



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA TOLERANCIA RELIGIOSA Y LA LIBERTAD DE CONCIENCIA
EN SEBASTIÁN CASTELLIO (1515-1563)**

TESIS

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

PRESENTA:

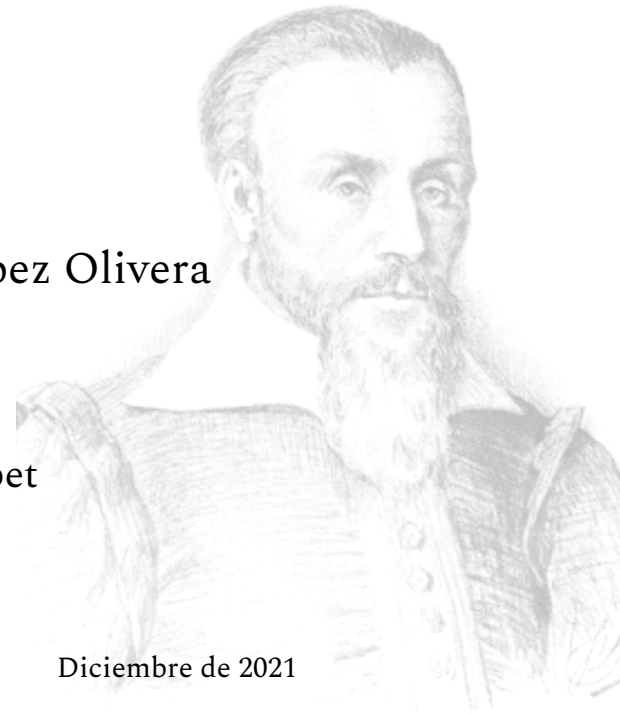
Isabel Estefanía Gutiérrez López Olivera

DIRECTORA:

Dra. Laura Benítez Grobet

Ciudad Universitaria, CD. MX.

Diciembre de 2021





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Al General de Brigada Pedro Gutiérrez López (1945-2021),

in memoriam

Para Consuelo Marín Bartolo y Leonel Toledo Marín,
por su amor inagotable

*Como hoja al viento,
como rumor del bosque,
como cantar incierto,
es la soledad del alma.*

Leonel Toledo Toledo

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	7
I. Sebastián Castellio y el surgimiento del <i>Traité des Hérétiques</i>: la muerte de Miguel Servet	12
1. El humanista, médico y teólogo español: Miguel Servet	12
2. Humanismo y escepticismo: dos fuentes de la tolerancia	22
3. La polémica entre Sebastián Castellio y Juan Calvino	30
4. Presentación general del <i>Traité des Hérétiques</i> : descripción estructural y temática	34
II. La ley moral en el corazón como un sustento de la tolerancia: Parte I Pablo de Tarso y Agustín de Hipona	41
1. Antecedentes de la ley moral en el corazón	43
1.1 Pablo de Tarso y la moral del cristianismo primitivo	45
1.2 La interpretación de Castellio sobre Pablo de Tarso	48
1.3 El lugar de la conciencia (συντήρησις) en la moral paulina	51
2. El contexto intelectual de Agustín de Hipona	55
2.1 El corazón y la ley moral según Agustín de Hipona	58
2.2 La lectura de Castellio sobre la tolerancia en Agustín	62
III. La ley moral en el corazón como un sustento de la tolerancia: Parte II Erasmo de Rotterdam	66
1. Erasmo de Rotterdam y la reforma espiritual dentro del catolicismo	66
1.1 El corazón y la ley moral según el humanista holandés	71
1.2 Erasmo frente a la herejía	76
1.3 Castellio y Erasmo: sobre la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia	83

IV. Martín Lutero y los confines reformados de la ley moral en el corazón	88
1. La formación intelectual de Martín Lutero	88
1.1 La afirmación de la libertad interior y la negación de la ley moral en el corazón	93
1.2 El concepto luterano de “libertad” y su vínculo con la conciencia	98
1.3 Castellio y las ideas luteranas sobre la tolerancia religiosa	102
V. Tolerancia religiosa y libertad de conciencia en Sebastián Castellio	109
1. La formación intelectual de Sebastián Castellio	109
1.1 Las diversas obras de Castellio sobre la tolerancia	116
1.2 Castellio y la renovación protestante de la ley moral en el corazón	118
1.3 La igualdad y la práctica de la tolerancia como elementos clave de la moral en Castellio	127
2. La tolerancia religiosa en el <i>Traité des Hérétiques</i> : la originalidad de Castellio	131
2.1 Qué es un “hereje”	133
2.2 Tres etapas de la tolerancia en el <i>Traité des Hérétiques</i>	136
2.3 La libertad de conciencia según Sebastián Castellio	141
2.4 Vínculo entre tolerancia religiosa y libertad de conciencia	142
Conclusiones	146
Bibliografía	151

Agradecimientos

Expreso mis agradecimientos más profundos a mis entrañables abuelos Consuelo Marín y Pedro Gutiérrez (†), por haber sido, en realidad, mis padres. Gran parte de mi educación la debo a ellos, quienes se encargaron de ser guías firmes y cariñosos: gracias por procurar mi bienestar en todos los aspectos posibles, por dar incondicionalmente su tiempo, su esfuerzo y sus recursos para verme crecer. Siempre los llevo en mi corazón.

Agradezco infinitamente al filósofo Leonel Toledo por compartir la vida conmigo; él me ha mostrado los senderos más luminosos de la filosofía, siempre con amor y sutilidad. Sólo con su ayuda invaluable ha sido posible hacer una investigación sobre este tema. Fue fascinante la travesía de descubrir juntos a un excepcional humanista del s. XVI, dialogar sobre sus ideas, sumergirse en su mundo y conseguir sus obras, inasequibles en nuestro país. Gracias a Leonel por leer, corregir y discutir cada una de mis páginas. Con su orientación esta tesis ha llegado a buen puerto.

Doy gracias a mis queridos hermanos Paula, Daniel y Apolo por ser una gran motivación para avanzar siempre con constancia. Guardo en mi memoria todas nuestras experiencias juntos, y estoy convencida de que en algún momento podremos reencontrarnos, les extiendo con afecto mi mano para apoyarse.

Agradezco a mis amigos Alicia Mireles y Luis Javier Cabrera, ambos son personas admirables y me dan un ejemplo del trabajo esmerado para alcanzar las metas. A Alicia le reconozco las labores en casa, sus manos sabias en la cocina, pero sobre todo, su entereza como madre y mujer. Gracias a Luis Javier por compartir la primera etapa de nuestra formación académica, por ser un sagaz interlocutor y por haberme brindado observaciones importantes para mejorar mi trabajo. Manifiesto también mi agradecimiento a mis amigos y colegas Dra. Viridiana Platas y Dr. Samuel Herrera por compartir con entusiasmo el crecimiento filosófico y por formar un fecundo equipo.

En especial, reconozco la labor de mi directora de tesis Dra. Laura Benítez, por sus enseñanzas y su ejemplo de disciplina académica. Así mismo estoy agradecida con los profesores sinodales por sus sugerencias críticas a mi trabajo: Dra. Carmen Silva, Mtra. Diana Contreras, Dr. Mario Chávez y Mtro. Rogelio Laguna.

Hacia mis admirados profesores, Dra. Mayte Muñoz, Dr. Óscar Figueroa, Dr. Juan Alberto Bastard, Dr. David Gaytán y Dr. Alejandro Flores, extiendo mi gratitud por ser mentores fundamentales en mi formación académica. A través de sus clases descubrí su pasión por la labor filosófica, misma que llegó a motivarme. Además, ellos han sido lectores críticos de mis textos, y así me enseñaron a escribir con mayor rigor conceptual.

Agradezco al Seminario permanente de Historia de la Filosofía (UACM), por dar voz a los jóvenes filósofos e impulsar decididamente su formación y participación en eventos académicos.

De igual modo, agradezco al Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM por permitirme presentar avances de mi tesis durante varios semestres. Expreso mi gratitud a los profesores y colegas miembros del Seminario por cada una de sus preguntas, observaciones, así como sugerencias para enriquecer mi investigación.

Estoy muy agradecida con la organización Internet Archive (<https://archive.org>) por haber digitalizado y publicado en la red de manera gratuita varias obras de Sebastián Castellio. El material bibliográfico de esta institución ha sido la condición de posibilidad de la presente tesis.

Esta tesis se elaboró dentro del Proyecto de investigación PAPIIT IN401620 “El papel de la hipótesis en el desarrollo del conocimiento y de la filosofía natural, ss. XVII y XVIII. Antecedentes y prospectiva”, dirigido por la Dra. Laura Benítez y la Dra. Alejandra Velázquez.

Finalmente, doy gracias a la “Beca para titulación. Egresados de alto rendimiento (2021-2022)” DGOAE–UNAM otorgada para realizar esta investigación.

Introducción

Debemos rendir un alto homenaje a la valentía cristiana de Castellion, a la nobleza de su ideal de libertad religiosa. Tuvo el gran mérito de ser, en un siglo intolerante y persecutor, la voz de la tolerancia, mejor aún, la voz de la libertad de conciencia. Este es su título de gloria imperecedera.¹

Eugène Choisy



En la historia de las ideas filosóficas, los conceptos de tolerancia religiosa y libertad de conciencia, han tenido un desarrollo que abarca desde la antigüedad precristiana hasta nuestros días. La definición de tolerancia adquiere matices diversos según el autor y la época que estudiemos;² en este caso, nuestro marco histórico está determinado por el siglo XVI y, en particular, por los acontecimientos religiosos, políticos y filosóficos, que acompañaron al movimiento de la Reforma protestante en Europa. Sólo en la medida en que esta época implicó una recuperación de las ideas de pensadores

¹ Eugène Choisy, “Préface”, Sébastien Castellion, *Traité des hérétiques*, p. X.

² Un ejemplo claro de las diversas acepciones que el concepto de tolerancia puede tener desde la Antigüedad hasta la Edad Media (por no hablar de las formulaciones modernas y contemporáneas), lo encontramos en la clasificación ofrecida por István Bejczy, “Tolerantia: un concepto medieval”, pp. 133-134:

En la Antigüedad, especialmente en los escritos estoicos, *tolerantia* significaba el soportar cualquier cosa que sea una carga para el cuerpo humano o, más a menudo, para la mente humana. La temprana Cristiandad desarrolló un segundo significado: *tolerantia* todavía indicaba la carga física o psicológica pero con connotaciones religiosas. Se refería a la capacidad virtuosa de los individuos cristianos para soportar con calma cualquier sufrimiento de la existencia terrenal [...] Tanto en su sentido clásico como en su sentido cristiano temprano, la tolerancia se refiere a la vida individual [...] No obstante, como un concepto social y político, la tolerantia es una invención de la Edad Media.

De acuerdo con Bejczy, la tolerancia como un concepto político fue promovida por el derecho canónico medieval del s. XII en adelante, pero dicha noción judicial no se usaba con los cristianos sino con aquellos que estaban fuera de la fe. Entonces, el cristianismo resultaba un sistema estricto e intolerante hacia adentro, es decir, con sus miembros, pero tolerante con ciertos grupos marginales.

anteriores, mencionaremos también otros contextos de los conceptos de tolerancia religiosa y libertad de conciencia.

Para delimitar aún más nuestra investigación, nos centraremos en la figura de Sebastián Castellio (1515–1563) y su planteamiento de la tolerancia religiosa como un recurso ético-político que responde a un problema específico: las muertes por herejía. Castellio propuso la práctica de la tolerancia como remedio para mitigar las graves guerras de religión entre cristianos, que ocasionaron la muerte de muchas personas, la desintegración social, la miseria económica y la inestabilidad política de las naciones. Así, el humanista del siglo XVI fue un defensor de la moral cristiana que tiene por máximas la caridad, el amor al prójimo y, como consecuencia de estas virtudes, la tolerancia.

El libro de Castellio que analizamos en esta investigación es el *Tratado sobre los herejes*³ (1554); una obra única en su género, porque hasta la primera mitad del siglo XVI, no hay otra que se le compare en temática, objetivos, contenido y argumentación. El *Tratado* pretendió convencer a los cristianos de Europa, principalmente a los gobernantes, de impedir las guerras y matanzas en nombre de la fe. El *Tratado* promueve un pacifismo a través de pasajes bíblicos y autoridades cristianas, pero también defiende su postura con argumentos racionales. Este es un libro singular porque aborda el problema de la herejía de manera clara y frontal, como no se había hecho hasta entonces.

Objetivos, contenido y estructura de la tesis

El objetivo central del presente estudio es formular y defender una posición propia sobre la figura de Sebastián Castellio considerando sus aportaciones en la historia de los conceptos de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. Mi postura sobre el tema en cuestión, es que Castellio fue el primer partidario que trabajó sistemáticamente para promover la tolerancia religiosa en Europa durante el siglo XVI. Castellio fue el único entre los humanistas coetáneos que escribió varias obras con el tema central la tolerancia y, en este sentido, hizo de la cuestión

³ La única edición de la obra de Castellio que estaré refiriendo y citando en todo momento, es la edición francesa de 1913, que se titula *Traité des Hérétiques*, misma que fue publicada en Ginebra por A. Olivet y E. Choisy. Para comodidad del lector, me referiré a este libro como *Tratado* o a veces, con una posible traducción más completa de su título como: *Tratado sobre los herejes*. Aunque en 2018 se publicó por el Instituto de Estudios Sijenenses la primera traducción española del *Traité*, he preferido usar mis propias traducciones. Dicha traducción fue elaborada por Pablo Toribio y se encuentra con el título: *Sobre si debe perseguirse a los herejes*.

un tópico fundamental de la filosofía política, la religión, y la ética. Además, en contraste con otros eminentes humanistas como Erasmo de Rotterdam (1466–1536), Castellio no se limitó a hablar de la tolerancia entre cristianos, sino que postuló tanto una tolerancia interreligiosa con una libertad bastante amplia en el credo. La libertad de conciencia en Castellio, acepta la negación de los dogmas teológicos más arraigados; e incluso tolera ideas cercanas al ateísmo.

Para poder sustentar mi interpretación sobre Castellio, me propongo como segundo objetivo exponer con rigor el pensamiento del humanista desde dos posiciones: por un lado, desde la visión contextual del problema, es decir, hablaré del surgimiento de la idea de la tolerancia como la respuesta a la muerte individual y los genocidios por herejía en el s. XVI. Por otro lado, revisaré la visión particular de la tolerancia y la libertad de conciencia propuestas por Castellio. Así, *expondré las ideas de Castellio en diálogo con tradiciones y escuelas filosóficas* como la exégesis bíblica, el agustinismo, el erasmismo, y el luteranismo. A lo largo de la investigación pretendo mostrar los argumentos y razonamientos que ofrece Castellio en su *Tratado sobre los herejes* para defender sus ideas morales. Asimismo, intentaré arrojar luz sobre los supuestos ontológicos, epistémicos y teológicos que subyacen al pensamiento del humanista francés. Ahora bien, mi indagación se organizarán en cinco capítulos que describo a continuación.

El primer capítulo se subdivide en cuatro apartados: en el primero se ofrece una exposición de las causas que originaron la escritura del *Tratado*. El antecedente más importante para la redacción del libro, fue la quema de un médico español llamado Miguel Servet (1511–1553), acusado de herejía. Entonces, presento una semblanza de Servet que incluye el enfrentamiento personal que tuvo con Juan Calvino y que lo condujo a la hoguera. En el segundo, reviso algunos elementos contextuales importantes para la idea de tolerancia en el s. XVI. Principalmente, señalo los movimientos del humanismo y el escepticismo como dos fuentes de la tolerancia. En el tercero, expongo la disputa entre Castellio y Calvino luego de la muerte de Servet. Aquí intento mostrarle al lector la complejidad del debate sobre la herejía, que se desarrolló con varias réplicas tanto de quienes estaban a favor, como de los que estaban en contra de la tolerancia. Finalmente, en el cuarto apartado del primer capítulo, hago una descripción estructural y temática del *Tratado*. Algunos factores de nuestro interés son: los autores que colaboraron en la escritura del libro, el lugar y fecha de impresión, así como los ejes temáticos principales.

El segundo capítulo está dedicado al estudio de Pablo de Tarso (5 – 10 d.C. a 64 – 68) y de Agustín de Hipona (354 – 430), específicamente, expondré aquellas tesis sobre la tolerancia y libertad de conciencia desarrolladas por estos filósofos; para esto, me baso en fuentes primarias de cada autor y en la interpretación que se encuentra en el *Tratado* sobre ellos. El capítulo está dividido en dos grandes apartados, concernientes a cada uno de los autores mencionados. El estudio de ambos pensadores se guía por una lectura interpretativa propia, en la cual, sostengo que en el *Tratado sobre los herejes* se reúnen ciertos filósofos que forman una tradición particular sobre la ley moral inscrita en los corazones humanos. La teoría de la ley moral en el corazón, aporta componentes básicos para la defensa de la tolerancia en Castellio.

El apartado sobre Pablo se subdivide, a su vez, en cuatro partes: en la primera parte, menciono algunos antecedentes no cristianos de la ley moral en el corazón. Enseguida hablo de cómo fue que Pablo de Tarso incorporó la ley en el corazón dentro de la moral del cristianismo primitivo. Este apartado incluye una lectura directa de la *Epístola a los Romanos* y las primeras aseveraciones cristianas sobre la tolerancia que allí se plantean. Después, intento mostrar la interpretación de Castellio sobre Pablo de Tarso, vemos entonces la función del Apóstol en el *Tratado* y su relevancia para los debates éticos del s. XVI. Finalmente, el último apartado se centra en el concepto de “conciencia” en la doctrina paulina, aquí investigo las funciones y alcances de esta facultad según el Apóstol de los gentiles.

La segunda parte del segundo capítulo trata sobre Agustín de Hipona, y se organiza en tres apartados: el primero es una introducción general a la vida y obra del obispo de Hipona. El segundo tiene la finalidad de indicar la participación del Padre de la Iglesia en el estudio de la ley moral en el corazón; esto incluye la revisión de algunas obras principales del obispo, como las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*. Por último, en el tercer apartado examino la lectura que hace Castellio sobre la tolerancia en Agustín de Hipona.

El tercer capítulo aborda al humanista de Rotterdam así como su vínculo con la teoría de la ley moral en el corazón, la tolerancia y la libertad de conciencia. El capítulo se subdivide en cuatro apartados: el primero presenta una semblanza de Erasmo y explica el interés del filólogo por generar una reforma moral dentro del catolicismo. El segundo propone la integración del humanista en la vertiente de la ley moral en el corazón. En esta parte se consideran las obras de: *Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano* y la *Discusión sobre el libre albedrío*. El tercero analiza la actitud de Erasmo frente a la herejía y ahí, comienzo a señalar los posibles límites de la

tolerancia para este autor. Al final, el cuarto apartado ofrece una comparación general entre las posturas de Erasmo de Rotterdam y Sebastián Castellio con respecto a la tolerancia y la libertad de conciencia. Ahí añado la valoración que el *Tratado* hace del pensamiento erasmista.

En el cuarto capítulo expongo la ruptura de Martín Lutero con la escuela de la ley moral en el corazón y sostengo que, no obstante, sus reflexiones en torno al corazón y a la conciencia, continúan siendo muy cercanas a la tradición moral en cuestión. Este capítulo se organiza en tres apartados: en el primero presento algunos datos biográficos de Lutero y enfatizo las razones que lo llevaron al cisma con la iglesia católica. También argumento que el reformador alemán abandona el concepto de “ley” para el cristianismo protestante y lo sustituye por el de “libertad”. En el segundo, examino la idea de libertad en Lutero y muestro que ésta mantiene un vínculo estrecho con la conciencia. En este apartado reviso como fuentes primarias los ensayos luteranos: *Discurso pronunciado en la dieta de Worms*, *Libertad del cristiano* y *Exhortación a la paz*. Finalmente, en el tercer apartado reflexiono sobre la relación entre Lutero y Castellio. Explico la lectura que el *Tratado* presenta sobre Lutero, y muestro las divergencias entre Lutero y Castellio con respecto a la tolerancia religiosa.

El desarrollo de mi investigación finaliza con el quinto capítulo. Este espacio es dedicado a Castellio y a su propia caracterización, tanto de la tolerancia religiosa como de la libertad de conciencia. El capítulo se divide en tres apartados: el primero expone la formación intelectual de Castellio, acompañada de los episodios biográficos más significativos. El segundo presenta la inclusión de Castellio en la tradición de la ley moral en el corazón. Por último, en el tercer apartado enfatizo la originalidad de Castellio y sus aportaciones propias en torno a la tolerancia y la libertad de conciencia. Aquí explico las “fases” o “etapas” de la tolerancia que podemos hallar en el *Tratado* e igualmente, profundizo en la noción de “libertad de conciencia” y la conexión entre tolerancia y libertad de conciencia.

Por último, en las “Conclusiones” doy una perspectiva de los resultados alcanzados con la investigación. Aquí revisaré nuevamente mis objetivos al inicio de esta labor y veremos en qué medida, pudimos lograrlos.

Primer Capítulo

Sebastián Castellio y el surgimiento del *Traité des Hérétiques*: la muerte de Miguel Servet

1. El humanista, médico y teólogo español: Miguel Servet



Miguel Servet,⁴ conocido también como Miguel Serveto o Servetus y como Michel de Villeneuve, nació en Tudela del reino de Navarra el 29 de septiembre de 1511.⁵ Es probable que una parte de su infancia la haya pasado en Villanueva de Sijena, donde residía la familia paterna. Servet, como otros hombres de su época fue un humanista polifacético, estudioso de varias disciplinas, entre ellas, medicina, geografía, filosofía y teología. Servet fue un hombre desafiante de las autoridades políticas y eclesiásticas, fue un cristiano con ideas heterodoxas de renovación que resultaron problemáticas en su entorno, tanto entre los católicos como entre los protestantes. Finalmente, fue un filólogo erudito en las lenguas antiguas, tradujo varias obras clásicas y tenía también intereses en la astrología, así como en la anatomía humana. Pero la verdadera pasión de Servet, en lo que él pretendía ser más reconocido, era la teología. No obstante, durante mucho tiempo su nombre no fue recordado por sus obras, sino por su fatídico final, muerto en la hoguera por herejía en 1553.

Ahora sabemos que lo más significativo de la figura de Servet no está en el desenlace de su vida, sino en las ideas que defendió, en la complejidad y riqueza de su pensamiento.⁶

⁴ Todos los datos biográficos de Servet han sido consultados en cuatro fuentes: a) Aurelio Pérez, “Miguel Servet, ¿aragonés o navarro...?”; b) José Martínez de Pisón, “En el origen de la tolerancia y de la libertad de conciencia: Servet, Calvino y Castellio”, pp. 74-80, c) José Martínez de Pisón, “Semblanza de Miguel Servet, Reformador y defensor de la libertad de conciencia” y, d) Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino*.

⁵ Se ha discutido en numerosas ocasiones si el verdadero lugar de nacimiento de Servet fue en Tudela de Navarra o en Villanueva de Sijena en Aragón. La mayoría de los estudiosos sostienen que Servet era aragonés de nacimiento, aunque yo sigo la hipótesis de Aurelio Pérez, quien lo consideró navarro. Del mismo modo, hay incertidumbre sobre el año preciso de su nacimiento, y se debate si éste fue en 1509 o en 1511. Sobre estos temas véase el texto de Aurelio Pérez “Miguel Servet, ¿aragonés o navarro...?”.

⁶ Fue hasta mediados del s. XIX y comienzos del XX cuando la figura de Servet comenzó a estudiarse con mayor atención y, a partir de esta época, especialistas de diversas áreas empezaron a enfatizar sus aportaciones, principalmente en filosofía y medicina. También en 1976 se fundó el Instituto de Estudios Sijenenses que lleva por

Entonces, es conveniente para esta investigación mencionar algunos episodios clave de la vida de Miguel Servet, porque este humanista representó un ejemplo de la libertad de conciencia al igual que de la necesidad de la tolerancia religiosa, temas centrales de nuestro estudio.

La formación intelectual de Servet comenzó a muy temprana edad, siendo todavía un niño (alrededor de los diez años), fue enviado por su familia a Zaragoza con el doctor en Teología Pedro Martyr d'Anghiera y posteriormente viajó a Barcelona con fray Juan de Quintana para desempeñarse como paje del mismo, en donde permaneció varios años. Más adelante, entre 1529 y 1530, Servet se matriculó en la Universidad de Toulouse para continuar sus estudios en la carrera de Derecho. Se piensa que en estas estancias fue donde Servet adquirió sus conocimientos en latín, griego y hebreo, suficientes para leer la Biblia en sus lenguas originales y analizarla minuciosamente; pero además se ha dicho que la doctrina teológica de Servet tuvo una “fuerte influencia oriental semítica y judaica”⁷ y que el humanista leyó también el Talmud y el *Corán*, aunque no se puede asegurar que haya sido en la Universidad de Toulouse donde entró en contacto con estas corrientes.⁸

Aunque la formación de Servet fue mayoritariamente en entornos católicos, pronto decidió abandonar esta vertiente cristiana para unirse al protestantismo. Hacia 1530 la diseminación de las ideas luteranas y erasmistas había adquirido gran fuerza, en especial, Erasmo era muy admirado en varias ciudades de España. Así, en este año Servet realizó un viaje a Basilea con el anhelo de conocer al “Príncipe de los humanistas”,⁹ pero cuando llegó, éste ya se había ido de la ciudad. La vehemencia de Servet por desarrollar sus ideas teológicas era tal, que constantemente intentaba entablar una relación (directa o epistolar), con las figuras más prominentes de la Reforma para discutir con ellos sus propias tesis. A sus diecinueve años en el mencionado viaje a Basilea, Servet conoció a Juan Ecolampadio (1482-1531) reformador suizo-alemán de quien se volvió discípulo, pero la relación acabó en malos términos. Varios años después, el mismo patrón de comportamiento se repitió con Juan Calvino, con quien las discrepancias alcanzaron su mayor violencia.

nombre “Miguel Servet”, y donde se ha gestado la labor de hacer traducciones al español de sus obras completas, así como de difundir su legado científico e intelectual.

⁷ Aurelio Pérez, “Miguel Servet, ¿aragonés o navarro...?”, p. 397.

⁸ *Idem*.

⁹ Aunque Erasmo nunca conoció a Servet, sí tuvo acceso a su libro *Sobre los errores de la Trinidad* y lo censuró: “[Erasmo] pudo comprobar que este libro en buena medida no era sino una radicalización de sus propios planteamientos. No es del todo extraño, pues, que hacia finales del siglo los influyentes jesuitas Roberto Bellarmino y Antonio Possevino considerasen a Erasmo claro precursor de Servet”. Jordi Bayod y Joaquim Parellada, “Estudio introductorio”, *Erasmo. Enquiridión, Elogio de la Locura y Coloquios*, p. LXXXI.

Después de Basilea, Servet se dirigió a Estrasburgo en busca de nuevos líderes reformados, y todos lo rechazan sistemáticamente con los más duros adjetivos peyorativos. Conoció a Wolfgang Capito (1478-1541), a Nicolás Gerbel (1485-1560), a Martín Bucero (1491-1551) y a Huldrych Zwingli (1484-1531). Los biógrafos de Servet señalan que el humanista español tuvo fuertes riñas con los reformadores mencionados que lo llamaron “hereje”, “arriano”, “criminal y blasfemo”, porque se presentó ante ellos para exigirles que suprimieran el falso dogma de la trinidad, nos dice Zweig:

Como si el mismísimo demonio les hubiera enviado al estudio un infernal compañero, se persignan ante este desenfrenado hereje. Ecolampadio le echa de su casa como si fuera un perro y le trata de «judío, turco, blasfemo y tentado por el demonio». Bucero le ataca desde el púlpito, llamándole siervo del demonio. Zwinglio previene públicamente contra el «sacrilego español, cuya falsa y maligna doctrina quiere acabar con toda nuestra religión cristiana».¹⁰

A pesar de los terribles insultos, Servet no abandonó sus convicciones, estaba seguro de que él poseía una verdad que debía descubrirse al mundo para ser apreciada y reconocida por todos. A sus diecinueve años el humanista español ya había escrito su primera obra: *De Trinitatis erroribus* (1531), y tenía intenciones de publicarla en Basilea, pero no le fue permitido. Al año siguiente en Hagenau Alsacia su obra vió la luz, pero inmediatamente las autoridades eclesiásticas reaccionaron contra la doctrina blasfema, antitrinitaria y panteísta de Servet: “el 17 de Junio publica un Decreto la Inquisición de Tolosa llamando a cuarenta fugitivos, encabezando la lista de ellos Miguel Servet; pero como era un espíritu valiente [...] no le amedrentaban ni excomuniones, ni dicerios, ni persecuciones, ni la muerte”.¹¹ Entonces Servet en lugar de retractarse de su obra, publica en 1532 un segundo libro en respuesta a la censura: *Dialogorum de Trinitate, libri duo*. A partir de ahora, bajo amenaza de ser ejecutado si se le encuentra, Servet tuvo que cambiar de identidad y comenzó un peregrinaje por varias ciudades de Europa.

A los veinte años, Servet era un defensor del libre pensamiento e intentaba vivir en conformidad con esta máxima, aunque el resto del mundo no lo aceptara. De acuerdo con José Martínez de Pisón, Servet fue el primer defensor de la libertad de conciencia en Europa, y esto se manifiesta en una carta dirigida a Juan Ecolampadio:

Dios sabe que mi conciencia ha sido limpia en todo lo que he escrito, aunque tú quizá pienses lo contrario por mis crudas palabras. Si en tu espíritu hay miedo, nieblas o

¹⁰ Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino*, p. 107. Cfr. también Aurelio Pérez, *op. cit.*, p. 399.

¹¹ Aurelio Pérez, *op. cit.*, p. 399.

confusión, no podrás juzgar el mío con claridad, y, aunque me sepas equivocado en algo, no por eso me debes condenar en todo lo demás. Si así fuera, no habría mortal que no debiera ser mil veces quemado. Propia de la condición humana es esta enfermedad de creer a los demás impostores e impíos, no a nosotros mismos, porque nadie ve sus propios errores. Me parece grave matar a un hombre solo porque en alguna cuestión de interpretar la Escritura esté en error, sabiendo que también los más doctos caen en él.¹²

Con estas palabras, el humanista español trataba de obtener legitimidad para sus ideas, al decir que todo ser humano está sujeto al error y, por ello, no deben juzgarse unos a otros en la rectitud de sus ideas. Peor aún es matar a alguien por sus ideas teológicas, porque en ese caso se estaría cometiendo una grave falta e injusticia.

En 1532 Servet llega a Lyon para comenzar de nuevo su vida con el nombre de “Michel Villeneuve” y adquiere un trabajo como corrector en la imprenta de los hermanos Melchor y Gaspar Trechael. Para esta imprenta hizo una corrección y edición de la *Geografía* de Claudio Ptolomeo, publicada en 1535, la cual contaba con un minucioso estudio introductorio realizado por el mismo Servet en donde: “demostró no sólo ser un buen helenista, sino también, conocer las lenguas de la antigüedad más usuales; cita ilustres personajes históricos, leyendas mitológicas y alude numerosas veces a la Biblia”.¹³ Al mismo tiempo, durante los años que trabajó con los hermanos Trechael, Servet expresó un creciente interés por la medicina, las prácticas curativas y la anatomía humana. Servet se trasladó entonces a París para estudiar formalmente medicina, convencido por el médico neoplatónico, Sinforiano Champier (1471-1539), de que poseía buenos dotes para esta disciplina.

En la Universidad de París se registró nuevamente como Michel de Villeneuve, nativo de Tudela, esto ocurrió entre 1536 y 1537. En París el humanista español demostró sus conocimientos de Galeno y de otros autores clásicos, participó en los cursos de renombrados anatomistas como Andrés Vesalio (1514-1564) y Jean Fernel (1497-1558).¹⁴ Se cree que en este contexto Servet realizó su descubrimiento de la “circulación menor de la sangre” o “circulación pulmonar” que no publicaría sino casi veinte años después, en su obra cumbre de teología: *Christianismi Restitutio* (1553).¹⁵ Empero, la estancia en París resultó problemática: una vez más

¹² Miguel Servet citado por José Martínez de Pisón, “En el origen de la tolerancia...”, p. 79.

¹³ *Ibid.*, p. 402.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 403 y José Martínez de Pisón, *op. cit.*, p. 77.

¹⁵ La razón por la cual Servet incluyó su descubrimiento médico en una obra de teología (decisión que en principio resulta bastante extraña), es porque quería ocupar la explicación de la circulación de la sangre en el cuerpo humano como un ejemplo de la manifestación y función del espíritu santo en el ser humano: “Servet creía que el alma

Servet fue acusado y perseguido, ahora por haber impartido un curso de “astrología judiciaria”, práctica considerada como pseudocientífica y herética porque pretendía demostrar la influencia de los astros en las decisiones humanas y prever el futuro. De esta manera, la Facultad de Medicina de París denunció a Miguel Servet ante el Parlamento de Francia en 1538¹⁶ por ejercer la astrología y la magia. Aunque el resultado del proceso fue una “sentencia leve” que le permitió a Servet continuar sus estudios, poco tiempo después abandonó París.

De la etapa que Servet vivió en París, es posible que el evento más significativo para sus años finales sea su contacto con Juan Calvino (1509-1564), fue en esta época cuando los dos teólogos, jóvenes de la misma edad e inflexibles en sus ideas, se encontraron por primera vez. La relación fue en apariencia incipiente, pero ninguno de los dos olvidaría al otro para el resto de su vida. El humanista español salió de París y se ocultó durante doce años en Vienne del Delfinado, trabajando como médico de cámara con el arzobispo Pierre Paulmier. En Vienne, Servet se dedicó a preparar su obra máxima *Christianismi Restitutio*, donde nuevamente refutaba el dogma de la trinidad y asumía una ontología panteísta, según la cual, todos los entes del universo estaban impregnados por el espíritu divino y no había huella alguna del pecado original (borrado por el nacimiento y sacrificio de Cristo), ni del determinismo humano que sostenían los protestantes.¹⁷

Mientras Servet escribía su *Christianismi Restitutio*, decidió entrar en comunicación epistolar con Calvino a través de un librero de Lyon. El teólogo español le envió al gobernante ginebrino decenas de cartas, tratando de convencerlo insistentemente de sus propias tesis antitrinitarias. Servet cometió varios “atrevimientos” que terminaron enfureciendo a Calvino, hasta producir un odio infatigable hacia el humanista español. En primer lugar, luego de haber leído la obra *Institutio religionis Christianae* (1536) de Calvino, Servet: “se la remitió a su autor con notas al margen, haciéndole ver los errores históricos, filosóficos y exegéticos en los que incurría”.¹⁸ Calvino consideró este acto como una insolencia imperdonable. En segundo lugar, alrededor de 1546 cuando Servet tenía el manuscrito de *Christianismi Restitutio* avanzado, se lo envió a Calvino para que lo leyera; toda esta evidencia de cartas y el manuscrito, fueron guardadas cuidadosamente por Calvino para utilizarlas posteriormente en contra de su autor.

humana estaba residenciada en la sangre, especie de *elán* vital, que, al oxigenarse, se purifica y vivifica nuestro espíritu”. José Martínez de Pisón, “En el origen de la tolerancia...”, p. 75.

¹⁶ Cfr. José Martínez de Pisón, “En el origen de la tolerancia...”, p. 77; y en Aurelio Pérez, *op. cit.*, p. 405.

¹⁷ Véase Aurelio Pérez, *op. cit.*, pp. 430-431.

¹⁸ Aurelio Pérez, *op. cit.*, p. 407. Véase asimismo Stefan Zweig *op. cit.*, p. 112.

Como si fuera un desafío, Calvino advirtió que Servet había titulado su libro: *Restitución del cristianismo* en contraposición a la *Institución de la religión cristiana*, del teólogo de Ginebra. Nos dice Zweig que en una carta de Calvino hacia G. Farel, se percibe todo el coraje que el reformador había acumulado hacia Servet: “Declara estar dispuesto a venir aquí [refiriéndose a Servet], en caso de que yo lo desee... Pero no quiero pronunciarme sobre ello; pues si viniera, en tanto tenga aún algo de influencia en esta ciudad, no podría permitir que la abandonara con vida”.¹⁹ Después de la amarga discusión con Calvino, Servet quiso recuperar su manuscrito y terminar la relación con el reformador: “«Puesto que eres de la opinión»—escribe espantado a Calvino—«de que para ti soy un demonio, acabemos de una vez. Devuélveme mi manuscrito y que te vaya bien [...]”.²⁰ Pero Calvino no estaba dispuesto a perder aquellos elementos que le servirían para acabar con su oponente.

Este fue el punto de partida del proceso que culminaría con la hoguera de Miguel Servet, quien en enero de 1553 tenía terminada su obra y contrató un equipo clandestino de impresores para imprimir ochocientos ejemplares. El “herético” libro comenzó a circular por Europa en pocas semanas, aunque era anónimo, aparecían impresas las siglas “M. S. V.”. Una vez reunida la evidencia suficiente por Calvino, para demostrar que Miguel Servet y Michel de Villeneuve eran la misma persona, Calvino buscó el medio para que la Inquisición católica francesa atrapara a Servet con el objetivo de su ejecución. La denuncia se efectuó a través de Gillaume de Trye, protestante calvinista que se comunicó con un primo católico que vivía en Francia para informar sobre el caso de herejía. En cuestión de días, el Inquisidor General de Francia, Pierre Ory, admite la denuncia y Servet es citado ante el juez de Vienne el 16 de marzo de 1553 y es encarcelado en el palacio de Justicia.²¹

Servet logró escapar de la cárcel y de la ejecución por salvoconducto de su amigo, el arzobispo Pierre Paulmier; sin embargo, fue quemado simbólicamente en efigie acompañado de su libro *Christianismi Restitutio*. La hoguera se encendió en la Plaza de Charnave el 17 de junio de 1553, por la Inquisición Católica. Hasta ese momento, Servet se había librado varias veces de la muerte, pero el episodio terminante para asesinar al médico español sucedió en Ginebra, apenas tres meses después, efectuado por Calvino. Una vez presentada la biografía del humanista español son notorios los motivos (injustificables), por los cuáles fue asesinado. De igual manera,

¹⁹ Stefan Zweig, *op. cit.*, p. 113.

²⁰ *Idem.*

²¹ Cfr. Aurelio Pérez, *op. cit.*, p. 407 y Stefan Zweig *op. cit.*, pp. 118-119.

es comprensible la molestia que causó la muerte de este gran erudito entre la comunidad intelectual de varias ciudades europeas, en especial de Basilea, donde residía un grupo de refugiados político-religiosos de diversas nacionalidades.

1.1 Miguel Servet frente a Juan Calvino

El 27 de octubre de 1553 moría quemado en la plaza de Champel o “Campo del Verdugo” en Ginebra, el hereje español Miguel Servet. Este acontecimiento no sería extraño en el contexto de la Inquisición católica que ya tenía una amplia trayectoria de persecuciones y matanzas desde la Edad Media y que continuaría vigente hasta el siglo XIX en varios países. No obstante, el asesinato de Servet no se realizó mediante la facción católica de la religión cristiana sino mediante la facción protestante, específicamente, fue efectuado por Juan Calvino. Dos cosas volvieron paradigmático el caso de M. Servet: primero, el hecho de que los protestantes estuvieran actuando de la misma manera violenta que le criticaban al catolicismo; y después, que un hombre tan culto y honesto como lo era Servet, fuera tratado como un criminal.

Debemos mencionar que la detención del médico español fue arbitraria, todo el proceso de su condena se realizó de manera oscura y repentina. Servet fue detenido y encarcelado sin la oportunidad de contar con un abogado; además, fue la autoridad civil, es decir, el Consejo ginebrino, quien lo juzgó sin otro cargo que sus creencias religiosas, según las cuales cometía una herejía con respecto al dogma de la Trinidad. Así, en el s. XVI moría una persona más por su postura teológica, las ideas “heréticas” eran consideradas un crimen tan grave como el homicidio. Revisemos otras características del juicio en contra de Servet.

Luego de haber escapado a la hoguera francesa, Servet decide presentarse en Ginebra frente a Calvino. Se desconocen los motivos que le incitaron a tomar la decisión de ir al lugar donde él sabía que su vida corría más peligro. Pero tan pronto como Servet pisó suelo ginebrino y Calvino supo de esta noticia, ordenó su arresto inmediato. En términos jurídicos esta detención fue arbitraria:

La detención de Servet es, sin duda, una manifiesta violación de la ley y una grosera infracción del derecho de hospitalidad y del derecho público de gentes, sagrados en todos los países del mundo. Servet es extranjero, es español, ha entrado en Ginebra por primera vez y, por tanto, no puede haber cometido allí ningún delito que justifique su detención.

Los libros de los que es autor se han impreso todos en el extranjero, por lo que en Ginebra no ha podido incitar a nadie.²²

Conocidas las características y el contexto ilegal de la detención de Servet, podemos añadir que la causa fue el rencor personal de Calvino hacia el teólogo español, originado en una diferencia de opinión sobre los dogmas cristianos y la interpretación de la *Biblia*. Es notable que la intolerancia de Calvino hacia Servet, acompañada de la insistencia en llamarlo “hereje”, es la misma postura que tenían los católicos con respecto a Calvino (considerado hereje por los papistas), quien tuvo que huir de Francia por la intolerancia religiosa de este país y sus persecuciones hacia los herejes. Además, como lo señala Aurelio Pérez, otra arbitrariedad de la detención fue que Calvino, siendo predicador, no tenía jurisdicción para detener a nadie sin previa orden de los tribunales competentes.²³ De manera amplia, el litigio de Servet constó de cinco etapas: 1º interrogatorios basados en los cargos que le hizo Calvino; 2º más interrogatorios hechos por el fiscal público; 3º debates ventajosos entre Calvino y Servet, donde el primero tuvo la opción de escribir sus alegatos para dirigirlos al Consejo de Ginebra; 4º consulta entre la ciudades suizas y las respuestas sometidas al Consejo; y 5º deliberación del tribunal y sentencia.²⁴

De los debates y argumentos ofrecidos por cada parte durante el proceso, sólo se conservan los escritos de Calvino, ya que la versión de Servet fue desaparecida por el predicador de Ginebra. Pero las injusticias y vejaciones con Servet no se limitaron a la detención, sino que estuvieron presentes en todas las etapas desde ese momento hasta su muerte. Son devastadoras las cartas que el humanista español escribió a las autoridades mientras estaba encarcelado en una prisión húmeda, enfermo y privado de toda asistencia: “Os suplico que, por favor, abreviéis estas largas esperas. Veis que Calvino por gusto suyo, quiere que me pudra, aquí, en prisión. Los piojos me están comiendo vivo. Mis calzones están rasgados y no tengo con qué cambiar, ni más jubón ni más camisa que una mala”.²⁵

Ante la situación miserable del hereje, el Consejo ordenó mejorar la atención para el mismo, pero esto no sucedió. Al contrario, en pocas semanas la condición de Servet empeoró hasta su máxima humillación: “una mano misteriosa se opone a cualquier alivio al destino del

²² Stefan Zweig *op. cit.*, p. 127.

²³ Cfr. Aurelio Pérez, *op. cit.*, p. 409.

²⁴ Estas cinco partes del proceso son descritas por Aurelio Pérez, *Idem*.

²⁵ *Ibid.*, p. 391. Cfr. también Stefan Zweig *op. cit.*, pp. 136-137.

pobre Miguel Servet a pesar de las órdenes del Consejo. Calvino le deja pudrirse en su fosa. Algunas semanas más tarde cuando se ahoga literalmente en basura, lanza una carta segunda”.²⁶

Escribió Servet:

Por el amor de Cristo, les suplico no me nieguen lo que darían a un turco, o a un criminal. No han cumplido las órdenes que habéis dado de mantenerme limpio. Estoy en un estado más lamentable que nunca. Es verdaderamente cruel privarme de los medios para satisfacer mis necesidades naturales.²⁷

Este es el grado de tortura que se aplicó a Servet antes de su ejecución, sin embargo, el suplicio no terminó con el encarcelamiento. Se dictó la sentencia más severa para el hereje: ser quemado vivo en la hoguera. El acusado pidió, por clemencia, ser decapitado y no quemado vivo, pero su petición fue rechazada. Aún con esta sentencia, Servet se rehusó a retractarse de su tesis antitrinitaria, consumando el fatal desenlace de su vida. Los estudiosos de Servet mencionan que fue acusado de herejía, blasfemia y panteísmo. La ejecución se cumplió con la supervisión de Guillermo Farel, secretario personal de Calvino. Se afirma que en sus momentos postreros, Servet gritaba: “¡Oh Dios, salva mi alma! ¡Oh Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí!”.²⁸ Mientras eso sucedía, Farel le interrogaba: “¿Crees en Jesucristo, Hijo eterno de Dios?”²⁹ a lo que Servet respondió “¡Creo en el Cristo verdadero, hijo de Dios, pero no eterno!”.³⁰

La tragedia de Miguel Servet no debe considerarse un caso aislado ni un suceso cuyas consecuencias afectaron sólo al individuo. La tragedia servetiana marcó un momento decisivo para la historia de la tolerancia religiosa y de la libertad de conciencia en Europa. Su muerte fue ejemplo de la intolerancia y del fanatismo que perjudicaban a toda la población, desde los estratos más pobres hasta los círculos culturales e intelectuales más elevados.

La hoguera de Servet sirvió para revelar un problema de antaño, algunos humanistas de la época tuvieron entonces la lucidez de señalar a la “intolerancia religiosa” como uno de los peores males de Europa, la intolerancia fue una enfermedad espiritual que acabó con miles o quizá

²⁶ Aurelio Pérez, *op. cit.*, p. 391.

²⁷ *Idem.* Aurelio Pérez afirma que estos fragmentos de las cartas servetianas están inscritas en un sencillo monumento erigido en memoria de Servet, a principios del s. XX, en el lugar donde fue quemado. Debajo de la estatua del humanista, se escribieron en francés sus lamentaciones de encarcelamiento.

²⁸ Stefan Zweig *op. cit.*, p. 147.

²⁹ José Martínez de Pisón, “En el origen de la tolerancia y de la libertad de conciencia: Servet, Calvino y Castellio”, p. 78.

³⁰ *Idem.*

millones de vidas, y cuyo flagelo se extendió hasta el Nuevo Continente.³¹ Para contrarrestar el mal de la intolerancia, se alzó la proclama de la tolerancia. El asesinato de Servet formaba parte de un proceso histórico llamado las “guerras de Reforma”, que habían iniciado tres décadas antes de la ejecución del médico español y que siguieron practicándose hasta el siglo XVII en varios países europeos.

Las guerras de religión surgieron a principios del siglo XVI cuando se desató en Europa el cisma de la Reforma protestante, las *Noventa y cinco tesis* luteranas de 1517 habían servido como punto de partida para llevar hasta sus últimas consecuencias varias objeciones e inconformidades que algunos cristianos tenían con la jerarquía eclesiástica. Inicialmente, la intención de Lutero había sido convocar a un debate para discutir los comportamientos y principios morales de los cristianos; el objetivo era realizar una reforma desde dentro de la iglesia católica. No obstante, el resultado fue más radical: en pocas décadas había ciudades que cambiaron su fe tradicional por el luteranismo e incluso, surgieron diversos grupos reformados como los calvinistas, los anglicanos y los zwinglianos. Las controversias y persecuciones entre los grupos mencionados no tardaron en aparecer. Los católicos se opusieron tajantemente a los protestantes, acusándolos de “herejes”, también los protestantes discutían entre sí y se inculpaban de herejía unos a otros.

