 63 (2014): 101-127.

acerca del derecho de castigar violaciones a la ley natural en el estado de naturaleza revela una posición epistemológica “neutralista”, la que a su vez está en la base de la argumentación de *Carta sobre la tolerancia*. Por el contrario, los argumentos suarecianos tanto a favor como en contra de la tolerancia pueden explicarse por una posición epistemológica “socialmente situada”, la que se corresponde con la manera en que Suárez entiende el surgimiento de la comunidad política.

Está bastante establecida la influencia de Suárez en Locke, por lo que este trabajo contribuye indirectamente al estudio de la evolución de la tradición contractualista. Más concretamente, aborda una cuestión muy particular, pero de innegable relevancia histórica y teórica: la legitimidad de la represión a minorías disidentes. El surgimiento de las teorías contractualistas modernas no puede entenderse sin considerar su contexto histórico, pues al leer a autores como Hobbes y Locke es patente el interés por solucionar los problemas de las llamadas “guerras de religión”. De hecho, se podría sostener que la pregunta misma por la legitimidad de la autoridad cobra relevancia superlativa una vez que la cohesión social se vio fracturada por las divisiones confesionales³. Algo semejante puede decirse del contexto de Suárez, y la Escuela de Salamanca en general. El descubrimiento de las civilizaciones americanas impactó profundamente en la reflexión tanto teológica como política. De un momento a otro, Europa descubrió un continente donde millones de personas no habían oído el Evangelio, y practicaban ritos completamente ajenos a los estándares conocidos.

El artículo sigue así. Primero, expondré la teoría de tolerancia de Locke tal como la desarrolla en la *Epístola* y mostraré la primacía del argumento “neutralista”, incluso por sobre el famoso argumento de la irracionalidad de forzar el cambio de creencias. Segundo, argumentaré que la plausibilidad del argumento neutralista depende de la “extraña doctrina”. La pregunta central es por qué habría que tratar igualmente a las distintas creencias *dado que estamos convencidos de la verdad de una creencia en particular*. En la tercera sección examinaré la teoría de tolerancia de Suárez con respecto a los infieles, según la expone en *De fide*. Mostraré que es una teoría epistémica social de tolerancia. Posteriormente, sostendré que tal teoría de tolerancia es rastreable a la concepción del poder político como una propiedad emergente y la necesidad de determinar “situadamente” la ley natural. Finalmente, argumentaré que la posición suareciana

3 Véase Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

brinda —contra lo que se pueda inicialmente creer— un marco de tolerancia mucho más amplio que su contraparte lockeana.

I. “TODOS SON ORTODOXOS PARA SÍ MISMOS”

La recepción tradicional de la *Carta sobre la tolerancia* sostiene que su argumento principal es la irracionalidad de la coerción religiosa. En pocas palabras, Locke arguye que el magistrado no ha de usar coerción para promover la religión (que él considera) verdadera porque, siendo la creencia involuntaria, no puede producir el efecto deseado. Luego, la coerción religiosa es instrumentalmente irracional, por lo que debe ser evitada⁴. Jonas Proast famosamente afirmó que ese argumento era el central⁵ y el único de la *Carta* que no cometía una petición de principio —a saber, no presuponer lo que debía ser probado: que el magistrado no tenía competencia en materias religiosas—⁶.

A pesar de la opinión tradicional, no es claro que ese sea el principal argumento. Y enhorabuena, porque son conocidas las —a mi entender, demoledoras— críticas al argumento de la irracionalidad de la coerción religiosa, muchas de ellas ya formuladas por Proast. La más obvia es que Locke subestima la capacidad de la coerción para cambiar indirectamente las creencias religiosas. Efectivamente, aunque no sea posible cambiar voluntariamente de creencia directamente sí es posible tomar acciones que eventualmente hagan más probable un cambio de creencias. Adicionalmente, Locke asume que el objetivo de la coerción es modificar la creencia de los súbditos, cuando puede ser simplemente disuadir la manifestación externa y pública de creencias disidentes.

La *Carta* está traspasada por otro tipo de reflexiones, los que parecen desempeñar un papel mucho más relevante que el mentado argumento. Por de pronto, Manfred Svensson ha mostrado el lugar que ocupa la eclesiología en la *Carta*⁷. Según Svensson, Locke no sólo aboga por la separación Iglesia-Estado,

4 Véase Jeremy Waldron, “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution”, en *Justifying Toleration*, ed. Susan Mendus (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), 61-86.

5 “Este, después de una cuidadosa revisión de esta carta, considero que es el único argumento empleado por el autor para establecer su posición”. Jonas Proast, *The Argument Of The Letter Concerning Toleration, Briefly Consider’d and Answer’d* (Oxford: George West and Henry Clements, 1690), 4. Traducción propia.

6 “He de decir que nuestro autor realiza una petición de principio cuando afirma que la comunidad política está constituida únicamente para procurar, preservar y avanzar los intereses civiles de sus miembros”. Jonas Proast, *The Argument Of The Letter*, 18. Traducción propia.

7 Manfred Svensson, “Locke, Toleration, and the Church,” *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 15 (2016): 47-66.

sino que va más allá al redefinir lo que significan ambos. Notablemente, el británico entiende a una iglesia como “una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas”⁸.

Alex Tuckness ha defendido que el “argumento universalista” es mucho más fundacional, y que ello se expresa con claridad tanto en la *Segunda Carta* como en la *Tercera Carta*. Para Tuckness, este argumento consiste en adoptar la “racionalidad legislativa”: “una perspectiva que pregunta qué principios sería racional legislar para seres humanos falibles”⁹. Así, Locke habría argumentado que no sería racional legislar un principio de intolerancia religiosa porque la falibilidad humana conllevaría que se restringiese la religión verdadera. Tuckness cita el siguiente pasaje de la *Tercera Carta*:

“Mas puesto que por esta ley a todos los soberanos civiles se les ha encomendado y obligado igualmente a usar su *poder coactivo* para la propagación de la religión verdadera y la salvación de las almas, no les es posible ejecutar tal encargo, u obedecer esa ley, sino mediante el uso de la fuerza para traer a los hombres a la religión que juzgan como la verdadera. A través de ese uso de fuerza mucho más daño que bien se haría a la propagación de la religión verdadera en el mundo, como he mostrado en otro lugar; por lo tanto, ningún encargo tal –cuya ejecución haría más daño que bien–, dificultaría más que promovería su supuesto fin, puede ser un encargo de Dios por medio de la ley natural”¹⁰.

La perspectiva legislativa implica que un principio es parte de la ley natural dependiendo de la probabilidad de que sea bien aplicado por seres falibles como nosotros. Incluso si en Inglaterra se pudiese aplicar bien ese principio, el hecho

8 John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, trad. por María Gálvez Parra (Madrid: Tecnos, 1998), 13.

9 Alex Tuckness, “Locke’s main argument for toleration”, en *Toleration and its limits*, ed. Melissa Williams and Jeremy Waldron (New York: New York University Press, 2008), 119. Traducción propia.

10 John Locke, *A Third Letter for Toleration, to the Author of the Third Letter Concerning Toleration* (London: Awnsham and Churchill, 1692), 70. Traducción propia.

de que fuese mal aplicado en España o Italia sería razón suficiente para rechazarlo¹¹. Un principio de intolerancia no puede ser verdadero en un país y no en otro porque el poder político es el mismo en todos lados¹².

Ahora bien, me parece que incluso si en las respuestas a Proast, Locke apela a la perspectiva legislativa, ya en la *Carta* es patente un tipo de argumentación en la misma línea, pero más fundamental. La perspectiva legislativa supone que no hay nada especial en Inglaterra por sobre España, pero eso sólo es cierto si la probabilidad de error en la aplicación del principio es igual en ambos países. Dicho de otro modo, la mera constatación de la falibilidad humana es insuficiente porque puede haber contextos en los que ella sea menor -o mayor-. Si eso es así, entonces alguien como Proast podría sostener que en Inglaterra la falibilidad humana se ve compensada por ciertos factores contextuales -quizás las características de la monarquía o de la iglesia anglicana-.

Claro está, la respuesta obvia es que no hay nada especial en Inglaterra, o cualquier otro lado. ¿Por qué habría de haberlo? “Porque en Inglaterra está la religión verdadera”, podría responder Proast, y eso no es poco. El hecho de que a algunos les parezca tan evidente que no hay nada especial en Inglaterra o cualquier otro país muestra que comparten con Locke lo que llamo –contrastándola con la perspectiva legislativa de Tuckness– “perspectiva neutral”. Cuando se adopta esa perspectiva se ven todas las aseveraciones -propias y ajenas- como expresando solamente la creencia de quien las emite. Los miembros de la iglesia anglicana creen que su religión es la verdadera, así como los luteranos creen que la suya lo es. Quien toma una posición neutral mira desde fuera el debate, sin tomar partido por ninguna de las posiciones. Tómese la explicación que da Locke para su afirmación de que ninguna iglesia tiene jurisdicción sobre otras iglesias.