Así, entre los años de 1545 hasta 1563 la iglesia católica preparó oficialmente una respuesta mediante las diversas sesiones del Concilio de Trento. La finalidad del Concilio era hacer frente a la Reforma, para ello, había que definir de manera clara los dogmas fundamentales del cristianismo. Algunas normas sostenidas por el Concilio fueron: la superioridad de la autoridad papal y el respeto de las jerarquías eclesiásticas, la continuidad de las indulgencias, el culto hacia todos los santos, además de la creación del *Index librorum prohibitorum*.³² Con estos

³¹ Resulta sumamente interesante pensar por ejemplo, que en 1552, un año de la muerte de Miguel Servet y dos años previos a la publicación del *De Haereticis* de Castellio, se publicó también la obra de Bartolomé de las Casas (1484-1566) conocida como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). Además de la cercanía temporal, Castellio y de las Casas comparten la temática de la denuncia hacia la violencia del cristianismo frente a quienes sostienen diferentes creencias religiosas. El tema de no “forzar las conciencias” será una proclama común con respecto a los indígenas igual que a los protestantes. Para profundizar en la reflexión sobre los indígenas americanos, dirijo al lector al artículo de Alicia Mayer, “El pensamiento de Bartolomé de las Casas en el discurso sobre el indígena. Una perspectiva comparada en las colonias americanas”. Más todavía, el humanista italiano y coautor del *Tratado sobre los herejes*, Celio Secondo Curione (1503-1569) se preocupó de reflexionar simultáneamente el asunto de los herejes y el de los indígenas. Curione asumió, que los indígenas también podían ser salvados por Dios aún sin ser cristianos; redactó sus disquisiciones en la obra *De amplitudine beati regni Dei* (1554). Para ahondar en la postura de Curione, véase el artículo de Lucio Biasiori, “L’eretico e i selvaggi. Celio Secondo Curione, le «amplissime regioni del mondo appena scoperto» e l’«Ampiezza del regno di Dio».”

³² Véase Estela Roselló, “La crisis de la Iglesia en los siglos XV y XVI [...]”, pp. 42-56.

acontecimientos inició una época tanto de persecuciones como de condenas entre cristianos; las acusaciones se formularon entre un grupo y otro, dependiendo si se estaba de acuerdo con el Concilio tridentino y, por tanto, con el papa; o bien, si se apoyaba al movimiento protestante. En países como Francia³³ se mantuvieron paralelamente el protestantismo y el catolicismo, lo que originó, entre otras luchas, la matanza de la Noche de San Bartolomé (1572); mientras que en Suiza y Alemania se realizaron diversas matanzas de anabaptistas entre 1520-1540.³⁴

Por una parte, para el cristianismo occidental, la Reforma luterana constituyó el gran cisma del s. XVI y de toda la Modernidad. El resquebrajamiento de la fe católica-romana fue interpretada en su época como un anuncio del fin de los tiempos y de las mayores catástrofes antropológicas, morales y teológicas. Por otra parte, el cristianismo oriental bizantino considerado el segundo gran baluarte de la cristiandad, sufrió su declive y fragmentación en el s. XV, alrededor de sesenta años atrás de la Reforma. Entonces la religión de Jesús tanto en Oriente como en Occidente, se sumió en una profunda transfiguración. Repasemos brevemente la derrota del cristianismo oriental subrayando cómo fue que este acontecimiento determinó las ideas cristianas en Occidente y condujo al cristianismo latino a su propia ruptura.

2. Humanismo y escepticismo: Dos fuentes de la tolerancia³⁵

La antesala del humanismo renacentista (con más precisión del humanismo italiano), fue la “caída de Constantinopla” sucedida en mayo de 1453. Bizancio había sido durante siglos, la capital del Imperio romano de Oriente y, con ello, del cristianismo oriental también llamado

³³ Además de la matanza de 1572 conocida como la Noche de San Bartolomé (donde los católicos o papistas asesinaron sólo en París a más de cuatro mil Hugonotes), en Francia continuaron las hostilidades entre los cristianos hasta 1598 cuando el rey Enrique IV, quien ya había sido protestante y católico, promulgó el *Edicto de Nantes*. Dicho edicto sostenía la norma de la tolerancia y el respeto a las creencias de ambos bandos. No obstante, el Edicto perdió su vigencia en 1685 cuando los súbditos calvinistas en Francia fueron exiliados. Estos sucesos son explicados por Manuel Tizziani en su artículo “Libres de creer lo equivocado. Bayle y Castellión, dos voces por la libertad de conciencia”, pp. 65-88.

³⁴ Sobre la cuestión de los anabaptistas: Lucien Febvre, “Anabaptistas y campesinos”, *Martín Lutero. Un destino*, pp. 205-233.

³⁵ Una obra clave en el estudio de la relación entre tolerancia y escepticismo es *Early modern skepticism and the origins of toleration*, en la Introducción, p. 1, Alan Levine menciona que:

Justificar la tolerancia es una cuestión filosófica y política importante, porque si no podemos explicar por qué es necesaria y buena, las instituciones que la defienden no pueden evitar debilitarse [...] Este libro examina sistemáticamente los argumentos a favor de la tolerancia basados en una tradición en gran parte olvidada: la tolerancia derivada del escepticismo.

También en la introducción el editor menciona que aunque Castellio es un pensador fundamental para este tema, el volumen en cuestión no lo aborda. *Ibid.*, p. 9.

cristianismo ortodoxo. Ante el inminente sitio de los turcos otomanos a la ciudad de Bizancio, el emperador Juan VIII buscó ayuda en la iglesia romana, de la cual se había separado tiempo atrás. Así, se estableció un Concilio en Ferrara y después en Florencia (1438-1439) convocado por el papa Martín V con la finalidad de negociar, llegar a acuerdos doctrinales y que la parte latina de la cristiandad prestara apoyo militar a la parte oriental.

Aunque Bizancio no obtuvo los resultados esperados del Concilio y la alianza con la iglesia de Roma, las relaciones entre las dos confesiones cristianas sirvieron para otro tipo de intercambios en el ámbito intelectual. En décadas precedentes al Concilio de las iglesias, las relaciones culturales de Oriente hacia Occidente³⁶ incluyeron el envío de manuscritos que habían permanecido en manos de los griegos y que significaron un despertar de las letras clásicas³⁷ para los italianos:

Hacia finales del siglo XIV el mundo europeo, particularmente las ciudades italianas son receptoras de una serie de manuscritos transportados desde Bizancio ante la amenaza turca. Dichos manuscritos son enviados como regalos en las embajadas bizantinas que acuden a pedir ayuda a las cortes europeas, son comprados o bien adquiridos en el contrabando o a partir del saqueo que acontecería con la caída de Constantinopla.³⁸

Los textos vinieron acompañados de maestros instruidos en las lenguas antiguas³⁹ y pronto, las familias italianas más prósperas de las ciudades de Roma, Florencia y Venecia, comenzaron a organizar instituciones orientadas al estudio de las obras recién llegadas:

La recepción de textos fue seguida de la construcción de bibliotecas para su resguardo, a las bibliotecas seguirían la formación de academias y escuelas en las que los, ahora

³⁶ No debemos perder de vista que la comunicación económica y comercial entre Oriente y Occidente, antecedió al intercambio de los manuscritos antiguos. Bizancio fue durante siglos un lugar decisivo para el comercio entre Europa y Asia debido a su ubicación próxima a la Europa oriental, Asia menor y el norte de África. De este modo, con la toma de la ciudad de Constantinopla y la cancelación de las rutas marítimas por los turcos, los europeos tuvieron que buscar nuevas maneras de contactar con las regiones de China e India. Finalmente, la búsqueda de nuevas vías comerciales desembocó, entre otras cosas, en el hallazgo del Nuevo continente.

³⁷ El humanismo viene de la mano con el renacimiento de las *Bonae Litterae*, término referido a la literatura clásica más sofisticada y, a partir de la cual surge el movimiento filológico de lectura, traducción y escritura que emulaba el estilo de los clásicos. Comúnmente se considera que el humanismo renacentista va desde la segunda mitad del s. XIV hasta finales del s. XVI e incluso, sus manifestaciones se pueden observar en siglos posteriores. El humanismo adquirió su nombre de los *humanitatis studia*, mismos que implicaron una fuerte tendencia de renovación antropológica donde el ser humano adquirió un lugar preponderante. Entonces, se formularon proyectos de educación íntegra de las facultades humanas con el objetivo de cultivar las virtudes y el conocimiento. Algunas obras enfocadas en el estudio del humanismo son: Paul Oskar Kristeller, "Humanism", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, pp. 113-137; Eusebi Colomer, *Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento*; y Jacques Lafaye, *Por amor al griego*.

³⁸ Rogelio Laguna, "Introducción: 500 años de la Reforma protestante 1517-2017. Una mirada desde la filosofía", p. 100.

³⁹ En este aspecto destaca la figura del filósofo bizantino Gemisto Pletón (1355-1452), quien enseñó griego en Florencia y difundió ahí la filosofía platónica.

llamados mecenas, educarían a su familia y a su burocracia personal. A esto se uniría poco después la formación de imprentas y “familias” de editores y traductores que se dispondrían a preparar las primeras ediciones europeas de estos manuscritos.⁴⁰

Observamos que todo esto, condujo a transformaciones no sólo intelectuales, sino que se desplegaron diferentes mecanismos sociales, éticos, comerciales, en torno a los libros: como la traducción, la enseñanza de lenguas y los estudios filológicos, el cuidado estético de las obras, la creación de formas diversas de tipografías y alfabetos ilustrados, y el crecimiento de la industria del papel y la imprenta, por mencionar algunos. Los cambios vividos en las ciudades italianas a raíz de los manuscritos antiguos, no tardaron en llegar a otras ciudades europeas de países como Francia y Alemania.

El interés por las letras clásicas creció apresuradamente: “A partir de la impartición de clases de griego, después de latín y de hebreo, en la población no religiosa, se va construyendo un grupo de personas capaces de dirigirse directamente a los textos, de establecer su corrección y autenticidad, y de conocer su mensaje sin la mediación de los antiguos traductores y comentadores”.⁴¹ Tanto en la población secular como en los grupos religiosos, las nuevas habilidades de lectura e interpretación de los textos, provocaron una actitud crítica que en poco tiempo minó la obediencia incuestionable a los dogmas de la iglesia católica.

El descubrimiento de las letras motivó a los intelectuales a mirarse a sí mismos como parte de un proceso histórico, en el cual, identificaron a los pensadores antiguos con una edad luminosa y exuberante, mientras que el período de su pasado inmediato se cubría de “tinieblas” en relación con el conocimiento.⁴² “Si bien el ámbito al que los humanistas aplicaban las pautas de *luz/tinieblas* estaba constituido por las letras (o los *studia humanitatis*) y las artes [...], no es infrecuente la aplicación al ámbito religioso, ejemplo por lo demás de la preocupación humanista por la problemática religiosa y su dimensión reformadora”.⁴³

De esta manera, el humanismo dio paso a una corriente intelectual recuperada de la Antigüedad: el escepticismo.⁴⁴ Podemos afirmar que el primero de estos movimientos es

⁴⁰ Rogelio Laguna, *op. cit.*, p. 100.

⁴¹ *Idem.*

⁴² La actitud crítica hacia el pasado medieval se apoyó en las reflexiones ya conocidas de Dante Alighieri (1265-1321) y Francesco Petrarca (1304-1374), ambos precursores del humanismo y estudiosos del mundo clásico habían pensado en un proyecto de renovación de las letras y, en consecuencia, un cambio cultural en Europa.

⁴³ Miguel A. Granada, *El umbral de la Modernidad*, p. 32.

⁴⁴ Históricamente se reconocen dos grandes escuelas de escepticismo: El pirrónico y el académico. El primero se atribuye a Pirrón de Elis (360-275 a.C.) y su cualidad principal es la suspensión del juicio, evitando cualquier toma de partido con respecto a un tema dado. El pirrónico trata de no afirmar ni negar la posibilidad del conocimiento

antecedente del segundo por dos razones: la primera, porque el humanismo otorgó a los hombres un sentido de empoderamiento, reforzando la individualidad como base del sujeto que duda y se atreve a enfrentar dificultades con el apoyo de sus propias capacidades. La segunda, porque el humanismo permitió la recuperación y difusión de las obras fundamentales de los antiguos autores escépticos Sexto Empírico (160-210 d.C.) y Cicerón (106-43 a.C.). Con dichas obras, los humanistas aprendieron el método escéptico del cuestionamiento, para después, aplicarlo a la religión igual que a las ciencias.

En esta indagación nos orientamos hacia una vertiente del humanismo que es el *humanismo cristiano* del siglo XVI. Esta vía intelectual utilizó las habilidades filológicas al servicio del estudio riguroso de los textos sagrados; además, se preocupó por encontrar e interpretar de manera adecuada el verdadero mensaje de la fe cristiana:

El renacimiento de los *studia humanitatis* era la contrapartida necesaria del retorno al cristianismo auténtico de los orígenes evangélicos y patrísticos así como de la consecuente reforma religiosa. El esquema histórico Antigüedad-Tinieblas-Retorno de la antigüedad se extendía, por tanto, también al área de la religión y de la Iglesia, abrazando así el conjunto de la cultura y de la vida espiritual.⁴⁵

Luego, el cisma luterano ocurrido en la segunda década del s. XVI tuvo por detonante la lectura del *Nuevo Testamento* desde esta perspectiva.

Los conflictos religiosos entre católicos y protestantes, tenían como trasfondo una inquietud común por la “verdad” de la fe. El descubrimiento de manuscritos de los antiguos Padres de la Iglesia, así como la lectura de filósofos clásicos griegos y latinos generaron incertidumbre en torno a la interpretación de las *Sagradas Escrituras*. Acerca de esto, el humanismo tiene dos cualidades concernientes a los asuntos religiosos: 1) El interés filológico por aprender griego, hebreo y latín, permitió la lectura directa de las fuentes que se consultaban. La *Biblia* atravesó un proceso de revisión exhaustivo, corrección y aclaración de pasajes oscuros, así como diversos intentos de traducción a las lenguas vernáculas, entre ellas el francés y el

dejando de lado toda inclinación. Para lograr dicha suspensión (ἐποχή), Enesidemo (100-40 a.C.) creó una serie de “tropos” o formas argumentativas de proceder para mostrar la relatividad de todas las opiniones. Los pirrónicos adoptaban las creencias “naturales” según las reglas y costumbres de una sociedad. A la inversa, el escepticismo académico negó la posibilidad del conocimiento aludiendo que la evidencia es insuficiente para determinar algo así. Esta vertiente escéptica se generó en la Academia de Platón hacia el s. III a.C., y fue encabezada por Arcesilao (315-241 a.C.) y Carnéades (213-129 a.C.). Los académicos pretendían mostrar mediante enigmas dialécticos que nada puede conocerse con absoluta certeza, ni hay criterios básicos ni garantías para determinar la verdad de los juicios, sólo hay opiniones. Sin embargo, los académicos postularon un modelo epistémico guiado por *probabilidades*.

⁴⁵ *Idem*.

alemán. 2) La posibilidad de contar con traducciones más claras en las lenguas vernáculas, abrió el panorama para que más personas tuvieran un acercamiento individual con los textos sagrados. Entonces, una de las premisas básicas del protestantismo fue que el individuo tenía la capacidad natural de leer y entender la palabra de dios por sus propios méritos, el cristiano fiel recibe de dios una iluminación interior.

El escepticismo, por su parte, fue un recurso para cuestionar la función de la iglesia católica y del papa para establecer los verdaderos mandatos de la fe. Dado que la autoridad estaba en las *Escrituras*, ¿cómo afirmar que la opinión de un hombre es mejor que la de otro? El concepto de tolerancia (en el contexto reformado) tiene como premisa una perspectiva escéptica en relación con el conocimiento último de las verdades divinas: ¿cómo podemos asegurar cuando se está interpretando la *Biblia* de manera correcta? El escepticismo enfatiza los límites de las facultades humanas para indagar en cuestiones que van más allá de la capacidad humana, como lo es el conocimiento *esencial* de dios, del alma o del “más allá”.

La búsqueda de un “criterio de verdad” para validar las creencias y prácticas religiosas fue un asunto problemático entre los cristianos. Por una parte, Lutero sostuvo que la propia conciencia era el criterio de verdad para la fe; por otra parte, los católicos otorgaban el criterio a la tradición religiosa de la iglesia.

De la situación anterior se derivan dos dificultades: a) la primera es de orden epistémico, esto es, cómo es posible alcanzar un criterio de verdad que sea demostrable o autoevidente, tal que resulte aceptado de forma universal sin caer en una cadena de justificación con regreso *ad infinitum*; b) la segunda dificultad es de orden práctico o moral. Esta se observa en la vida cotidiana donde es necesario actuar y tomar decisiones con el criterio establecido o sin él. Como vemos, el escepticismo generó una escisión en el cristianismo occidental a partir del cual los creyentes se dividieron en católicos y protestantes. Desafortunadamente, las disputas que iniciaron como mera confrontación de ideas acabaron en masacres o en martirios individuales.

Hasta ahora hemos visto que el humanismo y el escepticismo fueron dos impulsores básicos de la Reforma protestante. El humanismo propició la Reforma en tanto que trajo consigo las obras más importantes para la religión cristiana en sus lenguas originales y brindó asimismo las herramientas filológicas para la lectura, el escrutinio y la traducción bíblica. El escepticismo fue aliciente de la Reforma porque enseñó a los intelectuales a dudar de la autoridad con todos sus dogmas establecidos.

Pero debo enfatizar que estos dos movimientos renacentistas, no sólo fueron causa de la ruptura eclesiástica, sino también de la idea de tolerancia religiosa que se promovió en contra de las guerras de religión causadas por el cisma luterano.⁴⁶ Revisemos el caso concreto de Sebastián Castellio, quien se apoyó tanto del humanismo como del escepticismo para promover la tolerancia.⁴⁷ La actitud de Castellio fue que, a falta de una doctrina religiosa irrefutable, se debía recurrir a un principio de tolerancia entre los diversos credos religiosos.

El filólogo francés utilizó el método escéptico para dudar de las verdades absolutas que promovían los calvinistas como parte de su credo. También puso en cuestión la claridad de las *Escrituras* en torno a asuntos metafísicos importantes como la trinidad, la predestinación, etc. Castellio tomó en particular de los escépticos académicos la noción de la “certeza moral” como una forma probable de actuar frente a los sucesos de la vida cotidiana. La certeza moral no se apoya en una verdad metafísica ni lógica, sino en la forma común de conducirse con las personas.⁴⁸ Así, Castellio sugirió la tolerancia religiosa como un tipo de práctica que se efectúa ante el desconocimiento de las verdades últimas de la fe. Esta acción moral tiene el objetivo de servir como un paliativo ante las guerras religiosas y la persecución por herejía, ayudando a los miembros de una sociedad a convivir de manera pacífica.

Parece que, durante los siglos XV y XVI el tipo de escepticismo que más se conoció y se difundió fue el escepticismo académico, mientras que el escepticismo pirrónico tomó fuerza hacia inicios del XVII.⁴⁹ Esto podría atribuirse a que desde la Baja Edad Media en Europa ya se tenía conocimiento de la vertiente académica y su influencia se extendió hasta el Renacimiento. De este modo, no resulta inverosímil pensar que Castellio abrevó de esta escuela. Es aquí donde advertimos el vínculo entre escepticismo y tolerancia.

⁴⁶ Michel de Montaigne (1533-1592) representa un prototipo sobresaliente de la unión entre humanismo y escepticismo. Este pensador también fue defensor de la tolerancia religiosa a través de una aguda crítica a la religión. Partiendo de la reunión de casos culturales de distintas épocas y espacios geográficos, el humanista francés mostró que la religión es producto de especulaciones antropológicas relativas, que no tienen nada de incondicional. Como bien lo indica Leonel Toledo, Montaigne sostiene un *humanismo radical* ligado a una antropología pesimista: “Montaigne no pretendió reformar ni encontrar el criterio ‘auténtico’ y ‘original’ del conocimiento religioso [...] desconfía de cualquier intento de analogía o equiparación entre lo humano y lo divino: en la naturaleza de los hombres no hay nada que pertenezca a la divinidad”. Leonel Toledo, “Montaigne como crítico de la religión: del escepticismo al nacimiento de la autonomía”. p. 39.

⁴⁷ Hasta ahora la biografía más completa que se tiene de este pensador es la realizada por Ferdinand Buisson en su tesis doctoral de 1892 titulada: *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*. Librairie Hachette et Cie, Paris, 1892. En 1996 se publicó también el estudio de Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515-1563, Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, trad. Bruce Gordon, 2017.

⁴⁸ Cfr. “Certeza moral”, en: https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Certeza_moral.

⁴⁹ Cfr. Manuel Bermúdez Vázquez, “Perfiles escépticos de la filosofía medieval”, pp. 18-26.

Castellio también se basó en el humanismo para fomentar la tolerancia, esto lo hizo a través de la lectura y traducción de las epístolas paulinas, las obras de Agustín de Hipona y otras autoridades cristianas. Con los manuscritos de los sabios de la iglesia primitiva, Castellio reunió una serie de sentencias y opiniones favorables a la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. Varios de los autores antiguos que él cita, negaron categóricamente la pena de muerte hacia los herejes. Entonces, tenemos una relación del humanismo cristiano con la noción de tolerancia religiosa. Las ideas intelectualmente desafiantes que circulaban en el ambiente de aquella época, sólo necesitaron algún detonante para salir a la luz.

La muerte de Miguel Servet en la hoguera, referida al inicio de este capítulo, fue un motivo suficiente para que varios hombres cultos de la época⁵⁰ se indignaran por la brutalidad cometida en nombre de la religión. Castellio se convirtió en un fuerte crítico del calvinismo:

El único defensor de Servet entre los reformados, el culto Sebastián Castalión, de Basilea, vio que la manera de argüir contra la condena era atacar la pretensión de certidumbre de los calvinistas. En su *De Haereticis*,⁵¹ escrito poco después de la quema de Servet, Castalión trató de destruir las bases de la completa seguridad de Calvino en sus creencias religiosas [...] El método de Castalión consistió en indicar que en religión hay muchas cosas oscuras en exceso, demasiados pasajes de las Escrituras sumamente opacos para que todo el mundo pueda estar absolutamente cierto de la verdad. Castalión indicó que en realidad nadie estaba tan seguro de la verdad en cuestiones religiosas [para] que se justificara matar a otro por herejía.⁵²

De la cita anterior podemos enfatizar dos ideas: la primera es que quizá el mayor mérito de Castellio fue escribir un *Tratado* para debatir la persecución de los herejes tomando como fuentes principales la *Biblia* y las sentencias de doctos tanto antiguos como modernos. De este modo, Castellio se aseguró de contar con argumentos sólidos y referencias textuales bien documentadas. Mientras que algunas personas se quejaban de la persecución religiosa entre sus círculos más cercanos y sólo mediante discursos orales, Castellio tuvo la claridad para escribir sus ideas tanto en latín como en francés, por lo cual, su *Tratado* circuló durante muchos años en

⁵⁰ Aunque según Richard Popkin, Castellio fue el único defensor de Servet, Ferdinand Buisson, especialista y biógrafo de Castellio tuvo la hipótesis de que el *Tratado sobre los herejes* es un libro colectivo escrito en Basilea por varios refugiados italianos y franceses de las guerras religiosas, si bien Castellio habría sido el principal redactor, algunos de sus posibles colaboradores son: Celio Secondo Curione (1503-1569), Lelio Sozzini (1525-1562) y David Joris (1501-1556). *Vide*, “Préface” en *Traité des Hérétiques*, p. IX.

⁵¹ El título original de la obra latina es *De Haereticis, An Sint Persequendi, Et Omnino Quomodo sit cum eis agendum, multorum tum veterum, tum recentiorum sententiae*. Esta obra fue publicada en febrero de 1554 y pocas semanas después salió a la luz su traducción francesa: *Traité des hérétiques*. A partir de aquí, me referiré a esta obra como el *Tratado*.

⁵² Richard Popkin, *op. cit.*, pp.33-34.

varias ciudades europeas.⁵³ En este sentido, Castellio es el único defensor de la tolerancia en el caso de Servet y también uno de los pocos representantes de la tolerancia y la libertad de conciencia en su siglo.

La segunda idea deducida del fragmento de Popkin arriba citado, es una característica fundamental del *Tratado*: su confrontación con la autoridad penal de la iglesia.⁵⁴ Castellio afirmó que alguien que mata en nombre de una doctrina es un homicida; el asesinato es injustificable bajo el nombre de cualquier fe o creencia.⁵⁵ Es decir, ningún credo religioso tiene autoridad civil para juzgar a nadie. Con esta sentencia, se vislumbró que el poder de la iglesia debía quedar reducido al ámbito teológico; la fe sólo debe interferir en la vida moral de las personas que libremente deciden creer en una doctrina. Por su parte, los delitos y transgresiones civiles deben ser juzgados por el Estado, según su propia legalidad. Esta fue la primera grieta que lentamente acabaría en la separación entre la iglesia y el estado, o bien, en la formación de los estados laicos modernos.

Para cerrar este apartado, mencionaré algunas características de la publicación del *Tratado*. Lo primero que debemos tomar en cuenta es que Castellio no tenía tanta influencia política ni poder como Juan Calvino; no tenía protectores que fuesen hombres adinerados ni gobernantes, nada le aseguraba que al escribir el *Tratado sobre los herejes*, él no sería el próximo hereje quemado. Por los motivos anteriores, nuestro autor se valió de algunas tácticas para ocultar su identidad, por ejemplo, usó el pseudónimo de “Martin Bellius” (y posteriormente también el pseudónimo de Basil Monfort), asimismo, utilizó un pie de imprenta falso e imprimió Magdeburgo en lugar de Basilea.

La estrategia del camuflaje resultó un arma de doble filo para Castellio: por un lado, le sirvió como escudo para salvaguardar su identidad mientras vivió, por otro lado, ocultarse en el anonimato lo mantuvo en las sombras durante siglos, sin restituirle el reconocimiento merecido

⁵³ Según Marian Hillar, además de las versiones latina y francesa de esta obra publicada en 1554, hubo traducciones al alemán en 1620 y al holandés en 1663. Cfr. M. Hillar, “Sebastian Castellio and the struggle for freedom of conscience”, p. 2

⁵⁴ Castellio afirma en el *Traité des hérétiques*: “nada debe ser más libre que la fe y la religión, a las que nadie puede ser obligado por la fuerza, especialmente porque es una obra divina del Espíritu Santo. [...] los inquisidores de los herejes, y esos asesinos, que por el más mínimo error que les parece tener un hombre, dan muerte a una persona [...] ellos mismos son herejes”, pp. 38 y 54.

⁵⁵ En torno a esta idea, Castellio escribió una célebre frase en su obra *Contra libellum Calvini*: “Matar a un hombre no es defender a una doctrina, es matar a un hombre. Cuando los ginebrinos mataron a Servet, no defendieron una doctrina, mataron a un hombre. Defender la doctrina no es propio del Magistrado [...] sino del doctor”. Vide José Martínez de Pisón, *op. cit.*, p. 83.

por la audacia de sus ideas. Sólo algunos pensadores modernos e ilustrados llegaron a mencionar a Castellio, a veces en tono crítico y otras elogiándolo, entre ellos Michel de Montaigne y Pierre Bayle.

3. La polémica entre Sebastián Castellio y Juan Calvino

La conmoción causada por la ejecución de Servet fue el antecedente inmediato del surgimiento del *Traité des Hérétiques*; la muerte del teólogo español incentivó una acalorada polémica entre varios humanistas y teólogos de Europa sobre la herejía y la licitud de castigar o tolerar dicha falta. Servet fue quemado en octubre de 1553 y, en febrero de 1554, Calvino había escrito un tratado para justificar sus actos: *Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate*.⁵⁶ En la obra anterior, Calvino argumentaba a favor de la fe en la “Santa Trinidad” y en la defensa de la religión mediante actos punitivos hacia los herejes.

Lo que el teócrata de Ginebra no esperaba, es que al mismo tiempo que él redactaba su manuscrito, alguien más ya estaba escribiendo los contraargumentos. De manera casi simultánea al texto de Calvino, publicado en febrero, empezó a circular la obra: *De haereticis an sint persequendi*, publicada en el mes de marzo de 1554.⁵⁷ El tratado de Castellio tenía entre sus tesis centrales demostrar que la acusación de herejía es usada como una herramienta política para segregare y dañar a quienes no están de acuerdo con otros, en especial, con quienes detentan el

⁵⁶ Además del *Tratado sobre los herejes*, Castellio escribió en el mismo año otro libro para refutar a Calvino, esta obra se titulaba: *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse*. Según Martínez de Pisón en el *Contra libellum*: “el autor toma cada una de sus ideas [de Calvino] desmenuzándolas con ironía y sarcasmo y, a veces, hasta con un exceso de violencia. Pero, la idea central es muy clara: que en las Sagradas Escrituras no se encuentra fundamento de la pena de muerte para los herejes”. *Op. cit.*, p.84. Debo enfatizar que la censura de Calvino hacia Castellio fue tal, que el *Contra libellum* escrito en 1554 para refutar al teólogo de Ginebra no vio la luz sino hasta 1612, en Holanda; la obra permaneció desconocida debido a que Calvino hizo todo lo posible por ocultarla y desaparecerla. Véase Maria d’Arienzo, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, p. XXI.

⁵⁷ Pocas semanas después de la obra latina *De Haereticis*, se publicó la traducción francesa con el título: *Traicté des hérétiques, a savoir si on les doit persécuter; et comment on se doit conduire avec eux, selon l’avis, opinion et sentence de plusieurs autheurs, tant anciens que modernes*. Que además, contaba con el siguiente subtítulo a modo de advertencia a los príncipes y magistrados: *Grandement nécessaire en ce temps plein de troubles, et très utile à tous: et principalement aux Princes et Magistrats, pour cognoistre quel est leur office en une chose tant difficile et périlleuse*.

poder.⁵⁸ Como veremos más adelante, Castellio afirmó que la ejecución causada por herejía no tiene ningún fundamento bíblico, no hay justificación para matar a alguien por sus ideas.

Castellio propone el principio de la tolerancia como una norma moral para vivir pacíficamente en sociedad. Las ideas propuestas en el *Tratado* contaron con algunos partidarios, principalmente refugiados religiosos que vivían en Basilea, luego se acuñó el término de “Bellianistas” para nombrar a los defensores de la tolerancia que eran seguidores de Martin Bellius: “*Los ginebrinos denunciaron a Basilea como el centro de una nueva y peligrosa herejía, el Belianismo y la controversia sobre el castigo de los herejes se complicó por una controversia sobre las versiones bíblicas*”.⁵⁹ La cita antecedente nos muestra que hacia mediados del s. XVI ya había en Basilea un conjunto de personas interesadas en un “cristianismo liberal”, si podemos llamar de este modo a un grupo religioso que promueve la pluralidad de pensamiento y la apertura dentro del credo. Con base en estas ideas de libertad cristiana se escribió el *Traité des Hérétiques*.

Posteriormente, hubo también una respuesta (a modo de refutación) al *De haereticis an sint persecuendi*, esta vez el encargado de escribir la obra no fue Calvino sino su discípulo Théodore de Bèze (1519-1605) quien publicó en 1555: *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus, adversus Martini Bellii farraginem et novorum Academicorum sectam*. En este texto se afirmaba la postura calvinista sobre la licitud de castigar a los herejes y de ejercer el poder divino con sanciones terrenales, incluyendo, por supuesto, la pena capital.

Ahora bien, durante mucho tiempo se pensó que De Bèze había tenido la última palabra en la controversia sobre los herejes debido a que sus argumentos no habían sido impugnados y sus oponentes se habían quedado en silencio; sin embargo, sabemos que hubo una respuesta de Castellio, quien escribió un segundo texto para debatir el *De haereticis a civili magistratu puniendis*. Lamentablemente, la réplica de Castellio (*De haereticis a civili magistratu non puniendis*) fue censurada durante muchos años, quedando oculta hasta el s. XX, como lo señala Maria d’Arienzo:

⁵⁸ Dice Castellio: “si él está en desacuerdo con ellos en algo, lo acusan, y lo declaran hereje, sin ninguna duda, como si quisiera justificarse con sus actos, y lo acusan falsamente de crímenes horribles, en los que nunca pensó, y luego lo desfiguran de tal manera con sus calumnias frente al vulgo, que los hombres consideran un gran pecado incluso oírlo hablar”. Sébastien Castellion, *Traité des Hérétiques*, p. 14: “s’il est discordant avec eux en quelque chose: ils l’accusent, et prononcent hérétique, sans en faire aucune doute, comme s’il se voulait justifier par ses oeuvres, et lui mettent sus fausement crimes horribles, et lesquels il ne pensa jamais, puis le charbonnet et défigurent tellement par leur calomnies envers le commun peuple que les hommes estiment grand péché de l’ouïr seulement parler”.

⁵⁹ Choisy, Eugène, “Préface”, *Traité des Hérétiques*, p. IX.

Hasta el descubrimiento en 1938 del manuscrito de *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, se pensaba que el *Contra libellum Calvinii* era la única refutación de Sébastien Castellion a la defensa de Calvino de las razones para quemar a Miguel Servet. No fue hasta 1971 cuando el manuscrito en latín y su versión en francés, titulada *De l'impunité des hérétiques*, fueron publicados por Bruno Becker y Marius Valkhoff respectivamente.

Podemos observar que Castellio es un filósofo cuyo pensamiento se ha comenzado a descubrir de manera más completa y sistemática desde hace (relativamente) poco tiempo. Con las investigaciones de Becker y Valkhoff se abrió un nuevo panorama para el estudio de Castellio, quien en siglos anteriores había tenido poco reconocimiento. Marius Valkhoff, colega del profesor Bruno Becker (descubridor del manuscrito de Castellio), menciona que hubo durante siglos un saber confuso sobre el paradero y la existencia de la tercera obra de Castellio titulada en francés *De l'impunité des Hérétiques*, en torno a la polémica de la tolerancia:

[En 1590] en los Países Bajos, [Dirck Volckertsz] Coornhert publicó una refutación en holandés y luego los otros dos libros de Castellio también fueron traducidos y publicados. Ya en el siglo XVII se habían hecho alusiones a una última obra maestra de Castellio refutando lo irrefutable y se rumoreaba que J. J. Wetstein, reconocido teólogo del siglo XVIII, poseía algunos manuscritos inéditos de Castellio.⁶⁰

La cita anterior nos conduce a la suposición de que la obra de Castellio se mantuvo vigente circulando en forma de manuscritos, entre algunos pocos estudiosos de la religión y quizá, clandestinamente, creó una corriente de pensamiento a favor de la tolerancia y de la libertad de conciencia. Hasta aquí podemos decir que la controversia en torno a la herejía entre Castellio y Calvino tuvo tres periodos: 1) El primer periodo comenzó con la obra de Calvino *Defensio orthodoxae fidei* (1554), así mismo, consideramos aquí los contraargumentos elaborados por Castellio a las tesis calvinistas, dichos contraargumentos se presentaron en dos obras: a) *Contra libellum Calvinii* (1554) y, b) la primera versión del *Traité des Hérétiques* (1554). 2) El segundo periodo está delimitado por la respuesta de Teodoro de Beza y su obra *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus* (1555), en ésta, hubo una defensa y reformulación de las ideas calvinistas. 3) La tercera y última etapa de la polémica entre Calvino y Castellio sobre la tolerancia de los herejes, está delimitada por la réplica de Castellio a Beza con la obra: *De haereticis a civili magistratu non puniendis, pro Martini Bellii farragine*

⁶⁰ Valkhoff, Marius, "Sebastián Castellio and his 'De haereticis a civili magistratu non punendis...Libellus'", p. 116.

adversus libellum Theodori Bezae Libellus. Authore Basilio Montfortio (1555). Cuyo hallazgo tuvo lugar, como hemos dicho arriba, hasta el s. XX.

Con respecto a la vigencia de la obra de Castellio, Martínez de Pisón afirma que “pese a no ser un ‘best seller’, la obra de Castellio no pasó desapercibida y se erigió con el tiempo en uno de los más clarividentes alegatos en favor de la libertad de conciencia. Por lo tanto, sería difícil reconstruir los orígenes de la idea occidental de libertad religiosa sin remitirse a esta obra”.⁶¹ Sostengo que el hecho de que el erudito de Saboya redactara tres réplicas para defender su tesis de la tolerancia, nos muestra su persistencia y tenacidad en este asunto. Considero que su interés iba más allá del campo teórico o de la discusión filológica sobre el uso adecuado de los términos religiosos; Castellio tenía una postura ética muy clara: pensaba que la tolerancia era una necesidad vital para su época. Esto lo demostró una vez más en 1562 cuando escribió su *Conseil à la France désolée*, una obra concebida en el contexto de las constantes guerras de religión en Francia.

Finalmente, aunque Castellio dotó a su argumentación de un escepticismo moderado, es importante tener claro que su obra parte de algunos supuestos básicos que él no pone en cuestión. Según Popkin: “hay muchos asuntos que realmente no son dudosos, cuestiones que cualquier persona razonable aceptaría. Éstas incluyen, para Castellio, la existencia de Dios, la bondad de Dios, y la autenticidad de la Escritura”.⁶² Esta idea indica que hay supuestos que deben asumirse en la argumentación de Castellio para que ésta tenga sentido. Por muy audaces que sean las propuestas de este humanista, no debemos olvidar que se trata de un cristiano del s. XVI que cree en el principio metafísico de la existencia de dios y en la autoridad de las *Escrituras*. Una vez realizadas las observaciones necesarias sobre el entorno en el que surgió el *Tratado*, explicaré con más detenimiento la estructura de la obra y sus rasgos generales. Algunas de las preguntas que nos proponemos responder en el siguiente apartado son: ¿quienes colaboraron en la redacción del tratado?, ¿cuáles son los objetivos de la obra?, ¿cuántos autores se abordan en el tratado? y, ¿cuáles son los ejes temáticos centrales?

⁶¹ José Martínez de Pisón, “En el origen de la tolerancia y de la libertad de conciencia: Servet, Calvino y Castellio”, p. 84.

⁶² Richard Popkin, *op. cit.*, p. 35.

4. Presentación general del *Traité de Hérétiques*: descripción estructural y temática

4. 1 Los autores que colaboraron en la escritura del *Tratado*

Desde las primeras investigaciones en torno al *Tratado sobre los herejes*, se ha dicho que este es un libro coral, es decir, no fue escrito por una sola mano sino por la colaboración de varios autores. La discusión entre los estudiosos empieza cuando se pretende definir quiénes fueron esos autores que participaron en la redacción del libro. En general hay un consenso en atribuir la redacción y edición principal a Sebastián Castellio, porque:⁶³ “Es el que tradujo las piezas de Lutero y los demás textos alemanes al latín y al francés. Él fue quien resumió, arregló o retocó todas las demás piezas del libro [...] [los autores] Tuvieron que poner en común sus ideas, quizá sus notas, pero tuvieron que pasar por la pluma de uno”.⁶⁴ Estas labores de editor, corrector y traductor, hacen de Castellio el primer autor de la obra y, generalmente, el único que se menciona en las ediciones y traducciones contemporáneas.⁶⁵ Además de Castellio hay otros tres o cuatro candidatos, todos ellos humanistas e intelectuales mayoritariamente franceses e italianos residentes en Basilea, que participaron en la obra y firmaron con algún seudónimo.

El hecho de que el *Tratado* fuera una obra ilegal, en tanto que se proponía una “defensa” de los herejes, fue motivo suficiente para que sus autores tuvieran que ocultar su verdadera identidad, por lo que resulta bastante difícil en ocasiones, identificar con claridad a sus creadores. Explicaremos de manera breve, la propuesta más difundida al respecto. Ferdinand Buisson afirma que los otros colaboradores son: Celio Secondo Curione (1503-1569), Lelio Sozzini (1525-1562) y David Joris (1501-1556), en otro lugar, el mismo Buisson incluye entre los autores a Martín Cellarius o Borrhaus (1499-1564).⁶⁶ Esta hipótesis se sustenta en las siguientes consideraciones: 1) los cuatro pensadores mencionados continuaban vivos durante el proceso de Servet y cuando se publicó el *Tratado*, 2) todos ellos se conocían estrechamente y

⁶³ Los investigadores pioneros del tema, que atribuyen con certeza la obra a Castellio, son: Ferdinand Buisson, Etienne Giran, Marius Valkhoff, Bruno Becker y Roland Bainton. Recientemente, en 2020 Francisco González y William Kemp han propuesto la hipótesis de que no sea Castellio sino Martín Borrhaus “*Cellarius*” el principal autor del *Tratado sobre los herejes*.

⁶⁴ Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, vol. 2, p. 12.

⁶⁵ Véanse las versiones de A. Olivet y E. Choisy, Sébastien Castellion, *Traité des hérétiques* [...] (1913); Roland Bainton, Sebastian Castellio, *Concerning Heretics*, (1935); y recientemente, de Pablo Toribio, Sebastián Castelio, *Sobre si debe perseguirse a los herejes* (2018).

⁶⁶ Cfr. Ferdinand Buisson, *op. cit.*, vol. 2, pp. 1-13.

vivían o habían vivido en Basilea (ciudad de impresión del libro) hasta el momento de la publicación. 3) Estos humanistas tenían en común la característica de profesar ciertas ideas heterodoxas dentro del catolicismo, el protestantismo, o ambos, todos ellos habían sido perseguidos por ser herejes; asimismo compartían la tesis de la tolerancia religiosa como una práctica acorde con la religión cristiana. Como lo señala Buisson: “En la misma Basilea hay tres profesores a los que los calvinistas llaman abiertamente servetistas: se trata de Martin Cellarius o Borrhee, el principal profesor de teología, Coelius Secundus y Sébastien Castalion, ambos profesores de letras. Los dos últimos, como hemos recordado, escribieron contra la persecución”.⁶⁷

Ahora bien, en la versión francesa de la obra, en la cual nos concentramos en esta investigación, aparecen: a) un traductor anónimo del latín al francés, y b) tres capítulos o apartados del libro firmados con seudónimos, éstos son en orden de aparición: Augustin Eleuthère (identificado con Sebastián Franck 1499-1543), Georges Kleinberg (identificado con David Joris)⁶⁸ y Basile Montfort (reconocido como el mismo Castellio). Con dichos seudónimos se ha debatido ampliamente cuál de los autores podría estar detrás de cada uno de ellos.

Así, con respecto a la autoría de los capítulos, sólo en dos casos es evidente la identidad del escritor. En el caso de Celio Secondo Curione, uno de los autores, su nombre aparece claro y explícito en el apartado escrito por él; también en el caso de Castellio, su nombre se muestra en uno de los capítulos donde se cita el prefacio de su traducción latina de la *Biblia*, dedicada al rey de Inglaterra. Aunque en un capítulo es clara su autoría, se sabe que Castellio escribió más de un apartado y en los otros sí utilizó seudónimos. Pero en los casos de Martín Cellarius, Lelio Sozzini y David Joris, no hay certidumbre de qué partes del tratado les corresponden.⁶⁹

4.2 Lugar y fecha de impresión

⁶⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁸ Buisson fue el primer estudioso en proponer que el apartado firmado por “Kleinberg” provenía de la pluma de Joris. Otros investigadores han apoyado o han tratado de refutar esta suposición. Sobre el asunto, remito al lector a la excelente investigación de Mirjam van Veen, “Contaminated with David Joris’s blasphemies. David Joris’s contribution to Castellio’s *De haereticis an sint persequendi*”.

⁶⁹ Las conjeturas al respecto de los seudónimos son múltiples. Se ha pensado, por una parte, que Castellio sea tres de ellos: Martin Bellie (autor principal), Basile Montfort, e incluso el traductor anónimo del latín al francés; esta es la postura de A. Olivet y E. Choisy. También se ha creído que Castellio puede ser Georges Kleinberg, esto lo sostienen J. Kühn y R. Bainton. Por otra parte, se ha pensado que el autor principal (Martin Bellie o Bellius) podría ser Martín Cellarius, mientras que Castellio sería únicamente Basile Montfort; esta es la postura de F. González y W. Kemp. Finalmente, se ha pensado que Martin Bellie y Basile Montfort pertenecen a Castellio, pero Georges Kleinberg corresponde a David Joris; esta es la postura de Mirjam van Veen.

Además de la pregunta sobre la autoría del *Tratado*, que hasta la fecha resulta una cuestión difícil de resolver, hay otra interrogante no menos complicada que es la del lugar de impresión. Recordemos que el *Tratado sobre los herejes*, contó con dos ediciones casi simultáneas, la primera en latín y la segunda en francés. A partir de esto, se han hecho algunas observaciones: La primera es la pregunta por la traducción, y si ésta fue realizada por el autor principal de la versión latina, o por alguien más. Esto se debe a que entre una versión y otra, encontramos diferencias de estilo en la redacción, de vocabulario, e incluso en el número de capítulos que las versiones poseen. La segunda observación es en relación con la ciudad y la imprenta específicas en donde se publicó cada una de las versiones, porque, como sabemos, ambas salieron con pies de imprenta falsos. Por ejemplo, en la versión latina se indica “Magdeburgo” pero se ha demostrado que la ciudad real fue Basilea: en particular, se imprimió en el taller de Oporinus, donde Castellio trabajaba como corrector. El dato se conoce gracias al primer catálogo póstumo de la imprenta de Oporinus, que confirma que el *De haereticis* salió de sus prensas.⁷⁰ Sobre la fecha de publicación, no cabe duda que ésta fue en marzo de 1554, primero se difundió la edición latina y pocas semanas después la francesa.

Acercas de la versión francesa, Francisco González y William Kemp han realizado un minucioso estudio historiográfico y tipográfico (de las letras capitales en la *editio princeps*), para demostrar que el lugar de impresión fue Lyon y el librero encargado del trabajo fue Jean Pidié.⁷¹ Se sabe además que Pidié trabajó de cerca con un grupo de libreros e impresores relacionados con Miguel Servet, como Arnoullet y Frellon. Incluso es posible que Pidié conociera a Servet durante la temporada que el español vivió en Lyon, pero esto es mera hipótesis.⁷² Del mismo modo, en cuanto a la versión francesa, Buisson ha sugerido como lugar de impresión la ciudad de Lyon pero el taller de un hermano de Castellio, llamado “Michel Châtillon”.⁷³ Con esta información se ha hecho evidente que el pie de imprenta (ciudad de Ruan, impresor Pierre Freneau «pres (sic) les Cordeliers») que aparecía en la portada de la primera edición, era falso.

Finalmente, queda abierta la interrogante de quién pudo financiar la impresión de la obra, y si fue o fueron las mismas personas que pagaron la versión latina y la francesa. Buisson afirma

⁷⁰ Cfr. la información en Ferdinand Buisson, *op. cit.*, vol. 2, p. 2.

⁷¹ Francisco Javier González y William Kemp, “La impresión en 1554 del *Traité des hérétiques* por el lionés Jean Pidié tras la muerte de Servet”, pp. 75-100.

⁷² *Ibid.*, pp. 94-96.

⁷³ Ferdinand Buisson, *op. cit.*, vol. 2, p. 2.

que el mecenas de la obra coral fue Johannes Bernardinus Bonifacius Neapolitanus (1517-1597), también conocido como “Marqués de Oria” un noble italiano y humanista cercano al círculo de Castellio. Según Buisson, sólo él, entre todos los amigos, estaba en las posibilidades económicas de cubrir los gastos de una doble edición simultánea.⁷⁴ Por su parte, González y Kemp suponen que pudo haber sido un pago colectivo o individual, y señalan como posible patrocinador de la obra, a un impresor amigo de Servet llamado Hugues de la Porte (1500-1572), señor de Berta.⁷⁵

4.3 Objetivos de la obra y ejes temáticos principales

El *Tratado* se plantea desde la dedicatoria y la introducción, dos objetivos claros: por un lado definir qué es un hereje y, por otro lado, exponer cómo debe ser tratado un hereje; en especial, cómo deben conducirse los príncipes y magistrados en su labor de gobernantes con este tipo de personas. El primer objetivo será cubierto por el autor en la misma dedicatoria de la obra, mientras que el segundo, se desarrolla a lo largo de todo el libro. Podemos afirmar que la propuesta más importante del texto con respecto al trato hacia los herejes, es la tolerancia religiosa.

El autor de la obra no tiene una postura neutral con respecto a los herejes, en la página diecinueve del *Tratado* hay una aseveración aparentemente contradictoria, en la cual el autor asegura que odia a los herejes: “Y no digo esto para favorecer a los herejes (porque odio a los herejes)”.⁷⁶ Esto parece fuera de contexto, dado que nos encontramos en un manifiesto sobre la tolerancia. No obstante, sostengo que dicha frase es simplemente una estrategia retórica para ganar la simpatía de aquellos que realmente piensan de esa manera, y mostrar que, aún en ese caso, se debe ser tolerante. Asimismo, la aseveración de odio (que sólo aparece una vez), queda anulada por la actitud caritativa y condescendiente que predomina en el resto de la obra, actitud que no podría ser derivada de un verdadero odio.⁷⁷

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 14-18.

⁷⁵ Cfr. Javier González y William Kemp, *op. cit.*, p. 96.

⁷⁶ “Et ne dis point ceci pour favoriser aux hérétiques (car je hais les hérétiques)”. Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁷ Como lo afirma Manuel Tizziani: “Castellion jamás afirmará estar defendiendo a los herejes; al contrario [...] sin embargo, el talante de su texto, y su ardorosa labor por desentrañar la verdadera significación del concepto de herejía, podría permitirnos catalogar a su trabajo como una defensa de los herejes; es decir, en sentido estricto, de aquellos que piensan de modo diferente de quien detenta la voz y la palabra”. *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 80.

En relación con la estructura temática del *Tratado*, haré las siguientes observaciones: la obra tiene la forma de una antología en la que se recolectan opiniones de veintiún autores en un total de veinticinco capítulos o apartados. Todos los autores que se citan son cristianos, y pueden dividirse en “antiguos” y “modernos” o contemporáneos de Castellio en el s. XVI.

Los autores dentro del grupo de los antiguos son: los emperadores Honorio (384 – 423) y Teodosio II (401– 450), Lactancio (245 –325), San Agustín (354– 430), Juan Crisóstomo (347– 407), San Jerónimo (342 – 420) y Sozomeno (400 – 450).

En cuanto a los autores modernos están: Sebastián Castellio, Martín Lutero (1483 –1546), Jean Brencre (1499–1570), Erasmo de Rotterdam (1466–1536), Sebastián Franck (1499–1554), Gaspard Hedio (1494–1552), Jean Agricola Isleben (1492–1566), Jaques Schrenck (1508–1554), Christof Hoffmann († 1553), Juan Calvino, Otto Brunfelsius (1488–1534), Urbanus Regius (1489–1534), Celio Secondo Curione, David Joris, y Conrad Pellican (1478–1556).

Es muy interesante observar que, entre los autores de la Edad Media, no se cita a ninguno posterior al s. V; no hay autores pertenecientes al periodo de la Baja Edad Media o escolásticos.⁷⁸ La tendencia del *Tratado* es citar como autoridad religiosa a los Apóstoles y Padres de la Iglesia en la Antigüedad, así como a los doctos renacentistas, mientras que los cristianos medievales son omitidos de manera deliberada.⁷⁹ En consecuencia, trataré sólo como influencias probables las fuentes que no están mencionadas de forma explícita, pero que comparten conceptos o ideas muy semejantes con la propuesta de nuestro autor.

Otra cualidad muy interesante del tratado es que, aunque la principal razón de su surgimiento haya sido la ejecución de Miguel Servet y, en este sentido, se pretendiera una reivindicación de los llamados “herejes”, El nombre de Servet no aparece ni una sola vez en la

⁷⁸ La ausencia de escolásticos es bastante significativa y consternante porque algunos de estos autores (como Tomás de Aquino y Pedro Abelardo) desarrollaron cierta idea de tolerancia en sus obras, y, de hecho, el término de “tolerantia” ya se aplicaba en el lenguaje jurídico Medieval.

⁷⁹ Es relevante para esta investigación profundizar más en las causas para prescindir de las ideas de los cristianos medievales (especialmente, de los ss. XI-XIII) que aportaron reflexiones valiosas en torno a la ley moral y su vínculo con la tolerancia religiosa. Hay dos razones por las que Castellio no menciona a los escolásticos en su *Tratado*: 1) la primera consiste en un rechazo deliberado de varios humanistas desde Petrarca y Dante Alighieri hasta Erasmo de Rotterdam, hacia las disputas escolásticas por considerarlas abigarradas y poco provechosas para mejorar la fe cristiana; 2) la segunda razón está vinculada con la primera, y es la inclinación especialmente protestante (esta es la Postura de Lutero y Calvino), a desacreditar el pensamiento de los medievales como erróneo e ignorante. Remito al lector a la cuidadosa explicación de Miguel A. Granada sobre este tema en: “Introducción ¿Qué es el «Renacimiento»? Algunas consideraciones sobre el concepto y el período”, *El umbral de la Modernidad*, pp. 15-51. De acuerdo con las dos observaciones enunciadas, para Castellio no tendría importancia ni fuerza retórica, el citar en el *Tratado* a los escolásticos como autoridades para convencer a todos los cristianos, tanto católicos como protestantes, porque para los renacentistas, los escolásticos eran un obstáculo a vencer.

obra. Ningún autor del tratado habla de “Miguel Servet” o “Michel Villeneuve” ni alude a su condena. Asimismo, aunque Calvino aparece como otro más de los doctos citados, nunca se menciona la polémica que entabló con Miguel Servet. La pregunta es: ¿a qué se debe esta omisión deliberada del suceso detonante para la escritura del libro? Manuel Tizziani afirma (y coincido con él), que esta peculiaridad se debe a que el *Tratado* es: “un manifiesto de tolerancia que buscará posicionarse [...] en el terreno estrictamente filosófico, esto es, más allá de las discusiones en torno al caso particular de Miguel Servet”.⁸⁰

Pienso que los autores no querían hacer una apología particular y exclusiva para el caso de Servet, más bien, querían escribir algo que representara a él y a todos los demás herejes asesinados o perseguidos injustamente. Con todo, aunque Servet no sea mencionado en el *Tratado*, Sebastián Castellio le dedicó al teólogo español una obra personal, a modo de apología. Escrito y publicado en el año de 1554, el *Contra libellum Calvinii* vio la luz en Basilea. Este libro fue escrito sólo por Castellio y es una refutación minuciosa al *Defensio orthodoxae fidei* de Calvino. En este texto, Castellio hace plenamente responsable a Calvino por el asesinato de Servet, e incluso, expresa la famosa sentencia de que matar a un hombre en nombre de la fe, no es defender una doctrina, sino matar a un hombre. En otras palabras, lo que Calvino cometió fue un homicidio.

Los temas principales, que encuentro como ejes de la discusión dentro del *Tratado*, son, en principio, el concepto de “herejía” y derivado de éste, los conceptos de “tolerancia religiosa” y de “libertad de conciencia”. Igualmente, considero de fundamental importancia la tradición cristiana cimentada por Pablo de Tarso que he llamado aquí la “doctrina de la ley moral grabada en el corazón”, a partir de la cual, los distintos autores obtienen y reformulan argumentos importantes en defensa de la tolerancia. Los ejes temáticos aquí identificados son los que guiarán nuestra indagación en los siguientes capítulos.

Además de esto, están presentes en el *Tratado* otros temas que se abordan con menor detenimiento o en segundo plano, como son: el problema de la libertad humana en contraposición al determinismo; la presencia del escepticismo dentro de las verdades de la fe y la doctrina teológica, y la separación entre el ámbito civil (el estado) y el ámbito eclesiástico-espiritual (la iglesia). Por cuestiones de espacio, no será posible profundizar en cada uno de estos temas, pero es conveniente identificarlos como componentes del *Tratado*.

⁸⁰ Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 76.

Una vez realizadas las observaciones contextuales y de estructura, abordemos el *Tratado sobre los herejes* en su contenido. Para ello, haremos una selección de cuatro autores que aparecen en el *Tratado* además de Castellio, y explicaremos las principales ideas sobre la tolerancia y la libertad de conciencia que presenta cada uno.

Segundo Capítulo

La ley moral en el corazón como un sustento de la tolerancia: Parte I

Pablo de Tarso y Agustín de Hipona



Este capítulo tiene como primer objetivo elaborar un análisis del *Tratado sobre los herejes* de Sebastián Castellio, específicamente estudiaré a dos autores que aparecen en dicha obra: Pablo de Tarso (5-10 a 64-68 d.C.) y Agustín de Hipona (354 - 430 d.C.).

El estudio de ambos pensadores se basa en una propuesta metodológica propia, según la cual, en el *Tratado sobre los herejes* se reúnen ciertos filósofos que conforman una tradición particular sobre la ley moral inscrita en los corazones humanos. A partir de mi lectura e interpretación de la obra de Castellio, he identificado a un grupo de autores que defendieron la idea de la tolerancia religiosa, usando como sustento argumentativo la teoría de la ley moral en el corazón. Pienso que esta teoría moral fue fundada para el mundo cristiano por Pablo de Tarso y fortalecida por el obispo de Hipona.

Recordemos que la temática principal de esta investigación es la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia en Sebastián Castellio, humanista y teólogo del s. XVI. En concordancia con lo anterior, es necesario develar los razonamientos del autor así como el aparato argumentativo que apoya los conceptos de tolerancia religiosa y libertad de conciencia. Para ello, resulta pertinente conocer la doctrina moral cristiana con la que Castellio simpatizaba, es decir, la tradición paulina de la caridad y la ley inscrita en el corazón.

El segundo objetivo del capítulo es establecer la relación entre la ley moral⁸¹ en el corazón y la tolerancia. Sostengo que en la argumentación de Castellio a favor de la tolerancia religiosa, hablar de la ley moral como un grupo de *preceptos universales*, tiene la finalidad de proveer un sustento teórico a la tesis de la tolerancia.

Para lograr los objetivos de este capítulo presentaré en primer lugar las ideas centrales de la doctrina de cada autor (Pablo y Agustín, respectivamente) basándome en sus obras principales. En segundo lugar, vincularé las doctrinas de los filósofos mencionados con el pensamiento de Castellio y mostraré así la continuidad de sus ideas. Para mostrar las similitudes entre los autores, utilizaré una serie de citas textuales del *Tratado sobre los herejes* donde se habla del corazón como entidad de la acción moral. Finalmente, iré comentando esas citas y las acompañaré de un análisis que explique los elementos teóricos que nuestro autor está recuperando de los dos pensadores anteriores a él.

En el *Tratado sobre los herejes*, Castellio presenta una crítica a la hipocresía de aquellos que se dicen “cristianos” y aún así, tienen el hábito de perseguir, matar y torturar a quienes no piensan igual que ellos, o no practican la fe de la misma manera. El humanista francés, basado en las *Escrituras*, mostró la incongruencia por definición entre el término “cristiano” y la actitud violenta. Él sostiene la permanencia de una ética universal que todo cristiano debería seguir. Dicha ética tiene su origen en una ley moral inscrita por dios en el corazón de todos los hombres (cristianos, judíos, ateos, gentiles, etc.). Castellio menciona en su *Tratado*, siguiendo a los Padres de la Iglesia así como a los Apóstoles, que el corazón puede intuir el rechazo de dios hacia cierto tipo de actos como el homicidio, la violencia, la guerra o el robo.

De la misma manera, hay comportamientos queridos por dios, que constituyen la práctica honesta y virtuosa del cristianismo. De acuerdo con Castellio, algunas normas morales que deben guiar las acciones del cristiano son principalmente: 1) la caridad o amor al prójimo, 2)

⁸¹ Como lo menciona Mark Murphy en la entrada “The Natural Law Tradition in Ethics”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, los elementos conceptuales más representativos de la “teoría de la ley natural” desde una perspectiva ética, hunden sus raíces en el pensamiento tomista, donde a su vez el naturalismo ético es retomado de la teleología aristotélica. Según Murphy, en la teoría de la ley moral propuesta por Aquino se encuentran las características clave que determinan toda vertiente sobre la ley moral natural. Dichas características son dos: en primer lugar, está el supuesto de que un ser o inteligencia superior ha establecido la ley natural, en este caso hablamos del dios cristiano como dador de ley; luego, la ley natural resulta “sólo un aspecto de la providencia divina”. En segundo lugar, tenemos que en la ley natural están implícitos los principios de la racionalidad práctica propia del ser humano. De ahí que actuar racionalmente es actuar en conformidad con esta ley.

la templanza y 3) la humildad.⁸² Nuestro autor sostiene que siguiendo estos preceptos morales puede generarse un entorno de convivencia pacífica, así como de cordialidad religiosa principalmente entre cristianos, pero también entre éstos con los judíos y los musulmanes.

1. Antecedentes de la ley moral en el corazón

La teoría moral basada en una ley interior en el corazón⁸³ del ser humano, es tan antigua como Zenón de Citio (336 -264 a.C.),⁸⁴ fundador de la escuela estoica. Recordemos que el movimiento estoico tuvo vigencia durante varios siglos (aproximadamente del III a.C. hasta el II d.C.) y fue desarrollado tanto por una vertiente griega como por una vertiente romana. El movimiento estoico estaba en auge hacia el primer siglo de nuestra era, cuando los Apóstoles comenzaban su labor de evangelización cristiana, el estoicismo ya era una doctrina bastante difundida. Así, Pablo de Tarso, una de las figuras más influyentes del *Nuevo Testamento* y un fundador imprescindible de la ideología cristiana, retomó conceptos centrales de la filosofía de la Estoa (como: πνεύμα, λόγος y νοῦς) para dar solidez al naciente cristianismo.⁸⁵ La teoría de la ley moral en el corazón, pasó entonces de los estoicos hacia la tradición cristiana canónica a través de Pablo, como veremos más adelante.

⁸² Como una referencia a las virtudes cristianas, recordemos el conjunto de las cuatro “virtudes cardinales” (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y de las tres “virtudes teologales” (fe, esperanza y caridad), que constituyeron desde la Antigüedad y durante la Edad Media uno de los esquemas de preceptos morales más difundidos. El origen de las virtudes cardinales se ha identificado en la *República* de Platón, mientras que las virtudes teologales se encuentran en las epístolas del apóstol Pablo.

⁸³ El corazón ya había sido reconocido como el órgano central de las funciones vitales al igual que de las facultades humanas por una escuela griega anterior a los estoicos, ésta es la escuela médica siciliana dirigida por Empédocles de Agrigento alrededor del s. V a. C., quien fue precedido por Alcmeón de Crotona en el s. VI con la teoría del pneuma vital situado en el corazón. No obstante, los estoicos le añadieron al corazón un significado específicamente moral, como centro de la conciencia y del discernimiento entre lo correcto e incorrecto. Para revisar el tema de la pneumática griega, recomiendo al lector el libro de Ioan P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento. 1484*, específicamente véase el cap. I “Historia de lo fantástico”.

⁸⁴ Con respecto a la noción de *ley* en Zenón, Deyvis Deniz Machín nos dice que: “Zenón da a dios el nombre de ley divina y natural [...] una ley divina y natural es la que comanda o pilota el devenir de cuanto acontece” (p. 83). El mismo autor afirma la importancia del corazón como órgano rector para Zenón:

Tres son los elementos que pudieron ser tomados en consideración: i) el corazón es el órgano sensorio rector en tanto que a su cese, también cesa la función pneumática más primordial y vital, la respiración [...] ii) el corazón es el órgano sensorio rector en tanto que allí anidan las pasiones, anverso de las funciones psico-cognitivas [...] Finalmente, iii) el corazón es el órgano sensorio rector en tanto que es responsable de la administración del pneuma cálido que es el alma.

Deyvis Machín, “El alma o de la posibilidad de *palpar-se* con el mundo. *Cosmobiología* y facultades cognitivas en Zenón de Citio”, pp. 95-96.

⁸⁵ El lector interesado en estudiar la presencia de la cultura griega y su incorporación al cristianismo con otros pensadores de los primeros siglos, puede consultar la clásica obra de Werner Jaeger: *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, col. Breviarios 182, México, 2001.

Durante los siglos I-V de nuestra era, el cristianismo se transformó según interpretaciones diversas de la *Biblia*, mezcladas a su vez con creencias paganas⁸⁶ o de sectas místicas que dieron lugar a las manifestaciones religiosas del maniqueísmo, el gnosticismo, el pelagianismo, el arrianismo y el donatismo.⁸⁷ Muchos de estos grupos religiosos se nombraban a sí mismos cristianos, aunque sus creencias eran diversas e incluso contradictorias entre sí.

Hacia comienzos del s. IV se hizo inminente la necesidad de unificar la fe cristiana en una sola iglesia y rechazar como heréticos al resto de los cultos. En el año 325 el emperador Constantino, convertido al cristianismo, convocó al Concilio de Nicea con la finalidad de unificar el credo cristiano. Como resultado, los intelectuales al servicio del emperador seleccionaron veintisiete manuscritos “para crear el esbozo de un Nuevo Testamento definitivo”.⁸⁸ Posteriormente en 380 el emperador Teodosio I hizo del cristianismo la religión oficial del Imperio romano. Agustín de Hipona en compañía de los demás “Padres de la Iglesia”,⁸⁹ se dio la tarea de reglamentar la doctrina cristiana y entre sus tesis incluyó las enseñanzas de Pablo de Tarso. Con la afirmación de las ideas paulinas, Agustín legitimó también la teoría de la ley moral del corazón ante la posteridad cristiana. Ahora bien, el legado agustino ha sido de suma importancia para el cristianismo occidental o latino, precisamente el cisma luterano que aquí nos concierne, tiene en Agustín sus raíces directas.

Sebastián Castellio fue un heredero tardío de la tradición ética de la que hemos hablado. En el s. XVI el cristianismo atravesó la convulsa época de la Reforma protestante y fue necesario reconfigurar una moral cristiana actual, universal, que diera respuesta al problema vital de la persecución por herejía. También en esta época varios humanistas buscaron una doctrina moral que mitigara los conflictos ético-políticos suscitados por la separación de las iglesias. Considero que, para el tema de la ley moral en el corazón, los antecedentes más significativos de Castellio

⁸⁶ Recordemos que el sincretismo entre la cultura clásica helénica y el cristianismo no se dio de manera pacífica en todos los casos, mientras que algunos cristianos cultos como Pablo de Tarso u Orígenes hallaron la oportunidad de enriquecer su doctrina con las tradiciones griegas, el cristianismo popular se encargó de destruir los centros culturales paganos, basta con recordar la quema de la biblioteca del Serapeo y el asesinato de Hipatia de Alejandría a manos de fanáticos cristianos en el s. IV. Este y otros acontecimientos son descritos por Catherine Nixey en *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*.

⁸⁷ Para una revisión minuciosa del tema *vid.* Michel Onfray, *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía*, vol. II, “Primer tiempo”, pp. 23-74.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.* p. 74.

⁸⁹ La lista de quienes han sido llamados “Padres de la Iglesia” es extensa, el término se refiere a teólogos que han construido de manera escrita la doctrina ortodoxa cristiana; de modo predominante se reconocen cuatro Padres griegos u orientales: Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianzo, Atanasio de Alejandría y Basilio el Grande, y cuatro padres latinos u occidentales: Gregorio Magno, Jerónimo de Estridón, Agustín de Hipona y Ambrosio de Milán.

son cuatro pensadores: Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero. En este capítulo me propongo analizar la resonancia de las ideas morales de Pablo y Agustín en el pensamiento de Castellio, mientras que en el tercer capítulo nos dedicaremos a Erasmo y, en el cuarto capítulo, a Lutero.

1.1 Pablo de Tarso y la moral del cristianismo primitivo⁹⁰

Pablo de Tarso o San Pablo según la cristiandad, fue un teólogo y evangelista de origen judío (perteneciente a la tribu de Benjamín) nacido en la primera década del siglo I; se convirtió en el último de los Apóstoles cristianos alrededor de los veinticinco años, hacia el 33 d.C. Pablo era un judío educado, conocedor tanto de las filosofías griegas como de la tradición hebrea, además de ser un ciudadano romano. La riqueza de su entorno cultural le permitió configurar de manera sincrética las bases del cristianismo, apoyado en ideas estoicas, platónicas y gnósticas.⁹¹ Sobre la personalidad de esta figura histórica, sus epístolas han mostrado la calidez emocional que manifestaba a sus fieles, la pasión de su carácter es evidente en su labor especial como el “Apóstol de los gentiles”. Precisamente, los argumentos que Pablo desarrolló estaban encaminados a la reconciliación entre pueblos, su objetivo era incluir en la fraternidad cristiana a los *gentiles*, quienes eran extranjeros o paganos desde la perspectiva judía.

En la teoría moral de Pablo, el concepto de la ley en el corazón⁹² (νόμου γραπτὸν ἐν αὐτῶν καρδίαις)⁹³ o Ley del espíritu⁹⁴ (νόμος τοῦ Πνεύματος) pertenece a un campo semántico que incluye los términos griegos de: συντήρησις “conciencia”, νοῦς “razón o espíritu del hombre”, ἀγάπη “amor filial” y πνεῦμα “espíritu divino”. De manera general, la relación entre los términos mencionados es la siguiente: dios, a través de su espíritu universal (*pneuma*), ha grabado en el corazón humano una serie de leyes o preceptos (*nómoi*) que son innatos. El corazón cumple la función de órgano rector del juicio moral, en él se aloja la conciencia (*sintéresis*) o capacidad de discernimiento. También a través del espíritu, el ser humano mantiene

⁹⁰ Para mostrar la presencia de las ideas morales paulinas en Sebastián Castellio, tomaré como lectura clave la *Epístola a los Romanos*, escrita por el Apóstol de los gentiles e incluida en el *Nuevo Testamento*.

⁹¹ A este respecto, véanse las investigaciones de Isidoro Rodríguez “La cultura griega en San Pablo”; de Otoniel Duque “Influencia del cosmopolitismo griego en el pensamiento ecuménico de San Pablo y San Agustín”; y de Carlos López, “Consideraciones sobre el concepto de ley natural en San Pablo”.

⁹² *Biblia de Jerusalén*, Rm 2:15. Sigo la edición revisada y aumentada de Desclée de Brouwer.

⁹³ Todos los términos griegos citados en este trabajo, han sido consultados en la versión bilingüe griego/inglés de la Biblia que se encuentra en el sitio web: <https://biblehub.com/interlinear/>.

⁹⁴ *Vid. Biblia de Jerusalén*, Rm 8:2.

un vínculo entre su creador y sus semejantes. El espíritu individual o *nous*, es el principio de inteligencia, la parte más elevada del ser humano. Dicho espíritu se distingue del *pneuma* porque el primero es particular, mientras que el segundo es el espíritu universal o sobrenatural.⁹⁵ En suma, el hecho de que todos los seres humanos posean la ley moral en sus corazones, genera un vínculo de hermandad o amor filial (*agapé*) entre ellos. Este amor al prójimo se expresa en forma de mandato es, de hecho, la más fundamental de las leyes del corazón. En palabras de Pablo:

Con nadie más tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de ‘*No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás*’, y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud.⁹⁶

En el pasaje anterior podemos analizar tres elementos. En primer lugar, el amor mantiene una estrecha cercanía con la ley, puesto que la ley se fundamenta en el amor. Del amor se derivan otros valores como la caridad, el cuidado de sí y de los otros, la búsqueda de la justicia y el altruismo. Como el amor es la base de la ley, ninguna ley que se llame correcta o justa debe promover el maltrato a los otros, la violencia ni la persecución. En segundo lugar, la lista de preceptos que Pablo menciona, puede servirnos como un repertorio preliminar de cuáles son las leyes morales del corazón (no robar, no matar, no adulterar). En tercer lugar, el texto paulino muestra una equivalencia entre caridad y ley. Por definición, la caridad implica generosidad, ayuda desinteresada al prójimo. La caridad es mutuamente excluyente con la intolerancia, más precisamente con las acciones causadas por la intolerancia, porque la intolerancia es el indicio del rechazo a las ideas o acciones de otros. La intolerancia religiosa especialmente, ha tendido a lo largo de la historia a derivar en violencia, en homicidios o en destrucción de los distintos cultos. La intolerancia posee entonces una faceta negativa de exclusión y de persecución, lo cual es opuesto a la caridad. Este será el razonamiento que sostendrá Castellio para apuntalar la tolerancia religiosa como una virtud práctica de todo cristiano.

Ahora bien, alguien podría intentar debatir las premisas anteriores diciendo: “Soy intolerante con las ideas de ‘x’ pero en el fondo es para ayudarlo, lo estoy haciendo por el bien de la persona, actúo de manera caritativa”. Los autores en cuestión, es decir, Pablo y Castellio negarán la validez de esta aseveración por las siguientes razones: La primera razón es que uno no

⁹⁵ Esta distinción se encuentra en la nota (a) de la *Epístola a los Romanos* 7:25. p. 1660.

⁹⁶ *Biblia de Jerusalén*, Rm 13:9-10, p. 1668.

debe atender contra las ideas religiosas de alguien que no está ocasionando con ellas un perjuicio a los demás. Esto es, si una persona actúa en conformidad con la ley de su corazón (aún sin conocer los orígenes divinos de dicha ley), entonces tiene un buen comportamiento.⁹⁷ Este sería el caso de los gentiles (siguiendo a Pablo) y también el caso de algunos herejes, de acuerdo con Castellio. Pienso que, de forma implícita, lo que sucede es que la “ley divina” originalmente escrita en los corazones se va transformando en “ley natural” con independencia de la religión particular que se trate. Así, la ley que tenía un sello característico cristiano se generaliza, alcanzando un nivel de naturalidad, en *Romanos* leemos:

En efecto, cuando los gentiles, aunque no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, para sí mismos son ley. Ponen de manifiesto que la realidad de esa ley está escrita en su corazón; así lo atestiguan además su conciencia y los juicios contrapuestos que emiten de condenación o de alabanza [...] para el día en que Dios juzgue las acciones secretas de los hombres, según mi Evangelio, por Cristo Jesús.⁹⁸

El párrafo citado plantea cierta dificultad de comprensión debido a que combina tres acepciones de ley sin especificar cada una. En este pasaje están presentes una noción de la “ley divina o del espíritu”, otra de la “ley natural” y otra de la “ley positiva o civil”. Expliquemos cada término. Cuando Pablo dice al inicio que los gentiles no tienen ley, se refiere a que no tienen un código civil, o bien una ley positiva, *i. e.*, un conjunto de normas jurídicas promulgadas por un pueblo. No obstante, sí se rigen por la ley natural que está en sus corazones y que se respalda en su conciencia, mediante juicios morales. La ley natural y la ley divina se utilizan muchas veces como términos equivalentes. La diferencia radica, creo yo, en el conocimiento o ignorancia que el individuo tenga del origen de esa ley, por ejemplo, un cristiano reconoce que tales normas han sido creadas por dios, mientras que un gentil no se refiere a dios (al menos no al dios cristiano) como el principio de la ley, así, asume la naturalidad de su actuar moral.⁹⁹

La segunda razón para no aceptar la intolerancia, es que la jurisdicción sobre las creencias religiosas y morales (recordemos que en este período histórico todavía no había una separación de estas esferas) concierne únicamente a la propia persona. Los seres humanos

⁹⁷ En este momento resulta necesario distinguir la ley moral de la ley civil. La ley civil castiga los comportamientos nocivos, pero no es parte de sus facultades castigar las creencias. En contraste, la ley moral prescinde de amonestaciones externas, su jurisdicción es interna y se encuentra en la conciencia individual.

⁹⁸ Rm 2:15-16.

⁹⁹ Las diversas nociones de “ley” fueron retomadas por Agustín de Hipona entre los s. IV-V d.C. quien en su obra *La ciudad de Dios*, argumentó que la ley divina equivale a la ley eterna, recta y verdadera que da origen a la ley natural; asimismo, cualquier ley civil o positiva que desee ser justa, ha de ser un reflejo de la ley divina.

tenemos una limitación natural para conocer las conciencias ajenas y por tanto, para juzgar con justicia. Como lo expone Pablo en su *Epístola a los Romanos*:

Acoged al que es débil en la fe, sin discutir sus opiniones. Alguien puede creer que tiene derecho a comer de todo, mientras que el débil no comerá más que verduras. El que come de todo no debe despreciar al que no come; y el que no come tampoco debe juzgar al que come, pues Dios también lo ha acogido. [...] Pero tú, ¿por qué juzgas a tu hermano? Y tú, ¿por qué desprecias a tu hermano? Pensemos que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios [...] Dejemos, por tanto, de juzgarnos los unos a los otros.¹⁰⁰

Ningún ser humano tiene la autoridad para condenar las creencias de otros, se puede estar en desacuerdo con ellos, pero resulta ilegítimo perseguirlos, castigarlos o “forzar sus conciencias” para cambiar su credo. Sólo a Dios y a nadie más le atañe esa labor porque, además, sólo él puede conocer con plenitud la conciencia de los seres humanos y de ese modo ser justo.¹⁰¹ Sostengo que en el pasaje arriba citado, encontramos algunas premisas en germen para la idea posterior de la tolerancia. Luego, Castellio repetirá en el s. XVI las palabras de Pablo para intentar calmar las sangrientas guerras religiosas: “Como enseñó Pablo, cuando dijo: ‘No juzguéis por favor, antes de tiempo, hasta que venga el Señor, que iluminará las cosas secretas de las tinieblas y manifestará los designios de los corazones’”.¹⁰²

1.2 La interpretación de Castellio sobre Pablo de Tarso

Explicaré a continuación la correlación de las ideas estudiadas hasta ahora con ciertos pasajes del *Tratado* de Castellio. La figura del teólogo francés guarda un gran paralelo con el Apóstol de los gentiles. Castellio se identificaba con Pablo porque él también estaba buscando la ruta teórica para defender la libertad de creencia de los no cristianos.¹⁰³ En el caso de Castellio el ímpetu por mostrar la universalidad de la ley moral dará paso a un reconocimiento de la igualdad moral

¹⁰⁰ Rm 14:2-4,11,14 p. 1668.

¹⁰¹ Tengamos en cuenta que en la Biblia es común encontrar atribuido a dios el epíteto de “el que escruta los corazones”. *Vid.*, Rm 2:17, 1 Co 4:5, Jr 11:20, Ap 2:23.

¹⁰² Transcribo aquí el pasaje original de esta cita y las subsiguientes. Todas las traducciones del *Tratado* son mías: “Comme Paul a enseigné, quand il a dit: «Ne veuillez juger devant le temps, jusques à ce, que vient le Seigneur, lequel illuminera les choses secrètes des ténèbres et manifestera les conseils des cœurs»”, Sébastien Castellion, *Traité des Hérétiques*, p. 195.

¹⁰³ Es relevante señalar que Castellio fue un humanista, filólogo y traductor de la Biblia al latín en 1551 y al francés en 1555 como parte del proyecto de Reforma con el que simpatizaba. Asimismo, la iglesia católica rechazó su propuesta de enmienda moral e incluyó las traducciones bíblicas de nuestro autor en el *Index Librorum Prohibitorum* (1559).

entre cristianos, judíos y musulmanes. Veamos un párrafo sobre la confluencia moral entre las tres grandes religiones monoteístas:

Porque en cuanto a la moral, si preguntas a un judío, o a un turco, o a un cristiano, o a cualquier otro, qué es lo que sienten por un ladrón, o por un traidor [,] todos estarán de acuerdo en que los ladrones y los traidores son malos y deben ser condenados a muerte. ¿Por qué están todos de acuerdo con esto? Porque la cosa es bien conocida. ¿Por qué tampoco se hacen preguntas, ni libros, para demostrar que los ladrones, etc., deben ser ejecutados? *Porque este conocimiento está grabado y escrito en el corazón de todos los hombres desde la creación del mundo. Y esto es lo que dice San Pablo, que los gentiles tienen la Ley escrita en sus corazones. Pues incluso los infieles pueden juzgar estas cosas.*¹⁰⁴

Castellio intenta mostrar la existencia universal de la ley moral en el corazón a través de la coincidencia que tienen tres religiones en torno a la aplicación de un castigo (la pena capital) para ciertos crímenes.¹⁰⁵ La pena de muerte ha sido un castigo ejemplar, aplicado por casi todos los pueblos desde las primeras civilizaciones. Así, está presente en el *Antiguo Testamento* y forma parte de la Ley mosaica, compartida por cristianos y judíos. No obstante, la finalidad de nuestro autor era utilizar este tema como un mero ejemplo de su tesis de la ley moral, por lo que no discute los argumentos a favor o en contra de la pena capital ni muestra tampoco una postura personal sobre el tema.¹⁰⁶ El único caso en el que el teólogo francés niega enfáticamente la condena a muerte, es por motivos de credo.

Creo que nuestro autor escogió un ejemplo desafortunado para su argumentación, por una parte, porque la polémica sobre la pena de muerte podría derivar en que los herejes deben ser

¹⁰⁴ “Car quant aux mœurs, si tu interrogés un Juif, ou un Turc, ou un Chrétien, ou quelque autre, que c’est qu’ils sentent d’un brigand, ou d’un traître. Tous répondront d’un consentement que les brigands et traîtres sont méchants en doivent être mis à mort. Pourquoi consentent-ils tous en celà? Pource que la chose est toute notoire. Parquoi aussi on ne fait aucunes questions, ni livres pour montrer que les brigands, etc. doivent être occis. *Car cette connaissance est engravée et écrite ès coeurs de tous hommes, dès la création du monde. Et c’est ce que dit saint Paul, que les Gentils ont la Loi écrit en leurs coeurs. Car les infidèles mêmes peuvent juger de ces choses*”. Sébastien Castellion, *op. cit.*, pp. 27-28. Las cursivas son mías.

¹⁰⁵ Aunque en la Europa del s. XVI la pena capital era vista como algo normal, en nuestros días es un tema polémico, que justamente podría servir de contraejemplo de lo que se pretende manifestar. Es decir, se puede argumentar que no todos reconocemos ese castigo como un precepto universal, ni lo consideramos un acto moralmente correcto. En consecuencia, esa no sería una “ley universal en el corazón”. Hasta nuestros días, la aplicación de la pena de muerte sigue siendo un tema delicado que no se ha logrado resolver. Como referencia, la investigación “La pena de muerte en el mundo”, *Mirada Legislativa*, No. 45, nos muestra que en 2014, noventa y siete países del mundo habían derogado la pena capital, mientras que en cincuenta y ocho países era un castigo vigente.

¹⁰⁶ La pena de muerte en el Antiguo Testamento figura como un castigo aceptado, pero la argumentación de Castellio es más próxima al Nuevo Testamento y a los cristianos de los primeros siglos. Los Padres de la Iglesia también discutieron este tema y es más factible que Castellio haya adoptado sus ideas sobre la pena capital por esa vía. Dirijo al lector al texto “Argumentos racionales y bíblicos sobre la pena de muerte en la patrística” de Hernán Giudice, para indagar más sobre este asunto.

ejecutados, esto es lo contrario de lo que él trató de mostrar; por otra parte, la tradición de la ley en el corazón se asocia principalmente con imperativos morales y no con actos punitivos. Luego, resulta poco factible encontrar evidencia textual favorable a la pena capital en la escuela moral que sigue Castellio.¹⁰⁷

Ahora bien, exponer que tres religiones con normas, creencias y cultos distintos son capaces de concordar en algunas cuestiones, es para Castellio un indicador de que comparten una doctrina más fundamental, la ley natural. Pienso entonces que esta ley es independiente de la religión y que, de hecho, debería estar por encima de ella.¹⁰⁸ Si estimamos que la ley moral es algo natural que tienen en común los cristianos, judíos, musulmanes, ateos y gentiles, y también, que la ley moral exige la práctica del amor al prójimo, entonces colegimos que todos los seres humanos se deben unos a otros un trato amable. En otras palabras, Castellio señala que todas las creencias religiosas y morales deben ser toleradas, mientras no lastimen al prójimo ni impidan una vida social pacífica. La ley moral, a su vez, ha de fungir como principio de concordia, entre naciones o individuos con creencias divergentes.

A continuación veremos una instancia que muestra la práctica de la ley moral por el cristiano, se trata de la labor social del predicador. Siguiendo a nuestro autor, expondré la manera correcta de “evangelizar” a aquellos que no son cristianos. Castellio arguyó que la predicación debe ser amable, teniendo en mente que la persona está enferma de las facultades de su corazón y que el objetivo es curarla, no lastimarla más:

Así, los herejes al estar enfermos del alma y ciegos de los ojos de su corazón, no pueden mirar a la luz de la verdad. Y, sin embargo, nosotros (cumpliendo con nuestro

¹⁰⁷ Es pertinente señalar que a partir del *Nuevo Testamento* (de donde toma Castellio la teoría de la ley moral en el corazón) la moral cristiana se transforma radicalmente y se distancia así de la moral judía basada en la Ley Mosaica veterotestamentaria. Esta transición es explicada en la nota a Romanos 7:7, en la *Biblia de Jerusalén*, p. 1659:

La ley (mosaica, pero también toda ley incluso el «precepto» dado a Adán, ver vv. 9-11), luz que ilumina el espíritu sin darle fuerza interior, es impotente para conseguir se evite el pecado; más bien le favorece [...] este sistema imperfecto ha sido como un régimen transitorio [...] Cristo ha puesto fin a la ley [...] por el espíritu de la Promesa, da al hombre nuevo, Ef 2 15+, la fuerza interior para realizar el bien que la ley ordenaba, Rm 8 4s. Este régimen de la gracia que sustituye al de la ley antigua puede también ser llamado ley, pero es la «ley de la fe» [...] cuyo compendio total es el amor.

¹⁰⁸ Carlos López afirma que las epístolas paulinas representan el nacimiento del iusnaturalismo cristiano, más aún, la ley natural en el corazón es la prueba inequívoca de una ética natural basada en la razón: “el texto paulino de la Carta a los Romanos es la piedra angular del futuro iusnaturalismo cristiano, al afirmar que el conocimiento de la ley natural es directo; que la razón humana, con independencia de raza, credo religioso o cualquier otra condición, puede conocerla por sí misma”. De igual modo, hay una vertiente de teología natural caracterizada por el uso de la razón: “también los paganos pueden tener un verdadero conocimiento de Dios gracias a las obras visibles de la creación, dejándose conducir por la simple razón”. Véase Carlos López, “Consideraciones sobre el concepto de ley natural en San Pablo”, p. 282.

oficio y deber) les tendemos las manos y les hablamos con gran dulzura. Porque San Pablo también nos amonesta diciendo: Para que los adversarios (dice él), sean instruidos con suavidad, si Dios no les da el arrepentimiento para llegar al conocimiento de la verdad, y para nadar fuera de los estanques del diablo [...] debemos tener el doble de amabilidad y paciencia, con tal de que nosotros los podamos retirar y liberar de los lajos del diablo.¹⁰⁹

La evangelización sólo se debe efectuar mediante palabras y nunca recurriendo a la violencia física; en caso de no convencer a un hereje o pagano, el instrumento terminante debe ser el alejamiento de esa persona, la excomunión:

Los herejes no pueden ser reprimidos, ni impedidos por ninguna fuerza externa [...] es necesario proceder por la palabra de Dios [...] La herejía es una cosa espiritual, que no puede ser cortada por ninguna palabra, ni consumida por ningún fuego, ni ahogada, ni lavada por ningún agua mundana, sino por la sola palabra de Dios [...] Y ahora lo que alega el mismo San Pablo. Las armas de nuestra batalla no son carnales, sino espirituales. [Más adelante, Castellio continúa la idea, apoyándose ahora en San Agustín] y si el mal fuera incurable, la excomunión [...] sería entonces el suplicio extremo de la Iglesia.¹¹⁰

Con lo anterior vemos que en Pablo también se encuentra fijado el límite del poder de la iglesia sobre la vida humana. Esta es otra de las ideas que Castellio recuperó del Apóstol de los gentiles y en la cual, encontró buenos elementos para afianzar sus tesis de la tolerancia y la libertad de conciencia.

1.3 El lugar de la conciencia (συντήρησις) en la moral paulina

En la *Epístola a los Romanos* hay tres pasajes significativos donde aparece el término de “conciencia” (Rm 2:15, 9:1 y 13:5). Cada uno de estos pasajes ofrece un contexto para entender el sentido que Pablo le da a esta palabra, aunque ninguno de ellos es una definición. En seguida

¹⁰⁹ “Ainsi les hérétiques étant malades de l’âme, et aveugles des yeux de leurs cœurs, ne peuvent regarder à la lumière de vérité. Et pourtant nous (faisant notre office et devoir) tendons les mains et parlons avec eux en grande douceur. Car S. Paul aussi nous admoneste, disant: Afin (dit-il) que les adversaires soient instruits par douceur, s’aventure Dieu leur donnera point repentance pour venir à la connaissance de vérité, et nager hors des laqs du diable [...] nous avons besoin de double douceur, et patience, afin que nous les puissions retirer et délivrer des laqs du diable”, Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 133.

¹¹⁰ “[L]es hérétiques ne peuvent être réprimés, ni empêchés par aucune force extérieure [...] il y faut procéder par la parole de Dieu [...] L’hérésie est une chose spirituelle, laquelle ne peut être tranchée par aucune parole, ni consumée par aucun feu, ni être noyée, ou lavée par aucune eau mondaine, mais par la seule parole de Dieu [...] Et maintenant ce qu’il allegue du même saint Paul. Les armes de notre bataille ne sont point charnelles, mais spirituelles [...] et si le mal était incurable de l’excommunication [...] c’était alors l’extrême supplice de l’Eglise.” *Ibid.*, pp. 46, 89 y 93.

analizaré los tres pasajes paulinos concernientes a la conciencia, con la finalidad de identificar qué características de este concepto influyeron en la tesis de la “libertad de conciencia” defendida por Castellio.

La primera vez que se halla la palabra conciencia en *Romanos* es en 2:15 (este pasaje ya lo hemos citado páginas arriba), donde se lee: “cuando los gentiles, aunque no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, para sí mismos son ley [...] así lo atestiguan además su *conciencia* y los juicios contrapuestos que emiten de condenación o alabanza”.¹¹¹ Aquí se expresa la cualidad moral de la conciencia, en tanto que está vinculada directamente con los juicios de condenación o alabanza a cierto comportamiento. El hecho de emitir juicios indica que hay en la conciencia una capacidad individual de discernimiento sobre lo correcto e incorrecto, que es independiente de la ley positiva. La conciencia como la entiende Pablo, también implica tener conocimiento sobre uno mismo, es decir, saber que hay un “yo” que se percibe como algo distinto del resto de los objetos y del mundo. Además, la acción de emitir juicios presupone que hay responsabilidad por parte de los sujetos que actúan, lo que conlleva a su vez la idea de autodeterminación. En última instancia, la libertad humana es la condición para que todo actuar moral tenga responsabilidades.

Otra cualidad de la conciencia en la epístola paulina es la habilidad de prever las consecuencias de nuestros comportamientos (tanto futuros como presentes) y de brindar al sujeto una guía para decidir actuar virtuosamente: “Cristo es testigo de que digo la verdad, y de que no miento – además me lo dice mi conciencia, guiada por el Espíritu Santo –”.¹¹² En este pasaje se aprecia la estrecha relación entre la divinidad y la conciencia humana. La conciencia es provista por el espíritu de dios y es también el lugar donde se puede llevar a cabo un acercamiento con lo divino, ya sea a modo de diálogo interior o de revelación mística.

Este tema servirá posteriormente a Agustín de Hipona como motivo para su obra *El maestro o sobre el lenguaje*, donde una de las tesis principales es la afirmación de que Cristo es el maestro interior y sólo a través de él hay conocimiento de la verdad. La conciencia se convierte entonces, tanto en el centro de las facultades morales como de las facultades epistémicas. La conciencia es condición para la racionalidad; dicho de otro modo, la razón es una función o facultad que surge de la conciencia.

¹¹¹ *Biblia de Jerusalén*, Rm 2:15. Las cursivas son mías.

¹¹² *Ibid.*, 9:1.

Finalmente, el tercer lugar donde se presenta la conciencia en *Romanos* es en un contexto sobre el actuar de acuerdo con las normas civiles, en un ámbito más político y jurídico que moral. Pablo afirma que: “no hay por qué temer a los magistrados cuando se actúa correctamente, sino cuando se comete alguna fechoría [...] Piensa que [el magistrado] es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que hace algo malo. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia”.¹¹³ Queda implícita en la cita precedente la idea de que el poder civil tiene un origen divino, se supone que, quien gobierna, lo hace de manera legítima y ejerce el poder con justicia, para bien de los gobernados. De aquí se colige que la conciencia tiene aplicación práctica tanto en el orden moral como en el orden civil, pero las buenas acciones se deben ejecutar por un mandato de la conciencia propia antes que por una ley exterior. El bien es valioso por sí mismo y no por miras a un premio o por temor al castigo.

En suma, hemos revisado en la epístola de *Romanos* tres funciones de la conciencia: **a)** la primera corresponde a la conciencia como fundamento de la ley natural, misma que nos da la capacidad de discernimiento moral; **b)** la segunda se refiere a la conciencia como testigo personal de las buenas acciones, también puede fungir como juez y vigilante de las malas acciones, generando el sentimiento de culpa; **c)** la tercera es la conciencia en su ejercicio civil que sirve para corroborar la rectitud de las leyes y respetarlas por la propia voluntad de actuar bien. De acuerdo con Joyce S. Shin, Pablo pudo haber tomado las diferentes acepciones de conciencia de su entorno griego:

Es probable que Pablo absorbiera las diversas definiciones de conciencia actuales en el mundo helenístico. Las apariciones de la palabra "conciencia" en sus cartas reflejan el papel forense de la conciencia como testigo (Rom. 2:15, 9: 1; 2 Cor. 1:12), la noción de una conciencia que sufre por la transgresión (1 Cor. 10:25, 27, 28; Rom.13: 5), así como una definición gnóstica de la conciencia como agente del conocimiento (1 Cor 8: 7, 10,12).¹¹⁴

Con todo lo anterior, la conciencia se vuelve punto de partida para la constitución del sujeto capaz de autorregularse. El ser humano consciente (en los sentidos arriba descritos) no requiere de la tutoría ajena para actuar correctamente, porque la guía del buen comportamiento moral la tiene dentro de sí. De este modo: “Para Pablo, la conciencia garantizaba la integridad del

¹¹³ *Ibid.*, 13:4-5.