“A fin de aclarar la cuestión con un ejemplo, vamos a suponer dos Iglesias –una de arminianos, la otra de calvinistas– residentes ambas en la ciudad de Constantinopla. ¿Dirá alguien que cualquiera de estas Iglesias tiene el derecho de privar a los miembros de la otra de sus posesiones y su libertad (como vemos

11 “Pero si ensancharas [tus pensamientos] un poco más allá de los confines de Inglaterra, no dudo que fácilmente imaginarías que, si fuesen removidos en Italia, España, Portugal, la Inquisición, en Francia la dragonada, así como en otras partes aquellos rigores usados para mantener o forzar a los hombres dentro de la religión nacional, para en su lugar establecer la tolerancia propuesta por el autor [Locke mismo], entonces la religión verdadera resultaría beneficiada por ello”. John Locke, *A Second Letter Concerning Toleration* (London: Awnsham and Churchill, 1690), 3-4. Digitalizado por Text Creation Partnership: <http://name.umd.umich.edu/A48891.0001.001>. Traducción propia.

12 Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 41.

hacerlo en otros lugares), a causa de sus diferencias en ciertas doctrinas y ceremonias, mientras que los turcos, entre tanto, observan tranquilamente y se ríen al ver con qué inhumana crueldad los cristianos luchan en contra de los cristianos? Pero si una de estas Iglesias tiene este poder para tratar mal a la otra, yo pregunto: ¿A cuál de ellas corresponde ese poder y con qué derecho? Me responderán, indudablemente, que es la Iglesia ortodoxa la que tiene el derecho de autoridad sobre los equivocados o herejes. Esto es usar grandes y especiosas palabras para no decir nada, ya que cada Iglesia es ortodoxa para sí misma, y para las demás equivocada o hereje”¹³.

La idea central es que “toda iglesia es ortodoxa para sí misma”. Una expresión similar abre la *Carta*: “[...] hay unos que blasonan de la antigüedad de lugares y nombres o de la pompa de su culto externo, otros de la reforma de sus disciplinas, y todos de la ortodoxia de su fe –ya que cada uno se considera a sí mismo ortodoxo– [...]”¹⁴. Mas esa idea está introducida con una curiosa suposición: dos iglesias cristianas en Constantinopla. Una ciudad bajo control musulmán permite tomar una posición neutral con respecto a la disputa entre las iglesias cristianas: para los musulmanes, las opiniones de las iglesias son sólo eso, sus opiniones. El hecho de adoptar la perspectiva musulmana significa descartar de plano la pretensión de verdad que las iglesias cristianas imprimen a sus creencias. Locke argumenta desde ese punto de vista, y no desde el de alguna de las dos iglesias. Si así lo hiciera, entonces tendría que admitir que, aunque toda iglesia se considera ortodoxa, sólo la propia lo es realmente.

Considérese este otro pasaje de la *Carta*: “¿Qué otra cosa pretenden quienes enseñan que no debe cumplirse la palabra dada a un hereje? Su significado, ciertamente, es que el privilegio de romper las promesas pertenece a ellos mismos, puesto que ellos declaran hereje a todo el que no es de su comunión o al menos pueden declararlos así a su arbitrio”¹⁵. Aquí es todavía más clara la adopción de una perspectiva neutral, porque son “ellos” quienes declaran que los otros son herejes. Locke no se incluye entre quienes hacen esos juicios de herejía, y por ende mira cualquier juicio de ese tipo como la mera expresión de una opinión. Incluso más, Locke afirma que el significado de tal expresión es que el privilegio para incumplir la palabra dada les pertenece a “ellos”. Esta idea se repite en la *Tercera Carta*. Allí Locke objeta a Proast que “Cierto, hablas continuamente de traer a los hombres a la religión verdadera. Pero ha de quedar en evidencia que

13 Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 20.

14 Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 3.

15 Locke, *Carta sobre la tolerancia*, 55.

por *la única religión verdadera* quieres decir simplemente la iglesia de *Inglaterra*”¹⁶. Evidentemente, Proast no cree que se refiere solo a la Iglesia de Inglaterra sino a la religión verdadera, que *resulta* corresponder a aquélla. Locke está objetando que lo que significa públicamente la expresión “religión verdadera” en boca de Proast es “Iglesia de Inglaterra”. Está avanzando una teoría del significado público de las afirmaciones, cuyo núcleo es la perspectiva neutral¹⁷.

El núcleo del argumento neutralista para la tolerancia puede resumirse así: toda coerción en nombre de la religión verdadera es coerción en nombre de la religión que alguien cree verdadera, y nada más. La teoría de la tolerancia lockeana descansa en esa premisa. En la próxima sección mostraré por qué desde la teoría política lockena ella es plausible.

II. LA “EXTRAÑA DOCTRINA” Y LA PERSPECTIVA NEUTRAL

A muchos esa premisa les parecerá casi autoevidente. No obstante, no lo era en la época de Locke -ni en la de Suárez-. Si modificáramos la premisa y en lugar de hablar de la religión verdadera lo hiciésemos de la moral verdadera, de seguro ya no sería tan autoevidente. Después de todo, la mayoría de las personas, exceptuando a escépticos o relativistas morales radicales, cree que hay perspectivas morales al menos más verdaderas que otras. Luego, no solemos creer que toda coerción en nombre de la moral verdadera equivalga a una mera expresión de la creencia moral de alguien. Con todo, la pregunta relevante aquí es por qué alguien comprometido con la verdad de una religión determinada aceptaría la premisa.

Lo primero es notar que la cuestión versa sobre epistemología política, y no epistemología a secas. Esto es, la *Carta* no supone que la perspectiva neutral sea la adecuada en toda situación. Las razones y ejemplos indican que Locke está pensando que en lo que respecta al uso del poder político, la perspectiva neutral está justificada. El uso de coerción pone exigencias superiores al tipo de conocimiento que podemos emplear; tenemos que tratar a todas las posiciones en disputa como equivalentes. La semejanza con la tradición de la razón pública,

16 Locke, *A Third Letter for Toleration*, 101. Traducción propia.

17 Para un planteamiento contemporáneo de la misma cuestión, véase el clásico Thomas Nagel, “Moral conflict and political legitimacy”, *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 215-240.

cuyo máximo exponente contemporáneo es John Rawls, salta a la vista¹⁸. Consiguientemente, lo natural es dirigirse a la discusión sobre el estado de naturaleza, pues allí se encuentran la justificación y los límites de la coerción política.

Locke define el poder político como “el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público”¹⁹. Como acertadamente muestra Felipe Schwember, para Locke “todas las potestades de la autoridad política deben poder reconducirse, deben poder descomponerse sin residuo, en las potestades de los individuos particulares que las otorgaron”²⁰. Ello se refleja patentemente en la introducción de la “extraña doctrina”. Locke defiende que en el estado de naturaleza “cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley [la ley natural] en la medida en que ésta sea violada”²¹. Dado que el Estado puede castigar con la muerte -pues tiene poder político- y que “cada ofensa que puede ser cometida en el estado de naturaleza puede ser castigada en la misma medida en que puede serlo dentro de un Estado”²², se sigue que en el estado de naturaleza todos tienen el derecho a castigar incluso con la muerte. En consecuencia, todas las personas tienen poder político en el estado de naturaleza.

El razonamiento de Locke a favor de la extraña doctrina descansa en dos consideraciones. Primero, que quien transgrede la ley de la naturaleza “está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común [...] Y así el transgresor es un peligro para la humanidad”²³. Segundo, que, con el fin de preservar al género humano en general, cada hombre puede “destruir aquellas cosas que le sean nocivas, y castigar así a quien haya

18 Véase John Rawls, *Political Liberalism: Expanded Edition* (New York: Columbia University Press, 2005). Las diferencias con la aproximación lockeana son importantes. Véase Alex Tuckness, *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

19 John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Alianza editorial, 2014), 41.

20 Felipe Schwember, “La ‘extraña doctrina’ de Locke y la génesis del iusnaturalismo utópico de Robert Nozick”, *Anuario filosófico* 56 (2023), 329.