¹¹⁴ Joyce S. Shin, “Accommodating the Other's Conscience: Saint Paul's Approach to Religious Tolerance”, *Journal of the Society of Christian Ethics*, pp. 7-8.

individuo. Forzar la iluminación sobre otro cuya conciencia era débil, correría el riesgo de romper esta integridad. Para proteger la unidad interior de la persona, Pablo consideró inviolable la conciencia autónoma”.¹¹⁵

Es importante tomar en cuenta que una razón para no violentar las conciencias ajenas, es su origen divino. El ser humano, desde su finitud e impotencia no debe intentar corregir algo que ha sido dado por dios, y que es el vínculo más íntimo entre dios y el hombre. Siguiendo a Joyce S. Shin, el sello particular de Pablo sobre la noción común de conciencia en su época, es la autonomía de la conciencia individual.¹¹⁶

Con los elementos conceptuales expuestos, Castellio desarrolló su propuesta de la libertad de conciencia en el S. XVI. Para observar la semejanza de ideas entre Pablo y Castellio, veamos un pasaje del teólogo francés en relación con la conciencia:

Pero no me atrevo a violar mi conciencia, no sea que ofenda a Cristo, que prohibió por medio de San Pablo, su siervo, que hiciera algo de lo que dudara si está bien hecho o no [...] Es necesario, pues, que cada uno se examine a sí mismo, interrogue diligentemente su conciencia y sopesé todos sus pensamientos, palabras y obras [...] Este es el modo más seguro de conseguir que en tan gran multitud de pecados, de los que todos estamos cargados, cada uno vuelva sobre sí mismo, y se preocupe de corregir su vida, y no de condenar a los demás.¹¹⁷

Es evidente la influencia de Pablo en estas propuestas; se muestra por un lado, el reconocimiento con humildad de los propios errores (pecados), y de los cuales ninguna persona está exenta, y por otro lado, se aprecia un llamado a la caridad para no juzgar a los demás. Una de las bases de la tolerancia está en que todos somos falibles, por lo que debemos aprender a perdonar antes que a condenar. Además, la conciencia humana es otro elemento para impedir la violencia de las persecuciones por credo, porque la conciencia ha sido producida libre por dios y libre debe permanecer. No hay razón para imponer creencias o leyes a aquello que se rige correctamente por su propia legalidad interior.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹¹⁶ *Idem.* Aunque Shin acepta la preponderancia de la autonomía de la conciencia, se niega a aceptar que con ello Pablo funda una ética individualista, una ética que se preocupa únicamente por el derecho del individuo a actuar de acuerdo con lo que él o ella sabe que es verdadero y bueno. Al contrario, este autor sostiene que la auténtica ética paulina es comunitaria y que tiene como máxima el amor al prójimo y el mutuo reconocimiento.

¹¹⁷ Sébastien Castellion, *op. cit.*, pp. 17-18.

2. El contexto intelectual de Agustín de Hipona

Agustín de Hipona (354 – 430 d.C.) fue un filósofo y teólogo cristiano nacido en la ciudad de Tagaste en África durante el Imperio romano, es también conocido como el “obispo de Hipona” por el cargo que desempeñó para la iglesia desde el 397 hasta su muerte. Sin embargo, Agustín no fue cristiano desde sus primeros años, a pesar de que su madre Mónica intentó en varias ocasiones convertirlo. Agustín tuvo una formación en gramática y retórica que le permitió ser maestro en estas disciplinas. En sus *Confesiones* el obispo de Hipona narra que cuando era estudiante (alrededor de los diecisiete años en el 371) conoció un libro de Cicerón llamado *Hortensio*:

[L]legué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran [...] Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía y se llama el *Hortensio* [...] De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti.¹¹⁸

A partir de ese momento, el teólogo de Tagaste mantuvo una tendencia vital hacia la búsqueda de la verdad, sin discriminar la doctrina en la que ésta se encontrara. Sin ser cristiano, Agustín supo que quería conocer el sustento último de los seres, la verdad, el bien y la belleza máximos. De este modo, aprendió de varias escuelas vigentes en su época como el neoplatonismo, el escepticismo y el maniqueísmo. Muchos estudiosos han considerado a Hipona uno de los hombres más cultos de su tiempo porque conoció a los escritores paganos más sobresalientes, tanto griegos como romanos,¹¹⁹ y luego de convertirse al cristianismo, se instruyó en las doctrinas de los cristianos de Alejandría al igual que de los teólogos del noroeste de África mediante su amistad con Ambrosio de Milán quien:

[L]o introdujo en el conocimiento de Orígenes [...] Había leído la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea en las traducciones de Rufino y de Jerónimo, y era también deudor de Ireneo y, por supuesto, de los escritores africanos: Tertuliano, Arnobio, Lactancio y san Cipriano. De este modo confluían en él las tres grandes tradiciones patrísticas (alejandrina, asiática, africana).¹²⁰

¹¹⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones* III. IV, §7, p. 50.

¹¹⁹ Los pensadores griegos y latinos conocidos por Agustín fueron: Platón, Aristóteles, Plotino, Cicerón, Séneca, Virgilio, Salustio, Terencio y Tito Livio, principalmente. *Vide* Henry Chadwick, *Agustín*, cap. I “La formación del pensamiento de Agustín: Cicerón, Mani, Platón, Cristo”.

¹²⁰ Salvador Antuñano, “Estudio introductorio”, San Agustín. *Confesiones. Contra los académicos*, p. XXII.

Agustín logró elaborar una síntesis de las ideas de todos estos teólogos y generó un pensamiento propio, bastante original. La lucidez de su doctrina ha servido de inspiración durante muchos siglos en la historia de la filosofía. Lo cierto es que la trayectoria del doctor de la iglesia fue fragmentaria en las distintas escuelas: al comienzo de su vida adulta se mantuvo casi una década en el maniqueísmo, una secta ascética que proponía como fuerzas eternas el bien y el mal en una lucha constante por dominar el mundo. Esta doctrina decepcionó a Agustín, que a sus 32 años decidió abrazar el cristianismo.

San Agustín es considerado uno de los Padres de la Iglesia por sus interpretaciones bíblicas así como por sus enseñanzas sobre el conocimiento de dios, y por sus disputas contra las herejías. El cristianismo agustiniano se caracteriza por una clara identidad epistémica entre dios y la verdad;¹²¹ del mismo modo, en el ámbito moral, dios es el bien supremo, el origen de todos los bienes. También desde una perspectiva ontológica, el obispo de Hipona sostuvo una jerarquía de los seres, donde el ser absoluto es dios, el cual tiene el mayor grado de perfección y de él participan los demás entes menores. En suma, para el teólogo de Tagaste, dios es el ideal de perfección al menos, en cuatro ámbitos: en el terreno moral, porque es el bien mayor, en el terreno epistémico porque es la máxima verdad, en el terreno ontológico porque es el “Ser” por excelencia y, en el terreno estético porque es la belleza absoluta.

En la mentalidad de Agustín, las enseñanzas de Pablo de Tarso tuvieron un lugar preponderante. En los escritos del teólogo de Tagaste figuran de manera esencial los conceptos de “amor” y “corazón”, su doctrina se funda en estos términos. Así, Hipona renovó las ideas paulinas sobre el amor de dios y estuvo de acuerdo en que gracias a este amor existen todos los seres, por obra del amor el ser humano conoce,¹²² es sociable y vive en comunidad con otros hombres: “En su caminar según la fe por país extranjero [el alma] tiene ya esta paz, y guiada por la fe vive la justicia cuando todas sus acciones para con Dios y el prójimo las ordena al logro de aquella paz, ya que la vida ciudadana es, por supuesto, una vida social”.¹²³

¹²¹ Como lo indica Salvador Antuñano “El hombre está constituido de tal modo que entiende que su felicidad está vinculada con la Verdad y con el Bien. Y si la reflexión se lleva al límite, se acaba identificando la Verdad y el Bien con Dios [...] saber vivir es buscar a Dios, conocerlo y amarlo. Y en ello está la plenitud y la felicidad del hombre”. *Ibid.*, p. XXIV.

¹²² “[...] si no hay caridad, no se puede contemplar el fondo de lo real: la caridad, entendida como amor de Dios, es necesaria para captar el sentido último de las cosas, su verdad profunda; no se conoce de verdad sino aquello que se ama como Dios lo ama”. *Ibid.*, p. XXVII.

¹²³ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, Libro XIX, cap. XVII, p. 603.

En el apartado anterior hablé sobre las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) instituidas por Pablo como fundamento de toda moral: “«el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver», es decir, tener una capacidad de visión saneada por la fe, un enfoque orientado por la esperanza y una contemplación iluminada por la caridad”.¹²⁴ Al igual que Pablo, Hipona consideró a estas virtudes las bases de las otras, por lo cual, aunque debatió contra los “herejes” de su tiempo, no optó por la tortura ni por la pena de muerte como formas de coersión. Agustín también fue, a su modo, un defensor de la tolerancia religiosa y creyó que el amor debía ser la cualidad central de la iglesia.

Las obras principales del obispo de Hipona son *Las Confesiones* (397-398), y *La ciudad de Dios* (412-426 d.C.), es sabido que fue un escritor prolífico; su doctrina se halla dispersa en cartas, sermones, diálogos, escritos biográficos y polémicas.¹²⁵ Pero la relevancia de las dos obras mencionadas anteriormente, es su contenido filosófico y la presentación detallada de ideas que son clave de su pensamiento. El contexto histórico de Agustín es crítico en cuanto a la relación de la iglesia cristiana con el imperio romano. A pesar de que el cristianismo ya había sido aceptado como la religión oficial, aún existían conflictos en cuanto a cómo debía practicarse y si era adecuado que la religión cristiana tuviera influencia en la vida política. Agustín se enfrentó a estas dificultades, las cuales trató de resolver argumentativamente en *La ciudad de Dios*.

Del amplio corpus agustiniano, me interesa ahondar únicamente en los conceptos medulares de este capítulo, estos son: la “ley moral en el corazón”, la “ley natural”, la “conciencia” y el “amor” como valor principal y sustento de los demás principios éticos. En relación con la influencia de Agustín sobre Sebastián Castellio, tomaré como lecturas guía tres textos del Obispo de Hipona: las *Confesiones*, *La ciudad de Dios* y *El maestro interior o sobre el lenguaje*. Es pertinente apuntar que Castellio vio en Agustín ideas favorables para la tolerancia religiosa y por esa razón lo utilizó como uno de sus referentes básicos. En este apartado estudiaremos también la afinidad del concepto de “tolerancia religiosa” entre san Agustín y Sebastián Castellio.

¹²⁴ Agustín de Hipona, *Sol.* I, 6, 12, citado en *Idem*.

¹²⁵ La obra completa de Agustín está reunida por la Biblioteca de Autores Cristianos en una edición bilingüe latín-español en un total de cuarenta y un volúmenes: *Obras completas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1982-2007, ed. bilingüe, XLI vols.

2.1 El corazón y la ley moral según Agustín de Hipona

En el apartado sobre Pablo de Tarso revisamos cómo fue que la teoría sobre una ley moral inscrita por dios en los corazones humanos de manera innata, pasó de la filosofía estoica al cristianismo. También hablamos de cuatro funciones del corazón: **1)** órgano rector en términos biológicos, controla las funciones vitales del cuerpo y distribuye mediante la sangre el espíritu vital, **2)** lugar donde está grabado un conjunto de normas morales, conocido también como “ley natural”. Basado en estas leyes interiores, el ser humano es capaz de discernir lo bueno de lo malo y lo justo de lo injusto. La ley del corazón se resume en el principio del amor al prójimo. **3)** Lugar donde se sitúa el espíritu individual (*vovς*) que da origen a la conciencia¹²⁶ y a la racionalidad humanas;¹²⁷ **4)** en relación con el ejercicio de la conciencia, distinguimos tres facultades centrales: a) la conciencia es testigo y juez de los actos propios,¹²⁸ genera en el individuo los sentimientos de autoestima y culpa,¹²⁹ b) la conciencia es guía del actuar civil, sirve para corroborar la rectitud de las leyes y respetarlas por voluntad propia. Finalmente, c) la conciencia tiene una labor epistémica que, tomando en cuenta todos los aspectos anteriores sobre

¹²⁶ El corazón se convirtió desde Pablo en el lugar inescrutable para cualquier conciencia ajena a la propia, es decir, en el espacio más íntimo de la persona, ésta línea la siguió también Agustín cuando escribió en *Confesiones* X. III, §4, p. 231. Las cursivas son mías:

Pero hay muchos que me conocieron, y otros que no me conocieron, que desean saber quién soy al presente en este tiempo preciso [...] aunque hanme oído algo o han oído a otros de mí, *pero no pueden aplicar su oído a mi corazón, donde soy lo que soy. Quieren, sin duda, saber por confesión mía lo que soy interiormente, allí donde ellos no pueden penetrar con la vista, ni el oído, ni la mente.*

¹²⁷ En *Del orden* Agustín define a la razón del siguiente modo: “Razón es el movimiento de la mente, que puede distinguir y conectar las cosas que se aprenden”. Lo anterior se complementa con otro pasaje de *El maestro*: “sobre todas las cosas que entendemos, no consultamos a aquel que nos grita (*personat*) del exterior, sino a la verdad que dirige interiormente nuestra alma [...] Toda alma racional la consulta [a la verdad interior]; pero a cada una se abre en la medida en que es capaz de captarla, en virtud de (*propter*) su propia voluntad”. Ambos fragmentos fueron consultados en: *El maestro o sobre el lenguaje y otros textos*, §1, p. 139 y §38, p. 123, respectivamente.

¹²⁸ De manera general, la práctica de la confesión se considera un examen minucioso de la conciencia. La iglesia católica incorporó este ejercicio como un método regular de “control” sobre los actos de los creyentes para inducir al arrepentimiento y a la penitencia. Agustín se convirtió en el paradigma de cómo se ejecutan las confesiones, los temas que se abordan y el tono dramático para hablar de los propios pecados. Michel Foucault abordó la práctica confesional en su *Historia de la sexualidad*: “La confesión se abrió, si no a otros dominios, al menos a nuevas maneras de recorrerlos. Ya no se trata sólo de decir lo que se hizo –el acto sexual– y cómo; sino de restituir en él y en torno a él los pensamientos, las obsesiones que lo acompañan, las imágenes, los deseos, las modulaciones y la calidad del placer que lo habitan”. *Historia de la sexualidad I. la voluntad de saber*, p. 80. Como veremos más adelante todo este imaginario en torno a la confesión fue heredado del teólogo de Tagaste.

¹²⁹ Hay pasajes muy emotivos en las *Confesiones* sobre el sentimiento de culpa: “Llevaba el alma rota y ensangrentada, impaciente de ser llevada por mí, y no hallaba dónde ponerla [...] me abrumaba la pesada carga de mi miseria. A ti, Señor, debía ser elevada para ser curada [...] ¿Y adónde podía huir mi corazón que huyese de mi corazón? ¿Adónde huir de mí mismo? ¿Adónde no me seguiría yo a mí mismo?”. *Confesiones* IV. VII, §12, pp. 74-75.

el conocimiento humano (en la esfera moral y social), dignifica al individuo como ente autónomo.

Agustín de Hipona en el s. IV, reavivó varias de las acepciones precedentes sobre el corazón humano y le añadió también otras funciones. Para el doctor de la iglesia, es a través del corazón como dios le habla al ser humano, ahí se da la experiencia más cercana con la divinidad. De hecho, el corazón es la habitación del “maestro interior” que no es sino Cristo.¹³⁰ Además, para Hipona el corazón tiene la tarea de medir el tiempo vital y organizarlo en presente, pasado y futuro, tomando como apoyo las facultades de la memoria e imaginación.¹³¹ Analicemos pues, la labor del corazón al igual que la noción de ley moral en las obras de Agustín.

De acuerdo con el teólogo de Tagaste, el corazón anhela la verdad y para alcanzarla, une sus facultades racionales con las emotivas, estas son: el intelecto, el amor y la voluntad. Así queda unificada la filosofía con la teología, asumiendo el supuesto de que dios es la verdad: “*Porque en ti está la sabiduría. Y el amor a la sabiduría tiene un nombre en griego, que se dice filosofía.*”¹³² El corazón se alegra e ilumina cuando reconoce la sabiduría de dios, del mismo modo, un corazón sin dios está en las tinieblas, ensombrecido y vacío, como lo afirma Agustín:

[V]ine a dar con unos hombres que deliraban soberbiamente, carnales y habladores en demasía, en cuya boca hay lazos diabólicos y una liga viscosa hecha con las sílabas de tu nombre [...] Estos nombres no se apartaban de sus bocas, pero sólo en el sonido y ruido de la boca, pues en lo demás su corazón estaba vacío de verdad.¹³³

A esta manera de vincular a dios con la verdad mediante el corazón, le podemos llamar el *uso epistémico del corazón*. Esta es la primera ocupación del órgano rector según el Padre de la Iglesia.

¹³⁰ En *El maestro*, Agustín explica: “Nos enseña, sin embargo, aquel que es consultado, del que se dice que habita en el hombre interior, Cristo, es decir, la inmutable virtud de Dios y la eterna sabiduría”. *El maestro o sobre el lenguaje y otros textos*, §38, p. 123.

¹³¹ Veamos ahora la función “metafísica” del corazón como medida y orden del tiempo:

Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos [...] Cuando estoy allí pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas [...] irrumpen en tropel, y cuando uno desea y busca otra cosa se ponen en medio [...] Mas espántolas yo del haz de mi memoria con la *mano del corazón*, hasta que se esclarece lo que quiero y salta a mi vista de su escondrijo.

Confesiones X. VIII, §12, p. 236. Las cursivas son mías.

¹³² Agustín de Hipona, *Confesiones* III. IV, §8, p. 51.

¹³³ *Ibid.* III. VI, §10, p. 52.

Entonces, tenemos en primer lugar un uso epistémico del corazón, que se relaciona íntimamente con el amor hacia dios. En segundo lugar, hay un paralelismo entre el amor a dios y el amor al hombre, que está hecho a su imagen y semejanza. El ser humano tiene el deber moral de amarse a sí mismo al igual que a su prójimo: “¿Acaso ha sido alguna vez o en alguna parte cosa injusta *amar a Dios de todo corazón, con toda el alma y con toda la mente, y amar al prójimo como a nosotros mismos?*”.¹³⁴ Con esta pregunta retórica Agustín descarta la posibilidad de que el mandamiento del amor pueda ser inválido en cualquier tiempo o espacio. También vemos en la cita anterior una asociación del amor con la justicia. Además, está presente la labor del corazón, el alma y la mente (es más frecuente en el vocabulario agustiniano el término de “mente” que el de “conciencia”) como facultades que colaboran en la vida social derivada del amor al prójimo. En este sentido, el corazón cumple para Agustín la actividad que Pablo había dado a la conciencia como guía del actuar civil; a esto le llamo *uso civil del corazón*.

Ahora bien, el corazón encuentra dentro de sí una ley que es eterna, misma que sirve de soporte a las leyes externas, el obispo de Hipona narra su experiencia antes de convertirse al cristianismo:

No conocía tampoco la verdadera justicia interior, que juzga no por la costumbre, sino por la ley rectísima de Dios omnipotente, según la cual se han de formar las costumbres de los países y épocas conforme a los mismos países y tiempos; y siendo la misma en todas las partes y tiempos, no varía según las latitudes y las épocas.¹³⁵

Aunque el pasaje anterior no menciona al corazón como centro de la justicia, sí señala que es una “justicia interior”, sabemos que el lugar interior de la justicia es el corazón y esto se infiere con facilidad una vez que se conoce la doctrina de Agustín expuesta en las *Confesiones*. El Padre de la Iglesia apunta que la ley de dios es inmutable y es la misma en todos los tiempos y espacios, mientras que las leyes o “costumbres” de los diversos pueblos deben adaptarse a esta ley para ser realmente justas. A esta ley interna la llamamos la *ley inscrita en los corazones*.

El teólogo de Tagaste confrontó la ley interna (que también es llamada ley del espíritu), con otra ley temporal, mudable y corruptible que es la ley de la carne:¹³⁶ “aunque el hombre se deleite con la ley de Dios según el hombre interior, ¿qué hará de aquella otra ley que lucha en

¹³⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹³⁵ *Ibid.*, VII,§13, p.56.

¹³⁶ Claramente, esta terminología pertenece a los textos paulinos. En Rm 7: 22-24 leemos: “Descubro, pues, esta ley: que, aunque quiera hacer el bien, es el mal el que me sale al encuentro. Por una parte, me complazco en la ley de Dios, como es propio del hombre interior; pero, a la vez, advierto otra ley en mi cuerpo que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mi cuerpo”.

sus miembros contra la ley de su mente, y que le lleva cautivo bajo la ley del pecado que existe en sus miembros?”.¹³⁷ Como vemos, el ser humano se encuentra sujeto a leyes distintas e incluso contrarias, dicha contradicción entre la carne y el espíritu es la que lleva al pecado, también conduce a los delitos que son castigados según la ley civil y, en última instancia, en la confusión entre la ley carnal y la ley espiritual tienen lugar las herejías. Las herejías no son otra cosa que “distorsiones” de la verdad divina a causa de enfermedades del alma o del corazón que nublan el entendimiento. Luego, tanto el obispo de Hipona como Sebastián Castellio creyeron que las herejías deben ser tratadas con paciencia y tolerancia, porque son parte de la fragilidad humana y de su tendencia al error.

De acuerdo con Agustín, en la vida terrenal toda ley es perecedera, como lo advierte Chadwick: “La ley y el gobierno son necesarios debido a la distorsión, la avaricia y la antisocial corrupción del corazón humano [no obstante] La verdadera paz y justicia están más allá de este mundo de hoy y de mañana y pertenecen a un orden superior del proyecto de Dios”.¹³⁸ Agustín pensó que la ley y la justicia son necesarias en este mundo, aun cuando no sean perfectas. Del mismo modo, habrá otro lugar diseñado por dios, donde la ley se manifieste inmaculada. A este modelo dualista del orden civil, Agustín lo nombró la Ciudad terrenal en contraste con la Ciudad de Dios.¹³⁹

En relación con las ciudades terrenales, lo que da legitimidad a sus códigos jurídicos así como a sus gobiernos, es que sean un reflejo de la ley eterna: “Estos [gobiernos] no tenían autoridad sólo por la mera fuerza, sino por el reconocimiento de que poseían una base moral y por lo tanto una sombra o imagen de la justicia verdadera, «la ley eterna»”.¹⁴⁰ Podemos ver que la ley del corazón entendida como ley moral en Pablo, adquiere en Agustín un matiz fuertemente político, sin perder su relevancia ética. Hasta ahora hemos estudiado la comprensión agustiniana de los conceptos de “corazón” y de “ley moral”, he señalado las características que comparte con la doctrina paulina así como las innovaciones propias del obispo de Hipona.

A continuación examinaremos estos mismos conceptos pero desde la perspectiva de Sebastián Castellio ofrecida en el *Tratado sobre los herejes*. Me interesa enfatizar el vínculo que

¹³⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones* VII. XXI, §27, p. 170.

¹³⁸ Henry Chadwick, *op. cit.*, pp. 165-166.

¹³⁹ El mismo Agustín afirma: “ Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial”. *La Ciudad de Dios*, XIV, cap. XXVIII.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 167.

tiene la ley moral con la tolerancia hacia los herejes, por un lado, en el teólogo africano del s. IV y, por otro lado, en el humanista francés del s. XVI.

2.2 La lectura de Castellio sobre la tolerancia en Agustín

Las obras de Agustín contra los herejes¹⁴¹ tienen la característica de que pueden ser utilizadas en un doble sentido: por una parte, hay pensadores posteriores a Agustín (sobre todo medievales asociados a la inquisición) que se apoyaron en pasajes del obispo de Hipona para condenar las herejías y aplicar la pena capital a quienes las cometían.¹⁴² Por otra parte, hay cristianos (aunque son pocos), que han visto en San Agustín un portavoz de la reconciliación entre credos y de la tolerancia religiosa, este es el caso de Sebastián Castellio. Al respecto, Henry Chadwick sostiene que la postura más cercana y coherente con el verdadero pensamiento de Agustín es la de la tolerancia. Sin embargo, lo que ha propiciado otro tipo de interpretaciones son las citas descontextualizadas de su obra. Es evidente que en debates tan mordaces como los del s. IV, en donde se estaba discutiendo cuál había de ser la doctrina definitiva y estricta del cristianismo, los creyentes se difamaban e insultaban entre sí, se acusaban unos a otros de “herejía” y cometían varias falacias en sus razonamientos argumentativos. Así, Agustín puede tener pasajes muy agrios e impulsivos en sus escritos contra los “herejes” pero, según Chadwick, termina imponiéndose la visión conciliatoria y caritativa. Esta misma perspectiva sobre Agustín la tuvo Sebastián Castellio, cuando en su *Tratado sobre los herejes* citó al teólogo de Tagaste:

San Agustín le amonestó diligentemente [a Macedonio] para que no diera muerte a ninguno, ya que no tenía tal derecho por las constituciones del César, y le alaba que en otro edicto que hizo después de aquél, expusiera la ambigüedad de las palabras [del primer edicto de

¹⁴¹ Las obras anti heréticas de Agustín se pueden clasificar en tres grupos: 1) obras antidonatistas, entre ellas: *Salmo contra el partido de Donato* (393-396), *La corrección de los donatistas* (417); 2) obras antipelagianas, algunas son: *Contra Juliano* (421), *Contra dos epístolas de los pelagianos* (420); 3) obras antiarrianas como: *Contra cierto sermón de los arrianos* (418) y *Contra Maximino* (428). Una clasificación más detallada del corpus agustiniano puede verse en Salvador Antuñano, *op. cit.*, pp. XVII-XX.

¹⁴² Como lo explica H. Chadwick:

Algunas partes seleccionadas de los escritos antidonatistas de Agustín permitieron a algunos canonistas medievales presentarlos como si él estuviese justificando las severas medidas que se adoptaron en contra de los herejes en la baja Edad Media. Pero la quema de los herejes le hubiese horrorizado, como también la creencia [...] de que las ideas heréticas son de una naturaleza tan pérfida y diabólica, que el único modo de frenarlas es exterminando a los que las propagan. (*op. cit.*, p. 135).

Macedonio sobre dar pena de muerte a los herejes]. [...] Por estas cosas se ve con bastante claridad, *cuánto aborrecían sus corazones la crueldad de estas confiscaciones, encarcelamientos, torturas y hogueras.*¹⁴³

En principio, el contexto de la situación a la que se refiere la cita anterior es bastante complejo, pero nos ayuda como ejemplo para entender un poco más el ambiente cismático del cristianismo en el s. IV. Resulta que la figura de Macedonio I de Constantinopla¹⁴⁴ (interlocutor de Agustín), corresponde a un personaje poco conocido de una secta cristiana que presumía ser la representante del verdadero cristianismo. A primera vista, podríamos creer que Macedonio era alguna autoridad católica porque se estaba discutiendo el tema de la herejía y es Agustín quien le habla a Macedonio como si fueran miembros de una misma facción.

Lo que sucedió era otra cosa: Macedonio había sido nombrado obispo de su propia iglesia, en la cual se rechazaba la imagen de la santa trinidad y se decía que, a diferencia del Padre y del Hijo, el Espíritu santo tenía una jerarquía menor, similar a la de un arcángel. La iglesia de Macedonio se distinguía por su radicalidad y crueldad en la persecución de herejes (que según él, eran aquellos que afirmaban la homogeneidad del Espíritu santo con el Padre y el Hijo), aunque el mismo Macedonio había sido nombrado hereje por el Concilio de Nicea en 325. En dicho Concilio se afirmó categóricamente la unidad de la trinidad, excluyendo toda posibilidad de poner a Cristo o al Espíritu santo en un rango menor. En otras palabras, desde la mirada de Nicea, Macedonio era un hereje persiguiendo a otros herejes, que a su vez llamaban “laico cismático y herético” a Agustín de Hipona. Todo lo anterior nos conduce a una sensación de desconcierto e incertidumbre que era lo mismo que experimentaban la mayoría los cristianos de la época.

En cuanto a la ley moral en el corazón, Castellio emplea el ejemplo de Macedonio y san Agustín como una prueba de la ley vigente en los corazones, la cual, para el auténtico cristiano, reluce en los momentos violentos y pone freno a la crueldad; por eso dice que el corazón *aborrece* la tortura, los encarcelamientos y las hogueras.

¹⁴³ La versión original de este pasaje en el *Tratado* dice: “saint Augustin l’admonesta diligemment, qu’il ne fait mourir aucun, vu qu’il n’avait point ce droit des constitutions de César, et le loue de ce, que par un autre Edit qu’il fait après celui-là, il exposa l’ambiguité des paroles. [...] Par ces choses appert assez clairement, *combien leur coeur avait en horreur cette cruauté de ces confiscations, emprisonnements, supplices, et brûlements*”, p. 94. Las cursivas son mías.

¹⁴⁴ Definición del macedonianismo según la Encyclopaedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/Macedonianism>

En otro lugar del *Tratado*, Castellio cita de nuevo a Agustín, pero esta vez el enfoque está en la conciencia: “Os ruego que los castiguéis sin muerte, por el bien de nuestra conciencia, y que hagáis encomiable la clemencia católica, aunque hayan confesado haber cometido tan grandes y enormes crímenes”.¹⁴⁵ En este pasaje se aprecia la intención de poner la clemencia y el perdón por encima de la venganza: aunque los otros actúen mal y cometan crímenes, la iglesia no está autorizada a devolver mal por mal, la iglesia no puede disponer de la vida humana porque existe un principio inviolable de la conciencia que ordena: “no matarás”.

Otra cuestión importante sobre la última cita es la mención de “grandes y enormes crímenes”, éstos no deben ser entendidos en un sentido figurado, en la época de Agustín las distintas sectas cismáticas habían adoptado el hábito de ser extremadamente crueles con sus contrincantes, como lo narra Chadwick:

A través de terribles actos de violencia contra edificios católicos y contra el clero, los donatistas alimentaban su rencor. Los celotes, que en un momento asaltaron los altares paganos, ahora encontraban un nuevo objetivo en las basílicas católicas. Allí tiraban el altar de madera sobre la cabeza del pobre obispo católico, si éste era tan imprudente de ponerse a tiro. Había una larga lista de clérigos católicos que sufrían mutilaciones, o se quedaban ciegos cuando les echaban cal y vinagre a los ojos, o que eran abiertamente asesinados.¹⁴⁶

Hay una enorme similitud entre estos actos y las guerras de reforma en el siglo XVI. Castellio se sintió fuertemente identificado con Agustín porque, tanto en una época como en la otra, la intolerancia se practicaba entre cristianos. El autor del *Tratado* se dio cuenta que en toda la historia del cristianismo había episodios sangrientos que podían haberse evitado con el principio ético de la tolerancia y con el respeto a la conciencia individual. Como puede esperarse, tampoco en la Europa reformada del s. XVI la propuesta de Castellio tuvo muchos partidarios, y las matanzas entre católicos y protestantes continuaron al menos por un siglo. Finalmente, comentemos la importancia del corazón para el teólogo de Tagaste en la obra de Castellio:

Dios todopoderoso [...] me da un corazón apacible y tranquilo, que antes apela a vuestra corrección que a vuestro sometimiento. Porque aunque el Señor puede someter los reinos del

¹⁴⁵ “Je te prie que la punition d'iceux soit faite sans supplice de mort, et pour notre conscience, et pour rendre louable la douceur catholique, jà soit qu'ils aient confessé avoir commis forfait si grands et énormes”, Sebastián Castellio, *op. cit.*, p. 128.

¹⁴⁶ Henry Chadwick, *op. cit.*, p. 129.

error por el bien de sus siervos, sin embargo, manda más bien que estos hombres, en tanto que son hombres, sean corregidos y convertidos antes que destruidos y perdidos.¹⁴⁷

Con estas palabras Agustín expone que la iglesia no debe someter a las personas a pesar de que tenga el poder para hacerlo; porque de igual manera, dios podría destruir a los pueblos pero no lo hace por caridad. Estos imperativos de comportamiento son señalados por la ley en el corazón, mediante la iluminación de dios. En última instancia, los hombres deben ser instruidos “en tanto que son hombres”¹⁴⁸ y esta dignidad se las brinda su conciencia. El ser humano tiene, por definición, capacidad de razonamiento e inteligencia, así como una sensibilidad elevada que le permite amar a dios y a otros seres. Ahora que hemos estudiado las especificidades del corazón en la doctrina agustiniana, podemos vincular esta teoría con la tolerancia de la que habla Castellio. Es especialmente relevante la tendencia política que como hemos visto, Agustín le dio a la ley del corazón, porque eventualmente (con el paso de varios siglos), las prerrogativas del individuo se irán separando del ámbito religioso hacia una esfera laica.

¹⁴⁷ “Dieu tout puissant [...] il me donne un cœur paisible et tranquille, et le quel appète plutôt votre correction, que votre subversion. Car jà soit que le Seigneur pour ses serviteurs subvertisse les Royaumes d'erreur: néanmoins si commande-t-il plutôt; qu'iceux hommes en tant qu'ils sont hommes, soient corrigés et convertis, que occis et perdus”. *Ibid*, p. 132.

¹⁴⁸ La estima de Agustín por el hombre también se describe en otra de sus obras: “así ha creado Dios al hombre [...] al ser racional, creado a su imagen, no lo ha querido hacer dueño más que de los seres irracionales. No ha querido que el hombre dominara al hombre”. *La Ciudad de Dios*, XIX, cap. XV, p. 595.

Tercer Capítulo

La ley moral en el corazón como un sustento de la tolerancia: Parte II Erasmus de Rotterdam

1. Erasmo de Rotterdam y la reforma espiritual dentro del catolicismo



Desiderio Erasmo¹⁴⁹ nació en Rotterdam Holanda hacia 1467; aunque provenía de una familia pobre, era hijo ilegítimo de un sacerdote y había quedado huérfano a temprana edad debido a la peste, pronto se convirtió en uno de los intelectuales más renombrados del humanismo del siglo XVI. La celebridad de Erasmo se debió a su ágil pluma y a su producción de numerosos libros, en muchos de los cuales mostraba su erudición filológica con traducciones de autores clásicos griegos y latinos. Erasmo abordó cuestiones de interés común para sus coetáneos: discutió sobre la lectura e interpretación bíblicas, la moralidad cristiana, el libre albedrío, la educación de las mujeres y los niños, el tratamiento de la herejía y las consecuencias de las guerras.

Los primeros años de formación del humanista transcurrieron en una escuela de gramática en la ciudad de Deventer, donde seguramente se instruyó en la lengua latina.¹⁵⁰ Esta educación fue procurada por sus padres hasta antes de 1484. Posteriormente, por decisión de sus tutores, en 1487 Erasmo ingresó al monasterio de la orden de canónigos regulares de san Agustín en Steyn, donde permaneció alrededor de cinco años y se ordenó sacerdote. Este período de formación es clave para entender el conocimiento tan preciso que Erasmo poseía sobre la doctrina de Agustín de Hipona, Eusebio Jerónimo y de otros Padres de la Iglesia, así como de los

¹⁴⁹ Todos los datos biográficos fueron consultados en el “Estudio introductorio” de Jordi Bayod y Joaquim Parellada a la selección de las obras de Erasmo en Gredos, pp. XI-CXI, y en León E. Halkin, “Primera Parte: bosquejo biográfico”, *Erasmus*, pp. 19-65.

¹⁵⁰ Bayod y Parellada comentan que en su juventud como monje, Erasmo estudió a los siguientes pensadores latinos: Virgilio, Horacio, Ovidio, Cicerón, Quintiliano, a los Padres de la Iglesia y al humanista italiano Lorenzo Valla. Cfr. *Ibid.*, p. XIV.

Apóstoles, especialmente de Pablo de Tarso y de sus discípulos: los evangelistas Lucas y Marcos.¹⁵¹ De aquí podemos inferir el aprendizaje del humanista holandés sobre la teoría de la *ley moral en el corazón* que, en el caso de Erasmo, tuvo como sello particular el concepto de libertad humana o *libre albedrío*.

También de los evangelistas y de su lectura en el monasterio agustino, Erasmo adoptó un movimiento espiritual llamado *devotio moderna*, mismo que había surgido desde el s. XIV en los Países Bajos y había tomado fuerza en otras regiones de Europa como un proyecto de renovación moral cristiana que se distanciaba del aristotelismo y de la escolástica.¹⁵² Junto con la *devotio moderna* se popularizó la *Imitatio Christi*,¹⁵³ un grupo de preceptos morales que instigaban a los creyentes a seguir el ejemplo vital de Cristo; es decir, a vivir en humildad, profesar la fe y tener por regla máxima la caridad o el amor al prójimo. Esta corriente espiritual se armonizó en Erasmo con la teoría de la ley inscrita en los corazones, que también tiene como norma central la caridad. En el capítulo anterior sobre Pablo de Tarso y Agustín de Hipona estudiamos el origen de la ley en el corazón y sus implicaciones, al igual que su vínculo con la caridad. Ahora veremos cómo se recuperó en el siglo XVI la tradición de la ley inscrita en el corazón. Indagaremos esta tradición en Erasmo y en Lutero, para posteriormente, ofrecer una interpretación de la síntesis de estas ideas morales en Sebastián Castellio.

El renombre intelectual de Erasmo comenzó con su ingreso en la vida política y diplomática de Europa, marcada por su salida del monasterio en 1493 cuando asumió el cargo de secretario de Enrique de Bergen, obispo de Cambrai. Dos años después, a través de las amistades adquiridas en este entorno, Erasmo se trasladó a la Universidad de París para estudiar teología. No obstante, al humanista de Rotterdam no le satisfizo el escolasticismo predominante en aquella institución. En esta época Erasmo comenzó a trabajar como preceptor particular de jóvenes

¹⁵¹ Erasmo inicialmente no leyó a estos cristianos en griego, y no fue hasta su época de aprendizaje del griego (hacia sus treinta años), cuando comprendió la lengua del *Nuevo Testamento* e hizo su traducción del mismo en una edición bilingüe griego/latín, publicada en Basilea en 1516.

¹⁵² León Halkin expone la preferencia de Erasmo por la *filosofía de Cristo* en lugar de la escolástica: “La filosofía de Cristo –dice todavía Erasmo–, se refugia en los impulsos del corazón y no bajo los silogismos; ella es una vida, no el objeto de sabias controversias”. *Erasmo*, p. 163.

¹⁵³ Originalmente este nombre proviene del título del libro *De imitatione Christi* del monje Thomas de Kempis perteneciente a los Hermanos de la Vida Común, dicha obra adquirió gran fama desde la segunda mitad del s. XV y se volvió un manual de conducta cristiana.

adinerados, fue muy significativa su relación con William Blount quien lo invitó a su casa en Inglaterra, donde conoció a sus grandes amigos Tomás Moro y John Colet.¹⁵⁴

Casi una década después de su estancia en La Sorbona, Erasmo publicó su primera edición de los *Adagios* (1500) y poco después su *Enquiridion. Manual del caballero cristiano* (1503), este último nos servirá en la presente investigación para hablar de los preceptos morales. Las obras básicas para este estudio son: el *Enquiridion* y la *Discusión sobre el libre albedrío* (1524), la segunda es una obra polémica donde discute con Lutero el determinismo derivado de la justificación por la fe sola. En los distintos libros de Erasmo se aprecia una combinación entre el humanismo¹⁵⁵ y el cristianismo, esto es, entre la lectura entusiasta, la reflexión y la traducción de los clásicos, por una parte, y la piedad cristiana, la vuelta a la iglesia primitiva y al evangelio, por la otra. El humanista holandés tuvo siempre la convicción de que el estudio de los pensadores clásicos era positivo para la instrucción cristiana, independientemente de que éstos fueran “paganos”, la sabiduría plasmada en sus obras era un legado inmortal y valioso para toda la humanidad.

El estudio apasionado de los clásicos derivó varias veces en conflictos entre Erasmo y algunos clérigos escolásticos. Es relevante señalar que la relación de Erasmo con la iglesia católica fue tensa en muchos momentos, sus desacuerdos surgieron luego de varias críticas del humanista hacia los abusos, los vicios, y la corrupción en los distintos niveles de la jerarquía

¹⁵⁴ Aprovecho la alusión a John Colet para mencionar que este humanista inglés también desarrolló importantes reflexiones en torno a la conciencia, que es un concepto central de nuestra investigación. Colet fue para Erasmo un profesor querido y admirado por sus ideas. El pensador inglés fue uno de los primeros en estudiar con seriedad las epístolas paulinas en el s. XV. Por lo cual, John Colet forma igualmente parte de la tradición de la ley moral en el corazón que estudiamos en este capítulo. Sugiero al lector el artículo de M. W. F. Stone, “Conscience in Renaissance moral thought: a concept in transition?”, véase las pp. 434 - 440, dedicadas a Colet.

¹⁵⁵ El humanismo renacentista fue impulsor de una honda renovación moral que en varias ocasiones tuvo matices cristianos. Tal fue el caso de Giannozzo Manetti y de Pico della Mirandola, intelectuales conocidos por Erasmo. Estella Roselló “La crisis de la iglesia en los siglos XV y XVI”, p. 28-29, enfatiza en los humanistas italianos la exaltación del discurso de la *dignidad humana* y de las virtudes clásicas:

Los humanistas cristianos, hablaron del hombre como un individuo libre y racional, formado a imagen y semejanza de su Creador e insistieron en la responsabilidad que tenía aquella creatura perfecta en la reconstrucción de una sociedad pacífica, virtuosa y armónica. Es decir, la valoración de la dignidad humana hizo del hombre el rey de la Creación, pero al mismo tiempo depositó en él la responsabilidad de consolidarse como un ciudadano virtuoso.

Es muy interesante observar que, mientras Erasmo retomó los ideales de la libertad y la dignidad humanas con la finalidad de promover el perfeccionamiento moral de los cristianos, Lutero rechazó la libertad y la bondad humana, haciendo de dios la única vía para lograr la gracia justificadora del hombre. Ambos proyectos tenían por objetivo una renovación moral de los cristianos, pero, mientras el humanismo se apoyó en las capacidades y virtudes humanas, el luteranismo se apoyó en el reconocimiento humilde de la debilidad, el pecado y la impotencia del hombre para su salvación.

eclesiástica;¹⁵⁶ es válido decir que Erasmo fue el antecedente más difundido y cercano temporalmente al cisma de Lutero.¹⁵⁷ Asimismo, Erasmo promovía la educación de todos los sacerdotes no sólo en el conocimiento del latín, sino del griego y del hebreo para acercarse a las fuentes originales de su religión, iniciativa que no fue bien vista por varias autoridades católicas.¹⁵⁸ Con todo, aún después del inicio de la Reforma protestante, Erasmo no quiso en ningún momento abandonar la facción de la iglesia de Roma, por este motivo el humanista de Rotterdam fue vilipendiado, acusado de hipócrita y pusilánime tanto por Lutero como por los obispos católicos.

Lo cierto es que la obra de Erasmo muestra mayoritariamente su tendencia pacifista e irenista,¹⁵⁹ en ella hace un llamado a la concordia entre cristianos y al pacifismo en general de todas las naciones europeas. De lo anterior concluyo que el humanista de Rotterdam promovió

¹⁵⁶ Los diversos juicios de Erasmo hacia la corrupción de la Curia romana están plasmados de forma satírica en su libro más conocido: *Elogio de la locura* (1511) y también se encuentran en *Lamento de la paz* (1517), en donde leemos: “Pablo consideró intolerable que un cristiano litigue con otro, pese a lo cual el sacerdote lucha contra el sacerdote, y el obispo contra el obispo. Aunque quizá debiéramos disculparlos, porque en virtud de una ya dilatada tradición se han vuelto semejantes a los profanos y, como ellos, tienen posesiones. Dejemos que disfruten de sus bienes”. p. 23.

¹⁵⁷ Aunque Erasmo es un antecedente importante de la Reforma, no es el único ni mucho menos el primero en señalar insistentemente las necesidades de transformación y corrección dentro de la iglesia de Roma. En este sentido, no podemos omitir el notable proceso de renovación eclesiástica iniciado por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros entre 1497 y 1498 y su consecuente reforma española. Algunas de las demandas de Cisneros hacia la iglesia eran: reducir la corrupción y la ignorancia entre el clero regular y el secular, la necesidad de que los sacerdotes vivieran en sus parroquias, que los curas y frailes realizaran con frecuencia el sacramento de la penitencia y que se enseñara a los niños la doctrina cristiana. El proyecto de reforma español fue de gran envergadura, logró entre otras cosas, la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares en 1509 con la intención de mejorar la instrucción de los clérigos y se convirtió en uno de los centros intelectuales humanistas más importantes de la época en España. Véase Estela Roselló, *op. cit.*, p. 30. Es oportuno mencionar que, aunque Erasmo era de origen holandés, su trayectoria intelectual logró gran influencia en España e incluso fue invitado por el propio Cisneros a este país. Si bien el humanista nunca pisó tierra hispana, su impronta en la región fue de gran profundidad. Remito al lector interesado en este tema a las amplias investigaciones de Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, y *Erasmo y el erasmismo*.

¹⁵⁸ Como ejemplo del repudio generalizado hacia Erasmo dentro de la iglesia, está la condena del humanista en 1527 por parte de la Facultad de Teología de París; posteriormente en 1544 la misma institución elaboró un primer índice de libros prohibidos, donde condenó veinte libros de Erasmo. Más adelante, desde 1551 hasta 1559 se publicaron varios índices españoles donde se condenaban las obras del humanista. En particular es notoria la inclusión del filólogo de Rotterdam en el primer índice romano, aprobado por el papa Paulo IV donde fueron censuradas *todas* las obras de Erasmo. La prohibición de este pensador continuó luego del Concilio de Trento, en la primera edición del *Index librorum prohibitorum* de 1564. Esta cronología puede consultarse en Bayod y Parellada, *op. cit.*, p. LXXVIII.

¹⁵⁹ El término “irenismo” se refiere a una corriente ideológica que fomenta la paz ante cualquier situación. Tiene sus orígenes en la palabra griega ειρήνη (*eirene*). En el siglo XVI el término fue utilizado en el contexto eclesiástico para calificar a varios cristianos que tenían una actitud conciliatoria entre católicos y protestantes. La palabra tuvo vigencia durante más de un siglo, hacia 1611 formaba parte del léxico español reunido por Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua española*: “Irineo, Nombre propio; vale pacífico, del nombre griego *eirené*, es, *pax*”. Cfr. Alfredo Alvar, “Irenismo y belicismo en el Renacimiento cristiano”, p. 29.

una reforma dentro de la iglesia, pero ésta fue de tipo *espiritual* más que institucional, es decir, tenía como objetivo el progreso moral individual de cada cristiano.¹⁶⁰

Pienso que Erasmo bien puede considerarse un “cristiano sin iglesia”, pese a la paradoja de que nunca abandonó la iglesia romana. Justifico esta aseveración porque el humanista holandés afirmó que lo más importante del cristianismo no eran sus ritos litúrgicos como la celebración de misas, el bautismo y la eucaristía, ni las estructuras burocráticas de su institución. Lo que caracterizaba a la verdadera iglesia era la fe de sus creyentes asociada con una moralidad y un tipo de vida específicos que definiremos en el siguiente apartado. Así, la iglesia es vista como un “cuerpo espiritual”,¹⁶¹ más que como una organización social acotada por normas y jerarquías; es comprensible que desde esta perspectiva, Erasmo quedara excluido de la Iglesia católica y también de cualquier iglesia protestante. A pesar de lo anterior, Erasmo intentó permanecer “neutral” ante el movimiento de Reforma, esto para él significaba quedarse en la iglesia católica y no tomar postura en sus escritos ni en las discusiones públicas en relación con los actos luteranos.¹⁶² La neutralidad no le fue permitida al humanista, al menos tres Papas¹⁶³ lo designaron para defender la causa católica y escribir en contra de Lutero, así surgió la obra de *Discusión sobre el libre albedrío*.

Ahora bien, para comprender con profundidad el pensamiento de Erasmo es relevante saber el contexto histórico y cultural en el que vivió. Ya hemos dicho que el humanismo y los

¹⁶⁰ Al respecto, nos dice Halkin: “Erasmo se levanta vigorosamente contra todos esos abusos. Denuncia la introducción del espíritu mundano y de la política en la Iglesia, la carrera desvergonzada de los preladados hacia los honores y hacia el dinero [...] Erasmo condena los abusos, no las instituciones; el formalismo, no la piedad; las devociones mecánicas, no los sacramentos y la liturgia. Quiere la conversión del corazón en la libertad del amor”. *Op. cit.* p. 151.

¹⁶¹ Esta visión de la iglesia como un cuerpo espiritual (del cual Cristo es la cabeza y los fieles son los miembros), se había popularizado entre varios pensadores de la época, Erasmo y Lutero coincidían en esta premisa y antes que ellos, Wyclif y Hus en el s. XIV habían identificado a la iglesia como la comunidad invisible de los justos. Como lo han señalado varios estudiosos, la idea de la iglesia espiritual se remonta a las epístolas paulinas. Véase Estela Roselló, *op. cit.*, p. 29.

En el caso particular de Erasmo, Halkin advierte: “De ninguna manera ve a la Iglesia como una sociedad jerarquizada, una pirámide de funciones y grados. La Iglesia es la comunidad de los bautizados, el pueblo de Dios, el cuerpo místico de Cristo”. León Halkin, *op. cit.*, p. 159. Finalmente para verificar esta concepción de la iglesia remito al lector a la obra de Erasmo, *Enquiridion*, p. 99.

¹⁶² Para manifestar su postura con respecto al cisma luterano, Erasmo escribió en 1523:

No niego que busco la paz dondequiera que es posible. Creo en el deber de escuchar a ambas partes con oído atento. Amo la libertad; ni puedo ni quiero servir a un partido. He afirmado que no se puede suprimir toda la enseñanza de Lutero sin suprimir el Evangelio, pero porque haya favorecido a Lutero al principio, no veo que se deba pretender de mí la aprobación de todo lo que ha dicho a continuación. (citado en: Bayod y Parellada, *op. cit.*, p. LIII).

¹⁶³ Los tres pontífices que pidieron a Erasmo su intervención en favor de la Iglesia católica fueron: León X (1475-1521), Adriano VI (1459-1523) y Clemente VII (1478-1534), sucesivamente.

estudios filológicos fueron algunos de sus mayores intereses pero, además de la propuesta intelectual, el pensador holandés tiene una faceta política. En el ámbito político Erasmo aconsejó a los reyes y gobernantes optar por una postura pacifista, evitar las expansiones e intervenciones en otros territorios, ignorar las presunciones nacionalistas y mantener la unidad espiritual de los gobernados. Debemos considerar que el desarrollo de Europa en el siglo XVI estuvo marcado por el impulso constante de las guerras, principalmente derivadas de tres causas: a) desde la caída de Constantinopla en 1453 y durante todo el s. XVI, el Imperio otomano tuvo una acelerada ampliación de sus territorios, llegando a dominar parte de España y a ocupar una ciudad de Italia; b) el descubrimiento del Nuevo Mundo y los intereses colonialistas de España, Portugal, Francia e Inglaterra;¹⁶⁴ y c) la separación de la iglesia de occidente a partir del cisma luterano, iniciado por la difusión de las 95 tesis y consolidado por el discurso de Lutero en la dieta de Worms en 1521.

Los tres eventos mencionados con sus respectivas consecuencias fueron causas de innumerables guerras en Europa y tuvieron efectos catastróficos para la población de distintas naciones. En este apartado indagaremos específicamente en el caso de las guerras de reforma, en particular estudiaré las ideas de Erasmo sobre el concepto de “herejía” con el cual fueron calificados la mayoría de los protestantes y también algunos católicos. Erasmo ofreció como solución para este problema la práctica de la tolerancia religiosa. Para sustentar teóricamente la tolerancia, el humanista de Rotterdam se apoyó en la doctrina de la ley moral en el corazón, iniciada por Pablo de Tarso y fortalecida por Agustín de Hipona.¹⁶⁵

1.1 El corazón y la ley moral según el humanista holandés

Erasmo formó parte de la tradición cristiana que sostuvo la existencia de una ley interior inscrita en el corazón de todos los seres humanos. Compartió con sus antecesores Pablo y Agustín los supuestos de que esta ley es eterna, inmutable, que se adquiere de manera innata y que ha sido

¹⁶⁴ Dos acontecimientos importantes de este episodio histórico y que sirven como referentes temporales son: la llegada de Colón a tierras americanas en 1492 y casi tres décadas después, la consumación de la victoria española sobre los nativos, con la caída del imperio de México Tenochtitlan en 1521.

¹⁶⁵ El humanista holandés afirma: “De los intérpretes de la Sagrada Escritura has de elegir todos aquellos que más se apartan de la letra. Tales son, por ejemplo, después de san Pablo, Orígenes, san Ambrosio, san Jerónimo, san Agustín. Veo que los más modernos teólogos se adhieren demasiado alegremente a la letra y gastan sus energías más en sutilezas caprichosas que en iluminar el sentido oculto”. Erasmo de Rotterdam, *Enquiridion*, cap. II, p. 19. Vemos que para nuestro autor es preferible la escuela que habla de la “ley del espíritu” o “ley de la fe”, antes que la escuela escolástica que discute agudamente el sentido de los conceptos y sus relaciones lógicas.

establecida por dios, poseedor de la bondad y justicia máximas. También Erasmo pensó que dicha ley atravesó un cambio radical entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, de tal modo que el nacimiento de Cristo significó el comienzo de una nueva era moral.

En torno a la ley moral, Pablo de Tarso eliminó las barreras raciales y culturales al afirmar que todo ser humano tiene acceso a la verdad interior, no sólo el cristiano, sino también el judío, el griego, el “bárbaro” o el gentil son capaces de reconocer por naturaleza lo bueno. El “príncipe de los humanistas” siguió esta idea y la radicalizó. Además de no haber distinción cultural para acceder a la ley eterna, el humanista eliminó los límites temporales de esta ley, es decir, afirmó que los hombres tienen conciencia de la ley en sus corazones incluso antes de la era de Cristo, así los paganos griegos y latinos, han sido capaces de vislumbrar la idea del “bien en sí” y la esencia de las demás virtudes, prescindiendo de la revelación.¹⁶⁶ En consecuencia con esta afirmación, se ha dicho que Erasmo “cristianizó el humanismo” porque, por una parte, aceptó las enseñanzas antiguas como herramientas para la formación del cristiano. Por otra parte, Erasmo pensó que los antiguos eran precursores y partícipes del mensaje de Cristo.¹⁶⁷

Hay en particular dos vertientes de la filosofía griega que ejercieron gran influencia sobre Erasmo: Sócrates y el escepticismo académico. Luego, el descubrimiento de la ley interior estaba determinado por la máxima de «conócete a ti mismo»; mientras que en los temas más intrincados de la doctrina cristiana, se debía optar por la prudencia de la suspensión del juicio, o la aceptación de la propia ignorancia. Como mencionan Bayod y Parellada: “el humanista holandés elogia la «discreción de los académicos [...], que afirmaban no conocer nada con certeza y preferían discutir de todo sin actitudes dogmáticas ni arrojarse a afirmaciones demasiado aventuradas», y rinde homenaje a la modestia intelectual de Sócrates”.¹⁶⁸ El propio Erasmo menciona en su obra *Discusión sobre el libre albedrío*:

¹⁶⁶ En palabras de Erasmo:

[Y]o no calificaría de profano lo que es piadoso y conduce a las *buenas costumbres*. Ciertamente debemos reconocer a las Sagradas Escrituras la suprema autoridad, pero a veces he encontrado en los antiguos y entre los paganos, incluso poetas, dichos o escritos tan puros, tan elevados y tan divinos que no puedo dejar de pensar que en el momento de escribir un genio animaba su *corazón*. Y el espíritu de Cristo se difunde quizá más ampliamente de lo que imaginamos, y en la comunidad de los santos hay muchos que no figuran en el calendario.

Véase *El banquete religioso*. Las cursivas son mías, con éstas enfatizo el término de las “buenas costumbres” como una instancia de la vida virtuosa, independientemente de las creencias religiosas. También remarco el concepto del “corazón” como órgano moral.

¹⁶⁷ Cf. Bayod y Parellada, *op. cit.*, XLVIII.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. XLV.

Hasta tal punto no me agradan las aserciones que fácilmente me abandonaría a la opinión de los escépticos dondequiera que esté permitido por la inviolable autoridad de las divinas Escrituras y por los decretos de la Iglesia, a los cuales someto de buen grado mi parecer comprenda o no las razones de lo que se me prescribe.¹⁶⁹

El humanista holandés indica que la estrategia de la suspensión del juicio resulta favorable en cuestiones donde no se halla una mejor guía para tomar postura, no obstante, el escepticismo tiene un límite, o bien, se asumen las sentencias bíblicas, o se sigue la autoridad de la Iglesia y sus dogmas. Erasmo no duda en “someterse” de buena gana a los decretos de la Iglesia católica aún, dice él, sin comprender las razones de sus órdenes.¹⁷⁰ En el tema de la ley moral no es necesario obedecer dogmáticamente, porque de acuerdo con Erasmo ésta es clara, evidente y accesible para todo ser racional:

Existen ciertas cosas que Dios quiso que sean absolutamente ignoradas por nosotros, tales como el día de la muerte y el día del juicio final [...] Pero hay otras que quiso que fueran completamente evidentes, como los *preceptos para vivir bien*. A saber: He aquí la palabra de Dios, la cual no debe ser buscada en el elevado y sublime cielo ni traída desde lejanas tierras más allá del mar, sino que está cerca, en nuestra boca y en nuestro *corazón*.¹⁷¹

El filólogo renacentista enfatizó que la claridad de la ley moral se debe a que está grabada en los corazones humanos, así cada quien tiene acceso individual a los preceptos morales universales. Más adelante, Erasmo sostiene que tampoco hay motivo de discusión en cuáles son estos preceptos, porque han sido formulados explícitamente en las epístolas del apóstol Pablo y en otros lugares bíblicos.¹⁷²

Al corazón como órgano principal de la moral le corresponde también una facultad rectora capaz de juzgar, para Erasmo esta “fuerza del alma” puede llamarse indistintamente intelecto, mente (*nous*), o razón (*logos*);¹⁷³ dicha facultad es distintiva de todo ser humano y,

¹⁶⁹ Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, p. 27.

¹⁷⁰ Sabemos que la obediencia “ciega” que Erasmo profesa aquí ante la Iglesia fue un acto adulador, escrito en el contexto de un libro mandado a hacer por el papa Clemente VII, quien mostró su agrado por el discurso del humanista.

¹⁷¹ Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, p. 33. Este pasaje es tomado del Antiguo Testamento por el humanista, está en *Deuteronomio* 30:11-14.

¹⁷² El humanista holandés desarrolla detenidamente el conjunto de los preceptos morales en el cap. VII “Algunas reglas generales del verdadero cristiano”, del *Enquiridion*. Dichos preceptos reunidos son conocidos como la *philosophia Christi* o *Imitatio Christi*, una doctrina que compendia la forma de vida moralmente ejemplar. Al respecto, Erasmo apunta: “que la meta única de toda tu vida sea Cristo. A él debes dirigir todas tus aspiraciones [...] Piensa que Cristo no es una palabra vacía, sino amor, sencillez, paciencia, transparencia, en suma, todo lo que él enseñó”. p. 55.

¹⁷³ El autor del *Enquiridion* señala en esta obra que hay equivalencia entre lo que los filósofos nombran razón y lo que Pablo denomina a veces “espíritu” u “hombre interior” y, otras veces, “ley del espíritu”. Mientras que aquello a

aunque se encuentra oscurecida por el pecado, no se ha agotado.¹⁷⁴ La mente humana es el lugar de la conciencia, esta última posee libertad. Hay responsabilidad moral en función del libre albedrío de la conciencia, esto es, el ser humano es apto para elegir entre el bien y el mal, por ello, tiene la obligación de responder por sus actos.¹⁷⁵

De igual manera, la libertad capacita al ser humano para entender y seguir las leyes que se encuentran en el corazón y a las cuales accedemos desde la razón. Dichas leyes se ordenan en tres clases:

[L]a ley de la naturaleza, la ley de las obras, la ley de la fe, como dijera Pablo. La ley de la naturaleza se halla inscrita profundamente en las mentes de todos: declara que es injusto, tanto entre los escitas como entre los griegos, hacer a otro algo que no quiere para sí mismo. Y los filósofos, sin la luz de la fe, sin el instrumento de las divinas Escrituras, conocieron a partir de las cosas creadas la virtud sempiterna [...] dejando muchos preceptos acerca del buen vivir perfectamente congruentes con los preceptos evangélicos.¹⁷⁶

Estudiemos cada uno de los tres tipos de leyes antes mencionados. En primer lugar, la *ley de la naturaleza* tiene efectividad universal, en todas las culturas y en todos los tiempos, es una ley eterna asignada para el ser humano. La ley natural tiene por regla de oro la sentencia: “no hacer lo que no quieras que te hagan” o, en sentido positivo: “trata como quieras ser tratado”, este imperativo moral funciona como guía para determinar si cualquier acción específica es buena o mala. En otras palabras, antes de actuar es pertinente preguntarnos ¿me gustaría que esto mismo fuera realizado para mi persona? Si la respuesta es negativa, conviene abstenerse de dicha acción.

La ley natural prescribe las virtudes, las buenas costumbres y es independiente del credo cristiano, de ahí que los antiguos hayan podido conocerla. La independencia entre el actuar moralmente bueno y la religión, es un garante de que puede haber en cualquier época personas virtuosas no cristianas. Luego, siguiendo la propuesta erasmiana desde el s. XVI en adelante, ningún hereje o ateo podría ser acusado de “inmoralidad” *per se*.

lo que llaman pasión, Pablo lo nombra “hombre exterior” o “ley de los miembros”. *Vide* cap. VI, p. 36. Para el apóstol de los gentiles y su escuela, la precisión de los términos no es tan relevante como la transmisión de las ideas *vivas* del mensaje cristiano. Finalmente, más que promover una teoría buscan enseñar un modo de vida.

¹⁷⁴ Véase *Discusión sobre el libre albedrío*, p. 61. El humanista explica que “La razón es para el alma lo que el ojo es para el cuerpo. Ella es iluminada en parte por una luz natural que a todos se da, aunque no siempre en la misma medida”. p. 63. La analogía de la razón con el ojo y con la luz posee ecos notoriamente platónicos, que podemos encontrar en la *República* VI, 508 a–c .

¹⁷⁵ Cfr. Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, pp. 57,65,67.

¹⁷⁶ Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, p. 63.

Ahora podemos preguntarnos, si la ley natural se aplica lo mismo en los antiguos que en los renacentistas o modernos, entonces ¿qué sentido tiene el nacimiento de Cristo? ¿qué tipo de cambios efectuó este suceso en el orden moral y social? Una diferencia entre la era precristiana y los tiempos posteriores es la *gracia*,¹⁷⁷ la cual sólo se adquiere mediante la fe y, para tener fe, es necesario conocer la religión. Según Erasmo, aunque los antiguos hayan obrado bien, esto no es garantía de su salvación eterna, porque no tuvieron fe: “Es probable que ellos tuviesen una voluntad dirigida en cierto modo hacia el bien aunque ineficaz para la salvación eterna sin la adición de la gracia por medio de la fe”.¹⁷⁸ En suma, un no creyente puede ser moralmente correcto aunque no estará salvado.

Esta parece una consecuencia fatal desde la perspectiva cristiana, pero desde una perspectiva laica se abre la posibilidad de no ser juzgado moralmente por las creencias religiosas sino por los actos concretos. Para el no creyente, no hay ningún problema en “no estar salvado” porque éste no asume que exista una vida futura después de la muerte, de tal modo que el supuesto metafísico de la salvación no tiene efecto alguno. En todo caso, al laico y al ateo les corresponde vivir una vida en conformidad con el orden civil de la comunidad a la que pertenecen (en donde serían juzgados si cometen un delito), sin preocuparse por los juicios que la iglesia haga en contra de ellos.

En segundo lugar, se habló de la *ley de las obras*, este término designa desde Pablo de Tarso a la legalidad establecida por Moisés en el Antiguo Testamento, también llamada *ley mosaica*. Dicho orden se distinguía por sus castigos severos a los transgresores y porque las retribuciones de los actos eran equivalentes en intensidad: “La ley de las obras da órdenes y teme el castigo. Ella redobla el pecado y engendra la muerte, no porque sea mala, sino porque ordena cosas que no podemos cumplir sin la ayuda de la gracia [...] *No matarás: si matares, morirás; no cometerás adulterio: si lo cometieres, serás apedreado*”.¹⁷⁹ La ley de las obras no tiene una validez universal porque concierne sólo al pueblo judío, ni es eterna, el término de su vigencia fue el nacimiento de Cristo. Esta es otra de las diferencias entre la era precristiana y la época de

¹⁷⁷ El concepto de “gracia” fue esencial para el movimiento de Reforma. Con base en esta idea Lutero elaboró toda su doctrina de la *Justificatio sola fide*, la cual analizaremos con más detalle en el siguiente capítulo. Por ahora, basta decir que: “La ley de Dios nos sentencia a la salvación, no más por nuestros actos, sino por el sacrificio de Cristo. La justicia no se hallaba más sujeta a nuestras acciones, por más que éstas estuviesen impregnadas de amor, sino a la sola gracia y a la actividad del Espíritu Santo”. Bettine Baader, “Lutero y Erasmo: consecuencias teológicas de la *iustitia dei* en la disputa sobre el albedrío humano”, p. 99.

¹⁷⁸ Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, p. 63.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 63,65.

la redención. Después de la llegada de Cristo,¹⁸⁰ la ley mosaica se sustituyó por la ley de la fe o del espíritu.¹⁸¹

En tercer lugar está la ley de la fe, que, “enseña cosas más arduas que la ley de las obras, cosas que por sí mismas son imposibles; sin embargo, con el añadido de una gracia abundante las torna dulces y fáciles. La fe, pues, cuida a la razón herida mediante el pecado, la caridad conduce la voluntad débil [...] la ley de la fe, que nos ordena amar a los enemigos”.¹⁸² Esta ley, al igual que la natural, es de alcance universal, no obstante, debe ser aceptada libremente por todo aquel que decide ser cristiano, este mandato no se puede imponer por fuerza. Así, quien toma la fe cristiana confía en que tanto su vida física como espiritual será respaldada por su Dios. A diferencia de la ley mosaica, la ley de la fe manda a sus creyentes la máxima de la caridad con todo ser humano, privilegia la concordia y el perdón antes que la venganza.

La ley de la fe tiene para Erasmo un papel central en la argumentación en favor de la tolerancia religiosa. Con base en el principio del amor al prójimo el humanista de Rotterdam prohíbe la pena de muerte por herejía, calificándola de un acto moralmente inaceptable. Profundicemos entonces en las ideas que ofrece el humanista sobre el tema de la tolerancia religiosa hacia los herejes.

1.2 Erasmo frente a la herejía

Ya hemos dicho que el siglo XVI en el que vivió Erasmo estuvo marcado por las guerras. Asimismo señalamos que la actitud frecuente del humanista de Rotterdam hacia las disidencias fue el irenismo o pacifismo, disposición sugerida en general, para cualquier conflicto. De modo

¹⁸⁰ Desde Agustín de Hipona y en toda la tradición medieval cristiana la figura de Cristo estaba asociada con dos funciones: por un lado, el *Cristo Redentor* que había sacrificado su vida, otorgaba la gracia al género humano y lo justificaba inmerecidamente mediante la fe, sólo por amor. Por otro lado, el *Cristo Legislador* juzgaba los actos humanos realizados libremente según la virtud o el vicio. Así, tanto la bondad natural de Dios como el esfuerzo del hombre por su perfeccionamiento moral, tenían un valor para la salvación del alma. Erasmo se apegó a esta explicación y, como Agustín lo había propuesto, de las dos facetas de Cristo le dio más relevancia al amor, es decir, al Cristo redentor. Lutero por su parte, negó que cualquier obra humana, por bien intencionada que fuera, tuviese alguna influencia para la salvación, otorgando todo el poder a la fe. Para seguir la discusión de estas ideas entre Erasmo y Lutero véase: Bettine Baader, *op. cit.*, especialmente pp. 98-101.

¹⁸¹ Erasmo define al espíritu con las siguientes palabras: “El espíritu, por el que expresamos la semejanza con la naturaleza divina, y en el que el dedo del Creador esculpió esa ley eterna de lo recto, nacida del arquetipo de su misma mente, es decir, conforme a su Espíritu. Por esta parte nos unimos con Dios y nos hacemos una misma cosa con él”. *Enquiridion*, cap. VII, p. 42.

¹⁸² Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, pp. 63, 65.

particular, en cuanto a las guerras de religión, este pensador propuso la tolerancia religiosa como una vía práctica para detener los derramamientos de sangre en Europa.

Sabemos que desde la Plena Edad Media hubo guerras de religión entre el cristianismo y el islam, conocidas como Cruzadas. Estas guerras se reavivaron en el s. XV con la caída de Constantinopla. A dichos conflictos entre cristianos y musulmanes se agregó la contienda entre cristianos y judíos, alentada en cierta medida por la expulsión de éstos últimos de las tierras españolas hacia 1492. Así, llegado el siglo XVI continuaron algunos conflictos interreligiosos sobre los que Erasmo opinó; los más relevantes fueron las guerras de reforma al igual que las guerras contra los turcos.¹⁸³

Del amplio contexto histórico aludido, sólo vamos a analizar la idea de la tolerancia vinculada con las guerras de reforma. Nuestra finalidad es estudiar el concepto de “herejía” dentro del cristianismo y sus implicaciones tanto morales como sociales. Recordemos que la obra central de esta investigación es el *Tratado sobre los herejes* de Sebastián Castellio, razón por la cual es conveniente tomar el concepto de herejía como una guía para esclarecer la influencia de Erasmo en el teólogo francés.

Ahora bien, el objetivo principal de Erasmo con respecto al cristianismo era la reconciliación entre católicos y protestantes, así como la conversión de otras religiones (judaísmo e islam) al cristianismo. En otras palabras, Erasmo anhelaba un mundo plenamente acorde con los principios del cristianismo primitivo y deseaba volver a las enseñanzas de los Apóstoles y Padres de la Iglesia. Así, intentó convencer a Lutero de retractarse de algunos de sus escritos más mordaces como *La cautividad babilónica de la iglesia*, y también intentó persuadir a las autoridades de la iglesia de Roma para escuchar las tesis luteranas sin el prejuicio inmediato de “herejía”, con el fin de lograr la unificación del cristianismo occidental.¹⁸⁴

Cuando el humanista holandés percibió la cerrazón de ambas partes y se dio cuenta de que ninguna estaba dispuesta a negociar ni a ceder en sus exigencias, entonces optó por la propuesta de la tolerancia como una segunda alternativa. Pienso que la tolerancia religiosa actúa

¹⁸³ En 1530 Erasmo escribe su *Utilísima consulta sobre si se ha de hacer la guerra a los turcos*, con motivo de las rencillas entre los cristianos europeos y los otomanos; inicialmente el “príncipe de los humanistas” sostuvo que los turcos debían ser tolerados porque representaban un castigo enviado por dios debido a los grandes pecados de los cristianos. Posteriormente, cuando el imperio Otomano intentó ampliar más sus dominios hacia Europa, Erasmo sugirió que los países europeos formaran un frente común de lucha para defender la cristiandad.

¹⁸⁴ Cf. Bettine Baader, *op. cit.*, p. 96 nota 3. De igual manera, Bayod y Parellada señalan que el objetivo de Erasmo no era la tolerancia sino la unidad religiosa, para apoyar esta tesis aluden al Comentario al salmo 83 hecho por el humanista de Rotterdam y publicado en 1533 con el título: *Sobre la restauración de la concordia de la Iglesia*. Véase Bayod y Parellada, *op. cit.* p. LXI.

aquí como un principio práctico para mitigar las consecuencias negativas de un desacuerdo doctrinal irresoluble. Es decir, la tolerancia no resuelve los conflictos entre católicos y protestantes, pero sí detiene los suplicios y hostilidades derivados de las diferencias religiosas. La tolerancia propicia un ambiente de estabilidad social para los creyentes de doctrinas divergentes que conviven en un mismo territorio o en regiones vecinas.

Erasmus basó su planteamiento de la tolerancia en pasajes bíblicos y argumentos obtenidos de la exégesis de las *Escrituras*. Entre los cristianos fue considerado un intelectual bastante flexible en cuestiones doctrinales que sólo asignaba el nombre de “herejía” para casos extremos que coincidían con la desobediencia civil o la negación de Cristo. El humanista holandés se opuso a denominar hereje a Lutero y toleró en otros cristianos errores o desviaciones en la interpretación bíblica, también consintió que algunos protestantes se negaran al bautismo de los niños o a practicar otros sacramentos establecidos por la Iglesia de Roma. La tolerancia erasmista se caracterizó por el uso mínimo del calificativo de herejía hacia las innovaciones doctrinales dentro del cristianismo y también por prohibir la pena de muerte para los herejes. Con todo, sabemos que hubo excepción a la regla y encontramos casos límite donde el humanista aceptó el homicidio de herejes.¹⁸⁵

Veamos con más detenimiento las cualidades y limitaciones de la tolerancia erasmista. Las ideas del humanista de Rotterdam manifiestan una clara influencia de los dos filósofos estudiados antes en este capítulo: Pablo de Tarso y Agustín de Hipona. De Pablo recuperó especialmente la noción de la *accomodatio* (acomodación) o adaptación que el cristiano más avezado debe mostrar hacia el que menos sabe, el menos capaz o el débil. De esto surge una tendencia a la guía y la enseñanza amable en analogía con las relaciones preferibles entre maestro y discípulo, médico y enfermo o entre padre e hijo. Aunado a lo anterior está la práctica de la caridad hacia el prójimo, que invita al verdadero cristiano a hacer concesiones con los que

¹⁸⁵ Un caso ilustrativo en cuanto a la convergencia de herejía y desobediencia civil, que merecía la pena capital según Erasmus, fue el de los Anabaptistas de Münster. Johannes Trapman explica en su artículo *Erasmus and Heresy* que dicho grupo religioso fue defendido por el humanista en un principio, quien argumentaba que los padres eran libres de elegir si deseaban bautizar a los niños en su infancia o hasta la adolescencia e incluso la adultez, una vez que éstos aceptaran con plena consciencia los votos cristianos. No obstante, hacia 1533 los anabaptistas organizaron una rebelión en Münster para tomar el gobierno de la ciudad, misma en la que establecieron la comunidad de los bienes. Luego de los acontecimientos de revuelta civil y violencia, los anabaptistas perdieron la simpatía del filólogo de Rotterdam. De acuerdo con Trapman, Erasmus escribió que los anabaptistas no deberían ser tolerados en absoluto y “da como razón que no obedecen al magistrado. Por eso los considera intolerables, no por sus opiniones heréticas sobre el bautismo [...Erasmus] no se opuso al uso de la fuerza contra los violentos münsteritas. En realidad, ya no se trataba de una herejía, sino de una revolución contra los poderes seculares legales.” p. 11-12.

yerran y a ayudar a los necesitados. Finalmente, Erasmo tomó del Apóstol de los gentiles la propuesta de la “libertad de conciencia”, entendiendo por esto la capacidad de discernimiento que posee cada individuo para decidir sus actos morales y para acercarse a la verdad cristiana.¹⁸⁶ En síntesis: “Cada cual debería aprender a ser indulgente con los errores de los demás, cada facción debería acomodarse un poco a la otra y evitar llevar las divergencias al extremo. En cuanto a las prácticas externas, Erasmo recurre a un conocido pasaje de san Pablo: «Que cada cual se remita a su propio juicio» (Rom 14:5)”.¹⁸⁷ De esta manera la tolerancia guarda un vínculo con la libertad en tanto que la tolerancia permite un mayor grado de diversidad e independencia de juicio. Por ejemplo, Erasmo sostuvo que sobre el problema de la libertad humana no había una respuesta última para saber si somos completamente libres, o si la providencia divina implica un determinismo, empero, el humanista eligió la hipótesis de la libertad como la más conveniente en términos prácticos, sin impedir que otros cristianos pudieran disentir de su elección.

Además de Pablo, el otro pensador que influyó en Erasmo fue Agustín de Hipona: en el apartado sobre el Padre de la Iglesia revisamos que éste intercedió en favor de los donatistas violentos para que ellos no fuesen torturados ni asesinados por sus crímenes, promoviendo el perdón hacia dicho grupo cismático. También el obispo de Hipona estableció que la pena máxima de la iglesia hacia los disidentes debía ser la excomunión y no la pena capital. Esta tesis tan importante para la tolerancia fue restablecida en el s. XVI por Erasmo de Rotterdam y, como veremos más adelante, por Sebastián Castellio.

La tolerancia hacia los herejes fue promovida por el humanista holandés, quien distinguió dos clases de herejía: por un lado están las herejías leves e inofensivas que pueden corregirse con ayuda de la enseñanza espiritual adecuada. Por otro lado están las herejías sediciosas que alteran el orden civil, éstas pueden abandonarse antes de que se extienda el daño social, pero si no se detienen deben ser sancionadas por el gobierno correspondiente. Dentro de este segundo grupo, podemos destacar que, para el humanista, una característica central de la herejía propiamente

¹⁸⁶ M. W. F Stone, explica de manera muy clara la relación que guarda la conciencia con la ley moral interna según Erasmo:

Para Erasmo el término propiamente dicho *conscientia* apunta a una forma moralmente calificada de autoconciencia, que incluye también nuestras emociones [...] Para Erasmo, el cosmos posee un orden intrínseco, instituido por el creador, de modo que las huellas de dicho *ordo*, es decir, los principios de la ley divina, pueden encontrarse en cada ser humano incluso después de la Caída. Estos principios, considera, pueden ser percibidos por la sola razón y son eternamente válidos. Tal capacidad racional innata es vinculada por Erasmo a una luz mental (*lumen ingenii*).

M. W. Stone, *op. cit.*, p. 440.

¹⁸⁷ Bayod y Parellada, *op. cit.* p. LXI.

dicha, es obrar con maldad. Erasmo sugiere una actitud tolerante hacia el primer grupo de herejes y para defender la tesis de la tolerancia refiere a la parábola del trigo y la cizaña expuesta en Mateo 13:24-30 y 36-43.

La parábola narra la historia de un sembrador que disemina buenas semillas de trigo en su terreno, al caer la noche, mientras el sembrador descansa aparece alguien malintencionado que esparce semillas de cizaña entre el trigo para arruinar el cultivo. Con el paso del tiempo los siervos del sembrador se percatan de la mala obra y deciden arrancar la cizaña para que ésta no contamine al trigo, el sembrador astutamente los detiene y explica que al extraer la cizaña dañarán también al trigo, porque al estar inmaduras ambas plantas se confunden. Finalmente el sembrador recomienda esperar al momento de la siega, sólo entonces la apariencia de la cizaña se mostrará clara y su fruto será eliminado. Algunos cristianos vieron en esta parábola una revelación sobre cómo ha de conducirse la Iglesia y sus fieles ante los herejes. Erasmo sugirió que la Iglesia no debe arrancar de su seno a aquellos detractores que modifican la doctrina, más bien ha de esperar al día del juicio final, cuando sólo Dios develará la verdadera naturaleza de las almas. El ser humano no tiene la claridad suficiente para separar el “trigo” de la “cizaña” y su actuar arbitrario sólo ofende a la sabiduría de Dios.

Aunque la parábola del trigo ofrece evidencia bíblica favorable a la tolerancia, esto no significa que todo acto incorrecto debe ser permitido. Cuando hablamos de tolerancia resulta necesario enunciar un criterio de qué cosas deben ser toleradas y cuáles no. En el caso de Erasmo, Johannes Trapman afirma que el criterio está dado por una división hecha por el humanista entre aseveraciones *esenciales* y *no esenciales* del cristianismo. Si dos creyentes discuten en torno a las aseveraciones no esenciales, no hay motivo para llamar hereje a ninguno de ellos ni para llevar la polémica más allá de la teoría.

En cambio, si dos creyentes discuten acerca de las afirmaciones esenciales (mismas que deben ser evidentes para todo cristiano) y, alguno de ellos se niega, maliciosamente, a aceptar las tesis centrales de esta religión, entonces tenemos un caso de herejía. Siguiendo este ejemplo, el humanista propone tolerar la herejía inicialmente e intentar corregirla, convencer al oponente de su error. Si la obstinación persiste y además trae consigo desorden civil y daño físico para otras personas, la herejía debe castigarse con pena capital.

El requisito de definir y si es posible, enlistar las afirmaciones esenciales del cristiano aparece inmediatamente. Según Erasmo estos axiomas se enlazan con la ley moral en el corazón;

páginas antes hemos dicho que la ley del corazón ordena “tratar a los otros como uno quisiera ser tratado”, esta sentencia es igualmente llamada regla de oro, amor al prójimo o principio de la caridad. El principio de la caridad tiene por corolarios otras leyes cristianas como: “no matarás”, “no robarás”, “no mentirás ni traicionarás”, y “amarás a Dios”.

Para Erasmo, el amor a Dios es otra norma inquebrantable que, una vez conocida no puede ser ignorada porque es el sustento de toda moral correcta. Luego, un cristiano que niega la omnipotencia de Dios, la dignidad de Cristo como hijo de Dios o la Santa Trinidad, es un hereje que puede ser asesinado. Sin embargo, la ejecución no debe llevarse a cabo por la Iglesia,¹⁸⁸ porque resulta contradictorio castigar un crimen con otro igual o más grave, el homicidio ha sido prohibido para el cristiano pero sí puede realizarse por el magistrado o autoridad civil de acuerdo con sus propios códigos: “Erasmo no niega que el Estado tenga el derecho de ejecutar a los herejes que son un peligro para el orden público, teniendo el mismo derecho con respecto a los delincuentes ortodoxos”.¹⁸⁹ El filólogo holandés no pone en duda la licitud de la condena a muerte de los herejes, ya sea por blasfemia o por sublevación, en manos del poder civil.

Este razonamiento del humanista de Rotterdam resulta paradójico y se insinúa como un retroceso en el desarrollo de la idea de la tolerancia. Afirmo que la defensa de la pena capital es incongruente dentro del pensamiento de Erasmo, considerando su búsqueda de un mundo regido por los valores cristianos de la caridad y el amor. La ambigüedad de la actitud de Erasmo frente a la pena de muerte por herejía, quedó plasmada en un escrito decisivo del humanista analizado por Trapman:

Sin embargo, también hay un límite para Erasmo: la blasfemia y la sedición. La blasfemia incluye privar a Cristo de su naturaleza divina, y acusar a la Sagrada Escritura de falsedad; la sedición llevaría a la ruptura de la sociedad. [En palabras de Erasmo:] ‘Si bien es cierto que no está permitido matar a los herejes, con respecto a los herejes blasfemos y sediciosos es lícito y necesario para la protección de la sociedad’.¹⁹⁰

Como bien lo indica Trapman, el pasaje de la epístola citada arriba se puede leer en un doble sentido: la afirmación de que es lícito matar a los herejes “blasfemos y sediciosos” podría

¹⁸⁸ Cuando se trataba de la iglesia, el humanista pensó que sus miembros no debían actuar de manera agresiva en contra de los herejes porque “Los obispos y los teólogos deben enfrentarse a los herejes enseñándoles, corrigiéndolos y curándolos, y la forma en que participan hoy en día en los juicios por herejía les hace corresponsables del derramamiento de sangre”. Nuestro autor advirtió que ya en las epístolas paulinas había quedado restringido el poder de la Iglesia para luchar únicamente con la *espada espiritual* de la predicación y no con otras armas físicas. Véase Johannes Trapman, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 23.

significar, en primer lugar, que es condición suficiente ser blasfemo o ser sedicioso para adquirir el castigo de la pena de muerte, esto es, basta con cumplir alguna de las dos condiciones para ser ejecutado. En segundo lugar, es factible interpretar que, además de ser blasfemo, es necesario ser sedicioso para ser ejecutado por herejía, es decir, que no es suficiente la blasfemia porque la sedición es condición necesaria para dictar una sentencia por herejía.

Suponiendo que la interpretación fidedigna es la primera, nos enfrentamos al problema de que estaría permitido a la Iglesia o al poder civil matar a una persona por cuestiones ideológicas. En este escenario quedaría eliminada la libertad de conciencia y varias clases de alteraciones en el credo cristiano serían razón suficiente para ser asesinado. Por ejemplo, cualquier intelectual que negara la naturaleza divina de Cristo o, la veracidad de ciertos fragmentos bíblicos sería un hereje “peligroso”, siguiendo el razonamiento en cuestión.¹⁹¹ Esta alternativa no resulta consistente con otras ideas esenciales del pensamiento erasmista, por ello podemos desechar la hipótesis, sin perder de vista que esta interpretación bien pudo ser aprovechada por otros cristianos dogmáticos.

Ahora bien, si consideramos que la segunda alternativa es la válida, y que Erasmo puso como condición para la pena capital por herejía que el acusado debía ser sedicioso además de blasfemo, nos hallamos frente a otro problema. El problema que se manifiesta es la indistinción entre el ámbito religioso y el ámbito civil; la confusión se deriva de la falta de claridad en los términos jurídicos. Por ejemplo, el nombre que se da al acusado es el de “hereje”, término que pertenece al orden religioso, en lugar de ocuparse el nombre de transgresor de la ley o delincuente. Aunque el nombre de la falta es de origen religioso, la autoridad encargada de juzgar y castigar no es la Iglesia, según Erasmo, es el magistrado civil quien puede ejecutar a un hereje:

Erasmus aceptó plenamente la autoridad de los poderes seculares, incluido su derecho a aplicar la pena capital. Con respecto a los herejes, Erasmo prefería la clemencia, excepto cuando usaban la violencia y perturbaban la sociedad. *Pero estos fueron luego castigados como criminales en lugar de herejes.*¹⁹²

¹⁹¹ Así, so pretexto de blasfemia podrían justificarse los crímenes de la iglesia en contra de Miguel Servet, muerto en la hoguera calvinista en 1554 por su supuesta negación de la trinidad; también sería legítimo el homicidio de Giordano Bruno en 1600, quien negó varios artículos de fe como la divinidad de Cristo, la trinidad, la santidad de María, entre otros. Incluso bajo esta perspectiva, Sebastián Castellio pudo haber sido ejecutado por blasfemia si consideramos su denuncia al *Cantar de los cantares* como un texto apócrifo dentro de la *Biblia*.

¹⁹² Johannes Trapman, *op. cit.*, p. 24. Las cursivas son mías.

La diferencia entre un criminal y un hereje está en la falta que comete, si hablamos de sedición no es concerniente al credo sino a las leyes civiles.

Todos los elementos descritos dan pie a confusiones y arbitrariedades en los procesos judiciales, porque puede castigarse bajo el nombre de herejía una falta que no corresponde al ámbito espiritual; o bien, condenar con un castigo asignado para delitos civiles a quienes no siguen una doctrina religiosa. Asimismo, queda indefinido en qué momento y hasta qué punto corresponde al poder religioso procesar una falta, y cuándo es el magistrado o gobierno civil quien debe ejercer justicia. En suma, en la definición de herejía ofrecida por el humanista holandés, las ambigüedades entre lo civil y lo religioso están tres aspectos: 1) la transgresión cometida puede ser hacia las normas sociales o hacia las religiosas, 2) el nombre para referirse al delito es extraído del vocabulario religioso, aunque la acción ejecutada sea de tipo civil, 3) la autoridad que juzga el delito oscila entre la iglesia y el gobierno civil.

En última instancia, una vía para resolver el conflicto es aclarar y acotar el uso de los términos. Esto significa dejar de llamar “herejía” a una falta civil. Asimismo se debe enfatizar que, si la única causa legítima para dar pena de muerte a un hereje era la sedición y, si eliminamos este delito del ámbito religioso para transferirlo al poder civil, entonces no hay *ninguna* causa que justifique matar a un hereje, siempre que entendamos por hereje alguien que discrepa en cuestiones teóricas.

Este planteamiento al que hemos llegado de prohibir toda condena capital por herejía se encuentra en ciernes en el pensamiento de Erasmo de Rotterdam, pero es un paso decisivo que el humanista nunca dio con determinación. En cambio, Sebastián Castellio tomó como eje de su pensamiento la abolición plena del castigo capital para los herejes. Esta claridad teórica en relación con la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, convirtió al teólogo francés en un importante adalid de la tolerancia en el siglo XVI.

1.3 Castellio y Erasmo: sobre la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia

En el pensamiento humanista de Sebastián Castellio, Erasmo es probablemente la figura predominante, de quien recuperó conceptos sustanciales sobre la tolerancia, así como el ideal de

una humanidad pacifista y espiritual.¹⁹³ Erasmo fue el pacifista más conocido en Europa durante el s. XVI, pero como expuse en líneas precedentes, la ambigüedad que muestra en su concepto de herejía debilitó la contundencia de sus ideas en la defensa de la tolerancia religiosa. Al otorgar al poder secular la facultad de ejercer pena capital a los herejes, dejó abierto un resquicio para el fanatismo y sus comunes tiranías.

Aunque Castellio se inspiró en Erasmo para configurar varias de sus tesis, también fue un sagaz observador de sus debilidades teóricas. Castellio fue enérgico en la abolición de la pena de muerte por herejía, y a diferencia de Erasmo, no usó cláusulas repentinas que pudieran interpretarse como favorables a la ejecución por herejía. El teólogo francés expresó que bajo ninguna circunstancia se debe atentar contra la vida de un hereje; ni la iglesia ni el estado pueden perseguir a alguien por sus ideas.

Como parte de la estrategia de Castellio para justificar la tolerancia, la primera fase fue ofrecer una definición clara y argumentada de qué es un hereje; así, eliminó la ocasión de llamar hereje a un disruptor social, reservando el término únicamente para quienes discrepan en la doctrina. La segunda fase de su programa consistió en seleccionar pasajes textuales de autores cristianos diversos, en donde se aboga por la paz y la tolerancia. En el caso de Erasmo, Castellio escogió únicamente los pasajes favorables a la tolerancia y omitió deliberadamente las dos excepciones que vimos donde el humanista holandés acepta el castigo capital para los herejes.

El teólogo francés optó por incluir en su *Tratado* la parábola del trigo y la cizaña, recuperada de las obras de Erasmo:

El padre de familia, es decir, el Señor Dios, no quiere que los falsos Apóstoles y los herejes sean condenados a muerte, sino que se les tolere y se les aguante, si por casualidad no se arrepienten, y de cizaña si no se convierten al trigo, o si no se enmiendan que sean reservados para el juicio de Dios, que los castigará un día.¹⁹⁴

La parábola del trigo y la cizaña es un elemento bíblico para sustentar la tolerancia religiosa, al menos, en las posibles controversias teóricas dentro del cristianismo. En dicho extracto bíblico la siembra donde están revueltos el trigo y la cizaña es una metáfora de la iglesia, en donde puede haber cristianos más íntegros moralmente que otros, no obstante, Dios

¹⁹³ Sobre el tema del erasmismo en Castellio, invito al lector a revisar el artículo de Edwin Curley, “Sebastian Castellio’s Erasmian Liberalism”.

¹⁹⁴ “Le père de famille, c'est à dire le Seigneur Dieu, ne veut point que les faux Apôtres et hérétiques soient mis à mort, mais qu'ils soient tolérés et endurés, si paraventure ils viendront point à repentance, et de zizanies s'ils se tourneront point à froment, ou s'ils ne s'amendent qu'ils soient réservés au jugement de Dieu, lequel en fera punition un jour viendra”, Sebastián Castellio, *op. cit.*, p. 83.

solicita que aquellos que yerran no sean segregados. Al mismo tiempo, la fábula del trigo funciona para ponerle un límite a las facultades de la iglesia, la cual no tiene el poder para perseguir ni ejecutar a los supuestos “herejes”, quienes deben ser reservados para la justicia de Dios en el juicio final.

Para hablar del trato que la iglesia debe dar a los herejes y especificar las fronteras dentro de las cuales esta institución tiene permitido actuar, Erasmo apela a la autoridad de Agustín de Hipona. De acuerdo con el filólogo de Rotterdam, la pena máxima de la iglesia es la excomunión, encontramos en el *Tratado* de Castellio que:

Vemos por los antiguos obispos que el último castigo que solían imponer era la excomunión. San Agustín también hizo oraciones e intercesión a los Prebostes del César por los donatistas que eran peores que los herejes, es decir, ladrones y sediciosos, para que no fueran condenados a muerte.¹⁹⁵

Erasmo niega la pena capital dentro de la iglesia y evita hablar del mismo castigo dentro del poder civil. En párrafos precedentes, hemos estudiado que Erasmo reconoció al poder civil la facultad de aplicar la pena de muerte en casos de sublevación. En el *Tratado sobre los herejes*, Castellio muestra un rostro distinto y más amable de Erasmo; esta vez, en lugar de avalar la pena capital hacia los herejes perpetrada por el poder civil, niega que dicho poder tenga autorizado el castigo capital y equipara la excomunión espiritual con el exilio político: “Y así como para los juristas la muerte civil se llama exilio, para los Apóstoles y sus sucesores la pena capital era separarse de la compañía de la Iglesia”.¹⁹⁶ Con estas palabras, Castellio muestra una interpretación de las ideas de Erasmo más acorde con la propuesta moral de la *philosophia Christi* y con la máxima cristiana del amor al prójimo, ideas tan enaltecidas por el holandés.