21 Locke, *Segundo tratado*, 45.

22 Locke, *Segundo tratado*, 50.

23 Locke, *Segundo tratado*, 46.

transgredido esa ley haciendo de este modo que se arrepienta de haberlo hecho”²⁴. El derecho a castigar es la garantía de que la ley natural tendrá fuerza en el estado de naturaleza.

Incluso más que su teoría sobre la propiedad, me parece que la extraña doctrina es la doctrina central del contractualismo lockeano. La preexistencia de derechos naturales como el de propiedad no tiene consecuencias políticas tan directas y radicales como la preexistencia del poder político. Rememorando *La república* de Platón, podría decirse que la sociedad política escribe en letras grandes lo que ya está escrito en letras pequeñas en cada individuo. Notablemente, en el estado de naturaleza hay sociabilidad -hay familias, asociaciones, iglesias, etcétera- pero no hay ninguna autoridad común. Por lo tanto, no hay ninguna autoridad común en lo que respecta a castigar. En su lugar, hay una superabundancia de autoridades; lo que significa que hay una miríada de jueces, cada cual con la potestad de apelar a su propio juicio para determinar si ha habido una violación de la ley natural y en qué medida, y qué castigo amerita²⁵.

Cada cual no es sólo autoridad para castigar sino para juzgar: la propia opinión es definitiva. En otras palabras, en el estado de naturaleza y para efectos de la coerción política toda persona es una autoridad final. Esto no quiere decir que cada uno es infalible, o que no hay una verdad objetiva sobre las violaciones a la ley natural. Por ende, la propia opinión no es definitiva en términos absolutos, sino políticos. Es en ese contexto donde tenemos que asumir que nadie tiene una opinión superior a los otros. O puesto de otra forma, que ningún juicio se presenta políticamente como verdadero, sino solamente como la opinión de cada cual.

La extraña doctrina es una manifestación de la perspectiva neutral. El contractualismo lockeano se funda, luego, en tal doctrina; los argumentos de la *Carta* son simplemente una continuación. La tolerancia versa sobre el uso del poder político, y por ende está constreñido por la naturaleza del pacto originario. En dicho pacto la única perspectiva legítima es la neutral, por lo que en el Estado el poder político también ha de adoptar esa perspectiva. Es por esta razón que

24 Locke, *Segundo tratado*, 46-47.

25 “Al nacer el hombre [...] no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres, sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en el grado que la ofensa merezca; tendrá, incluso, el poder de castigar con la pena de muerte cuando, *en su opinión*, la atrocidad del crimen así lo requiera”. Locke, *Segundo tratado*, 120-121. Énfasis agregado.

Locke puede tan confiadamente reprocharle a Proast su provincianismo al limitar la discusión a Inglaterra. Proast no se ha dado cuenta que, para efectos políticos, no hay ningún contexto epistémicamente privilegiado.

III. LA TOLERANCIA EPISTÉMICA DE SUÁREZ EN *DE FIDE*

Como es conocido, el pensamiento político de Suárez se encuentra desarrollado fundamentalmente en *De legibus* y *Defensio fidei*. No obstante, para efectos de la tolerancia *De fide* es particularmente interesante. Publicado póstumamente en 1621, corresponde a un tratado de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La primera parte es la que nos interesa, puesto que allí Suárez discute los distintos tipos de increencia y las medidas que se pueden tomar con respecto a ellos. Si bien en *De legibus* y *Defensio fidei* se abordan cuestiones que tocan a la relación con otras religiones, especialmente en el segundo, es en *De fide* donde hay una discusión más general del tratamiento de los infieles.

Suárez distingue, en primer lugar, entre tres tipos de infieles, entendido en un modo amplio: paganos, judíos, y herejes²⁶. También adiciona la apostasía – la renuncia a la fe cristiana por otra fe– como un tipo de infidelidad, aunque no una especie de ella²⁷. Los herejes, por otro lado, no abandonan la fe sino que la conservan de modo corrupto²⁸. Con respecto a los infieles que no han sido bautizados –luego, ni herejes ni apóstatas– Suárez hace otra distinción²⁹. Aquellos infieles a quienes, aunque se les ha predicado el Evangelio de modo suficiente, no lo aceptan; quienes nunca han oído nada del Evangelio; finalmente, aquellos que algo han oído pero no lo suficiente³⁰.

La posición del Suárez con respecto a los apóstatas y los herejes es básicamente la siguiente: puesto que han sido válidamente bautizados, la Iglesia tiene jurisdicción sobre ellos. En consecuencia, puede ejercer coerción sobre ellos y forzarlos a volver al redil³¹. Si bien es interesante su discusión con respecto a ellos, en este trabajo nos interesa fundamentalmente su posición para con los

26 Francisco Suárez, “*De fide theologica*”, en Francisco Suárez, *Opera omnia*, ed. Carolo Berton (París: Ludovicus Vivès, 1856-1878), disputación XVI, sec. 4 §3.

27 Suárez, “*De fide*”, disputación XVI, sec. 5 §8-10.

28 Suárez, “*De fide*”, disputación XVI, sec. 5 §6.

29 De ahora en adelante a este tipo de infieles también los llamaremos “paganos”. Los judíos, siguiendo la tradición cristiana, reciben un tratamiento particular.

30 Suárez, “*De fide*”, disputación XVII, sec. 1 §6.

31 Francisco Suárez, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970), libro I, cap. 24; Suárez, “*De fide*”, disputación XIX, sec. 5 §6.

infieles en sentido estricto (esto es, los paganos). Al comparar a Locke con Suárez es más apropiado centrarnos en este caso, ya que el británico no cree que las iglesias tengan ese tipo de jurisdicción sobre sus miembros. Sus diferentes eclesiologías se hacen patentes aquí. En efecto, como vimos, para Locke las iglesias son asociaciones voluntarias, y por lo tanto no tienen ningún tipo de jurisdicción excepto la que voluntariamente sus miembros les den. Suárez, por el contrario, ve a la Iglesia como una comunidad creada directamente por Dios. Pero incluso dejando eso de lado, el Eximio entiende que la Iglesia tiene una labor educativa que justifica su poder coercitivo³². Para Locke, en cambio, las iglesias no tienen una función pedagógica, precisamente porque son asociaciones voluntarias de personas ya comprometidas con la doctrina. Esta diferencia epistémica será relevante más adelante.

Los infieles, independiente de cuánto hayan oído del Evangelio, pueden estar bajo un régimen católico o no. En ambas situaciones, empero, aplica el mismo principio: hay un derecho natural de corregir al equivocado. Pues, “reprender a un hermano por corrección fraterna, así como la instrucción del ignorante, especialmente en lo que respecta a aquello vinculado con la buena conducta, son acciones prescritas por la ley natural; y el poder de realizarlas –aun la obligación de hacerlo en el momento oportuno– es por ende dado a todos”³³. La Iglesia tiene, por ende, el derecho –y la obligación– de corregir a los ignorantes –a los infieles– donde sea que se encuentren, predicándoles la fe católica. En consecuencia, la Iglesia tiene derecho a todo lo que sea necesario para que pueda cumplir su derecho y deber. Todavía más, el poder de predicación se extiende “en cierto grado a todos los creyentes, si están lo suficientemente instruidos para ejercerlo, y no se les ha prohibido de hacerlo”³⁴. Lo primero es evidente: si hay un derecho-deber natural de corregir al ignorante, todos quienes posean la verdad comparten en alguna medida ese derecho-deber. Lo interesante es lo segundo: los creyentes deben estar suficientemente formados y no habérseles prohibido predicar.

32 Véase Thomas Pink, “Suarez and Bellarmine on the Church as a Coercive Lawgiver”, en *Legge e Natura: I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*, ed. Ricardo Saccenti y Cinzia Sulas (Roma: Aracne Editrice, 2016).

33 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 1 §1, 839. Los números de páginas de esta disputación (XVIII) corresponden a la reciente revisión de Thomas Pink a la clásica traducción inglesa de 1944. Las citas son traducciones propias teniendo en vista dicha revisión. Véase Francisco Suárez, *Selections from Three Works*, ed. by Thomas Pink (Indianapolis: Liberty Fund, 2019).

34 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 1 §1, 840.

Sea que vivan en un régimen católico o no, los infieles están sometidos a la autoridad temporal indirecta del Papa. Recuérdese que Suárez, tal como Belarmino, argumentó que el Papa además de autoridad espiritual directa tiene indirectamente autoridad temporal sobre todo el mundo. La autoridad es directa cuando “se mantiene dentro del fin y de los límites de un mismo poder”³⁵; es indirecta cuando “solamente nace de la orientación a un fin que es más alto y que pertenece a un poder superior y más excelente”³⁶. El poder civil está directamente ordenado a la felicidad de la sociedad *en esta vida* – “y por eso se llama también poder temporal”³⁷. El poder del Papa está directamente ordenado a la salvación de las almas; es un poder espiritual. No obstante, aunque son distintos, el poder temporal está ordenado al espiritual porque el fin espiritual es superior al fin temporal. Luego, el Papa tiene autoridad indirecta sobre todos los asuntos temporales en orden al cumplimiento del fin espiritual. Los reyes cristianos están sometidos al poder espiritual del Papa en cuanto creyentes privados y en cuanto reyes. En consecuencia, están sometidos a su poder temporal indirecto: el Papa puede, imponiendo una obligación moral, “mandar tal ejercicio o prohibirlo, exigirlo o impedirlo cuanto fuere conveniente para el bien espiritual de la Iglesia”³⁸. Pero no sólo los reyes cristianos, para quienes es claro que su ejercicio del poder ha de estar subordinado a la felicidad eterna, sino también los reyes paganos están sometidos al poder temporal indirecto del Papa.

Todo ser humano tiene un destino sobrenatural, porque Dios quiere que todos se salven. Por consiguiente, el poder indirecto del Papa es universal. Sin embargo, las circunstancias importan. Específicamente, su poder para con los reinos paganos depende de si tienen súbditos cristianos o no. En el primero caso, puede intervenir en defensa de estos; en el segundo, puede intervenir “en el caso de que impidiesen la predicación del evangelio o de que forzaran a sus súbditos a rechazarla”³⁹. Dado que la Iglesia tiene un derecho natural a predicar la verdad, los reyes paganos no pueden oponerse. Adicionalmente, los súbditos infieles tienen derecho a que se les dé a conocer la verdad.

Ahora bien, de lo anterior se sigue que el poder temporal indirecto del Papa modifica *positiva y negativamente* el poder temporal de los reyes cristianos,

35 Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, cap. 5 §2, 237.

36 Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, c. 5 §2, 237.

37 Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, c. 5 §2, 237.

38 Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, c. 22 §1, 326.

39 Francisco Suárez, *Defensa de la fe*, libro III, c. 30 §6, 370.

pero sólo negativamente el de los reyes paganos⁴⁰. Esto es, mientras puede imponer obligaciones morales a los reyes cristianos para que coadyuven a la Iglesia en sus labores espirituales, a los reyes paganos sólo puede obligarlos a que no interfieran con la evangelización ni con la salvación de las almas de sus súbditos.

Debido a la ausencia de poder temporal indirecto positivo con respecto a los reyes paganos, se podría suponer que la cuestión de la tolerancia de los infieles en reinos paganos no se presenta siquiera. En efecto, sólo puede tolerar quien tiene poder para impedir lo objetado, y pareciera que la Iglesia no tiene poder para impedir las prácticas paganas en dichos reinos. Sin embargo, puesto que sí tiene poder temporal indirecto negativo sí podría interferir –llamando, por ejemplo, a los reyes cristianos a luchar contra un reino pagano– en defensa de su derecho para predicar y el derecho de los súbditos a escuchar el Evangelio.

Consiguientemente, ¿qué prácticas de los infieles se pueden tolerar –por parte de la Iglesia, claro está– en reinos no cristianos? En primer lugar, todas aquellas que no impidan el derecho de la Iglesia a predicar. La Iglesia no sólo tiene derecho a proteger a sus predicadores, empleando incluso la fuerza, sino también tiene derecho a castigar a aquellos que dificultan su prédica⁴¹. Un ejemplo claro es prohibición de la apostasía, castigada con la pena capital, en partes del mundo islámico. Probablemente el caso contemporáneo más famoso es el de Abdul Rahman, un ciudadano afgano, que fue enjuiciado y amenazado con la pena de muerte el 2006 por el gobierno afgano a causa de conversión al catolicismo. La jurisprudencia hanafi, una de las escuelas de jurisprudencia del islam sunita, puede ser utilizada por los jueces según la ley afgana; y dicha jurisprudencia dictaminaba dicha pena. Esa disposición legal, fundada en la tradición religiosa sunita, sería intolerable para Suárez; pudiendo, de ser posible, justificar el uso de la fuerza para impedirla.

Si una práctica no atenta contra el derecho de la Iglesia a predicar el Evangelio, ni contra el derecho de los potenciales oyentes a escucharlo, entonces es en principio tolerable. Todavía más, ni la Iglesia ni los príncipes cristianos tienen derecho a usar coerción con el fin de que los infieles escuchen la prédica⁴². No obstante, tanto los reyes infieles como sus súbditos están obligados a tolerar la presencia de predicadores en sus reinos, pudiéndose usar la fuerza para tal efecto. Al deber de tolerancia de los infieles para con la Iglesia, se agrega el de

40 Véase Steven John Brust, “The Origin and Nature of Political and Spiritual Power: Natural Rights and Natural Law in the Thought of Francisco Suarez” (Tesis doctoral, The Catholic University of America, 2006), 191.

41 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 1 §4, 842.

42 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 2 §6, 856.

ella para con ellos y sus prácticas incluso si han escuchado el Evangelio de modo suficiente. La fe debe ser “absoluta y enteramente espontánea”⁴³.

Con todo, el deber de tolerancia de la Iglesia no excluye la coerción indirecta sino sólo la directa. Se ejerce coerción directa cuando con ella se busca “prevenir la incredulidad y la aceptación de la fe”⁴⁴. La coerción indirecta, por otra parte, ocurre “cuando cualquier derecho o castigo infligido bajo un título particular o a causa de alguna ofensa es secundariamente dirigido, por quien ejerce el derecho o inflige la pena, al fin de inducir en otro algún acto de la voluntad”⁴⁵. Este tipo de coerción no es intrínsecamente mala porque la intención primaria es justa y suficiente por sí misma; la intención secundaria es una especie de agregado, en sí mismo virtuoso. Un rey cristiano podría castigar justamente una ofensa de o imponer un impuesto a sus súbditos infieles, teniendo en mente como intención secundaria que hacerlo podría contribuir a su conversión. Sin embargo, cuando los infieles no son sus súbditos la coerción indirecta no puede usarse propiamente, pues el rey cristiano no tiene potestad ni para castigarlos ni para imponerles tributos. Lo único que puede hacer es, nos dice Suárez, es refrenarse de otorgarles beneficios⁴⁶.

La cuestión es distinta, aunque no completamente, cuando se trata de infieles súbditos de un rey cristiano. Ellos pueden ser compelidos a escuchar la prédica del Evangelio, e incluso se les puede castigar con una pena si no lo hacen⁴⁷. Mas incluso si la han escuchado suficientemente y no se han convertido, ni la Iglesia ni el soberano pueden usar coerción directa para que acepten la fe. La Iglesia puede, como vimos, obligar al rey a que la ayude en la evangelización de esos infieles; pero castigarlos a causa de su infidelidad sería usar el poder temporal para castigar algo enteramente separado de los fines propios de aquel poder. Recuérdese que el poder temporal indirecto de la Iglesia sigue siendo poder temporal, aunque se oriente a fines sobrenaturales.

A diferencia de los otros infieles, los que son súbditos de un rey cristiano pueden ser objetos de coerción indirecta en sentido propio. Considérese el ejemplo que da Locke acerca de la prohibición de faenar becerros. El soberano puede

43 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §4, 863. Nótese la similitud con el argumento contra la racionalidad de la coerción religiosa de la *Carta*.

44 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §8, 867.

45 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §8, 868.

46 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §9, 869.

47 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 2 §4, 854. El rey no está ejerciendo autoridad espiritual porque sus razones pueden ser puramente temporales, como darle cierta unidad al reino.

promulgar una ley para ese efecto siempre y cuando lo haga por razones seculares, aunque incidentalmente implique prohibir el sacrificio religioso de becerros⁴⁸. Suárez razona de forma similar, pues el rey podría prohibir justamente el faenamiento de becerros –por alguna razón real– teniendo en mente de modo adicional la prohibición del correspondiente sacrificio. El asunto es puramente prudencial: si juzga que “esto sería conveniente para la conversión de los súbditos”⁴⁹.

Ahora bien, la coerción indirecta tiene límites: no puede transgredir los límites de la justicia, y debe ser prudente. Esto último es particularmente importante, ya que hay que evitar las falsas conversiones. Ese es un peligro significativo, pues implicaría aceptar a los sacramentos a personas que no están bien dispuestas a ellos. Aunque Suárez no lo dice explícitamente, es razonable asumir que la coerción indirecta no debe representar una carga demasiado pesada. Si no fuese así, entonces los incentivos para las conversiones falsas serían demasiado poderosos.