Además de la tolerancia, el otro concepto que guía esta investigación es la libertad de conciencia. Castellio admiró varias posturas de Erasmo sobre la libertad. En primer lugar, sabemos que el humanista de Rotterdam sostuvo un debate con Martín Lutero en torno a la libertad humana; mientras el primero apoyó la tesis del libre albedrío, el segundo optó por la predestinación divina, que anula la relevancia de los actos para la salvación de las almas. Así como el holandés, Castellio fue un defensor del libre albedrío y criticó en su contemporáneo Juan

¹⁹⁵ “Nous voyons aux Evêques anciens, que la dernière peine dont ils punissaient, c'était l'excommunication. Saint Augustin aussi faisait prières et intercession envers les Prévôts de César, pour les Donatistes pires que hérétiques, à savoir, larrons, séditieux, afin qu'ils ne fussent mis à mort”, Sebastián Castellio, *op. cit.*, p. 84.

¹⁹⁶ “Et ainsi comme envers les juristes, la mort civile est appelée exil: ainsi envers les Apôtres, et leurs successeurs, la peine capitale était, de séparer de la compagnie de l'Eglise”. *Ibid.*, p. 93.

Calvino la doctrina de la predestinación, generando una disputa como antaño había surgido entre Erasmo y Lutero.¹⁹⁷ Resulta interesante mencionar que en el caso de Castellio y Calvino, ambos habían adoptado la doctrina protestante, por lo cual sería esperable que asumieran la idea de la predestinación.

Aunque no es lo mismo el libre albedrío que la libertad de conciencia, tanto Erasmo como Castellio promovieron las dos tesis. De manera breve, el libre albedrío se refiere a la no coerción en los actos humanos, así, las obras humanas tienen ilimitadas posibilidades dentro de varios ámbitos vitales, como la ética, la política, la religión, y muchas otras labores basadas en las facultades físicas e intelectuales. Por su parte, la libertad de conciencia puede entenderse como un subgrupo del libre albedrío. La libertad de conciencia significa que no hay sujeción ideológica en las creencias de una persona y que ésta puede disponer de sus capacidades cognitivas según le plazca. En el siglo XVI, el ejercicio de este tipo de libertad estaba restringido al terreno religioso y tenía distintas acepciones. Para algunos intelectuales (como Sebastián Castellio), la libertad de conciencia consistía en que el propio individuo decidiera creer o no en ciertas tesis de su religión e incluso, decidir ser o no un creyente. Otros (como Juan Calvino y Teodoro de Beza), pensaban que la libertad de conciencia sólo servía para conocer las escrituras y seguir los mandatos de dios con mayor vehemencia.

La perspectiva de Erasmo era que la libertad de conciencia era un don asignado por dios para el hombre y que debía ser practicado. Dicha libertad implicaba el cultivo del alma a través del estudio de las lenguas clásicas, es decir, reconocer tanto en las *Sagradas Escrituras* como en las obras paganas, la sabiduría más elevada. También la libertad de conciencia conllevó para el humanista la decisión de creer o de suspender el juicio en lo que no se está seguro de afirmar. Luego, el escepticismo es un método válido para el cristiano.

Incluso en los casos en que una persona decida creer determinada idea y otros juzguen que está equivocada, su creencia no debe suprimirse sino tolerarse. Algunos intérpretes de Erasmo han visto la libertad de conciencia como la capacidad más elevada del hombre, donde ni siquiera Dios tiene dominio:

[L]a responsabilidad asumida por el albedrío humano en sus elecciones [sustenta] la actitud de Erasmo hacia la tolerancia, incluso en el caso del no creyente. Erasmo ve un espacio dentro de la mente humana que actúa en libertad incluso con respecto a Dios. Por pequeño

¹⁹⁷ Para tener una interpretación literaria de la polémica entre Castellio y Calvino, remito al lector a la magnífica obra de Stefan Zweig: *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, Acantilado, 2015.

que sea este espacio comparado con la inmensa presencia de la gracia de Dios, para Erasmo es una especie de santuario mental. Precisamente por eso, la conciencia de nadie debe ser forzada por otros.¹⁹⁸

Sabemos que para el humanista de Rotterdam y la tradición que él está siguiendo, la conciencia es un lugar de libertad plena, así lo indicó Pablo de Tarso. Para estos cristianos Dios es el creador de la conciencia humana, es el único “escrutador” de la misma y también tiene la potestad de juzgarla, pero Dios no constriñe al hombre a pensar de un modo u otro. La conciencia sólo tiene los límites que el propio humano le impone, en especial los cristianos han instaurado un *corpus* de creencias, en el que la autoridad religiosa decide qué ideas tolerar y cuáles no. En este apartado ya hemos revisado que la tolerancia cristiana de Erasmo se rige por la división entre creencias esenciales y no esenciales.

La libertad de conciencia condujo a Erasmo a hacer su propia lectura e interpretación de la *Biblia* y, a partir de ello, a elaborar su propia traducción bilingüe en griego y latín de esta obra. Con el ejemplo de Erasmo, Castellio realizó traducciones de la *Biblia* tanto al latín, como al francés, su lengua materna. También por la vía erasmiana el autor del *Tratado* se adhirió a la escuela escéptica y como fruto de su estudio escribió la obra *De Arte Dubitandi et Confidendi Ignorandi et Sciendi*. Finalmente, fue por convicción en la libertad de conciencia que Castellio alzó la voz y argumentó en contra de la muerte de Miguel Servet en la hoguera.

¹⁹⁸ Hilary Gatti, *Ideas of Liberty in Early Modern Europe*, “Chapter 2 Liberty and religion”, p. 39.

Cuarto Capítulo

Martín Lutero y los confines reformados de la ley moral en el corazón

1. La formación intelectual de Martín Lutero



utero (1483-1546) marcó un antes y un después en el mundo cristiano conocido desde el siglo XVI hasta nuestros días. Esta afirmación se sustenta en las transformaciones sociales, políticas y culturales que se derivaron de la Reforma protestante y de la respuesta de la iglesia católica, conocida como Contrarreforma.¹⁹⁹ A partir de Lutero cambiaron tanto la doctrina como los ritos litúrgicos del cristianismo,²⁰⁰

y es especialmente luego del movimiento protestante, que la necesidad de la tolerancia religiosa se elevó como una cuestión apremiante en toda Europa. En el seno de la vertiente calvinista del protestantismo, Sebastián Castellio gestó sus reflexiones sobre la moral cristiana, la abolición de la pena de muerte hacia los herejes y la libertad de conciencia. Todas estas inquietudes teóricas tuvieron como origen el pensamiento de Lutero.

¹⁹⁹ Dado que la Reforma y la Contrarreforma no son el tema principal de esta tesis, no será posible en la presente investigación profundizar en todas las causas sociales, políticas y económicas que dieron pie a la Reforma o que favorecieron su desarrollo, tampoco hablaremos de las consecuencias de la Reforma en todos estos ámbitos. No obstante, remito al lector a estudios minuciosos y bastante detallados sobre estos aspectos: Diarmaid MacCulloch, *The Reformation*, New York, Penguin Books, 2005; Heinrich Lutz, *Reforma y Contrarreforma*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1998; y Steven Ozment, *The age of Reform 1250-1550*, Yale University Press, London, 1980.

²⁰⁰ Algunos de los cambios más relevantes en la doctrina cristiana luterana fueron la abolición de varios sacramentos así como de la jerarquía eclesiástica; según el reformador alemán, todos los cristianos a partir del bautismo y de la lectura del evangelio son legítimos sacerdotes, obispos y Papas, cualquier cristiano puede ocupar dichos puestos, solo hay diferencias de función, no de capacidad. Así, una vez adquiridos los votos del sacerdocio se adopta un empleo revocable, sin ningún carácter indeleble. Cf. Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 149.

En relación con los sacramentos, tradicionalmente se reconocían siete: el bautismo, la comunión, la confirmación, el matrimonio, el orden sacerdotal, la penitencia y la extremaunción. Lutero anula la validez de cinco de ellos y solo conserva dos: la comunión y el bautismo, debido a que son los únicos clara y directamente instituidos por Cristo. El resto, son considerados por Lutero “inventos humanos”. Finalmente, una tercera diferencia radical entre Lutero y el catolicismo (además de la jerarquía eclesial y los sacramentos) es la negación de la transubstanciación, esto es, de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en la hostia y el cáliz durante la misa. Cfr. Roland Bainton, *Martín Lutero*, pp. 148-153. Para seguir las ideas y razonamientos luteranos en contra de los sacramentos, el lector puede revisar la obra de Martín Lutero, *La cautividad babilónica de la iglesia*.

La figura de Lutero ha sido polémica durante mucho tiempo.²⁰¹ Para algunos, Lutero representó un liberador nacional que elevó la dignidad del pueblo alemán más allá del lugar servil al cual estaban asignados principalmente por Italia y su iglesia. Para otros, Lutero fue un simple monje con ideas extravagantes, vicioso, mujeriego y alcohólico, que tenía momentos de exaltación que lo condujeron hasta la ruptura con la curia romana. Las ideas del monje, aunque hasta cierto punto eran innovadoras en la esfera religiosa,²⁰² en el ámbito social no se liberaban del obsoleto modelo feudal, lo cual le costó el descrédito frente a miles de campesinos ansiosos de una reforma que reivindicara su clase social. Lutero fue un hombre a caballo entre el medioevo y el humanismo renacentista, pues por un lado, rechazó la teología escolástica, impulsó la lectura directa de las fuentes cristianas, principalmente del Nuevo Testamento y de los Padres de la Iglesia, asimismo estaba de acuerdo con el aprendizaje del griego y del hebreo pero sólo como instrumentos para acercarse a las Escrituras; por otro lado, criticó fuertemente el estudio de los clásicos por mero placer estético o por erudición, por ejemplo, el neoplatonismo le parecía detestable, al igual que el humanismo erasmista.²⁰³

En fin, el reformador aparece comúnmente envuelto en dicotomías, pero más allá de esto es incuestionable su relevancia filosófica e histórica. Veamos ahora algunos episodios de la vida del agustino, los cuales servirán como antecedentes para entender el papel de Lutero en esta

²⁰¹ Todos los datos biográficos del monje alemán en esta investigación se basan en dos fuentes: Lucien Febvre, *Martín Lutero. Un destino*, y Roland H. Bainton, *Martín Lutero*.

²⁰² No debemos perder de vista que Lutero también forma parte de un movimiento cristiano de renovación que se había iniciado, al menos, desde el s. XIV con John Wyclif (1320-1384) y Jan Hus (1369-1415). De hecho, en 1520 Lutero quemó la bula *Exsurge Domine* y escribió en respuesta su *Afirmación de todos los artículos equivocadamente condenados*, en donde él mismo reconoce su cercanía con Jan Hus, cuando dice: “todos los artículos de Juan Hus son evangélicos y cristianos, y los vuestros son absolutamente impíos y diabólicos”. Cfr. Roland Bainton, *op. cit.*, p. 180.

Resulta muy interesante observar que muchas propuestas de Lutero ya se habían formulado antes por Wyclif, por ejemplo: 1) dios conoce quienes son los hombres predestinados para salvarse, estos han sido justificados por la gracia de dios; 2) la jerarquía de la iglesia es ilegítima y algunos sacramentos como la penitencia y la eucaristía, son innecesarios. Wyclif criticó el dogma de la transubstanciación y la venta de indulgencias. 3) Promovió una traducción de la Biblia Vulgata a la lengua común en la región de Canterbury y Londres. Cfr. Vicente A. Álvarez, “Wyclif y Hus: La reforma heterodoxa”, pp. 245 - 246, 248. En el caso de Hus: 1) afirmó que la verdadera iglesia está formada por los predestinados, y 2) predicó contra las indulgencias y contra los excesos del papado. Cfr. *Ibid.*, pp. 251-253.

²⁰³ Como lo explica Miguel A. Granada: “Ya Lutero había expresado verbalmente, desde el lado de la Reforma, las reticencias ante el humanismo cuando a propósito de Erasmo había declarado: «no hay un solo artículo de fe, por muy bien confirmado que esté en el Evangelio del que no sepa burlarse un Erasmo, quiero decir, la Razón»”, *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, p.35. Empero, la actitud de Lutero hacia Erasmo fue ambivalente y, aunque le criticó algunas cosas, también lo admiró en otras, como en su traducción de la Biblia, en la cual Lutero se apoyó para hacer su traducción del Nuevo Testamento al alemán. Véase Hilary Gatti, *op. cit.*, p.36.

investigación y su afinidad con la ley moral en el corazón, la tolerancia y la libertad de conciencia.

Lutero nació en 1483 en Eisleben, poblado del Sacro Imperio Romano Germánico. Provenía de una familia de campesinos, una clase conservadora y devota, los padres de Lutero tenían la aspiración de elevar su estrato social a través de la educación de su hijo, por lo cual le procuraron una formación sólida. El entorno rural aún medieval del pueblo donde nació Lutero, tuvo repercusión en su mentalidad, este hombre era ante todo un ferviente religioso que sufría de crisis depresivas: “Lutero mismo era hasta tal punto una figura gótica, que su fe bien puede ser llamada el último gran florecimiento de la religión de la Edad Media.”²⁰⁴ Así, el joven Lutero creció rodeado de creencias supersticiosas en brujas y demonios que acechaban las almas impías para arrastrarlas al infierno, también era una creencia popular que el mundo consistía en un “valle de lágrimas” a donde el hombre viene a sufrir y vivir de manera miserable. La única salvación verdadera estaba en la purificación del alma, misma que se lograba mediante la iglesia, cumpliendo con los sacramentos, haciendo peregrinaciones y penitencias, o pagando indulgencias.

Para Lutero la decisión de convertirse en monje llegó después de algunas crisis de angustia, al pensar que si no oraba suficiente y se arrepentía de sus pecados, su alma se condenaría al fuego eterno, esa imagen desequilibró su vida. Hacia los veintiún años, el joven Martín estaba encaminado a la carrera de Derecho, previamente había recibido el grado de Maestro en Artes en la Universidad de Erfurt. Sin embargo, un día inesperado decide tomar los hábitos en un monasterio de la orden de los agustinos. Son iluminadoras las palabras de Bainton, quien afirma que la entrada al convento significa: “que la gran rebelión contra la iglesia medieval surgió de un desesperado intento de seguir el camino prescrito por ella”.²⁰⁵ También es significativo que Lutero haya ingresado en la orden de San Agustín, porque esto le permitió conocer el pensamiento del obispo de Hipona, acercarse a la idea de la justificación por la fe, al igual que a la tradición de la ley inscrita en el corazón.

Ahora bien, la gestación de las ideas emblemáticas de Lutero fue un proceso gradual de casi una década. Aunque el suceso más conocido en la trayectoria intelectual del monje agustino fue la difusión de *Las 95 tesis* en 1517, donde el reformador ponía en tela de juicio la eficacia de

²⁰⁴ Roland Bainton, *op. cit.*, p. 24.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 35.

las indulgencias para la salvación, este evento no sería el único ni el más importante del predicador, sino solo el detonante. La motivación para escribir las tesis mencionadas fue el estudio profundo de la *Biblia*, que comenzó cuando Lutero fue nombrado profesor en la Universidad de Wittenberg en 1511, además en esa época el agustino se ocupaba oficiando misa en la iglesia del Castillo.

La iglesia de Wittenberg donde predicaba Lutero se volvió célebre por la cantidad de reliquias que poseía. El príncipe elector de Sajonia, Federico III o Federico “El sabio” se había encargado de la construcción de la Universidad de la ciudad de Wittenberg al igual que de su iglesia, esta última se había enriquecido con la ostentación de 19,013 piezas hacia 1520, según las cifras investigadas por Bainton.²⁰⁶ El tema de las reliquias no es irrelevante, porque dichos objetos justificaban las contribuciones monetarias para obtener indulgencias. Cada indulgencia representaba el perdón de la culpa de algún pecado y con ello, la expiación del castigo correspondiente en el purgatorio.

Fue desde 1516 cuando Lutero encontró en la venta de indulgencias un asunto problemático entre la iglesia y sus fieles.²⁰⁷ El monje agustino fue consciente de todo el mecanismo lucrativo que implicaban estas prácticas, las indulgencias se habían convertido en una forma común de enriquecimiento para las iglesias locales así como para la Santa Sede. Para el monje lo más ofensivo no era el enriquecimiento, sino la mentira afianzada de que los sacerdotes, los obispos y el papa, tenían la capacidad de limpiar las culpas humanas, labor que según el monje, sólo le concernía a dios.

En especial destacó el caso del arzobispo Alberto de Brandeburgo, quien fue elegido en 1514 arzobispo de Maguncia y que también fue nombrado príncipe elector del imperio. Con dichos títulos, Alberto debía pagar una gran suma a Roma por sus derechos; la solución para recaudar el dinero fue implantar la venta de indulgencias en amplios territorios del Sacro Imperio y así, el arzobispo se benefició con una parte de las ganancias y envió a Roma la mitad del dinero

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 73.

²⁰⁷ Lutero no fue el primer sacerdote en denunciar la venta de indulgencias, casi un siglo antes de él, Jan Hus había creado un movimiento crítico dentro del cristianismo, apoyándose a su vez en las enseñanzas de John Wycliff. Jan Hus no tuvo la suerte de contar con un mecenas poderoso como sí lo tuvo Lutero, Hus murió en la hoguera por herejía, pero su movimiento conocido como Iglesia Husita, se extendió por Europa. Aunque Lutero no fue el primero, sí logró tener mayor éxito que sus predecesores. Además de la protección que Federico III brindó a Lutero, hubo otros elementos decisivos que hicieron triunfar su campaña, algunos de estos fueron: a) el comienzo de un nacionalismo alemán encabezado por Ulrich de Hutten y Crotus Rubianus; b) el auge de la imprenta, con la que se difundieron *Las 95 tesis* por toda Alemania en un par de semanas y por Europa en dos meses; y c) los cambios sociales característicos del s. XVI, el nacimiento de la clase burguesa y el capitalismo, entre otros.

para la construcción de la basílica de San Pedro. Este acontecimiento desembocó en la redacción de las tesis luteranas, las cuales en inicio no tenían una intención cismática más que de enmienda de las prácticas de la iglesia.

De acuerdo con Teófanos Egido, el año decisivo de la ruptura entre Lutero y la iglesia católica fue 1520 y no, 1517. Las acciones más álgidas y los escritos más feroces se produjeron en 1520, en este año el agustino publicó una trilogía donde plasmó el corazón de su doctrina, me refiero a las obras: *La cautividad babilónica de la iglesia*, el *Manifiesto a la nobleza alemana* y la *Libertad del cristiano*. En 1520 la iglesia de Roma con su pontífice ya tenían identificado el riesgo tan grande que Lutero representaba para la unidad cristiana, por ello redactaron y difundieron la bula *Exsurge domine* firmada por el papa León X, en donde se censuraban varias tesis luteranas como herejía y se le exigía al monje la retractación pronta, so pena de excomunión. Como parte de dicha bula, el teólogo Johann Eck realizó una quema de las obras luteranas en algunas regiones de Alemania. En respuesta, Lutero indispuerto a retractarse, quemó en el mismo año de 1520 la bula *Exsurge* acompañada del derecho canónico cerca del puente Elster de Wittenberg.

Como lo señala Roland Bainton, la quema del derecho canónico tiene un simbolismo mucho más profundo que el mero acontecimiento ocurrido el 10 de diciembre de 1520. El derecho canónico era la base tanto de las relaciones eclesiásticas como de la vida social medieval: “un alemán, objeto de una injusticia, debía ser perdonado por quemar no solamente una bula papal sino todo el derecho canónico, el gran código legal que en la Edad Media había proporcionado más que la ley civil, la base legal para la civilización europea”.²⁰⁸ Debemos tener en cuenta que esta irreverencia de Lutero ante la ley eclesiástica es un claro acto de escisión frente a un grupo de normas y preceptos determinados, que el monje alemán sustituyó por otros. El concepto de “ley” es imprescindible en nuestra indagación, por lo cual, veremos a continuación los matices propios de este término en la doctrina del reformador.

Para explorar la relación entre Martín Lutero y Sebastián Castellio con respecto a la ley moral, usaré como lecturas centrales el ensayo de Lutero titulado: *Libertad del cristiano* (1520) y el *Discurso pronunciado en la dieta de Worms* (1521), acompañados del *Tratado* castellioniano.

²⁰⁸ Roland Bainton, *op. cit.*, p. 182.

1.1 La afirmación de la libertad interior y la negación de la ley moral en el corazón

Analícemos primero el ensayo sobre la *Libertad del cristiano*. Este es un texto bastante cordial del reformador, en él se muestran ecos de los pilares de su pensamiento: Pablo de Tarso y Agustín de Hipona.²⁰⁹ Varias de las ideas que aquí hemos antes desarrollado sobre las funciones morales del corazón, son retomadas por el monje alemán. La obra comienza con dos tesis aparentemente contradictorias: a) “el cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie” y, b) “el cristiano es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido”.²¹⁰ Con ambas afirmaciones se crea una paradoja entre libertad y servilismo, el reformador resuelve la paradoja apoyándose en las cartas paulinas, donde se habla de la dualidad humana entre lo espiritual y lo corporal. Así, cada una de las tesis estaría haciendo referencia a un sentido del ser cristiano, ya sea el terrenal o el espiritual.

Lutero menciona que la dualidad del cristiano fue presentada en las cartas paulinas, donde además aparece con frecuencia el tema de la ley y de la obediencia, en contraste con la libertad de estar por encima o “fuera” de la ley. Para el reformador, el cuerpo humano siempre está sometido a diversas leyes y son muchos sus padecimientos: por una parte, se rige por leyes naturales o biológicas que afectan su salud, su fortaleza y su tiempo vital; por otra parte, el cuerpo sigue también leyes sociales, está inmerso en relaciones políticas. Incluso Cristo siendo dios, al haber nacido hombre tuvo que sujetarse a la ley: “Dios ha enviado a su hijo, nacido de mujer, y le ha sometido a la ley”.²¹¹ Estas son las cualidades del cristiano corporal o exterior.

En cambio, el cristiano interior no se enferma ni padece con el cuerpo, su salud está ligada a su fe, al igual que a las virtudes de su alma. El alma requiere hacerse justa, pero los medios para esto, distan de la justicia civil. Como hemos estudiado en el segundo capítulo y en el tercer capítulo sobre Erasmo de Rotterdam, quien también siguió las enseñanzas de Pablo, el hombre espiritual se rige por la “ley de la fe” que está dada por la palabra de Dios y por la regla principal del amor: “No contraigáis con nadie otra deuda que la del mutuo amor”,²¹² dice Pablo

²⁰⁹ La presencia de Agustín se observa en este ensayo luterano cuando el reformador hace una alusión indirecta al concepto del “maestro interior”, cuyas cualidades ya hemos revisado en la presente investigación. Véase el segundo capítulo pp. x_x. Siguiendo a Lutero, en Cristo sobresalen las labores de guía y maestro: “se ofrece a sí mismo en sacrificio y realiza todo lo que un buen sacerdote debe hacer [...] y nos instruye en lo íntimo de nuestro corazón, misiones ambas características del verdadero sacerdote”. Martín Lutero, *Obras*, p. 162.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 157.

²¹¹ Pablo de Tarso, Gál 4:4, citado por Lutero en *Idem*.

²¹² Pablo de Tarso, Rm 13:8, *Idem*.

en *Romanos*, y es citado tanto por Erasmo como por Lutero. Luego, lo que para el hombre corporal es la ley civil, para el hombre espiritual es la ley de la fe.

En el caso particular del reformador de Sajonia, la fe adquiere una importancia preeminente y se vuelve capaz de liberar al hombre de todas las cosas. Dice el agustino: “Lo único que en el cielo y en la tierra da vida al alma, por lo que es justa, libre y cristiana, es el santo evangelio, palabra de Dios predicada por Cristo [...] Es entonces cuando en fuerza de esa fe te serán remitidos todos los pecados [...] y te liberarás de todas las cosas”.²¹³ Por lo tanto, cuando el hombre tiene una fe profunda y sincera no necesita más de ejercicios externos, el alma no requiere mortificaciones corporales como ayunos o peregrinaciones; tampoco es necesario el perdón de los pecados mediante un tercero, sea el Papa o cualquier sacerdote, es decir, las indulgencias no tienen sentido.

Nos acercamos a la noción de la justificación por la *fe sola*.²¹⁴ La auténtica fe conlleva una actitud de entrega absoluta, de eliminación de cualquier soberbia, porque según Lutero, el hombre es incapaz de hacerse justo por sí mismo y, por lo tanto, de salvarse por sus propios medios. Dios salva por amor, no por un merecimiento o dignidad humana. En el pensamiento luterano la fe tiene un cariz más emotivo que racional, no es en la inteligencia sino en el corazón, donde está lo más divino del hombre: “Esto significa que la fe, compendio de la ley entera, justificará sobreabundantemente a quienes la posean [...] «La fe de corazón es la que justifica y salva»”.²¹⁵ Lutero expone aquí dos tesis fundamentales: en primer lugar, afirma la relevancia que la tradición cristiana paulina había otorgado al corazón como órgano rector de la vida humana, fuente de la conciencia individual y lugar donde se da el encuentro con dios. El corazón es el hogar de la fe y la posibilidad de la salvación. En segundo lugar, la fuerza de la fe supera la fuerza de la ley, llegando hasta su anulación.²¹⁶ La fe es un acto de amor antes que de obediencia,

²¹³ Martín Lutero, *Obras*, p. 158

²¹⁴ En el pensamiento luterano hay una diferencia clave entre los conceptos de “justicia” y de “justificación”, mientras que la justicia implica el acto de *juzgar* de acuerdo con un corpus de leyes y, en su caso también puede conllevar un castigo, la justificación implica únicamente hacer a alguien justo (merecedor y dador de los bienes espirituales) con independencia de las leyes. La justificación es un ejercicio de amor y de gracia, donde no se toma en cuenta el mérito de la persona en cuestión sino su fe y la voluntad de dios.

Tanto el sentido de justicia como el de justificación pueden encontrarse en las epístolas griegas de Pablo. La tradición medieval se abocó principalmente a pensar a dios como un juez temible, en tanto, Lutero cambió la interpretación por el sentido de la justificación, dando mayor relevancia al amor divino. *Vide* Roland Bainton, *op. cit.*, p. 66.

²¹⁵ *Ibid*, p. 159; Rm 10:10.

²¹⁶ Como lo señala Bettine Baader: “La Biblia para el reformador ya no se reducía más a la ley, sino a la fe, particularmente, a la *sola fe*. El Evangelio no era más un llamado a imitar a Jesús, sino a agradecerle mediante la fe

la fe nace de una decisión libre y, con esto, Lutero deja atrás la tradición de la “ley de la fe” o de la “ley moral en el corazón”.

En el orden espiritual, el monje exime a todo cristiano de la ley moral.²¹⁷ Separa a los creyentes del deber de cumplir con ciertas obras, nuevamente porque lo definitivo para él es la fe, no los actos: “al cristiano le basta con la fe; no necesita obra alguna para ser justificado. Si no precisa de obras, ha de tener la seguridad de que *está desligado de todos los preceptos y leyes*; y si está desligado, indudablemente es libre. Esta es la libertad cristiana: la fe sola”.²¹⁸ Luego, el creyente puede estar en el camino de la salvación con independencia de sus actos.

Cabe preguntarnos: ¿entonces Lutero no está de acuerdo con las “leyes cristianas” como el amor al prójimo, la prohibición de la mentira, del homicidio, u otros pecados? Sí está de acuerdo, pero no piensa que sean obligaciones o “leyes” sino consecuencias, frutos derivados de la justificación por la fe. Recordemos la distinción que hace Lutero entre el hombre espiritual y el hombre carnal al inicio del ensayo de *La libertad del cristiano*. Si bien en el caso del hombre espiritual las obras son algo secundario, en el caso del hombre carnal las obras cumplen una función social básica. El reformador explicó que las obras constituyen una muestra de la calidad espiritual de una persona, así alguien bueno y justo actuará bien, mientras que alguien con vicios lo demostrará en sus actos. El razonamiento es el siguiente: no son los actos justos los que hacen al humano justo, sino es el humano justo quien hace los actos justos. Para ilustrar esta idea, Lutero utiliza el ejemplo del árbol y los frutos:

«Un árbol malo no produce buenos frutos; un árbol bueno no da frutos malos». Es evidente que los frutos no soportan al árbol y que los árboles no crecen en los frutos, sino todo lo contrario: son los árboles los que llevan el fruto y los frutos los que crecen en los árboles. Bien, pues así como los árboles tienen que existir antes que los frutos y éstos no hacen malos o buenos a los árboles [...] de la misma manera el hombre tiene que ser personalmente bueno o malo antes de hacer obras buenas o malas.²¹⁹

Entonces tiene sentido la afirmación luterana de que las malas acciones no hacen malo a un hombre, por el contrario es el malvado el que comete malas acciones. El mismo razonamiento

su sacrificio [...] Esto llevaba a evaluar la Biblia solo a través del concepto de la ‘justificación por la fe’ que hacía del hombre un humilde receptor de su justicia”. *Op. cit.*, p. 99.

²¹⁷ En el ámbito espiritual, los creyentes están exentos de la ley, en palabras de Hilary Gatti: “Porque los creyentes no tienen necesidad de obras para salvar sus almas, los verdaderos creyentes, en la medida en que son creyentes, tampoco tienen necesidad de la ley. Están por encima de la ley, que sólo concierne al ser corporal o exterior”, *op. cit.*, p. 34.

²¹⁸ Martín Lutero, *Obras*, p. 160. Las cursivas son mías.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 166.

se utiliza en cualquier caso. De este modo, el hombre que actúa bien está demostrando que es grato y querido por dios, porque él lo ha hecho bueno; de algún modo, el buen cristiano anticipa con sus obras un signo de su salvación.

En resumen, podemos decir que la utilidad de las obras es doble: en primer lugar, las obras buenas son una manera de agradecer a dios el sacrificio de la redención en la cruz realizado por Cristo, también es una forma de manifestar el propio valor espiritual. En segundo lugar, como decía hace un momento, las obras tienen una función social estrechamente ligada con la faceta corporal del cristiano, es decir, con su vida terrenal en comunidad. Mientras que el cristiano espiritual es completamente libre, el cristiano carnal debe percibir ciertas leyes. Es aquí donde tiene vigencia como regla suprema el amor al prójimo: “su única y libre pretensión en todas las obras será la de servir y ser provechoso a los demás; las necesidades del prójimo es lo único que ha de tener en cuenta. Esta sí que es una auténtica vida cristiana”.²²⁰

Unida al amor al prójimo está otra consigna irrenunciable para el cristiano corporal: la obediencia al poder secular. “En esta misma línea prescribe san Pablo (Rom 13 y Tit 3) el sometimiento y la disposición de los cristianos a la autoridad secular. [...] tienen que estar al servicio de los demás y de la autoridad, cumpliendo su voluntad en libertad y amor”.²²¹ Dicha obediencia al poder secular debe entenderse en un sentido estricto, también en caso de que el gobierno resulte tiránico, la sumisión debe mantenerse. Lutero fue partidario de la legitimidad de los gobernantes por derecho divino, de tal modo que los súbditos no tienen respaldo religioso para protestar en contra de su gobierno, el cual ha sido elegido así por dios.

El acatamiento incondicional al gobierno civil fue origen de varias polémicas con Lutero. Una de las más relevantes disputas en torno al poder secular sucedió entre 1524 y 1525, cuando un movimiento de campesinos cansados de los abusos del modelo feudal (principalmente de los impagables gravámenes), se sublevó contra su gobierno. En principio, la reacción de Lutero fue pacífica e hizo un llamado a la paz y al diálogo entre los señores, los príncipes y los campesinos. Con esta intención escribió la obra: *Exhortación a la paz. A propósito de los doce artículos del campesinado de Suabia* (1525).

La tesis principal de Lutero en dicho escrito, es que el campesinado no debe cimentar su movimiento social en las palabras evangélicas, mucho menos en la doctrina del propio Lutero, ya

²²⁰ *Ibid.*, p. 167.

²²¹ *Ibid.*, p. 169.

que él ha postulado la libertad espiritual pero jamás la libertad social o política.²²² Lutero afirmó que la *Biblia* no legitima las revueltas sociales, menos cuando son violentas. En su exhortación el monje alemán recomienda a ambas partes ceder un poco en sus exigencias y reconocer cuál es el trato justo entre un señor y sus siervos. Con todo, es evidente que el reformador reprende más a los campesinos, invitándolos a soportar el sufrimiento, así como a tener una actitud de abnegación, cualidad del buen cristiano. Desafortunadamente, el problema no pudo resolverse dialogando y el movimiento campesino acrecentó su intensidad, en pocos meses la inconformidad de este grupo social se había extendido en varias regiones de Alemania.

Así, Lutero se encolerizó por las acciones de insurrección campesina e incentivó al poder civil, en nombre de dios, a matar a todos los sediciosos. Estas ideas las expuso en una obra publicada pocos meses después de la exhortación a la paz, titulada: *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*. El caso de los campesinos es el ejemplo más claro de la oposición mordaz de Lutero hacia la libertad humana. Aunque en la actualidad nos resulte difícil entender un pensamiento donde sólo hay lugar para la libertad interior, mientras que la libertad exterior es inexistente, debemos saber que ésta ha sido una postura común en pensadores antiguos, y que resurgió con gran fuerza en la figura de Martín Lutero.

A modo de reflexión final sobre el tema del lugar de Lutero en la tradición sobre la ley grabada en el corazón, diré lo siguiente: Lutero anuló el valor de la “ley de la fe” para los cristianos protestantes. Como corolario de su reforma espiritual, la fe dejó de tener la función de precepto para convertirse en una decisión libre, basada en el amor. Sin embargo, no todas las ideas de esta tradición moral fueron rechazadas, Lutero preservó las funciones morales del corazón en un ámbito libre, y continuó destinando a este órgano la habitación de los sentimientos y de la conciencia.

²²² Con respecto a la negación de Lutero sobre el libre albedrío, se puede consultar el libro del reformador *De servo arbitrio*, publicado en 1525 y producido en el marco de su famosa polémica con Erasmo en relación a la libertad humana.

1.2 El concepto luterano de “libertad” y su vínculo con la conciencia²²³

Una vez estudiados y diferenciados los ámbitos en donde el reformador acepta la libertad humana y en donde la niega, esto es, en el cristiano interior y en el exterior, respectivamente, nos enfocaremos en una forma específica de la libertad interior, que es la libertad de conciencia. Para profundizar en el concepto de libertad de conciencia establecido por el monje alemán, usaremos como obra guía el *Discurso pronunciado en la dieta de Worms*.

A comienzos del año 1521 se publicó la bula para excomulgar a Lutero, llamada *Decretum romanum pontificem*. Con ella se volvía patente el rechazo del cristianismo romano hacia las ideas del monje alemán, para fortalecer la contundencia de la excomunión religiosa faltaba la afirmación del poder civil, es decir, el rechazo del emperador germánico Carlos V hacia las ideas reformadas. Pero el emperador tenía creencias encontradas con respecto a Lutero, se sentía: “presionado por dificultades económicas, por el compromiso con las costumbres germanas, por rivalidades con la curia de Roma, por el favor que la opinión pública manifestaba hacia Lutero –convertido en héroe de la alemanidad– [así], no quiso condenarle sin haberle antes oído”.²²⁴

Para Lutero ser escuchado personalmente por el emperador y los altos mandos del imperio, era una oportunidad inusitada que debía aprovechar. La reunión se fijó el día 17 de abril de 1521 en la Dieta de Worms. Lutero había preparado un discurso para exponer sus ideas, pero estando ahí se percató de que la única alternativa que le daban era retractarse, sorprendido y decepcionado pidió una prórroga de un día, después presentó el texto conocido hasta la actualidad. La característica más relevante del *Discurso* es la negación de la autoridad del papa y de los concilios para sustituirla por la autoridad de la Escritura y de la conciencia; pero como lo señala Egido, debemos ser cuidadosos para no cometer el anacronismo de afirmar que en Lutero hay una defensa radical de los derechos de la conciencia individual,²²⁵ lo cual sucedió hasta los siglos XVII y XVIII.

²²³ Definitivamente, Lutero no fue el primer intelectual de la época en destacar el tema de la conciencia. No obstante, su legendaria participación en la Dieta de Worms le otorgó una visibilidad sobresaliente al discurso cristiano sobre la conciencia individual. Antes de Lutero, entre la segunda parte del s. XV y comienzos del s. XVI, una serie de humanistas renacentistas (Marsilio Ficino 1433-1499, Adriano de Utrecht 1459-1523 y John Colet 1467-1519, entre otros) habían tratado el tema de la conciencia, en el cual generaron aportaciones significativas para la integración de este concepto en las prácticas cristianas.

Al respecto, sugiero al lector el artículo de M. W. F. Stone, “Conscience in Renaissance moral thought: a concept in transition?”.

²²⁴ Teófanos Egido, ed. y trad. de las *Obras* de Lutero, p. 171.

²²⁵ Cfr. *Idem*.

El reformador inició su discurso señalando que la causa que él defendía no era personal, sino simplemente era una causa justa, en nombre de la verdad, que cualquiera sería capaz de enarbolar. En segundo lugar, ante la exigencia de retractación el monje decide clasificar sus obras en tres grupos: a) uno de enseñanzas plenamente evangélicas y benéficas para cualquier cristiano; b) otro de invectivas en contra del papado y sus vicios, los cuales habían provocado la descomposición moral de los cristianos y, finalmente, c) los libros dedicados a particulares.

Ahora bien, una vez agrupados los tres tipos de escritos, Lutero puso como condición para retractarse de cualquiera de ellos, que le fueran mostrados sus errores, es decir, que con base en las Escrituras se le probaran sus equivocaciones y se le convenciera de que actuaba mal. De no ser así, este hombre se atribuía el deber moral de mantenerse firme en sus ideas, ya que estaba al servicio de dios y de Alemania.

Aquí es importante resaltar dos cuestiones: la primera es que Lutero, quien se llamaba a sí mismo lo más bajo y humilde del pueblo, ostenta una dignidad capaz de igualarse al papa, al emperador o a cualquier príncipe, por el simple hecho de ser un cristiano con inteligencia y sensibilidad para acercarse por sí mismo a los textos sagrados. Esta capacidad es la conciencia humana, misma que para el monje agustino, pone en igualdad de condiciones a todos los cristianos, al menos en sentido espiritual, ya sean hombres, mujeres, ricos o pobres. En segundo lugar, la mención que hace el reformador de estar al servicio de Alemania, es una clara muestra del nacionalismo creciente en su época. Este movimiento fue, sin duda, uno de los factores más importantes que le dieron respaldo social a la Reforma.

Finalmente, es ilustrativo reflexionar en torno a las palabras con las que Lutero cierra su *Discurso*, con las cuales, ofrece una respuesta definitiva (y también una ruptura irreconciliable), con la curia romana:

A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes –puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho ellos mismos–, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar en contra de la propia conciencia.²²⁶

En el pasaje citado, la preponderancia de la conciencia tiene además un vínculo claro con una postura escéptica. En Lutero, el escepticismo se observa en su manera de dudar de la

²²⁶ Martín Lutero, *Obras*, p. 175.

autoridad del Papa y de los concilios, dando por razón que éstos se han equivocado e incluso contradicho. La exigencia de Lutero por un “criterio de verdad” basado en las Escrituras o en “razones evidentes” para todo ser humano, dan muestra de un intento por mitigar el escepticismo en la esfera religiosa.

El escepticismo fue una herramienta para cuestionar la capacidad del Papa de discernir con más precisión que cualquier otro cristiano los verdaderos mandatos de la fe. Si la autoridad estaba en las *Escrituras*, ¿cómo se puede garantizar que la opinión de un hombre es superior a la de otro?, ¿cómo podemos asegurar que la interpretación de la *Biblia* de una persona o de un grupo, ya sea el Papa, la iglesia, o cualquier cristiano, es la correcta?, ¿cuál es el criterio de verdad para decidir quién conoce realmente la palabra de dios y la doctrina? Según el escepticismo, las facultades humanas son limitadas y no hay modo alguno de conocer la “esencia suprasensible” de dios.

De lo anterior surgió el problema de encontrar un “criterio de verdad” que validara las creencias y prácticas religiosas; la falta de un criterio sólido se utilizó como un arma entre los grupos cristianos opuestos. Richard Popkin, en su clásica obra sobre el escepticismo en este período afirma que:

Lutero atacó la autoridad de la Iglesia, mostrando la incongruencia de sus opiniones. Los católicos trataron de mostrar lo poco digna de fe que es la propia conciencia, y la dificultad de discernir el verdadero significado de la Escritura sin la guía de la Iglesia. Ambos bandos advirtieron de la catástrofe -intelectual, moral y religiosa- que sobrevendría en caso de adoptar el criterio del otro.²²⁷

Mientras que Lutero hacía de la propia conciencia el criterio de la fe, los católicos otorgaban el criterio a la tradición religiosa de la iglesia. Unos (Lutero y los protestantes), ponían como juez al individuo y otros (los católicos o papistas), a la comunidad, la cual confirmaba la verdadera fe con su trayectoria histórica. Lo importante ahora es observar cómo la conciencia se sitúa en el centro de las discusiones entre catolicismo y protestantismo.

Hasta aquí hemos visto que para Lutero la conciencia tiene dos cualidades principales: la primera es dotar al individuo de capacidad propia para leer e interpretar la *Biblia*, esta facultad de la conciencia es libre e iguala a todas las personas en cuestiones de fe. La segunda es que la conciencia constituye el “criterio de verdad” para conocer los principios esenciales de la religión

²²⁷ Richard Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 26.

cristiana. En otras palabras, la conciencia se volvió para el monje alemán la autoridad a la cual recurrir para resolver los conflictos doctrinales de la fe.²²⁸

Lutero estaba seguro de que había un conjunto de verdades religiosas que debían conocerse, que estas verdades eran de crucial importancia para los hombres y que la regla de fe de Lutero -lo que la conciencia estaba obligada a creer a partir de la lectura de las Escrituras- nos mostraría estas verdades [...] Lutero advirtió: "El Espíritu Santo no es un escéptico", y ha inscrito en nuestros corazones no opiniones inciertas, sino, más bien, afirmaciones del tipo más fuerte. [...] La regla de fe de los reformadores parece haber sido, pues, la certeza subjetiva, los imperativos de la propia conciencia.²²⁹

En este pasaje encontramos dos ideas relevantes para nuestra investigación: en principio, la estrategia de Lutero para acabar con el escepticismo fue afirmar que el espíritu santo ha grabado en el corazón humano afirmaciones claras con un alto grado de certeza. Con esta aseveración se vuelve evidente la continuidad de Lutero con la tradición de ley moral en el corazón que hemos estudiado en los capítulos segundo y tercero de esta tesis. Además, leemos que la conciencia es para el reformador el criterio de fe y esta creencia fue compartida por la mayoría de los protestantes.

Durante mucho tiempo, el lugar central de la conciencia será un tópico común entre los cristianos protestantes. Especialmente en el *Tratado sobre los herejes* las alusiones a la "libertad de conciencia" son una parte medular de la obra, y casi parafraseada aparece la sentencia de que "no es honesto actuar en contra de la propia conciencia".²³⁰ Es importante observar que en el caso de Castellio (y de autores como Erasmo de Rotterdam), el vínculo entre libertad de conciencia y tolerancia es estrecho, y ambas tesis aportan elementos para reforzarse mutuamente. Con Martín Lutero no sucede lo mismo, los márgenes de su "tolerancia" son muy angostos y prácticamente se reducen a que los cristianos católicos y protestantes se soporten mutuamente. La tolerancia luterana radica asimismo en cierta holgura para leer e interpretar la *Biblia*, pero no se extiende al ámbito interreligioso (entre cristianos, judíos y musulmanes), como sí veremos en la propuesta de Castellio. A continuación, estudiamos con más detenimiento las cualidades de la

²²⁸ Sin duda, la autoridad de la conciencia conlleva también sus problemas de justificación epistémica, como lo indica Popkin se puede caer en una argumentación circular o petición de principio: "la consecuencia es un círculo: el criterio del conocimiento religioso es la persuasión interior, la garantía de la autenticidad de la persuasión interior es que es causada por Dios, y esto nos lo asegura nuestra persuasión interior". R. Popkin, *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*, p. 11. Así, cualquiera podría sostener ideas arbitrarias o dogmáticas apelando a su propia conciencia, sin que haya otra forma de corroborar la rectitud o verdad de las ideas del individuo más que él mismo.

²²⁹ *Ibid.*, p. 9.

²³⁰ Dice Castellio: "Pero no me atrevo a violar mi conciencia, no sea que ofenda a Cristo [...] No hago nada, de lo que dude si está bien hecho o no". *Op. cit.*, p. 17.

tolerancia en el pensamiento de Lutero, tomando como guía la exposición que hace Castellio en el *Tratado*.

1.3 Castellio y las ideas luteranas sobre la tolerancia religiosa

El pensamiento de Lutero referente a la tolerancia religiosa es complejo. Sus ideas oscilan entre una tolerancia moderada hasta una intolerancia impetuosa que, en varias ocasiones coincidió con la autorización o el incentivo a la pena de muerte por herejía o por desobediencia civil. La postura de Lutero, a veces tolerante y en ocasiones fanática, dependía de otros factores contextuales como las relaciones políticas en cuestión, el estado emotivo del reformador, y los intereses económicos o de las clases sociales del caso específico que se tratara.

A pesar de los drásticos cambios de opinión del reformador entre una situación y otra, hay una pauta cronológica que puede servir como guía para conocer su disposición a la tolerancia. Teófanos Egido y Lucien Febvre comparten la tesis de que Lutero tiene dos etapas distintas y delimitadas de su vida, una que va desde la entrada al monasterio en 1505, hasta 1524; la otra es desde 1525 hasta su muerte en 1546. Dicha cronología se basa en ciertos sucesos biográficos que ocurrieron entre 1524 y 1525, los cuales tuvieron un significado decisivo en la vida de Lutero; quizá el más importante fue su matrimonio con Katherine von Bora el 13 de junio de 1525. A partir de ese momento, Lutero debió distribuir su tiempo entre su vida político-intelectual y sus ocupaciones como esposo y padre de familia. También por esas fechas ocurrió la polémica con Erasmo sobre el libre albedrío y la predestinación, este nuevo auge de notoriedad en el círculo intelectual, le dio al reformador la ocasión de enfatizar las tesis más relevantes de su doctrina.

De igual modo, en 1525 ocurrió la revuelta de los campesinos de Münster en contra del gobierno tiránico de algunas regiones, en este levantamiento fue determinante la postura de Lutero, quien decidió apoyar a los señores antes que al pueblo. Con esta toma de partido, Lutero se ganó la etiqueta de “aburguesado” y perdió popularidad entre los sectores más pobres de la población.

Sin duda, Lutero se dió cuenta de que le convenían las alianzas políticas con los príncipes y la nobleza por dos razones: la primera era dar un sustento civil y en ocasiones económico para las iglesias reformadas; la segunda era para tener una influencia política lo suficientemente

sólida que le ayudara a defenderse de la iglesia de Roma. Finalmente, otro criterio para hablar de estas dos etapas, es que a partir de 1525 la producción literaria de Lutero menguó considerablemente hasta el resto de sus días.