Lo expuesto hasta el momento versa fundamentalmente sobre las prácticas paganas opuestas a la verdad revelada, pero Suárez va más allá y se pregunta si acaso se puede compeler a los infieles a abandonar sus ritos y creencias que se oponen a la razón natural. Suárez, en concordancia con Santo Tomás y otros tomistas, niega que los infieles que no son súbditos de un rey cristiano puedan “normalmente” ser compelidos. Téngase presente que un rito puede ser contrario a la razón natural a causa de su inmoralidad o porque niega verdades sobre Dios cognoscibles filosóficamente. Las razones dadas arriba también aplican aquí, con una salvedad. La Iglesia y los reyes cristianos tienen derecho a defender a los inocentes, y puede hasta librar una guerra con ese fin. Incluso si se los daña en un rito religioso, como en el caso del sacrificio humano. No obstante, no es la inmoralidad del sacrificio mismo o su incompatibilidad con lo que enseña la teología natural lo que justifica ese derecho. Así, Suárez afirma que, si sólo se sacrificaran criminales justamente condenados a muerte, pecando así los infieles contra la religión pero no contra la justicia, ese rito debería ser tolerado⁵⁰.

Por el contrario, un rey cristiano puede obligar a sus súbditos infieles a rendirle culto al Dios verdadero. Al usar coerción contra los ritos opuestos a dicho culto, el rey está usando su poder temporal para su fin propio: la paz y justicia.

48 Véase Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 33.

49 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 3 §8, 868.

50 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §4, 876.

Sucede que, arguye Suárez, ese fin requiere vivir virtuosamente, mas “los hombres no pueden vivir según la moral y la virtud natural sin la religión verdadera y el culto al único Dios”⁵¹. Todavía más, este poder reside también en un rey pagano y puede impedir los ritos contrarios a la razón natural. Suponiendo, claro está, que él posea el conocimiento del Dios verdadero.

La conclusión lógica es que en los reinos cristianos los ritos opuestos a la razón natural no han de ser tolerados; aquí Suárez sigue la opinión de Santo Tomás⁵². Claro está, puede haber razones pragmáticas para tolerarlos. Aquellos ritos que sólo son contrarios a la fe han de ser tolerados, pues “estos ritos no son intrínsecamente malos según la ley natural”⁵³. En consonancia con la tradición de la Iglesia, los ritos de los judíos han de ser particularmente tolerados, pues son un testimonio de verdades de la fe cristiana. Notoriamente, Suárez expande esta tolerancia incluso a los ritos de los musulmanes e infieles semejantes “que adoran al único Dios verdadera”⁵⁴.

¿Qué teoría general de tolerancia podemos extraer de la discusión precedente? Tanto con respecto a los infieles como con los apóstatas y herejes, toda la línea de argumentación se funda en el derecho natural a corregir al equivocado. Dado que hay una fe verdadera, quienes la conocen tienen, en principio, el derecho y deber de corregir a los infieles. Esto es, predicarles el Evangelio. A primera vista, esto parece un criterio de intolerancia. Básicamente, licencia a un grupo a difundir su religión mientras se lo prohíbe al resto. Sin embargo, según se desprende de lo visto, la conclusión debe matizarse mucho más.

En primer lugar, dicho derecho no implica el derecho a forzar de cualquier modo el cambio de creencia. Puesto de otra manera, no existe el derecho a que el otro no esté equivocado. Ello es particularmente notorio cuando Suárez discute la tolerancia de los ritos paganos que atentan contra Dios pero no contra la razón natural. Dios, afirma, no nos ha hecho “jueces para vengar todos los malos hechos contra Él por cualquier hombre”⁵⁵. El mero hecho de que alguien crea algo erróneo no constituye una ofensa, ni siquiera una blasfemia a la religión cristiana. Suárez, justo a continuación del pasaje citado, nos recuerda que la idolatría no es formalmente una blasfemia, “sino sólo virtual e inclusivamente”.

51 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §7, 879. Aquí “religión verdadera” significa “religión natural”.

52 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología III. Parte II-II (a)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), c. 10, a. 11.

53 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §10, 881.

54 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §9, 880.

55 Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 4 §4, 876.

Dado que no existe derecho a que otro no esté equivocado, no tenemos jurisdicción sobre nadie por el simple hecho de que esté equivocado con respecto a la fe verdadera. Luego, quienes están en lo correcto (particularmente, la Iglesia) no tienen *en principio* derecho a impedir que los infieles creen y practiquen su religión. Recuérdese que Suárez cree que incluso si los infieles han escuchado el Evangelio de forma suficiente no se los puede compeler a creer. Esto se aplica también en los reinos cristianos, donde los soberanos pueden obligar a escuchar la prédica, pero no a convertirse.

Segundo, quizás paradójicamente, el carácter epistémico de esta teoría (corregir al equivocado) impone deberes de tolerancia a los soberanos paganos. Suárez no sólo toma la perspectiva del soberano cristiano sino que considera la situación en la que los poderosos son los paganos. Ellos, como vimos, tienen el deber de permitir la predicación, no dificultándola de ningún modo. Ahora bien, lo paradójico es que tales soberanos han de admitir que la Iglesia tiene derecho a predicar en sus reinos, lo que implica que han de admitir que la fe cristiana es la verdadera. ¿Pero si ya lo han admitido, qué sentido tiene pedirles que *toleren* la presencia de predicadores? Naturalmente, se puede responder que es un deber objetivo: lo sepan o no, lo tienen. Afirmar tal deber serviría de justificación moral para la actividad predicadora. Pero esa sería una lectura demasiado cínica. Si bien legítima la evangelización, le impone límites bastante claros también. Según se dijo, impone la obligación de respetar los ritos paganos que no atenten contra el derecho a evangelizar.

Tercero, hay una consecuencia interesante que Suárez no extrae explícitamente de su discusión sobre la coerción indirecta. Al afirmar que ella no puede ser tan poderosa como para incentivar las conversiones falsas, lo que se está haciendo es delimitando un espacio de tolerancia. Si no tuviesen espacios lo suficientemente amplios para vivir de acuerdo con su religión, entonces la coerción indirecta sería demasiado poderosa. Es imposible restringir la consiguiente práctica de su religión absolutamente y al mismo tiempo reducir las conversiones falsas. Hay cierto paralelo con la argumentación de Santo Tomás cuando discute si acaso se puede bautizar a los hijos de los infieles contra la voluntad de sus padres⁵⁶. Allí el Aquinate argumenta en contra de hacerlo por ser contrario a la justicia natural, ya que la familia es una especie de “útero espiritual”. La familia deviene un espacio protegido, donde los infieles pueden vivir –con limitaciones, sin duda– según su religión. Las restricciones a la coerción indirecta

56 Véase Manfred Svensson, “A Defensible Conception of Tolerance in Aquinas?”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 75 (2011): 291-308.

logran, en los hechos, garantizar espacios de libertad. Empero, hay que decir que a diferencia del razonamiento del Angélico, el argumento de Suárez es eminentemente prudencial. En consecuencia, cuando las condiciones permitan menores espacios de tolerancia, la coerción indirecta podrá ser mayor.

Cuarto, la distinción entre las prácticas paganas que atentan contra la razón natural y las que atentan contra la fe cristiana es muy relevante. Suárez ofrece mucho mayor tolerancia, tanto de parte de los reyes cristianos como —implícitamente— de parte de los reyes paganos, a las creencias y prácticas consistentes con el monoteísmo racional. No sólo judíos, sino musulmanes y otros monoteístas pueden ser tolerados. Sus ritos pueden en principio permitirse en un reino cristiano, y, por lo tanto, pueden permitirse también en un reino pagano. Un soberano pagano con conocimiento del Dios verdadero podría prohibir los ritos idólatras y forzar a sus súbditos a rendirle culto a Dios; pero no podría forzarlos a aceptar una religión particular. Así, un rey musulmán no podría forzar a sus súbditos a proclamar el *shahada* (“Testifico que no hay dios sino Dios, y que Mahoma es su profeta”) porque eso sería forzar la conversión. Pero sí podría forzarlos a un rito de religión natural equivalente. Esto es, podría forzarlos a declarar que existe un solo Dios, trascendente a toda la creación. El problema es que hacer eso es hacerlos declarar la primera parte de la *shahada*. En efecto, implica hacerles declarar —lo que los musulmanes ven como— su adhesión a *tawhid*, la absoluta unidad y simplicidad de Dios. Sin duda, se podría sostener que esto no es forzarlos a un rito musulmán, sino a un rito que se traslapa con un rito musulmán. La dificultad se mantiene, aun si suponemos que eso es cierto a nivel teológico, ya que en la práctica el soberano musulmán está forzando a sus súbditos no musulmanes a participar en un rito *al modo musulmán*.

En *De religione* Suárez argumenta que la ley natural no establece el modo en que se debe rendir culto a Dios sino de modo muy general⁵⁷. Por ejemplo, que la adoración pública requiere signos visibles⁵⁸. La ley divina determina la ley natural, pero incluso ella es insuficiente para zanjarlo todo. El culto divino necesariamente requiere cierta determinación humana, aun cuando se trata del culto cristiano⁵⁹. Evidentemente, la situación exige todavía más determinación humana cuando se trata del puro culto de la religión natural. No hay algo así

57 En lo siguiente sigo la valiosa exposición y discusión del concepto de religión de Suárez realizada por Aaron Pidel, S. J. Véase Aaron Pidel, “Francisco Suárez on Religion and Religious Pluralism,” in *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, ed. Robert Aleksander Maryks and Juan Antonio Senent de Frutos (Leiden: Brill, 2019).

58 Francisco Suárez, “*Opus de virtute et statu religionis [De religione]*”, en *Opera omnia* vol. 13, trac. 2, libro 1, cap. 2 §13.

59 Suárez, “*De religione*”, trac. 2, libro 2, cap. 1 §9.

como “el culto natural” discernible por la razón natural, a excepción de generalidades. Consiguientemente, a pesar de que el Eximio no saca esta conclusión, el rey pagano que impone el monoteísmo racional no puede sino determinar según le parezca apropiado las prácticas religiosas “naturales”. Y ello, como mostró el ejemplo anterior, comporta que tales prácticas sean *al modo pagano*. Dicho de otra forma, el soberano infiel sólo puede determinar los ritos según su conocimiento se lo permita, lo que implica que tendrá que recurrir a las costumbres a las que tiene acceso. De hecho, Suárez mismo defiende que los sacrificios externos pertenecen al derecho de gentes⁶⁰.

Hemos ido más allá de lo que dice Suárez, pero siguiendo sus razonamientos. Quizás inadvertidamente, el teólogo español ha ofrecido en este caso un estándar de tolerancia triple. Por una parte, los soberanos que tienen conocimiento del Dios verdadero (especialmente los cristianos) tienen una razón para no tolerar cultos idólatras e imponer el monoteísmo racional. Esa es la cara intolerante del criterio. Por otra parte, los soberanos han de tolerar aquellos ritos que no se opongan a la ley natural, entendiendo que ésta no determina la forma que aquellos deben tomar. Esa es la cara tolerante del criterio, porque esa indeterminación permite una amplia tolerancia de tipos de ritos. Finalmente, los soberanos sólo pueden imponer ritos “naturales” según las costumbres que les son accesibles, por lo que los infieles no monoteístas verán reducidos sus espacios de libertad –su capacidad para no participar en ritos contrarios a su religión– de acuerdo con el conocimiento disponible en cada contexto. Esa es la cara variable del criterio.

Recapitulando. La teoría de tolerancia suareciana expuesta aquí descansa en una premisa epistémica y en una premisa normativa. Ésta es el derecho-deber de corregir al equivocado; aquélla, hay una perspectiva epistémica privilegiada desde la cual juzgar el error de las diferentes religiones. Los varios puntos señalados son maneras en que la corrección al equivocado puede llevarse a cabo, las que requieren establecer de qué tipo de error se trata y cuáles serían los medios para corregirlo. La premisa normativa no podría desempeñar ningún papel si no está complementada con la epistémica. Así, en el párrafo anterior vimos cómo el conocimiento disponible a los soberanos influye en lo que es tolerable en cada contexto.

Ahora bien, podríamos simplemente asumir que, siendo Suárez un teólogo, la verdad del cristianismo le parece evidente. Entonces, la única premisa que

60 Suárez, “*De religione*”, trac. 2, libro 1, cap. 3 §3.

sería interesante examinar sería la normativa. Mas eso sería un error, como se mostrará en la próxima sección.

IV. EPISTEMOLOGÍA SOCIALMENTE SITUADA Y LA DOCTRINA VERDADERA

Suárez es claro al afirmar que el derecho de la Iglesia a predicar el Evangelio es consonante con la razón natural, pero que no puede comprobarse por medio suyo⁶¹. Una vez asumida la verdad del cristianismo, el derecho a corregir al equivocado se determina en el derecho a predicar la fe cristiana. Como es típico en la tradición escolástica, el Eximio cree que la verdad del cristianismo no puede ser demostrada por la razón natural. Ello podría llevarnos a pensar que el valor de la teoría suareciana es puramente histórico o, a lo más, una guía para los cristianos. Eso sería un error, puesto que la estructura de su teoría es muy interesante, incluso para quienes no profesan la fe en Cristo.

Básicamente, es una teoría de tolerancia normativo-epistémica abiertamente “enjuiciadora”, en los términos de Walzer⁶². Es decir, afirma una determina doctrina como verdadera y juzga a las demás según ella. La tolerancia nunca es, como en teorías más “ecuménicas”, una admisión de la verdad de las doctrinas objetadas o de incertidumbre con respecto a la propia doctrina. Mas la teoría suareciana tiene la particularidad, en comparación con otras teorías “enjuiciadoras”, de afirmar que la doctrina cristiana, en su aspecto revelado, no puede ser demostrado por la razón natural. Luego, se declara el derecho a corregir a los infieles y tolerar sus prácticas según lo muestra una religión que explícitamente ellos no pueden demostrar.

La diferencia con cualquier clase de criterio de “razón pública” salta a la vista. Particularmente, se distingue de la teoría lockeana, que depende de la perspectiva neutral. Dado que la fe cristiana no es demostrable racionalmente, hay personas que pueden escucharla suficientemente sin por ello aceptarla. Mas eso no comporta en sí mismo ningún deber de restricción o de mayor tolerancia a sus ritos. Por el contrario, como se mostró, en un reino cristiano se pueden tolerar los ritos no idolátricos; esto es, los ritos no cristianos, pero que no ofenden a la razón natural. Sucede, empero, que como la fe cristiana –la doctrina que se

61 “asumida la necesidad de la fe, es enteramente consonante con la razón que el Autor de la fe haya dejado a sus ministros y especialmente a su vicario este derecho especial de instruir a los hombres en las doctrinas de la fe”. Suárez, “*De fide*”, disputación XVIII, sec. 1 §1, 841-842.

62 Véase Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven: Yale University Press, 1997).

asume como verdadera—tiene un componente de religión natural, se termina tolerando por lo de verdad —por lo de cristiano— que tiene el rito pagano.

Ahora bien, aunque Suárez no haya explícitamente hecho esta distinción, el paso desde reconocer que el cristianismo es la religión verdadera a sostener que la perspectiva desde la cual se realiza ese reconocimiento es privilegiada no es automática. En palabras más simples, una cosa es reconocer que desde nuestro punto de vista el cristianismo es verdadero y otra que ese punto de vista deba ser reconocido públicamente como el punto de vista correcto. Este paso ya lo vimos con la teoría de Locke, pero es mucho más general. Un caso pedestre lo ilustra. Yo puedo haber visto a un hombre robarse una manzana de una tienda, pero al mismo tiempo reconocer que en un juicio mi palabra pesa lo mismo que la suya. Esto es, aunque yo sé que tengo razón, también sé que mi perspectiva — el modo en que experimento el mundo y cómo lo comunico— no es una perspectiva privilegiada para el resto. Supongamos que otra persona dice que, mirando lo mismo que miré yo, no vio al hombre robarse la manzana. Para ella su perspectiva es privilegiada en lugar de la mía; para un tercero, podría ser que ninguna de las nuestras lo fuera⁶³.

Se trata de epistemología política, como se indicó en el caso de Locke. Para efectos de uso del poder político, ¿hay alguna perspectiva privilegiada? Siempre podemos decir que para Suárez la respuesta es obvia: la cristiana. Esto es, la suya. Indudablemente, en última instancia no podemos sino creer que nuestra perspectiva es la privilegiada al momento de determinar la verdad para nosotros. Es la única que tenemos. Pero no es la que existe en la sociedad, y según mostramos al discutir la posición lockeana, es posible concluir que ninguna perspectiva es privilegiada. Todos serían sus propios jueces, determinando para sí lo que creen que es verdad o no.