Ahora bien, todo esto se vincula con la tolerancia religiosa, en la medida en que hasta antes de 1525, las relaciones de Lutero con otros dirigentes del movimiento reformado así como con otros credos religiosos (judíos y musulmanes) no eran hostiles; se podría afirmar que el “primer Lutero” tenía un mayor grado de tolerancia religiosa. Después de 1525 los escritos e invectivas del reformador, son abiertamente ofensivos y violentos hacia otros credos.

Estudiaremos primero la etapa “tolerante” de Lutero, misma con la que coincidió Sebastián Castellio y que es recuperada en el *Tratado sobre los herejes*. Al final de este capítulo comentaremos la segunda etapa del Reformador alemán.

En el *Tratado* de Castellio aparece comentada una obra en particular de Lutero: *Du Magistrat séculier*, que muy posiblemente se trate del ensayo *Sobre el gobierno civil* del año 1523. Castellio cita el siguiente pasaje de Lutero:

Porque ninguno de todos los hombres puede ni matar el alma, ni devolverla a la vida, ni elevarla al cielo, ni arrojarla al infierno [...] es suficientemente claro y manifiesto que el alma está exenta del poder humano y del magistrado secular, y está sujeta al poder de Dios solamente. [...] los secretos y el interior del corazón y del alma se manifiestan sólo a Dios, que es el único que se llama en los *Hechos de los Apóstoles*, capítulo 10, «Escrutador de los corazones», [...] De lo que se deduce que es vano y arrogante dominar, mandar o querer obligar a alguien por la fuerza a creer así o de esta manera, viendo que con la violencia no se gana nada.²³¹

El objetivo de Lutero en este texto era poner límites y dejar claro hasta dónde tiene jurisdicción el poder civil en relación con los cristianos. Ya hemos visto que el monje alemán separó la vida del ser humano en “hombre espiritual” y “hombre corpóreo o terrenal”, siguiendo las enseñanzas de Pablo. Así, es obligación del hombre terrenal atenerse en todos los aspectos político-sociales a su gobierno, pero está exento de obedecer en lo espiritual. El poder civil tiene prohibido atentar contra la fe o las creencias, sólo dios conoce “el corazón” y sabe quién es

²³¹ “Car aussi nul de tous les hommes, ne peut, ni tuer l’âme, ni la restituer en vie, l’élever au ciel, ni la jeter aux Enfers [...] être assez clair et manifeste que l’âme est exempte de la puissance humaine et du Magistrat séculier, et est soumise à la puissance de Dieu seul. [...] les secrets, et le dedans du cœur, et de l’âme sont manifestes à Dieu seul: lequel seul est appelé aux Actes des Apôtres, 10^a capitre «Scrutateur des coeurs», [...] Dont s’ensuit que c’est chose vaine, et arrogante, de dominer, commander, ou vouloir contraindre aucun par force d’ainsi croire, ou ainsi, vu que par violence on ne profite rien”, Sébastien Castellion, *op cit.* pp. 36-37.

realmente virtuoso. Tanto el alma como el corazón son entidades espirituales que están más allá de todo poder material. Aquí confluyen dos temas que hemos abordado ampliamente: el corazón y la libertad de conciencia.

Si bien dijimos que Lutero anuló la ley moral grabada en el corazón, no dejó de darle al corazón un uso emotivo, espiritual y epistémico. Al ser el corazón la parte moralmente más elevada del ser humano, no debe ser sometido por violencia. Al contrario, el corazón ha de ser libre de creer según los dictados de la conciencia.

El corazón es el centro de la acción moral, conoce las verdades de la fe, pero sólo es conocido por dios, se ilumina mediante su palabra: “Si quieres detener la herejía, debes tener esta astucia y prudencia, que frente a todas las demás cosas la arranques del corazón [...] si llegas a atacarla con la palabra de Dios, el corazón será iluminado por ella, de modo que todo lo que hay de herejía, o de error en él, se desvanecerá por sí mismo”.²³² Con estas palabras, Lutero indica que las creencias “heréticas” de cualquier persona no legitiman la agresión al creyente, únicamente por medios verbales o espirituales, se puede intentar convencer a alguien de su error.

Todo lo anterior se enlaza con la tolerancia porque dejar al corazón y a la fe regirse por su propio criterio, implica dar libertad para la pluralidad de creencias, sin castigar o perseguir aquellas con las que no se está de acuerdo. Dice Castellio en el *Tratado*:

Y así como nadie puede ir por ti ni al cielo, ni al infierno, tampoco nadie puede creer o no creer por ti. *La fe no puede ser forzada* [...] Por lo tanto, ya que cada uno tiene una elección en su conciencia en cuanto a cómo debe creer o no creer, el poder humano debe apaciguarse, y contentarse [...] *permitir que cada uno crea como quiera o pueda, sin forzar a nadie a la fe*. Además, nada debería ser más libre que la fe y la religión.²³³

Al reflexionar en las palabras de Lutero parece que la fe adquiere una libertad plena en los distintos tipos de cristianos. Más aún, si la conciencia es una capacidad dada a todos los seres humanos, debería colegirse que todos los cultos posibles deberían ser aceptados si están basados en el amor y la caridad, o inspirados por el deseo de ayudar al prójimo y de tener mejores sociedades. También hay otra característica de la libertad de conciencia, que da la impresión de

²³² “Si tu veux arrecher l’hérésie, il faut que tu aies cette astuce et prudence, que devant toutes autres choses tu l’arraches du cœur [...] si tu la viens assaillir par la parole de Dieu, le coeur sera illuminé par icelle, tellement que tout ce qu’il y a d’hérésie, ou d’erreur en icelui s’évanouira de soi-même”, Sébastien Castellion, *op.cit.* p. 47.

²³³ “Et tout ainsi que nul ne peut aller pour toi, ou au ciel, ou en enfer, ainsi nul ne peut croire, ou non croire pour toi. *La foi ne peut être contrainte* [...] Parquoi, puisque chacun a celà en sa conscience, comment il doit croire, ou non croire, la puissance humaine doit être apaisée, et se contenter [...] *permettant à chacun de croire comment il voudra ou pourra, sans contraindre personne à la foi*. Davantage rien ne doit être plus libre que la foi et la religion”. *Ibid.* p. 38. Las cursivas son mías.

extenderse más allá del ámbito religioso hasta llegar a una libertad de pensamiento más general: “Pero si me ordenas que crea según el capricho de otros, y que me aparte de mis libros, no obedeceré tu orden. Porque en esto actúas como un tirano, y excedes los límites de tu jurisdicción.”²³⁴ En estas líneas Lutero no aclara si se trata de creencias religiosas o no, o si los libros a los que se refiere son los libros sagrados u otros. Sin embargo, sí deja claros los límites del poder civil, señalando que éste no tiene poder sobre las conciencias.

Igualmente sobre la libertad de creencia, hay un pasaje de otra obra luterana en donde es explícito que no importa si lo que se quiere creer son verdades religiosas o mentiras, siempre que las creencias no dañen el bien común, el Magistrado no tiene derecho de interferir: “El primer artículo manifiesta el derecho de escuchar el evangelio y de elegir un párroco. [...] Nada puede ni debe hacer la autoridad en contra, *porque no tiene que oponerse a que cada uno enseñe y crea lo que quiera, trátase del evangelio o de mentiras*;²³⁵ le basta con que se oponga a la predicación de la revuelta y de la discordia”.²³⁶ Estas afirmaciones fueron emitidas en el contexto del primer levantamiento del campesinado de Suabia, es el caso que ya hemos comentado antes, y para el cual Lutero escribió su ensayo de *Exhortación a la paz*. No obstante, la actitud tolerante de Lutero cambió bastante a partir de 1525.

Hasta ahora, las ideas que hemos revisado en este apartado sobre la tolerancia fueron inspiradoras para el cambio político y religioso que propuso Castellio, pero ésta no fue la postura definitiva de Lutero. Como lo explica Teófanos Egido, conforme iba creciendo el poder de Lutero así como el número de seguidores, el monje alemán se volvió dogmático: “su convicción profética le convirtió en pontífice, [...] pero bajo una perspectiva histórica, hay que resaltar lo paradójico [...] de Lutero, asentado en Wittenberg, como un papa tan intolerante, dogmatizante y anatematizante como su rival de Roma”.²³⁷

El mismo Egido califica de “fobias” algunas de las aversiones e intolerancias de Lutero con respecto a otros credos. En especial, menciona tres fobias del monje: 1) los judíos, 2) los turcos y 3) el Papa. Referente a los judíos, Egido afirma que la tolerancia inicial de Lutero era una estrategia política, que tenía la finalidad de obtener conversos, cuando el monje se dió cuenta

²³⁴ “Mais si tu me commandes que je croie selon la fantaisie des autres, et que j’ôte mes livres, je n’obéirai point à ton commandement. Car en ceci tu fais comme un tyran, et excèdes les bornes de ta jurisdiction.” *Ibid.*, p. 43.

²³⁵ Sobre el tema de la libertad en creencias falsas o equivocadas, véase el minucioso artículo de Manuel Tizziani: “Libres de creer lo equivocado. Bayle y Castellion, dos voces por la libertad de conciencia”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, pp. 65-88.

²³⁶ Martín Lutero, *Exhortación a la paz*, p. 256.

²³⁷ Teófanos Egido, “Introducción” en Lutero, *Obras*, p. 49.

de que este efecto no sucedía, desató su ira y alentó los movimientos en Centroeuropa (Sajonia y Bohemia) contra los judíos. La violencia se percibe en dos textos: *Carta a un buen amigo contra los Sabbather* y *Sobre los judíos y sus mentiras* (1542), obra escrita en sus últimos años.²³⁸

Referente a los turcos, el fenómeno fue similar: hasta 1524 Lutero sostenía que los turcos eran menos dañinos que el Papa, porque aunque conquistaban un territorio, dejaban a la gente seguir con sus creencias. Empero, luego de una derrota que sufrieron los cristianos en Mohaçs Hungría, en 1526 y, de la llegada de los turcos a Viena, Lutero promovió la guerra en contra de esta comunidad. En oposición a los turcos escribió dos obras: *Sobre la guerra contra el turco* y *Arenga contra los turcos*, ambas de 1529. De acuerdo con Egido, Lutero tenía una fijación en asociar la amenaza turca con el apocalipsis y esto le causaba terribles angustias.²³⁹

Finalmente, está la intolerancia de Lutero hacia el Papa y sus seguidores católicos. El reformador alemán se valió de todo tipo de estrategias para atacar al papado desde su ruptura con Roma en 1521. Sabemos que el monje agustino usaba tanto invectivas escritas u orales, como ilustraciones vulgares y grotescas para burlarse de la Curia y del Papa, a quien llamaba “el anticristo” o “prostituta roja llena de sangre de los píos”.²⁴⁰ Son famosas sus caricaturas del Papa representado como un asno, o del ternero con capucha simbolizando a un monje. Dichas imágenes fueron realizadas en conjunto con Cranach y Melanchton para panfletos, mismas que venían bien para el público analfabeto que disfrutaba de la sátira a la vez que se “enteraba” de las rupturas religiosas. Un año antes de su muerte en 1545, Lutero escribió su obra *Contra el papado de Roma, creación del diablo*. Así, son contundentes las palabras del reformador en su lecho de muerte: “deseo que después de mi muerte observéis una sola cosa: el odio al romano pontífice”.²⁴¹ La idea de “odio” en la vida de Lutero, desplazó definitivamente el ideal de tolerancia y amor al prójimo; en sus horas postreras quedaron muy lejos las intenciones pacifistas, aún entre cristianos.

Desde mi perspectiva, lo más sorprendente es el caso de la intolerancia luterana hacia los anabaptistas, quienes no eran sino otra vertiente de cristianos reformados del s. XVI. Los anabaptistas se caracterizaron por negar el sacramento del bautismo en los niños y reservarlo para los adultos, o bien, bautizar por segunda vez a los adultos que se unían a su secta. Este

²³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 53.

²³⁹ *Ibid.*, véanse pp. 54-55.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 56.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 57.

grupo cristiano fue condenado en varios países de Europa e incluso, se les castigó con pena de muerte, a pesar de ser personas que profesaban la fe de manera ejemplar y llevar una vida honesta, pacífica y austera.

Como lo señala Bainton, la primera actitud de Lutero hacia los anabaptistas fue tolerante, en 1527 escribió: “No es justo, y me apena profundamente, que estas pobres gentes sean tan lastimosamente llevadas a la muerte, quemadas y asesinadas con crueldad. Dejad que cada uno crea lo que quiera. Si están equivocados, bastante castigo tendrán con el fuego del infierno”.²⁴² Así, Lutero pensaba que no se debían castigar las creencias sino los actos, y las dos cosas que para él merecían la pena de muerte eran la blasfemia y la sedición.

El problema con los anabaptistas era que una parte de su doctrina les impedía asumir cargos públicos o realizar el servicio militar, también mantenían entre sus ideas una “hermandad” absoluta de los cristianos y, derivado de ello, la comunidad de los bienes. Entre 1530 y 1531 Lutero manifestó que la abstención de los cargos públicos equivalía a sedición, mientras que la negación de un artículo del Credo de los Apóstoles era blasfemia.²⁴³ La intolerancia entre cristianos continuó agudizándose y en 1536:

En un memorándum [...] redactado por Melanchton y firmado por Lutero, se borra la distinción entre los anabaptistas pacíficos y los revolucionarios [...] Melanchton argumentaba esta vez que aun la acción pasiva de los anabaptistas al rechazar el gobierno, los juramentos, la propiedad [...] era en sí misma un quebrantamiento del orden civil y por lo tanto una actitud sediciosa.²⁴⁴

Los luteranos llegaron al extremo de aplicar la falacia de que la protesta de los anabaptistas contra el castigo de la blasfemia era en sí una blasfemia. Con estas actitudes intransigentes, los reformados dejaron a un grupo de ellos sin opción al diálogo, y en algunos casos la intolerancia desembocó en masacres. Con el ejemplo de los anabaptistas finalizo mi análisis sobre los grados de tolerancia e intolerancia en Martín Lutero.

Es importante para esta investigación dejar establecidos los antecedentes más relevantes de Sebastián Castellio en relación con los conceptos de tolerancia religiosa y libertad de conciencia. Considero que dichos antecedentes son: Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero. En los capítulos segundo, tercero y cuarto, nos hemos dado la tarea de estudiar las directrices del pensamiento de cada uno de estos filósofos; a continuación,

²⁴² Roland Bainton, *op. cit.*, p.425.

²⁴³ Cfr. estas ideas en *Idem*.

²⁴⁴ *Ibid.*, 425-426.

en el quinto capítulo, presentaré las propuestas originales de Castellio y tendremos la posibilidad de contrastar hasta qué punto retoma ideas de sus antecesores y en qué aspectos avanza un paso más en la defensa de la tolerancia. En el siguiente capítulo veremos las innovaciones teóricas y argumentativas propias de Castellio quien, a diferencia de sus contemporáneos Erasmo y Lutero, propuso la tolerancia entre las tres grandes religiones monoteístas de Europa; asimismo, intercedió tanto por los anabaptistas como por otros “herejes”, dando una nueva vitalidad a la tradición de la “ley moral en el corazón”.

Quinto Capítulo

Tolerancia religiosa y libertad de conciencia en Sebastián Castellio

Sería mejor dejar vivir a cien, o incluso a mil herejes, que permitir que un hombre de bien muera bajo la sombra de la herejía.

Sebastián Castellio

1. La formación intelectual de Sebastián Castellio



Sebastián Castellio²⁴⁵ es un filósofo y teólogo protestante de fundamental importancia; la agudeza de su ingenio, la envergadura de sus aportaciones en los ámbitos ético, político, teológico y filológico, lo convierten en un pensador central del siglo XVI, cuyo valor, no obstante, apenas comienza a descubrirse en el mundo hispano.²⁴⁶

Castellio fue un humanista apasionado y también un cristiano humilde, cuya vida fue congruente en todo momento con la doctrina plasmada en sus obras. La vida de Castellio estuvo envuelta en polémicas, sufrió tanto la censura como la persecución por parte de los dos grupos cristianos más fuertes de su momento: los católicos y los protestantes. Este pensador, perteneciente a la clase pobre del campesinado, se forjó por sí mismo una educación sólida en las letras clásicas y llegó a ser un crítico mordaz de la violencia fanática del calvinismo.

²⁴⁵ Se piensa que su nombre natal fue Sébastien Chatêillon o Chatillon, posteriormente latinizado como Castalion y traducido al español como Sebastián Castellion o Castellio.

²⁴⁶ Del conjunto de la obra de Castellio constituida por casi una decena de libros, contamos con dos traducciones al español de los textos: *Contra el libelo de Calvino*, traducido y editado en 2009 por Joaquín Fernández y Ana Gómez; y del *Tratado sobre los herejes*, trad. Pablo Toribio en 2018 bajo el título: *Sobre si debe perseguirse a los herejes*. Con respecto a los estudios secundarios, destacan los libros de Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, trad. Berta Vias; de Marco Antonio Coronel, *La filología humanística y los textos sagrados: la Epístola de los Romanos en versión de Sebastián Castellio*; y de Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Además de esto, se encuentran en nuestra lengua tres artículos de investigación, todos publicados en la última década.

Castellio nació en 1515 en Saint Martin du Fresne, población fronteriza entre Suiza, Saboya y Francia.²⁴⁷ Era hijo de una familia trabajadora de clase campesina, se sabe que sus padres fueron poco letrados pero le inculcaron una educación moral recta, su padre Claude Chatillon lo crió con horror hacia el robo y la mentira,²⁴⁸ comportamientos que podían ser severamente castigados. Así, Castellio cuenta como un recuerdo de la infancia el refrán popular que siempre tenían presente: “*Ou prendre, ou rendre, ou les peines d’enfer attendre*”.²⁴⁹ Esta educación basada en normas morales claras, se convirtió en uno de los pilares del pensamiento de Castellio, Manuel Tizziani señala acertadamente que:

[E]sta posible distinción entre el conocimiento teórico de los dogmas de la religión, difícilmente discernibles incluso para quienes poseen grandes conocimientos teológicos, y la acción íntegra basada en preceptos simples e incontrovertibles será, [...] una de las claves para comprender sus argumentos [de Castellio] en relación con la tolerancia de los *herejes*.²⁵⁰

La consideración de separar la compleja teología de las acciones morales simples y claras, guiadas por unos pocos principios igualmente evidentes, es relevante en el pensamiento del humanista francés. Esta distinción entre teoría y práctica moral es un supuesto clave de la *philosophia Christi*, y la hemos estudiado ya en el apartado sobre Erasmo de Rotterdam cuando hablamos de la división entre las sentencias fundamentales y las sentencias secundarias de la doctrina cristiana.²⁵¹ Por esta vía podemos trazar un vínculo de la incidencia de Erasmo en la propuesta moral de Castellio, que a su vez se asemeja a la educación que el humanista francés recibió en su infancia.

²⁴⁷ La región de Saint Martín du Fresne tiene como lengua materna el francés, e históricamente ha pertenecido a los territorios de Saboya y de Francia en distintos momentos. Durante los ss. XII y XIII Saint Martin du Fresne estuvo bajo jurisdicción de la comuna francesa de Nantua, y posteriormente en 1402, formó parte del Ducado independiente de Saboya. Desde 1536 hasta la fecha, este pueblo se considera parte del Departamento francés de Ain. Saboya también se convirtió en un departamento francés, pero esto ocurrió hasta el s. XIX. Si bien Castellio fue originario de este pueblo, su vida y actividad intelectual no se desarrollaron ahí, sino en las regiones de Estrasburgo, Lyon y Basilea. Cfr. Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515-1563: Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, p. 9.

²⁴⁸ Véase el “Préface” de Eugène Choisy a la edición de 1913 del *Traité de Hérétiques*.

²⁴⁹ “O tomar, o devolver, o las penas del infierno esperar”. Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*, vol. 1, p. 3.

²⁵⁰ Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 72.

²⁵¹ Cfr. el apartado “El corazón y la ley moral según el humanista holandés” de esta misma investigación, pp. 71 y ss.

En 1535, a los veinte años, Castellio se trasladó a la ciudad de Lyon²⁵² para recibir formación en letras clásicas, pronto se mostró un hábil aprendiz del griego, el hebreo y el latín en el *Collège de la Trinité*. Su estancia en Lyon fue de gran importancia para el desarrollo de sus ideas, porque estando ahí conoció las obras de destacados humanistas como François Rabelais, Étienne Dolet, Erasmo y Jean Calvin, de este último Castellio admiró sus ideas sobre la tolerancia, expresadas en su *Institutio Christianae Religionis* de 1536.²⁵³ También estando en Lyon nuestro autor fue testigo de varios suplicios públicos de “luteranos”, lo que ocasionó en él una profunda impresión de desprecio hacia la violencia y la tortura en nombre de la fe.²⁵⁴ Tanto el acercamiento con la “primera fase” del calvinismo, como la persecución de los católicos hacia los reformados, fueron hechos decisivos para que Castellio se convirtiera al protestantismo y decidiera unirse al movimiento de Calvino.

En la primavera de 1540 el filólogo saboyano viajó a Estrasburgo para reunirse con Calvino, ahí coincidió además con otros jóvenes humanistas entusiastas de una renovación religiosa y social.²⁵⁵ Al siguiente año el grupo de calvinistas se mudaron a Ginebra y, en 1541, los dirigentes del movimiento evangélico, Calvino y Guillermo Farel, percatándose de los talentos de Castellio, lo nombraron director del *Collège de Rive* en Ginebra. La carrera intelectual del filólogo saboyano comenzó en este momento, bajo su cargo de docente y también con la redacción de sus primeras obras.

Como director del Colegio, Castellio tomó seriamente su labor educativa dedicándose a la creación de manuales para el aprendizaje del latín en forma de diálogos. Sus textos estaban pensados estratégicamente para introducir a los estudiantes en el vocabulario y la gramática latinos, a la vez que reproducían alguna enseñanza moral mediante escenas bíblicas. Por esta labor didáctica, Castellio también ha sido visto como pedagogo y moralista. Su colección de

²⁵² Guggisberg explica que hacia 1515 Lyon se posicionó como un centro intelectual, político y económico en Francia. Hay al menos tres razones para este auge: 1) la llegada de artesanos, banqueros y mercaderes italianos para habitar en esta ciudad, 2) la expansión de la industria de la seda, y 3) el crecimiento de la industria de impresores, editores y traductores, a partir de los cuales se generó un movimiento llamado “humanismo lyonés”. *Vide*, Hans Guggisberg, *op. cit.*, pp. 13-14.

²⁵³ Cfr. M. Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 72.

²⁵⁴ De acuerdo con Guggisberg, desde 1538 la presencia de luteranos aumentó notablemente en Lyon y los conflictos religiosos se agudizaron. En 1540, fue ejecutado el primer hereje en esta ciudad. *Op. cit.*, p. 21.

²⁵⁵ Castellio fue tan cercano a Calvino y su familia, que incluso durante 1541, cuando una oleada de peste asoló Estrasburgo, Castellio cuidó de la familia de Calvino y de otros estudiantes cercanos que habían caído enfermos; en esa ocasión Calvino se encontraba lejos de casa, asistiendo a la dieta imperial en Ratisbona. La valentía y generosidad de Castellio fue tan notable que se ganó el aprecio de muchos colegas y correligionarios. Este mismo gesto humanitario sería mostrado por Castellio cuando otra epidemia de peste golpeó Ginebra. Cfr. *Ibid.*, p. 26.

diálogos fue publicada entre 1542 y 1543 con el título de *Dialogui Sacri*. Al tiempo que Castellio realizaba esta obra, comenzó a preparar su traducción de la *Biblia*, él tenía en mente dos grandes proyectos: una *Biblia* latina y una versión bíblica en su lengua materna (el francés), ambas profusamente comentadas en los pasajes más abstrusos. Del conjunto de todas las obras escritas por Castellio, los *Diálogos* fueron los que alcanzaron un mayor éxito editorial, incluso después de su muerte. Se sabe que la obra tuvo más de veinte ediciones, aunque en 1551 el libro fue condenado y prohibido por la Sorbona.

La etapa de escritura de los *Diálogos*, así como de las traducciones bíblicas de Castellio, nos permite entender de dónde adquirió los argumentos evangélicos que, posteriormente, utilizaría para defender la tolerancia y la libertad de conciencia. Además, el conocimiento preciso de las Sagradas Escrituras, le permitió a este humanista tener seguridad sobre la legitimidad de sus referencias y enmarcarse en la tradición cristiana de la ley moral inscrita en el corazón.

Ahora bien, desde que Calvino se hizo del poder en Ginebra, primero en 1536 por unos meses, y luego en 1541 de manera definitiva, la vida de la ciudad comenzó a cambiar drásticamente, tanto en el ámbito social y jurídico como en el religioso. Está documentado cómo Calvino instauró un sistema de una moral rigorista que muchas veces cayó en el dogmatismo y el fanatismo. La postura inicial sostenida en Estrasburgo sobre una reforma espiritual pacifista, fue cambiando poco a poco su carácter hacia una reforma “militante” violenta, que conservó como cualidad la intolerancia religiosa contra los católicos, pero también contra ciertos protestantes.

El objetivo político de Calvino era establecer en Ginebra una dictadura teocrática,²⁵⁶ donde el gobierno civil estuviera perfectamente alineado al poder religioso. Con esta idea llevó a la práctica fuertes exigencias en las costumbres de vida, conocidas como “*discipline*”. Zweig narra con una pluma sagaz, cómo la ciudad de Ginebra fue sometida por Calvino, en pocos meses se prohibieron las artes, la música, la danza, los vestidos coloridos y las confituras, porque no eran más que pecados a ojos del reformador. La síntesis de todo esto, se manifestaba en una doctrina en contra de la libertad de vida y de pensamiento:

²⁵⁶ Sólo por hacernos una idea del orden calvinista en Ginebra, resulta interesante comentar los datos que ofrece Zweig, quien menciona que durante los primeros cinco años de la teocracia fueron colgadas trece personas, diez más fueron decapitadas, treinta y cinco fueron quemadas, y a setenta y seis les fue arrebatada la hacienda, sin contar los muchos que fueron encarcelados y los que emigraron a otras regiones. Véase Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino*, p. 72.

Todo reino espiritual necesita, al igual que cualquier reino terrenal, unos límites visibles y unas leyes. [...] Calvino presenta al Consejo un catecismo que, con claridad y concisión, formula en veintinueve artículos los principios de la nueva doctrina evangélica. [...] Pero Calvino no se contenta con un simple acuerdo. Reclama una obediencia íntegra y hasta la última coma [...] jamás, bajo ningún concepto, tolera la libertad en cuestiones de doctrina o de vida. [...] La Iglesia tiene, en su opinión, no sólo el derecho, sino también la obligación de imponer a todos los hombres una obediencia ciega, incondicional, e incluso de castigar implacablemente cualquier tibieza.²⁵⁷

La posibilidad de disentir, de tener un criterio propio y de pensar por sí mismo, es decir, la “libertad de conciencia” que tanto había enarbolado Lutero como sello del protestantismo, quedó suprimida en Ginebra. Esta nueva realidad del calvinismo fue para Castellio inaceptable, porque silenciaba su voz y sus investigaciones bíblicas de modo autoritario. Luego, la contienda personal de Castellio con Calvino, comenzó cuando el líder de Ginebra le negó el *imprimatur* para su traducción bíblica, debido a que estaban en desacuerdo sobre la interpretación de algunos salmos; además, Castellio rechazaba la veracidad de un episodio donde Cristo descendió al infierno, y negaba también que el *Cantar de los cantares* fuera una composición de amor divino más que de cortejo profano.

Después de la controversia con Calvino, Castellio no tuvo más opción que abandonar Ginebra en 1545 y refugiarse en Basilea.²⁵⁸ Pero antes de su salida definitiva de la ciudad calvinista, volvió a dar una muestra del temple de su carácter y su práctica del amor cristiano. Castellio tuvo que lidiar toda su vida con cierta discriminación, porque a pesar de ser un hombre talentoso y capaz para ejercer como profesor y como predicador, no era alguien renombrado internacionalmente, no era apreciado más allá de su pequeño círculo intelectual de amistades. En cierta medida, la segregación se debía a sus orígenes humildes y a que nunca tuvo acceso a una educación universitaria, por lo cual, no adquirió el grado de doctor. Así, aunque Calvino lo había nombrado director del Colegio de Ginebra, este puesto era provisional mientras aparecía un candidato de más prestigio. Castellio intentó de igual modo ser predicador en Ginebra, pero una vez que Calvino conoció algunas de sus ideas disidentes, el cargo le fue negado.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 34.

²⁵⁸ La estrategia de Castellio para elegir esta ciudad como su siguiente destino, se debió a que él vio posibilidades de desempeñarse en el oficio que había logrado como filólogo y traductor. En Basilea, la industria de la imprenta llegó alrededor de 1460 y en pocas décadas antes de finalizar el s. XV, esta ciudad ya tenía una gran reputación como centro de imprentas (las más destacadas eran las de Johannes Amerbach, Johannes Petri y Johannes Froben). Sumado a esto, Basilea se volvió una capital intelectual con la llegada de reconocidos humanistas como Paracelso, Erasmo y Holbein. Con esta efervescencia intelectual del humanismo y la imprenta, se formó un círculo de estudiosos llamado: “*Sodalitas Basiliensis*”. Cfr. Hans Guggisberg, *op. cit.*, pp. 40-41.

Entre 1542 y 1545 Ginebra fue abatida por la peste y los líderes espirituales que hasta entonces habían actuado con disciplina, abandonaron su labor evangelizadora con los enfermos. Zweig explica que:

Por primera vez, los ginebrinos empiezan a dudar de la infalibilidad del Consistorio durante una de las terribles epidemias de peste que asoló la ciudad. [Los predicadores] exigían que en un plazo de tres días todo enfermo llamara junto a su lecho a un eclesiástico, desde que uno de ellos ha muerto contagiado, dejan consumirse y morir a los enfermos sin prestarles consuelo espiritual. El magistrado ruega encarecidamente que al menos un miembro del Consistorio esté dispuesto «a asistir y consolar a los pobres enfermos en el hospital para apestados». *Pero no se presenta más que el rector de la escuela reformada, Castellio*, a quien sin embargo no se le confía ese cometido por no ser miembro del Consistorio [...] los predicadores reformados de la ciudad, con Calvino a la cabeza, aparecen durante la reunión del Consejo para hacer públicamente la vergonzosa confesión de que ninguno de ellos tiene el valor para entrar en el hospital para apestados.²⁵⁹

El escritor vienés fecha este acontecimiento el 5 de enero de 1543.²⁶⁰ El suceso arriba narrado ejemplifica la valentía de Castellio para ocupar un cargo altamente peligroso, aún sin ser pastor de Ginebra, ni miembro del Consistorio. Castellio sabía que como un cristiano honesto y comprometido, era su deber espiritual asistir en ayuda de los enfermos, guiado por las Escrituras que conocía claramente en función del estudio y de sus traducciones. Entonces, Castellio actuó en concordancia con el principio de la caridad y el amor al prójimo que él consideraba la norma cristiana más elevada. Además nuestro autor tenía en mente la idea del sacrificio desinteresado por los semejantes, sacrificio cuyo modelo era Cristo. El humanista saboyano a sus veintiocho años, se había identificado plenamente con la moral de la *Imitatio Christi* difundida por Erasmo de Rotterdam y por aquellos reformadores espirituales que convocaban a un regreso al cristianismo primitivo. Castellio no temió ante la muerte del cuerpo, sabiendo que el alma y la conciencia descansaban en Cristo, quien proveería a los suyos de una vida eterna. Finalmente, este suceso manifestó en la vida del humanista lo importante que era valorar los actos, más allá de las palabras.

²⁵⁹ Stefan Zweig, *op. cit.*, pp. 79-80. Las cursivas son mías.

²⁶⁰ Para esa época el gobierno ginebrino ya estaba organizado por un *Consejo General* que manifestaba la voluntad de la República de Ginebra (declarada tal desde 1536), y que estaba constituido por ciudadanos y burgueses, hombres propietarios mayores de veinte años y con profesiones honorables. Desde la llegada de Calvino en 1541 se inauguró un segundo órgano de gobierno paralelo al Consejo, llamado el *Consistorio*, que cumplía la función de senado eclesial para instruir al pueblo en las buenas costumbres, y estaba formado por el conjunto de pastores de la Iglesia de Ginebra y doce ancianos laicos. Cfr. Marta García-Alonso, “Estudio preliminar”, *Calvino. Textos políticos*, pp. XVII-XVIII.

Cuando Castellio tuvo que partir a Basilea,²⁶¹ lo hizo con honores y reconocimiento de su elevada moral. Dejó voluntariamente la plaza de director y pidió una carta firmada por el Consejo, donde se constatará que no se iba exiliado por cometer algún delito ni por ineptitud en su oficio, sino por una decisión libre.²⁶² El filólogo saboyano se fue sin un futuro asegurado, sin tener un trabajo o una casa a donde llegar, convencido por la idea de que Basilea era una ciudad libre que acogía refugiados intelectuales,²⁶³ donde seguramente él encontraría un lugar. Castellio pasó el resto de sus años en dicha ciudad, desde 1545 hasta su muerte en 1563 vivió en miseria económica, con privaciones incluso en los ámbitos más elementales como la comida y el vestido. A pesar de la pobreza absoluta, mantuvo su entereza interior, y el legado espiritual e intelectual de Castellio es algo que pervive para la humanidad.²⁶⁴

En Basilea, luego de un peregrinaje de algunos meses, Castellio encontró trabajo en la imprenta de Oporinus como corrector y traductor. No obstante, el salario que le pagaban no era suficiente para sostener a su numerosa familia, por lo cual, el humanista de Saboya tenía que desempeñarse en “humildes trabajos subalternos”.²⁶⁵ Es sabido que de día se ocupaba como pescador, leñador o agricultor, mientras que en el tiempo restante durante las noches se dedicaba a la traducción y corrección de obras ajenas: “las páginas que, para ganarse el pan, transcribió

²⁶¹ A partir del siglo XV, Basilea cambió su organización política y económica, los gremios de trabajadores adquirieron mayor injerencia política, al igual que las familias burguesas. Con esto, la ciudad comenzó a independizarse del poder de los obispos. Esta situación de relativa libertad del poder religioso, continuó durante el s. XVI y en 1532 la Universidad de Basilea se volvió una institución protestante. Cfr. Hans Guggisberg, *op. cit.*, pp. 37-41.

²⁶² Zweig menciona que el documento firmado por Calvino y el Consejo ginebrino en favor de Castellio puede verse hasta nuestros días en la biblioteca de Basilea. Dicho documento testifica que Castellio no adquirió el nombramiento de predicador sólo por discrepancias en dos cuestiones teológicas con Calvino. Puede leerse textualmente: “Para que nadie pueda imputar otro motivo a la partida de Sebastian Castellio, damos fe de que en todos los aspectos dimite voluntariamente (*sponte*) de su cargo como profesor, que hasta el momento desempeñó de tal forma que le habríamos considerado digno de ocupar el puesto de predicador. Si a pesar de ello no le ha sido concedido, no ha sido en absoluto porque hubiera alguna mancha en su conducta”. Stefan Zweig, *op. cit.*, p. 98.

²⁶³ Guggisberg *op. cit.*, p.41, afirma que:

Especialmente importantes fueron los refugiados religiosos que llegaron entre 1540 y 1542 tras huir de la inquisición papal en Italia. A estos italianos se unieron los refugiados de Francia, los Países Bajos y España, y luego, a partir de la década de 1550, los que huían de las persecuciones marianas en Inglaterra. Además de artesanos, estas comunidades contaban con numerosos eruditos que se beneficiaron tanto de la universidad como de la industria del libro.

²⁶⁴ Michel de Montaigne escribió en sus *Ensayos* acerca de la penosa situación económica que vivió Castellio, a pesar de ser un hombre brillante: “Sé que, para vergüenza de nuestro siglo, han muerto ante nuestros ojos dos personajes excelsos en sabiduría sin tener qué llevarse a la boca: Lilio Gregorio Giraldo en Italia y Sebastián Castalio en Alemania; y creo que habría habido mil hombres que les hubieran ofrecido condiciones muy ventajosas o socorrido allí donde estaban si lo hubieran sabido”. *Ensayos* I, Capítulo XXXV, p. 287.

²⁶⁵ Este calificativo a las labores de Castellio es empleado por Zweig para ilustrar la difícil vida del humanista. *Vide* Stefan Zweig, *op. cit.*, p. 101.

del griego, del hebreo, del latín, del italiano y del alemán para el impresor de Basilea se cuentan por miles y miles”.²⁶⁶

A pesar de la abrumadora carga de trabajo, Castellio logró redactar y publicar obras propias, escritos polémicos, comentarios y diálogos. Su estancia en Basilea representó un florecimiento intelectual, en menos de dos décadas, Castellio produjo casi diez obras. En 1551, la misma imprenta de Oporinus publicó la *Biblia sacra latina* en la versión comentada de Castellio.²⁶⁷ La traducción francesa apareció hasta 1555, titulada *Bible translatée avec annotations par Sebastian Chateillon*. La *Biblia* de Castellio se caracterizó por mantener la fidelidad lingüística y la elegancia del estilo de los clásicos, además de mostrar un gran cuidado en la edición comentada en los pasajes más oscuros. Como lo afirma Guggisberg, difícilmente algún otro estudioso de la *Biblia* fue tan productivo como Castellio en el s. XVI.²⁶⁸

1.1 Las diversas obras de Castellio sobre la tolerancia

Los cuatro años transcurridos entre una versión bíblica y la siguiente, fueron de gran agitación en la vida del filólogo: en abril de 1553 fue elegido como “lector de griego” por la Universidad de Basilea y en agosto del mismo año, fue nombrado *maître des Arts*. Pero el momento más crítico fue cuando Castellio se vio envuelto en una ardua polémica en contra de Calvino, derivada de la ejecución de Miguel Servet por herejía en la hoguera ginebrina. Este acontecimiento ocurrido en octubre de 1553 hizo correr ríos de tinta entre los dogmáticos calvinistas y los humanistas más liberales de Basilea. Calvino, al sentir un gran peso en su conciencia, escribió apresuradamente la obra: *Declaratio orthodoxae fidei*, publicada en febrero de 1554 para justificar el asesinato del médico español. De manera casi simultánea (en marzo del mismo año), vio la luz el libro colectivo (del que Castellio fue el principal redactor), llamado: *De Haereticis an sint persequendi*, y un par de semanas después, una edición francesa de este

²⁶⁶ *Ibid.* p. 102; también cfr. Hans Guggisberg, *op. cit.*, p. 43.

²⁶⁷ La traducción bíblica de Castellio es parte de un movimiento humanista y reformado, inspirado en un deseo de lograr claridad bíblica y el acceso universal a la palabra divina. En esta labor traductora le precedieron las diversas biblias revisadas, comentadas y en lenguas vernáculas. Algunos casos sobresalientes son: La publicación de la *Biblia polígota complutense* (1520) impulsada por el cardenal Cisneros, cuyo proyecto se originó alrededor de 1502 y casi veinte años después, con el trabajo de varios estudiosos, se logró una versión de las Sagradas Escrituras en hebreo, arameo, griego, y latín. Erasmo de Rotterdam también publicó en 1516 su edición bilingüe del *Nuevo Testamento*, y a ella le siguieron la *Biblia* de Lutero en 1522 el *NT* y, en 1534, la *Biblia* completa en alemán; posteriormente se elaboraron versiones en otras lenguas vernáculas como el inglés, el francés y el español.

²⁶⁸ *Vide* Hans Guggisberg, *op. cit.*, pp. 49-50.

mismo manuscrito circulaba en Europa, me refiero al *Traité des hérétiques*. A estas dos publicaciones les siguieron, al menos, dos libros adicionales a modo de réplicas, donde una facción y otra ofrecían argumentos en favor de su postura.

También en 1554 Castellio produjo otra obra en oposición a la persecución por herejía. Esta vez, a diferencia del *Tratado*, el texto se dirigía en contra de Calvino de forma explícita y atacaba los argumentos esgrimidos en la *Declaratio*. Este libro apareció con el nombre de *Contra libellum Calvini*, en él las ideas en defensa de la tolerancia religiosa adquieren un matiz personal como una apología para Servet.

El conjunto de las obras de Castellio hasta aquí aludidas, tienen la finalidad de mostrar un hilo conductor para notar la continuidad en el pensamiento del humanista saboyano. El primer alegato por la tolerancia religiosa se observa en la dedicatoria al rey Eduardo VI de Inglaterra en la *Biblia* latina de 1551. A partir de entonces, Castellio hizo pública su postura en este tema y no renunció al ideal pacifista hasta su muerte. La segunda etapa de razonamientos sobre la tolerancia está delimitada por los libros de 1554: *Traité des hérétiques* y *Contra libellum Calvini*. La tercera y última defensa de la tolerancia hecha por Castellio un año antes de morir, quedó plasmada en *Conseil à la France désolée*, libro escrito en medio de las guerras de religión francesas entre católicos y protestantes que: “reclamando la coexistencia pacífica de las confesiones, [se anticipa] en más de 30 años a la solución política que solo se alcanzará con la sanción del edicto de Nantes”.²⁶⁹

Ahora bien, considerando lo anterior resulta más claro entender cuál fue la innovación de Castellio así como su mérito particular sobre las cuestiones de tolerancia y libertad de conciencia en el s. XVI. A lo largo de esta investigación hemos estudiado metódicamente las ideas de algunos de los reformadores más conocidos del periodo: Erasmo de Rotterdam, Martín Lutero y Juan Calvino. Cada uno de ellos aportaron razonamientos más o menos propicios para justificar la tolerancia religiosa, pero en todos ellos hemos visto oscilaciones y cambios radicales entre tolerancia e intolerancia. Lutero y Calvino pasaron de ser perseguidos en sus inicios, a ser perseguidores una vez que habían alcanzado el poder, y cada uno, a su modo, fungió como un Papa dogmático, tanto en Wittenberg como en Ginebra, que incluso ordenaron matanzas de “sectas” discrepantes como los anabaptistas.

²⁶⁹ Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 73.

En el caso de Erasmo, si bien su postura fue un poco más consecuente con su doctrina, había una cosa que le atemorizaba y lo subyugaba: el miedo a ser llamado “hereje” o a sufrir la excomunión de la iglesia católica. Así, Erasmo también fue omiso ante varias injusticias y ejecuciones, como la de su gran amigo Tomás Moro en Inglaterra en 1535 o la de los anabaptistas de Múnster en 1525.

Castellio, a diferencia de los tres pensadores anteriores, no tenía miedo a la muerte ni a la excomunión; arriesgó su vida en varias ocasiones por cuidar a los enfermos de peste, y en contraste con Calvino o Lutero, nunca gozó de poder político, ni como Erasmo, de fama internacional. Castellio abandonó el credo católico en su temprana juventud para unirse al calvinismo, sin embargo, desilusionado de éste, prefirió quedarse solo y seguir su vida espiritual como un cristiano sin iglesia. El filólogo de Saboya defendió infatigablemente a los herejes y murió hostigado tanto por los católicos²⁷⁰ como por los calvinistas, quienes tenían un proceso de herejía iniciado en su contra que no llegó a consumarse por la muerte anticipada de Castellio.

En suma, las tres etapas que señalan la postura tolerante de Castellio, son evidencia suficiente para mostrar la integridad moral e intelectual de este humanista, a quien considero el mayor impulsor de la tolerancia en su época. Hemos estudiado en este apartado los episodios fundamentales de la vida de Castellio, ahora veremos cómo esto se reflejó en su doctrina, especialmente en la afirmación de la ley moral en el corazón, así como los efectos de esta tradición cristiana para apoyar los conceptos de tolerancia y libertad de conciencia.

1.2 Castellio y la renovación protestante de la ley moral en el corazón

Una de las líneas principales que hemos seguido en esta investigación, es la tradición de la ley moral grabada en el corazón humano, la cual comenzó con Pablo de Tarso. En los capítulos segundo y tercero revisamos cómo esta idea de “ley divino-natural” fue retomada por Agustín de Hipona y cómo, hasta el Renacimiento, esta doctrina ética seguía siendo vigente. Erasmo, con su afirmación de la libertad humana y de las capacidades emotivas así como racionales, reiteró la

²⁷⁰ Una muestra de que Castellio era repudiado tanto por los católicos como por algunos protestantes, es que las traducciones bíblicas de Castellio fueron incluidas por la Iglesia católica en *el Index Librorum Prohibitorum* (1559). Asimismo, los *Diálogos sagrados* de nuestro autor fueron condenados por la Sorbona en 1551; y en algunas regiones de Suiza y Francia donde imperaba el calvinismo, las obras del humanista saboyano fueron prohibidas, de tal modo que el *Contra libellum Calvini* de Castellio permaneció inédito hasta el s. XVII cuando fue publicado por primera vez.

presencia de la ley en el corazón. Hasta ese momento, la tradición había seguido una ruta que podemos denominar católica. Empero, con el cisma luterano y las ideas de predestinación y justificación por la sola fe, la noción de “ley moral en el corazón” adquirió un giro radical. Para Lutero y el protestantismo, a pesar de que el corazón seguía siendo el órgano rector del actuar moral, éste ya no se conducía por obediencia a una ley, sino por libre amor. Como ya hemos estudiado en el capítulo precedente, Lutero abolió para los cristianos reformados la ley en el ámbito espiritual, dejando este concepto válido únicamente en el ámbito civil.

Calvino y Castellio se cuentan dentro de la segunda generación de reformados, ambos recuperaron muchas ideas centrales de la doctrina luterana para sus propias formulaciones teóricas. Con respecto a la ley moral en el corazón, Calvino decidió seguir el camino trazado por su antecesor Lutero, mientras que Castellio ofreció razones de orden teórico y práctico para restituir el vigor de la ley en el corazón. De este modo, Castellio promovió dentro de la Reforma un tipo de cristianismo *sui generis* que afianzaba la necesidad de la ley, en la misma medida que el amor. Dentro del planteamiento del humanista saboyano, la ley moral podía convivir con la libertad de conciencia y más aún, con el libre albedrío. El resultado teórico de Castellio fue una síntesis de ciertas ideas erasmistas con otras luteranas que, en última instancia, tenía la intención de promover una mejora social en la vida cotidiana.²⁷¹ El resultado social esperado era la práctica de la tolerancia que, según Castellio, terminaría con las hostiles guerras de religión en Europa, con las matanzas, encarcelamientos y torturas en nombre de la fe.

El estudio de la tradición de la ley moral también nos ha permitido indagar en los argumentos bíblicos ofrecidos en beneficio de la tolerancia y la libertad de conciencia. En esta investigación hemos analizado el *Tratado sobre los herejes* desde el enfoque de la ley en el corazón: aunque el *Tratado* no habla explícitamente de esta tradición, ni propone dicha lectura interpretativa, sí podemos encontrar en esta obra postulados que nos muestran la fuerza de la tradición paulina. Entonces, la mayoría de los argumentos que se presentan para apoyar la práctica de la tolerancia religiosa, ya han sido citados, explicados y discutidos junto con el tema

²⁷¹ Lutz menciona acertadamente, que el tema de la tolerancia en el siglo XVI nació en el terreno religioso pero pronto pasó a la esfera política. De hecho, algunos autores como Castellio, que pedían la aplicación de la tolerancia, tenían un gran interés en que esta práctica resolviera problemas político-sociales más que teológicos: “Cuando se estudia a las figuras clave de la tolerancia, es importante darse cuenta de que no fueron meros hitos en la historia de las ideas. Con frecuencia fueron representantes de fuerzas sociales a las que no se puede ignorar [...] Habrá que plantear las preguntas y buscar las respuestas, no sólo en el plano de los argumentos y de la conciencia, sino en las condiciones y las experiencias vitales de los grupos y los individuos”. Heinrich Lutz, *Reforma y Contrarreforma*, pp. 281, 283.

de la ley moral, en los capítulos precedentes. A continuación expondré únicamente la propuesta de Sebastián Castellio, señalando en qué momentos está retomando planteamientos de filósofos anteriores a él y cuándo está innovando.