Suárez podría ser un dogmático craso, pero hay una lectura más favorable. Al igual que hicimos con Locke, podemos rastrear su perspectiva epistémica -el carácter privilegiado de una perspectiva- a su comprensión del uso del poder político.

Mientras que para Locke el poder político reside originariamente en cada persona, Suárez lo entiende como una propiedad emergente⁶⁴. Esto es, antes del pacto social no hay poder político. Ello implica no sólo que ninguna persona es

63 Véase Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

64 Véase Felipe Schwember y Daniel Loewe, “El todo es mayor a la suma de sus partes: la teoría política de Suárez y la tradición contractualista”, *Bajo Palabra* 26 (2021): 161-178.

juez sobre otra, sino que no hay jueces. La autoridad de ejercer coerción sobre los demás no existe antes de que se constituya la sociedad política. En estricto rigor, antes del pacto no existe el derecho de autogobierno. Es decir, la multitud no tiene autoridad para gobernarse y, por ende, no hay ninguna autoridad política. El consentimiento de las personas en una situación pre-política –familias viviendo y cooperando juntas, por ejemplo– constituye a la ciudad –la comunidad política– como una entidad moral, como un cuerpo místico⁶⁵. Las personas consienten a estar obligadas a una misma autoridad, no a que la ciudad exista como un cuerpo místico, como una entidad capaz de autogobierno. Pero cuando consienten a eso la ciudad comienza a existir y, al establecerse una autoridad, por *resultancia natural* surge el derecho de la ciudad a autogobernarse⁶⁶.

La relevancia de lo anterior para la cuestión epistémica es evidente. La epistemología política, es decir, los criterios de lo que se puede o no conocer –o dar por cognoscible–, en el contexto de usar del poder político, es esencialmente social. La perspectiva epistémica propia de la actividad política no es una réplica en mayor tamaño de la perspectiva individual. Tampoco es una función de las distintas perspectivas individuales. La razón pública rawlsiana es una función de las perspectivas de los ciudadanos razonables, en tanto que consiste –gruesamente– en razones compartidas por todos ellos –en cuanto ciudadanos razonables–. Otras versiones sostienen, por ejemplo, que la razón pública requiere simplemente que haya acuerdos sobre un determinado principio a pesar de no haber razones compartidas⁶⁷. La perspectiva neutral lockeana también puede verse como una función de las perspectivas particulares: se las priva de sus pretensiones de verdad y se busca el mínimo compartido. En efecto, Manfred Svensson ha mostrado en varios estudios que la teoría de tolerancia lockeana depende de un minimalismo doctrinal; ello explicaría la discusión sobre la herejía que cierra

65 Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967), libro III, cap. 2 §4, 202-203. Véase: Juan Antonio Senent-de-Frutos, “Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica”, *Cauriensia* 18, (2023), 1225-1256.

66 Para una defensa de la interpretación aquí expuesta, véase Daniel Schwartz, “Francisco Suárez on consent and political obligation,” *Vivarium* 46 (2008): 59-81.

67 Gerald Gaus y Kevin Vallier son probablemente los principales representantes de esta versión *convergente* de la razón pública. Véase Gerald Gaus and Kevin Vallier, “The roles of religious conviction in a publicly justified polity: The implications of convergence, asymmetry and political institutions,” *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009): 51-76.

la *Carta*, donde se la describe como la agregación de contenido al mínimo necesario⁶⁸. Ese mínimo doctrinal sería neutral con respecto a las doctrinas en disputa.

Nada semejante se da en la posición suareciana. La ciudad surge con una perspectiva privilegiada nueva: la de la autoridad. Puesto que la aparición de la autoridad es co-originaria con la aparición de la ciudad y del poder político, su perspectiva funda cualquier tipo de argumentación política. Toda comunidad política ha necesariamente de contar con una perspectiva privilegiada emergente si ha de haber uso del poder político. Si las comunidades políticas tuviesen una misma autoridad, entonces habría una sola perspectiva privilegiada políticamente. O si el acto de crearlas fuese realizado por un mismo sujeto, entonces también habría una sola perspectiva privilegiada. Pero las ciudades no se forman por un mismo sujeto o grupo de sujetos, sino que cada una es creada por el consentimiento de personas particulares. La autoridad en abstracto no existe, sino esta o aquella autoridad. Entonces, en cada comunidad hay una perspectiva privilegiada propia.

Se podría objetar que no se sigue de que cada comunidad tenga su autoridad particular el que la perspectiva epistémica política de cada comunidad sea distinta, porque la perspectiva podría ser universal aunque las autoridades no lo sean. El candidato obvio para tal perspectiva sería la ley natural: lo que justificadamente se considere como verdadero en cualquier comunidad política será lo que la ley natural dicte. Mas sucede algo análogo a lo que vimos en la discusión de *De religione*. La ley natural no es lo suficientemente determinada como para establecer en cada circunstancia lo que justificadamente se puede considerar como verdadero. Así, la perspectiva “universal” podría decirnos algo como la proposición *se debe rendir culto a Dios* es verdadera, pero qué es lo que sea en cada momento y lugar rendir culto a Dios está indeterminado. Cualquier perspectiva que tenga alguna eficacia política ha de determinar dicha proposición, y por lo tanto devendrá una perspectiva particular.

Anteriormente vimos que el rey pagano con conocimiento del Dios verdadero puede compeler a sus súbditos necesariamente *al modo pagano*. Lo dicho en el párrafo precedente es la razón. No debería causarnos extrañeza porque, como acertadamente lo plantea Sebastián Contreras, “el derecho es un fenómeno circunstanciado: es la diversidad de los asuntos humanos lo que impele al gobernante a resolver lo que aquí y ahora debe tomarse por justo”. Tal soberano

68 Véase Manfred Svensson, “Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal”, *Ideas y Valores* 65 (2016): 247-265.

posee discrecionalidad pero, nuevamente empleando las palabras de Contreras, “no puede llevar al legislador a pasar por alto el *éthos* particular de su comunidad política, porque, como ya lo hemos señalado, el derecho es, formalmente, un fenómeno circunstanciado”⁶⁹.

En conclusión, el que Suárez asuma la una perspectiva privilegiada no es una muestra de dogmatismo sino que fluye de su concepción del poder político. Independientemente de cuál sea la perspectiva particular que se privilegie en un contexto específico, ella no puede ser una perspectiva neutral. De hecho, una perspectiva así simplemente no tiene sentido en la epistemología política suareciana que se ha reconstruido aquí.

Antes de abandonar esta sección, una última objeción. Vana habría sido la victoria de Proast si le hubiese mostrado a Locke lo imposible de su perspectiva neutral, sin mostrarle que la perspectiva inglesa es la privilegiada. Igualmente, mostrar que no se puede llevar a cabo ningún uso del poder político, o siquiera tener una deliberación pública, sin presuponer una perspectiva no implica que la perspectiva cristiana deba ser privilegiada. Basta recordar que hay sociedades enteras que no han escuchado nunca, o sólo de modo insuficiente, el Evangelio. ¿Por qué sus habitantes deberían privilegiar la perspectiva cristiana?

En pocas palabras, no tienen ninguna obligación de hacerlo. El esfuerzo teórico de Suárez nos orienta a nosotros los cristianos con respecto a la tolerancia de los infieles, no a ellos. Recuérdese el pasaje citado de *De fide*: “asumiendo la necesidad de la fe, es enteramente consonante con la razón que el Autor de la fe haya dejado a sus ministros y especialmente a su vicario este derecho especial de instruir a los hombres en las doctrinas de la fe”. La frase clave es *asumiendo la necesidad de la fe*. Es porque asumimos que la fe cristiana es necesaria es que es consonante con la razón natural el que la Iglesia tenga ese derecho. Debido a su naturaleza revelada, los pueblos paganos no están obligados a asumirla.

Lo admito, esta respuesta puede defraudar a algunos. Después de todo, los estándares de tolerancia religiosa contemporáneos exigirían algo más robusto. Pareciera que Suárez no ha escapado a la objeción de dogmatismo: nosotros tenemos la razón, ustedes están equivocados. No obstante, el dogmatismo suareciano es en cierto modo inevitable. Si el contractualismo suareciano, o algo similar, es correcto, entonces es imposible no ser dogmático. El “pecado” de

69 Sebastián Contreras, “La determinación del derecho en Domingo de Soto y Francisco Suárez”, *Revista de Estudios Histórico-jurídicos* 35 (2013), 674.

Suárez sería compartido por todos. La única pregunta relevante es cuán justificado está cada dogmatismo particular, no si acaso es posible una teoría de tolerancia no dogmática.

Con todo, la teoría suareciana –así como en general las teorías escolásticas de tolerancia– tiene la ventaja de sus matices. Primeramente, distingue muy claramente entre el contenido natural y el revelado del cristianismo. A causa de ello, permite un marco de tolerancia mucho más amplio que una perspectiva sin contenido accesible a la razón común, como hemos visto. Segundo, valida en principio las distintas perspectivas en otras comunidades políticas. Subyacente a los argumentos sobre la jurisdicción sobre los infieles se encuentra la convicción de que el mundo está compuesto de múltiples comunidades políticas independientes, capaces de autogobernarse. Luego, hay múltiples perspectivas sobre lo que es cognoscible en el ámbito político, en principio en condiciones de igualdad entre sí. Tercero, incluye los mentados factores contextuales de determinación, lo que le brinda mucha flexibilidad.

CONCLUSIÓN

Francisco Suárez y John Locke son dos de los principales pensadores contractualistas de la historia. Éste tiene una fama de defensor de la tolerancia; aquél, no especialmente. Sin embargo, se mostró que el español cuenta con una sofisticada teoría de tolerancia. Tanto ésta como la de Locke descansan en presupuestos epistemológicos, que a su vez se derivan de los divergentes modos en que desarrollan sus versiones del contractualismo.

No es arriesgado sostener que el éxito de Locke por sobre Suárez ha sido casi arrollador, especialmente en la literatura sobre la tolerancia. La idea de que un régimen de tolerancia exige necesariamente alguna especie de perspectiva neutral es el sentido común de gran parte de la literatura⁷⁰. Una teoría enjuiciadora como la de Suárez va en contra del igualitarismo epistemológico inscrito en una porción significativa de la reflexión política contemporánea.

A pesar de eso, la teoría suareciana tiene mucho más potencial que su contraparte lockeana. Los debates actuales no versan principalmente sobre tolerancia religiosa, aunque nunca deja de estar presente. En un mundo interconectado,

70 Véase, entre muchos, Rainer Forst, *Toleration in Conflict* (New York: Cambridge University Press, 2013), y Andrew Jason Cohen, *Toleration and Freedom from Harm: Liberalism Reconceived* (New York: Routledge, 2018).

las diferencias culturales y morales han devenido las principales fuentes de conflicto. Cualquier teoría de tolerancia debe ser capaz de lidiar con ellas, so pena de caer en la irrelevancia práctica, volviéndose objeto de puro interés anticuario. Y es precisamente en su aplicación a la tolerancia moral y cultural que la teoría suareciana sale victoriosa.

Repetiendo lo dicho más arriba, la perspectiva neutral de Locke es mucho más implausible cuando se aplica a la moral. Fuera de los círculos académicos, el neutralismo moral es casi inexistente. La inmensa mayoría de las personas sostiene sus creencias morales como verdaderas, y no simplemente una opinión entre otras. En los debates públicos las personas suelen querer convencer a sus rivales de la verdad de sus creencias. La moral impacta en todas nuestras acciones, por lo que tratar a creer que nuestras creencias morales como meras opiniones impide la realización de un sinnúmero de actividades. Aunque ciertamente no para todos, para la gran mayoría una vida en la que se suspende el juicio acerca de la verdad moral es invivible.

En resumidas cuentas, cuando de moral se trata somos (casi) todos dogmáticos. Incluso si estamos abiertos a la posibilidad de estar equivocados, no dejamos de creer que hay una perspectiva moral correcta. Por consiguiente, *mutatis mutandis* la teoría suareciana ofrece mejores herramientas que la lockeana. Significativamente, ella incluye una reflexión acerca de lo que es accesible y lo que no de la perspectiva adoptada; los juicios de tolerancia que se desprenden de ella son mucho más matizados que los de la perspectiva neutral.

Desarrollar adecuadamente los argumentos que muestran la superioridad de la teoría del Eximio nos llevaría demasiado lejos, ya que requeriría modificar ambas teorías para lidiar directamente con la tolerancia moral. Esa investigación no sólo expandiría ambas teorías de tolerancia, sino que arrojaría luces sobre el contractualismo en general y su evolución en la modernidad temprana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brust, Steven John. "The Origin and Nature of Political and Spiritual Power: Natural Rights and Natural Law in the Thought of Francisco Suarez". Tesis doctoral, The Catholic University of America, 2006.
- Cohen, Andrew Jason. *Toleration and Freedom from Harm: Liberalism Reconceived*. New York: Routledge, 2018.

- Contreras, Sebastián. “La determinación del derecho en Domingo de Soto y Francisco Suárez”. *Revista de estudios histórico-jurídicos* 35 (2013): 655-680.
- D’Agostino, Fred. *Free Public Reason: Making It Up As We Go Along*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Forst, Rainer. *Toleration in Conflict*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gaus, Gerald, and Kevin Vallier. “The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry and Political Institutions.” *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009): 51-76.
- Kaplan, Benjamin J. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Locke, John. *A Second Letter Concerning Toleration*. London: Awnsham and Churchill, 1690. Digitalized by Text Creation Partnership: <http://name.umdl.umich.edu/A48891.0001.001>
- Locke, John. *A Third Letter for Toleration, to the Author of the Third Letter Concerning Toleration*. London: Awnsham and Churchill, 1692. Digitalized by Text Creation Partnership: <http://name.umdl.umich.edu/A48900.0001.001>
- Locke, John. *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza editorial, 2014.
- Nagel, Thomas. “Moral conflict and political legitimacy”. *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 215-240.
- Pidel, Aaron. “Francisco Suárez on Religion and Religious Pluralism”. En *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, edited by Robert Aleksander Maryks and Juan Antonio Senent de Frutos, 128-153. Leiden: Brill, 2019.
- Pink, Thomas. “Suarez and Bellarmine on the Church as a Coercive Lawgiver”. En *Legge e Natura: I dibattiti teologici e giuridici fra XV e XVII secolo*, edited by Ricardo Saccenti y Cinzia Sulas, 187-221. Roma: Aracne Editrice, 2016.
- Proast, Jonas. *The Argument Of The Letter Concerning Toleration, Briefly Consider’d and Answer’d*. Oxford: George West, and Henry Clements, 1690. Digitalized by Text Creation Partnership:

- <http://name.umdl.umich.edu/A55925.0001.001>
- Rawls, John. *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York, Columbia University Press, 2005.
- Schwartz, Daniel. "Francisco Suárez on Consent and Political Obligation." *Vivarium* 46 (2008): 59-81.
- Schwember, Felipe, y Daniel Loewe. "El todo es mayor a la suma de sus partes: la teoría política de Suárez y la tradición contractualista". *Bajo Palabra* 26 (2021): 161-178.
- Schwember, Felipe. "Razón, consentimiento y contrato. El difícil mínimo común denominador de las teorías contractualistas". *Ideas y valores* 63 (2014): 101-127.
- Schwember, Felipe. "La 'extraña doctrina' de Locke y la génesis del iusnaturalismo utópico de Robert Nozick". *Anuario filosófico* 56 (2023): 323-352.
- Senent-de-Frutos, Juan Antonio. "Francisco Suárez y el *corpus mysticum* como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica", *Cauriensia* 18, (2023), 1225-1256.
- Suárez, Francisco. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Suárez, Francisco. *Opera omnia*, editado por Carolo Berton. París: Ludovicus Vivès, 1856-1878.
- Suárez, Francisco. *Selections from Three Works*, edited by Thomas Pink. Indianapolis: Liberty Fund, 2019.
- Suárez, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- Svensson, Manfred. "A Defensible Conception of Tolerance in Aquinas?". *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 75 (2011): 291-308.
- Svensson, Manfred. "Locke, Toleration, and the Church." *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 15 (2016): 47-66.
- Svensson, Manfred. "Razón pública, razonabilidad y religión. Para la crítica de una tradición liberal". *Ideas y Valores* 65 (2016): 247-265.
- Tuckness, Alex. "Locke's Main Argument for Toleration." En *Toleration and its Limits*, edited by Melissa Williams and Jeremy Waldron, 114-138. New York: New York University Press, 2008.
- Tuckness, Alex. *Locke and the Legislative Point of View: Toleration, Contested Principles, and the Law*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Waldron, Jeremy. "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution". En *Justifying Toleration*, edited by Susan Mendus, 61-86. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.

Walzer, Michael. *On Toleration*. New Heaven: Yale University Press, 1997.

Eduardo Fuentes C.
Instituto de Filosofía
Universidad San Sebastián, Chile
Lota #2465
7510157 Santiago de Chile (Chile)
<https://orcid.org/0000-0001-5464-2285>