Antes he mencionado que el *Tratado* fue fruto de un trabajo colectivo, aunque el principal redactor y editor fue Sebastián Castellio. La estructura del *Tratado* es similar a la de una antología en la que se recogen sentencias y opiniones de más de veinte autores, tanto antiguos como del s. XVI, en torno a la herejía, la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. De ahí, se cuentan cuatro apartados atribuidos a Castellio, aunque sólo en uno de ellos aparece su nombre auténtico y en los otros tres se utilizan los seudónimos de: “El traductor”, “Martin Bellie” y “Basile Montfort”, siguiendo el orden de aparición.²⁷² Enseguida comentaremos las ideas relacionadas con la ley en el corazón que aparecen en cada uno de los cuatro apartados adjudicados a Castellio dentro del *Tratado*.

La primera vez que se habla del corazón en esta obra sobre la herejía, es en la dedicatoria del traductor al Señor y Príncipe Guillermo, Conde de Hesse. Aquí, el traductor de la obra se encarga de hacer una clara distinción entre el ámbito político-civil y el religioso, siguiendo dicha separación, lo más coherente es que cada esfera tenga sus propias leyes, sus formas de proceder y sus respectivos castigos en caso de transgresión:

A mi parecer, que los buenos Reyes y príncipes consideren diligentemente esta historia, que se les deja por escrito [...] para enseñarles e instruirles: para que se guarden de creer a los que les instan a matar y quemar a alguno por la fe y la religión, que en todo debe ser libre. Porque [la fe] no está en el cuerpo, sino en el corazón, que no puede ser alcanzado por la espada de los Reyes y Príncipes.²⁷³

²⁷² En distintas ocasiones se ha discutido si realmente, cada uno de estos “personajes” fue utilizado por Castellio para ocultar su identidad, o si se trata de pensadores desconocidos, o bien, si estos nombres son pseudónimos de alguien más. Se ha debatido, por ejemplo, la posibilidad de que Castellio haya participado en el tratado pero no como el principal escritor ni el traductor de la versión latina a la francesa, sino como un autor secundario. *Vide* Francisco J. González y William Kemp, “La impresión en 1554 del *Traité des Hérétiques* [...]”. También se ha aceptado que Castellio ocupe sólo uno de los pseudónimos (Basile Montfort) pero no el otro (Martin Bellie). Más todavía, existe la polémica de que Castellio sea tanto Bellie como Montfort, pero no sea el traductor anónimo que escribió el prólogo a la edición francesa. En fin, yo me decanto por la opción de que Castellio fue: **a**) el principal autor del tratado, como lo sostiene la mayoría de los especialistas (Cfr. Buisson, Etienne Giran, Maria D’Arienzo, Stefania Salvadori, Manuel Tizziani, etc.), **b**) que utilizó los seudónimos de Bellie y Montfort, y **c**) que además fue el traductor del *Tratado* al Francés. Esta última postura que afirma los tres enunciados de arriba (a,b y c), es respaldada por el estudio de A. Olivet y E. Choisy, editores del *Tratado* en la versión moderna de 1913.

²⁷³ Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 4: “A la mienne volonté, que les bons Rois et princes considérassent diligemment cette histoire, laquelle leur est laissée par écrit [...] par les enseigner et instruire: afin qu'ils se gardent de croire à ceux qui les poussent à tuer et brûler aucun pour la foi et la religion, laquelle sur toute chose doit être libre. Car elle gît non au corps, mais bien au cœur, auquel ne peut atteindre le glaive des Rois et Princes”.

Podemos hacer tres observaciones a este pasaje: en primer lugar, parece claro que cuando el autor habla de “historia escrita” se refiere a los textos bíblicos y, específicamente al Nuevo Testamento. Sabemos además que en el contexto reformado, una de las mayores autoridades neotestamentarias es Pablo de Tarso, quien funda la separación entre “hombre carnal” y “hombre espiritual”, dualidad que pervive en cada cristiano. Según esta distinción paulina, el poder de los príncipes o gobernantes terrenos se limita a las cuestiones materiales y sociales, pero no deben tener injerencia alguna en lo espiritual. En segundo lugar, el traductor está tomando como un supuesto válido la enseñanza luterana de que la fe y la religión son lo más libre que debe existir, y en consecuencia con esa libertad, castigar las “herejías” con medios físicos es, además de una tiranía, un pecado. En tercer lugar, el traductor utiliza estratégicamente el término de “corazón” para referirse a un espacio humano superior a lo sensorial y que es la morada de la fe. Enseguida, el escritor se refiere abiertamente a *Romanos* 13 para señalar el origen de su idea.

Líneas más adelante, el traductor habla de los castigos hacia los pecados espirituales o “del corazón” cuyas características son bien distintas de los delitos civiles y que, por tanto, no pueden ser sancionados de la misma manera: “En cuanto a los pecados del corazón, como la infidelidad, la herejía, la envidia, el odio, etc., deben ser tratados con la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios”.²⁷⁴ De esta manera se introduce el tema de la herejía como un yerro o un “pecado” *del corazón* que, precisamente, puede calificarse como pecado porque existe una conciencia de la culpa cometida. A través del registro que el corazón posee de los actos humanos y de la propia distinción que este órgano puede hacer entre lo moralmente correcto y lo incorrecto, sabemos que el corazón posee discernimiento moral.

Ahora bien, el traductor es enfático en el concepto de la “espada espiritual”, que también es muy relevante para la tradición paulina. Esta espada limita el poder de los castigos a un plano verbal, el cual no puede recurrir a la tortura corporal bajo ningún pretexto. De ahí se deriva la prohibición de la pena de muerte por herejía, porque este pecado es de orden espiritual y su correspondiente castigo debe permanecer en el mismo nivel. De acuerdo con la tradición cristiana paulina, para cualquier creyente honesto resulta contradictorio actuar como si el alma no se manifestara y únicamente el cuerpo cometiera errores que, de igual modo, sólo pudieran corregirse con sanciones físicas. Esto se debe a que la llegada de Cristo fue un hecho

²⁷⁴ “Quant aux péchés du cœur, comme infidélité, hérésie, envie, haine, etc, c'est à faire au glaive de l'Esprit, qui est la parole de Dieu”. *Idem*.

transformador de lo externo o carnal hacia lo interior o espiritual;²⁷⁵ Cristo representa la instauración de una vida interior que posee su propia legalidad.²⁷⁶

Después de Cristo, la iglesia no puede comportarse como una institución política, porque su finalidad es la vida espiritual, más aún, el lema característico de la iglesia fundada por Cristo es la caridad y el perdón, con base en el ejemplo de la vida del hijo de dios.²⁷⁷

Entonces el traductor (que identificamos con Castellio), sostiene que el castigo más severo de la espada espiritual es la excomunión. Para Castellio la excomunión implicaba un acto de “abandono” que consiste más bien en ignorar a la persona separada de la iglesia. Del abandono, hacia la tolerancia religiosa, hay un paso muy sencillo que es la no persecución. Es decir, se debe dejar al llamado “hereje” que siga su propio criterio, siempre y cuando no lastime a otros o interfiera con el bienestar de la comunidad. Hasta ahora, nuestro autor comparte ideas bastante cercanas a las del primer Lutero, como la postulación de la “libertad del cristiano”, la libertad de conciencia y la separación entre el hombre carnal y el espiritual. Sin embargo, una particularidad de Castellio es defender que *todas* las iglesias cristianas (católicas, luteranas y otras vertientes de protestantes como los anabaptistas o los calvinistas) son igualmente legítimas. Cada una de estas iglesias debe ser *tolerada* por las demás, mientras aspiren al perfeccionamiento espiritual, moral y social de sus integrantes. A diferencia de Lutero o de Calvino, que fueron reformadores intolerantes incluso con ciertos protestantes, Castellio enfatiza el principio de caridad y promueve la convivencia entre los diversos credos.

En el caso de las facciones cristianas de católicos y protestantes, el filólogo francés proponía que cada parte dejara a la otra seguir su propia conciencia, esto implica practicar los ritos, la fe y la doctrina, según ellos lo consideraran mejor. En último término, nuestro autor pensaba que todos los cristianos estaban unidos por unas pocas creencias esenciales, como el

²⁷⁵ Dice Castellio en el *Contra libellum Calvinii*: “La ley, pues, fue transferida, ella pasó de Moisés al [sic] Cristo, de la oscuridad a la luz, de la imagen a la cosa misma, de la carne al espíritu. Pablo ha dicho en otra parte que esta ley es espiritual, y es exactamente esto lo que yo mismo digo”. *Vide* Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 106.

²⁷⁶ Para la tradición de la ley moral en el corazón, es de fundamental relevancia la escatología cristiana que sostiene la llegada de dios en un “Juicio final”. Los pecados del corazón, también ameritan un castigo, pero éste sólo puede acaecer durante el juicio final, cuando Cristo fungirá como juez y hará que se ejerza la ley. Antes de dicho momento, ningún cristiano común puede adoptar el papel de juez.

²⁷⁷ Cfr. El tema de la enseñanza ejemplar de la vida de Cristo y su adherencia a los valores de la dulzura, la piedad, el altruismo, entre otros, con la p. 6. del *Tratado*.

amor al prójimo, el perdón y la fe en Cristo.²⁷⁸ Dichas creencias podían dar paso a una vida social pacífica, aún cuando las iglesias estuvieran separadas.

Posteriormente, en la dedicatoria del autor del *Tratado* al Duque Christoph de Wirtemberg se presentan nuevas ideas sobre la tolerancia basada en ciertas máximas. Se habla del principio de empatía: “Oh, príncipes, abran los ojos y no desprecien más la sangre humana con tanta facilidad, especialmente en esta causa de la religión. Porque al que haga juicio sin misericordia, se le volverá a medir con la misma medida”.²⁷⁹ Esta sentencia guarda estrecha cercanía con la *regla de oro* que establece: “trata como desees ser tratado”. Este imperativo no es exclusivo del cristianismo, sino que ha sido usado por distintas religiones y culturas para establecer un trato amable entre los seres humanos.²⁸⁰ La regla de oro apela al sentido común para garantizar su validez universal, de este modo, podemos decir que si este principio es reconocido por común acuerdo, entonces es una ley grabada en el corazón humano.

Hasta ahora, todo lo que hemos estudiado sobre la ley en el corazón, son aserciones más o menos indirectas. Se le atribuye a este órgano una función moral o espiritual pero pocas veces se menciona la ley que lo rige. El único pasaje que habla explícitamente de la “ley escrita en nuestros corazones”, está en la página veintiocho del *Tratado* y ya lo hemos comentado en el segundo capítulo.²⁸¹ Este pasaje sobre la ley moral resulta polémico porque pone como ejemplo la aplicación de la pena de muerte aceptada por varias religiones para ciertos delitos. En su momento, estudiamos y criticamos la posible contradicción que puede surgir por defender la pena capital cuando el objetivo que se persigue es justamente su abolición en el caso de la herejía. Así, ya no será necesario repetir aquí dicho análisis, basta con mencionar la relevancia de este pasaje para nuestro estudio.

²⁷⁸ Manuel Tizziani indica que según Castellio, hay tres principios fundamentales del cristianismo: “Castellion entiende que la doctrina que Cristo ha legado a los cristianos es susceptible de ser reducida a tres puntos incontrovertibles y fundamentales: evitar incurrir en la intolerancia de condenarse unos a otros, ejercitar la caridad mutua, y esforzarse por enseñar a los demás –por medio de ejemplos de justicia y bondad– la verdadera religión”. *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 83.

²⁷⁹ Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 24: “O princes, ouvrez les yeux, et ne vilipendez plus ainsi le sang humain, pour l'épandre si facilement, principalement en cette cause de la religion. Car celui qui fera jugement sans miséricorde, la même mesure lui sera remesurée”. El dicho “con la vara que mides serás medido” al que Castellio recurre en el pasaje de arriba, aparece en distintos lugares bíblicos, uno de ellos es Mateo 7:2-5.

²⁸⁰ Remito al lector al artículo de Richard T. Kinnier, *et al.*, “A Short List of Universal Moral Values”. Esta investigación reúne y compara una breve lista de los principales valores promovidos en las religiones más grandes del mundo así como en organizaciones seculares (incluyendo ateos). El propósito del texto es mostrar que en la moralidad humana pueden coexistir la universalidad y la diversidad. Es decir, que existe un consenso entre pocos valores, pero indispensables, entre ellos está la Regla de oro.

²⁸¹ El lector puede revisar nuevamente esta información en el apartado “La interpretación de Castellio sobre Pablo de Tarso” del segundo capítulo. pp 48 y ss.

Podemos pensar que si el tema de la ley moral en el corazón no se menciona más que una vez en el *Tratado*, no es una cuestión principal para esta obra; entonces nos preguntamos: ¿cómo es posible afirmar su importancia? La respuesta es doble: en primer lugar, podemos asegurar que el tema es importante porque a partir de la teoría que ofrece, se derivan argumentos centrales para defender la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, como lo hemos mostrado en nuestra indagación. Las razones de mayor peso en la argumentación de Castellio, están vinculadas con la moral paulina y todas las funciones que ésta le da al corazón.²⁸² En segundo lugar, porque desde las primeras páginas de la obra aparece el concepto de “corazón” que, igualmente, forma parte de la última oración del libro. Así concluye el *Tratado sobre los herejes*: “No juzguéis nada antes de tiempo, hasta que venga el Señor, que iluminará las cosas secretas de las tinieblas y manifestará los designios de los corazones”.²⁸³ Esta frase es una invitación abierta a la paciencia y a la tolerancia, en la cual se hace manifiesto que el ser humano puede equivocarse porque no alcanza a vislumbrar las “cosas secretas” ni los designios de los corazones.

Hacia el final del *Tratado*, Castellio les da un consejo a los cristianos que están pensando en honrar a dios a través de la censura y la persecución. En esta ocasión Castellio, bajo el seudónimo de Basile Montfort, sugiere a los cristianos fijarse en sí mismos, y cuidar la propia moral antes de intentar corregir la ajena: “El sacrificio que agrada a Dios es un espíritu de aspiración, un corazón arrepentido y humilde, una hostia viva, santa y agradable a Dios, un pueblo obediente a Dios, que le sirve en espíritu y en verdad”.²⁸⁴ Castellio le da un giro a la famosa distinción entre el hombre exterior e interior y añade que, en concordancia, el “sacrificio” u ofrenda que dios espera de sus creyentes es una dedicación interna de rectitud; más

²⁸² Esta lectura es respaldada por Hans Guggisberg, *op. cit.*, p. 51, quien afirma que Castellio era promotor del cumplimiento de la ley interior entre los cristianos:

Castellio desarrolló la idea de la ley natural eterna, que, aunque no esté escrita, nunca puede ser abolida, pues da autoridad a todos los demás decretos y privilegios. Por lo tanto, la ley que es mejor y con la que el pueblo debe cumplir es la que es buena por naturaleza [...] En Cristo esta ley no fue abolida, sino confirmada, conservada y hecha comprensible. Después de la llegada de Cristo, según Castellio, las numerosas instrucciones sobre ritos y costumbres religiosas que se encontraban en el Pentateuco quedaron en la sombra por las declaraciones fundamentales del Decálogo. Los Diez Mandamientos fueron la culminación de todo lo que es obligatorio para todos los cristianos, de hecho para todos los hombres, pues Dios los ha inscrito en la conciencia.

²⁸³ Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 196. “Ne veuillez juger aucune chose devant le temps, jusque à ce, que vienne le Seigneur, qui illuminera les choses secrètes des ténèbres, et manifestera les conseils de guerre [sic], [debe decir: des cœurs]”. Sin mencionarlo, el autor hace una cita textual de la primera epístola paulina a los Corintios 4:5.

²⁸⁴ “Le sacrifice qui est agréable à Dieu, c'est un esprit angoissé, un coeur contrit et humilié, une hostie vivante, sainte, plaisante à Dieu, un peuple obéissant à Dieu, et qui lui sert en esprit et vérité”. *Ibid.*, p. 164.

que rituales externos y todavía, más que infligir sufrimientos en los demás. Esta es una nueva apreciación de celo religioso dentro de la Reforma.²⁸⁵

Aunque en esta investigación nos limitamos al estudio del *Tratado*, Tizziani nos muestra que la idea de ley moral en el corazón, persiste en otras obras de Castellio, se encuentra tanto en el *Contra libellum Calvinii* (del mismo año que el *Tratado*) como en su *Conseil à la France desolée* (escrito en 1562, un año antes de la muerte del autor). De esta manera, podemos sostener que el pensamiento tolerante del filólogo francés se mantuvo firme a lo largo de su vida. Castellio arguye en el *Conseil*:

«No hagas al otro lo que no quieres que el otro te haga», es una regla tan verdadera, tan justa, tan natural, de tal modo escrita por el derecho de Dios en el corazón de todos los hombres, que no hay hombre tan desnaturalizado, ni tan apartado de toda disciplina y enseñanza, [...] que no confiese que ella es recta y razonable. De donde se sigue que cuando juzguemos la verdad, la debemos juzgar según esta regla.²⁸⁶

Vemos que Castellio propone una equivalencia entre la ley de dios escrita en el corazón y la ley natural. Para Castellio, una verdad tal como la regla de oro, debería ser reconocida de manera natural por cualquier ser humano racional,²⁸⁷ porque la capacidad de reconocer lo “bueno” es intrínseca a las facultades humanas. La regla de oro apela en cierto sentido a un instinto primordial de preservación de la vida, del bienestar propio y del temor o rechazo hacia el dolor. Cualquier ser vivo persigue aquello que le proporcione seguridad y huye del peligro, del sufrimiento y de la muerte. Hasta aquí, la cuestión es meramente por instinto, el tema de la racionalidad aparece cuando somos capaces de aceptar esa misma necesidad de preservación en los demás, y cuando le otorgamos importancia a la vida de los otros. Entonces, lo que en un principio aplica sólo para uno mismo, se extiende al resto de la humanidad como un “valor” que podemos nombrar respeto. Así, podemos fundar una moral del buen trato, el respeto y la cordialidad que, en último término, se transformen en cooperación mutua y en una vida en comunidad.

²⁸⁵ El cambio efectuado por Castellio en relación con la fe, es expresado por Maria d’Arienzo como un concepto “activo” de fe: “La relativización de la esencialidad de los dogmas [...] en el pensamiento de Sébastien Castellion, es la expresión de un concepto activo y perfectible de la fe que consiste no tanto en creer, sino sobre todo en obedecer, es decir [...] transfiriendo a la vida y a las relaciones con los demás la regla de caridad dictada a cada uno”. Maria d’Arienzo, *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, p. XXXVII.

²⁸⁶ Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 115.

²⁸⁷ Según Marian Hillar: “*Conseil* es su obra más madura y personal, en la que desarrolla el principio de la tolerancia y la libertad de conciencia a partir de un principio racional, humanista y naturalista de la moral”, “Sebastian Castellio and the Struggle for Freedom of Conscience”. pp. 13-14.

Hasta ahora en la explicación no ha sido necesario incluir el tema de “dios” para dilucidar cómo puede fundarse una ética. Para Castellio, dios representa el sustento ontológico y antropológico porque dios es el creador del ser humano y el que lo ha diseñado con facultades específicas que le permiten desarrollarse y organizarse por sí mismo. La diferencia entre la moral “naturalista” de la regla de oro y la moral “judeocristiana”, es que la primera se encuentra *dentro* del ser humano y él puede llegar por sí mismo a su formulación, mientras que la moral judeocristiana es un conjunto de “leyes” o mandamientos revelados a un sólo hombre y transmitidos por la autoridad a los demás.

Dentro de la tradición que he llamado “ley moral grabada en el corazón” la moralidad adquiere un sentido naturalista. Para la mayoría de los pensadores de la escuela paulina, Moisés es el ejemplo representativo de la ley jerárquica y revelada, quien debía corregir severamente a los que eran incapaces de cumplir la ley y la transgredían. En cambio, después de Cristo el énfasis se vuelve hacia la interioridad con el poder que cada individuo tiene en sí, para conocer la ley interna.

La facultad que nos vuelve aptos para conocer la ley interior es la “razón natural”,²⁸⁸ lo cual, no es un asunto menor. El concepto de razón natural está presente en el cristianismo desde la etapa temprana de los Apóstoles y resurge con fortaleza en el pensamiento de Tomás de Aquino. El estudio de la razón natural tendrá también su propio desarrollo ético durante la Modernidad temprana y la Ilustración, épocas en donde atravesará un proceso de secularización. Es Sugerente pensar en Kant como un caso concreto de teorización en torno a la razón natural, donde eventualmente hay una separación de la ética con respecto a la religión cristiana,²⁸⁹ pero

²⁸⁸ El término de “razón natural” es uno de los equivalentes del concepto griego συντήρησις (castellanizado como sintéresis o sindéresis), esta misma palabra es traducida en otras ocasiones como “conciencia”. En esta investigación nos hemos centrado en la acepción de sindéresis como “conciencia” pero debemos tener en cuenta que esta palabra podría ser intercambiable por la de “razón natural”. Siguiendo a Tomás de Aquino, el término de sindéresis se refiere a la capacidad o razón natural, que el ser humano posee en sentido práctico para distinguir el bien del mal. *Vide* Nicola Abbagnano, “sintéresis”, *Diccionario de filosofía*, p. 979. Pienso que Castellio entiende como sinónimos los conceptos de “conciencia” y “razón natural”, aunque definitivamente prefiere utilizar “conciencia” en su discusión. Asumo que esta decisión en la traducción se debe a su adherencia al protestantismo y la preeminencia que adquiere la conciencia desde Lutero.

²⁸⁹ De acuerdo con Kant, la ley moral obedece un mandato de la razón, y es la razón la que le otorga un sentido a la religión. Para Kant la religión deja de ser el culto a un dios personal, a través de ciertos ritos y oraciones (a los que él llama superstición), para convertirse más bien en el actuar moralmente correcto. Veamos la definición de “Religión” que dan Mario Caimi *et al.*, en el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Las cursivas son mías:

Religión es el conocimiento de nuestros deberes, considerados como mandamientos divinos, [...] *la obligatoriedad de los deberes no les viene del hecho de que los consideremos mandamientos divinos, sino que en la religión racional (religión moral) consideramos que algo es un mandamiento divino porque es un deber* [establecido por la ley moral]. En una religión racional

persiste aún la idea de la “ley moral interior”, tal como la estudiamos en la tradición paulina. El hecho de que en la argumentación de Castellio el concepto de “razón natural” o “conciencia” posea una relevancia central, nos indica que este pensador pertenece a una tradición de largo aliento que tuvo auge en las discusiones éticas y epistémicas de la Modernidad filosófica.

1.3 La igualdad y la práctica de la tolerancia como elementos clave de la moral en Castellio

A continuación, analizaremos dos factores que son centrales en la doctrina moral propuesta por Castellio: **1)** la igualdad de facultades cognitivas en todos los seres humanos y **2)** la sustitución del dogma teológico por la práctica moral.²⁹⁰ Cada uno de estos factores lo podemos subdividir a su vez, en dos componentes.

Para el filósofo de Saint Martin du Fresne, la igualdad humana consiste en dos cosas: **1a)** igualdad ontológica, es decir, que no hay de manera inicial o *a priori*, personas salvadas o condenadas por dios; y **1b)** igualdad eclesial, esto significa que, todos los cristianos hombres y mujeres, son iguales en su capacidad para leer e interpretar las escrituras no hay jerarquía institucional dentro de la iglesia.²⁹¹

En cuanto al segundo factor, que es la sustitución del dogma por la práctica moral, considero que ésta se conforma por: **2a)** práctica de la máxima cristiana de la caridad; y **2b)** ejercicio de la tolerancia y la libertad de conciencia. Revisemos entonces de manera más detallada cada uno de estos aspectos para esbozar un esquema más completo de la propuesta de Castellio.

Hablemos de la cuestión de la igualdad humana. El tema de la igualdad posee varios niveles de complejidad, en este caso, porque hablamos de diferentes aspectos de la vida en los que ésta puede o no estar presente, como la política, la religión, la moral, etc. En el ambiente

no hay deberes específicamente religiosos, pues no podemos influir sobre Dios con nuestras acciones [...] religión es la fe que se basa en leyes que se pueden desarrollar a partir de la razón propia de cada ser humano.

En esta teoría, el conjunto de creencias confesionales del cristianismo pierde su validez como fundamento de la moral, y por eso hablamos de secularización de la moral. Con el pasaje anterior podemos decir que en Kant, es la moral la que justifica la religión y no al revés.

²⁹⁰ Tizziani expone esta dualidad y cambio de enfoque en la esfera moral, como el paso de la “ortodoxia” a la “ortopraxia”: “la única norma precisa se halla dada por la enseñanza de Cristo, y basta con seguir esos lineamientos para mantenerse dentro del terreno de la ortodoxia; o, a mejor decir, de la ortopraxia: «Pues la verdad no está en las palabras; ella está en los actos»”. *Ante el desafío de vivir con otros*, p. 99.

²⁹¹ Cfr. Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 51.

religioso del s. XVI, la igualdad tomó importancia dentro del protestantismo luterano como uno de los argumentos que otorgaban a Lutero (y a cualquier cristiano) la prerrogativa de discutir y contradecir abiertamente a toda autoridad religiosa. Así, para Lutero todos los cristianos eran *iguales* en su capacidad de leer, interpretar y juzgar el contenido de las Escrituras, esta es la premisa que llamamos “igualdad eclesial” y la identificamos con **1b**. En concordancia con esto, el reformador alemán creía que dentro de la iglesia no debía existir ninguna jerarquía, cualquier miembro podía tomar el papel de “sacerdote” e impartir los sacramentos. En el pensamiento reformado, la igualdad está estrechamente vinculada con la libertad, pero ambas son dadas sólo en el terreno religioso.

Recordemos que en la vertiente reformada, el ser humano está sujeto a una dualidad ontológica: el hombre carnal y el hombre espiritual. Mientras que el hombre espiritual es libre, el hombre carnal es siervo. Luego, hay libertad de creencia dentro de la iglesia, que es una institución espiritual, pero en ningún caso dentro del estado o régimen político de una comunidad. El hombre “carnal” debe sobrellevar las injusticias y conflictos sociales sin protestar, no tiene derecho a *igualarse* ni a discutir con las autoridades.

Ahora bien, en la teoría de Lutero la “libertad de conciencia” o libertad espiritual, entra en conflicto con el determinismo antropológico propuesto por la misma doctrina, según la cual, hay hombres destinados por la gracia divina para salvarse y otros están condenados desde el inicio de los tiempos. Entonces, la aparente “igualdad” de los cristianos dentro de la iglesia, se debe únicamente a que no podemos conocer quiénes son los salvos y quiénes son condenados, pero esto no significa que todas las personas sean iguales por naturaleza. En otras palabras, existen humanos buenos y humanos malos, todos los seres están ensombrecidos por el pecado original, pero una vez disuelta esa mancha (por obra de dios), se verá quienes son mejores o dignos, y quienes son peores.

En la teología de Lutero, dios absuelve del pecado por medio de la fe, no de las obras. Esto significa que se haga lo que se haga, no se puede cambiar el destino de salvación o condena. Según el reformador, la fe y las buenas obras son un fruto o consecuencia de las almas buenas, más no son decisivas para su salvación. Ya en el capítulo cuarto discutimos estas ideas con más detenimiento, pero lo que nos importa enfatizar ahora es la noción de *igualdad*. La doctrina de la predestinación nos conduce a pensar que no hay verdadera igualdad ontológica en

los seres humanos; la propuesta de igualdad espiritual dentro de la iglesia se reduce a una *práctica instrumental* y transitoria, mientras se demuestra quiénes se salvarán.

En resumen, podemos hablar de tres clases de igualdad: **1a)** una *igualdad ontológica*, en sentido fuerte, que para Lutero es nula. **1b)** una *igualdad espiritual o eclesial* dentro de la comunidad religiosa; y **1c)** una *igualdad civil* o política (que para Lutero es inexistente). Castellio afirmó dos de estos tipos de igualdad humana **1a** y **1b**: por una parte, la igualdad ontológica de todos los hombres, según la cual, todos tienen las mismas prerrogativas ante dios y todos gozan de libre albedrío, no hay hombres salvos ni penados desde el comienzo de los tiempos. Por otro parte, Castellio sostuvo la libertad espiritual o eclesial, en la que todos los cristianos poseen libertad de opinar y juzgar sobre la doctrina religiosa; Siguiendo al humanista saboyano, todos poseen la posibilidad de salvarse, las obras tienen incidencia en la redención de las almas y en esta idea, se apega plenamente a Erasmo de Rotterdam.

De este modo, Castellio retoma de Lutero la igualdad espiritual, y anula las jerarquías dentro de la iglesia, pero también toma de Erasmo el libre albedrío y desecha la idea de predestinación. Considero que el primer tipo de igualdad (ontológica) se ve con mayor claridad en la última obra de Castellio: *Del arte de dudar y creer, de ignorar y conocer*. Mientras que la segunda clase de igualdad (espiritual) es la que Castellio desarrolla con más énfasis en el *Tratado sobre los herejes*, el *Contra el libelo de Calvino* y su *Consejo a la Francia desolada*. Podríamos decir que la igualdad espiritual es otra manera de denominar a la libertad de conciencia, concepto que hemos estudiado con detenimiento en esta investigación. Por su parte, la igualdad ontológica es un tema que supera los límites de nuestro texto, pero que forma general podemos explicar de la siguiente manera:

El saboyano no puede aceptar la existencia de dos categorías distintas de personas, ya que para él todos los hombres son iguales ante Dios; en palabras del Apóstol, Dios quiere que todos los que crean en él se salven. [...Castellio] postulaba la iniciativa y el libre albedrío del individuo, en contra del calvinismo en particular. Todas las personas son creadas iguales y, por tanto, tienen el mismo potencial para obtener la salvación: "Fuimus omnes eidem vitae eadem conditione destinati".²⁹²

Guggisberg explica que este enfoque de igualdad se ha identificado como una característica importante del "humanismo cristiano" del siglo XVI, movimiento del que Castellio fue un destacado representante.²⁹³ Pienso que la igualdad propuesta por el filólogo francés no se

²⁹² Hans Guggisberg, *op. cit.*, p. 213.

²⁹³ *Idem*.

limitaba a una igualdad entre cristianos sino entre todos los seres humanos, con independencia de su género, credo religioso o cultura. Asumo lo anterior con base en la “razón natural” o conciencia y en las otras facultades cognitivas de las que están dotados todos los seres humanos en la misma medida (salvo en casos excepcionales de enfermedad o discapacidad), con independencia de su religión particular. En los capítulos sobre Pablo de Tarso y Erasmo de Rotterdam he ahondado en la explicación y argumentación de esta postura. Podemos reconocer la igualdad ontológica en el pensamiento de Castellio, porque la idea está expresada en varios pasajes del *Tratado* y, en especial, en su defensa de la tolerancia religiosa que estudiaremos en el próximo apartado.

Expondremos enseguida el segundo elemento constitutivo de la propuesta ética del humanista saboyano, este es: **2)** la sustitución del dogma teológico por la práctica moral. Para explicar este cambio, nos dice Maria d’Arienzo que en Castellio: “La fe no es el mero conocimiento de las cosas sagradas, sino que es el conocimiento interior de lo que es bueno y la confianza en que eligiendo lo que es bueno, es decir, obedeciendo los preceptos divinos inscritos en el propio corazón y reconocibles a través de la razón, se puede vivir y obrar como Cristo”.²⁹⁴ Observamos que en el cristianismo no basta con “tener fe” ni con creer en los principios de dicha religión, sino que es necesario vivir la fe y actuar en correspondencia con sus principios. Es decir, el creyente debe tomar un papel “activo” como seguidor de Cristo.

Ahora bien, recordemos que este segundo elemento lo hemos dividido a su vez, en dos componentes: **2a)** práctica cristiana de la caridad; y **2b)** ejercicio de la tolerancia y la libertad de conciencia. Estas ideas son las que ocuparán nuestra exposición en el siguiente apartado.

Por todo lo dicho sobre la ley moral en corazón, la igualdad entre los seres humanos, así como las implicaciones de esta teoría moral para la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, Buisson ve en Castellio un verdadero pionero del movimiento conocido en el siglo XIX como “protestantismo liberal”:

Castellion parece haberse adelantado a su tiempo y, atravesando tres siglos, haber escrito precisamente con vistas al estado de ánimo final al que el protestantismo debía llegar tarde o temprano [ofreciendo] una variedad de grados, una flexibilidad de formas y una riqueza de matices que nunca serán demasiado grandes para satisfacer las exigencias de un pensamiento en constante progreso, las inquietudes de una conciencia moral cada vez más refinada.²⁹⁵

²⁹⁴ Maria d’Arienzo, *op. cit.*, p. XXXVII.

²⁹⁵ Ferdinand Buisson, *op. cit.* vol. 1, pp. 11-12.

Si bien puede ser aventurado afirmar que las ideas de Castellio se equiparan a las del protestantismo liberal del siglo XIX, no resulta desproporcionado afirmar que los planteamientos de Castellio sobre la ley moral superan, por mucho, los desarrollos de su época. El filósofo francés dió a sus conceptos de tolerancia y libertad de conciencia, algunas cualidades inéditas hasta entonces tanto para el protestantismo como para el catolicismo.

2. La tolerancia religiosa en el *Traité des Hérétiques*: la originalidad de Castellio²⁹⁶

Afirmar que la historia de la idea de la tolerancia comienza en el seno de la Reforma protestante sería descuidado y posiblemente erróneo. No obstante, hay razones importantes para considerar esta época como un punto de partida justificado para trazar una historia de la idea de tolerancia. La primera razón es que existe evidencia textual que conservamos hasta la actualidad, al menos de Castellio, hay varias obras que profundizan en este tema. La segunda razón es que, desde el s. XVI en adelante, el tópico de la tolerancia se volvió frecuente entre los filósofos: este concepto aparece en la obra de Montaigne (1533-1592), John Locke (1632-1704), Pierre Bayle (1647-1706), Voltaire (1694-1778) y, hasta el siglo XIX está presente en los escritos de John Stuart Mill (1806-1873), entre otros. Ahora bien, el concepto de “tolerancia” igual que la idea de “libertad de conciencia”, tienen matices específicos para cada uno de los autores mencionados. Así, la tolerancia como la pensó Castellio dista mucho de la concepción amplia y casi universal que tenemos actualmente.

Veamos entonces cuáles son los elementos particulares que conforman la tolerancia según Castellio. En principio aludiré a dos aclaraciones que Manuel Tizziani²⁹⁷ hace sobre las nociones de tolerancia y libertad de conciencia en el siglo XVI: 1) a pesar de que en la actualidad creamos que la tolerancia es una condición necesaria para la diversidad de las ideas y la libertad de conciencia, estos dos conceptos estaban bastante alejados entre sí en la época de la Reforma. 2)

²⁹⁶ Es conveniente tener en cuenta la nota que hace Hans Guggisberg, *op. cit.*, p. 6:

El propio Castellio rara vez usaba la palabra ‘tolerantia’, porque la palabra no se usaba tan ampliamente en ese entonces como lo sería en el siglo XVII. En cambio, Castellio tendía a utilizar términos como ‘charitas’, ‘pax’, ‘clementia’, ‘benignitas’, ‘lenitas’, ‘continentia’, etc. En otras palabras, Castellio utilizó términos que, para el lector moderno, parecen ser condiciones previas o consecuencias de la tolerancia más que una descripción de la tolerancia en sí.

²⁹⁷ Cfr. Las aclaraciones aquí señaladas con lo dicho por Manuel Tizziani, “Libres de creer lo equivocado” [...], pp. 70-71.

La tolerancia puede entenderse en dos sentidos: el primero es un *sentido negativo* que implica la actitud de “soportar” o “aguantar” aquello que nos desagrade y, al mismo tiempo, no podemos impedir. El segundo es un *sentido positivo* porque conlleva una aceptación de lo diverso, es decir, la tolerancia asume que las diferencias son algo bueno entre los grupos humanos, por lo tanto, la tolerancia debe defender y promover la pluralidad.

Profundicemos en la oposición entre tolerancia y libertad de conciencia que había en el s. XVI: de acuerdo con Tizziani la “libertad de conciencia” fue asumida por los reformados como una “libertad cristiana”, la cual capacitaba al hombre para vivir conforme a los mandatos de dios por su propia voluntad. Así lo sostenía Teodoro de Beza (1519-1605): “La libertad cristiana no es un permiso ilimitado y vago gracias al cual cada uno podría hacer y omitir lo que quisiera, sino que es el don gratuito que nos ha sido ofrecido por Jesucristo, por el cual todos los hijos de Dios [...] comienzan a obedecer a Dios espontáneamente, en santidad y justicia”.²⁹⁸ La libertad en estos términos es muy limitada, sus barreras no están definidas ni siquiera por un ámbito social de respeto hacia los otros individuos, tampoco se trata de la libertad que hace autónoma a la persona y le permite regirse a sí misma, simplemente se trata de obedecer a dios voluntariamente. Así, esta clase de “libertad” no puede permitir la tolerancia religiosa porque dicha apertura implicaría corromper los dogmas tradicionales del cristianismo. De hecho, algunos reformados calvinistas afirmaron que la tolerancia representaría un daño a la libertad de los verdaderos cristianos.

Para Calvino y Teodoro de Beza, “tolerancia” y “libertad de conciencia” son nociones contrapuestas y mutuamente excluyentes. Sin embargo, Castellio piensa que la “tolerancia” y la “libertad de conciencia” están unidas en la medida en que ambas se deducen de las enseñanzas fundamentales del cristianismo primitivo. Entonces, la práctica de estos valores está justificada y más aún, es un deber del auténtico cristiano, no simplemente una posibilidad.

Hablemos ahora de la estrategia de Castellio para introducir su defensa de la tolerancia. En el contexto de Castellio, ni la importancia ni los beneficios de la tolerancia eran algo manifiesto. La necesidad de la tolerancia comenzó a observarse con las terribles consecuencias ocasionadas por las guerras de religión. La tolerancia constituyó la respuesta a un problema ético y social que debía ser examinado previamente: la herejía y las muertes que por ésta se producían.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 70.

Luego, el primer paso de Castellio fue indagar en el concepto de herejía desde una perspectiva filológica. En esta labor, su fuente principal fue la *Biblia*, de la cual obtuvo argumentos de autoridad válida entre los cristianos. Es un mérito de la argumentación de nuestro autor haber llevado la discusión desde el abstracto plano teológico hacia la claridad del plano conceptual. Castellio argumentó desde el significado etimológico y no desde una postura subjetiva y variable.

En la presentación del *De haereticis*, obra dedicada al Duque Christophe de Wittenberg, Castellio, bajo el pseudónimo de Martin Bellie, explica cuáles son los dos objetivos del libro:²⁹⁹ por un lado, nuestro autor busca definir con precisión qué es un hereje; por otro lado, debe determinarse cómo tratar a un hereje. La propuesta de la tolerancia aparece en esta segunda parte, en el cómo debemos tratar a quienes piensan distinto.

2.1 Qué es un “hereje”

Pensar el tema de la herejía en el siglo XVI, constituía un verdadero desafío social, ético y teológico, debido a todas las áreas en las que este problema influía. El filósofo de Saint Martin du Fresne tuvo el acierto de estudiar el tema desde una perspectiva moral, práctica y política, así como desde una perspectiva conceptual. Castellio observó que la acusación de herejía era utilizada frecuentemente como una estrategia política de descrédito hacia los adversarios.³⁰⁰ Este pensador se dio cuenta de que muchas veces, la razón principal de la incriminación no era el celo religioso sino la persecución política,³⁰¹ porque acusar a alguien de herejía era tanto como llamarlo inmoral o criminal. En general, en el imaginario europeo de la época, había una concepción vaga de la herejía, que simplemente se asociaba con algo terrible. Castellio explica en las primeras páginas del *Tratado* la noción vulgar de hereje:

[C]onsideramos herejes a todos aquellos que, en nuestra opinión, no están de acuerdo con nosotros [...] vemos que no hay casi ninguna secta (las cuales son hoy tan numerosas) que no tenga a las demás por hereje, de manera que si en esta ciudad o

²⁹⁹ Vide Sébastien Castellion, *Traité des Hérétiques*, pp. 11-32.

³⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

³⁰¹ María J. Roca habla también de intereses económicos detrás de la persecución por herejía: “tampoco las más sangrientas experiencias de la época tenían siempre un motivo religioso, sino en gran medida económico: la muerte del hereje estaba motivada, en no pocas ocasiones, por el deseo de apropiarse de su patrimonio”. En “Sobre el concepto de tolerancia en las fuentes jurídicas seculares de los territorios centroeuropeos durante la época de la Reforma”, p. 597.

región, eres considerado un verdadero fiel, en la ciudad vecina serás considerado hereje.³⁰²

En cada región la fe se asume de manera distinta, esto reduce las doctrinas religiosas a mera opinión. Es decir, no hay una verdad común en torno a la doctrina religiosa cristiana, ni hay una religión universal. El pasaje anterior alude a un tipo de relativismo cultural, según el cual, también la acusación de herejía es un juicio relativo. La intención de Castellio es debilitar la acusación de herejía al debilitar también sus fundamentos, esto es, mostrando que no hay objetividad en dicha imputación.

Castellio realiza además otra aproximación al término de herejía, esta vez señalando la aparición y el significado de dicha palabra en la *Biblia*. En principio menciona que el término hereje sólo se encuentra una vez en las *Escrituras*, específicamente en la epístola de Pablo a Tito: “Evita al hombre herético después de una o dos amonestaciones, sabiendo que tal hombre está pervertido y peca de tal manera que él mismo se condena”.³⁰³ El pasaje citado expone que el cristiano no debe castigar por su propia mano al llamado hereje, simplemente debe ignorarlo y evitar su compañía.

De la primera definición de hereje como “aquel que no está de acuerdo con nosotros”, se obtiene una segunda variante. En la misma página pero líneas más adelante, Castellio afirma que un hereje es un “hombre obstinado”: “De esto se desprende que un hereje es un hombre obstinado, que siendo debidamente amonestado no obedece: 'si no quiere escucharte, evítalo, que él te sea como étnico³⁰⁴ y recaudador de impuestos’”.³⁰⁵ Ahora nuestro autor ha convertido el adjetivo de hereje en una palabra más general, descargada de las fuertes implicaciones religiosas e incluso, de su asociación semántica con el crimen o el delito. A continuación, la definición de hereje se subdivide en dos clases de “hombres obstinados”:

³⁰² “nous estimons hérétiques tous ceux qui ne s'accordent avec nous en notre opinion [...] nous voyons, qu'il n'y a presque aucune de toutes les sectes (qui sont aujourd'hui sans nombre) laquelle n'ait les autres pour hérétiques: en sorte que si en cette cité ou région, tu es estimé vrai fidèle, en la prochaine tu seras estimé hérétique”. Sébastien Castellion, *op. cit.* pp. 24-25. Cfr., trad. Manuel Tizziani, *Libres de creer lo equivocado*, p. 81.

³⁰³ “Evite l'homme hérétique après une ou deux admonestations, sachant qu'il est condamné par soi-même”. Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 26.

³⁰⁴ El término francés ‘*ethnique*’ puede traducirse como étnico, en el contexto de esta cita tiene un matiz despectivo similar a la palabra pagano. *Vide* dictionnaire français Lexilogos: <https://www.cnrtl.fr/definition/ethnique>

³⁰⁵ “Par celà appert qu'un hérétique, c'est un homme qui est obstiné, lequel droitement admonesté n'obéit point; [...] «s'il ne te veut ouïr, ni les autres [...] Evite le [...] Il te soit comme Ethnique et publicain»”. *Ibid.*, p. 26. Del mismo modo, ‘*publicain*’ puede traducirse como publicano o recaudador de impuestos. En el régimen romano antiguo, la palabra tenía un sentido peyorativo. Supuestamente los publicanos eran despreciables entre los judíos y la población local. *Vide* dictionnaire français Lexilogos: <https://www.cnrtl.fr/definition/publicain>

[H]ay dos clases de herejes u obstinados: unos son herejes y obstinados en modales, como los avaros, los burladores, los lujuriosos, los borrachos, los perseguidores; y otros, los que siendo amonestados, no se corrigen a sí mismos. Tales eran los judíos, los escribas y los fariseos [...] [los] obstinados en los asuntos espirituales y en la doctrina, es a quienes [verdaderamente] corresponde el nombre de hereje: porque esta palabra herejía es una palabra griega que significa secta u opinión.³⁰⁶

Nuevamente, la finalidad de Castellio es desvincular el concepto de herejía de cualquier crimen, delito, o comportamiento socialmente dañino. Herejes son simplemente aquellos que teóricamente sostienen otras doctrinas y se rehúsan a dejarlas, no obstante, estos herejes no merecen otro castigo que ser ignorados. Algo muy distinto sucede por ejemplo con los traidores y los bandidos, quienes según las tres grandes religiones monoteístas (judíos, cristianos y musulmanes) son merecedores de la pena de muerte.³⁰⁷ Castellio no expresa una postura clara sobre si los bandidos y traidores merecen la pena de muerte; el teólogo de Saboya no se posiciona a favor pero tampoco discute este tema.

Aunque Castellio no profundiza en la coincidencia del castigo que merecen ciertos crímenes según las religiones, sí habla de la causa u origen de dicha coincidencia. Según el filólogo renacentista, todos los seres humanos tenemos inscrita una ley en nuestros corazones, de acuerdo con esta ‘ley natural’ todo ser racional puede discernir lo correcto de lo incorrecto, lo bueno y lo malo, lo justo e injusto.³⁰⁸

En resumen, un hereje es un hombre que piensa distinto de nosotros y que es obstinado y se niega a abandonar las creencias que consideramos “erróneas”. No obstante, Castellio es muy cuidadoso al señalar que la herejía es un yerro espiritual, el cual no debe compararse bajo ninguna circunstancia con los delitos civiles como el robo, la traición, el homicidio o la sedición. Los delitos civiles no merecen el nombre de herejía ni deben ser juzgados como tales, del mismo modo, no se puede castigar a un hereje, que es un “disidente espiritual” como a un asesino o criminal. Con esta explicación, el autor del tratado cumple su primer objetivo, que era ofrecer una definición clara de qué es un hereje.

³⁰⁶ “Or il y a deux sortes d’hérétiques ou opiniâtres: les uns sont obstinés, et opiniâtres aux moeurs, comme les avaricieux, les moqueurs, luxurieux, les ivrognes, les persécuteurs, et autres, lesquels étant admonestés, ne se corrigent point. Tels étaient les Juifs les Scribes, et les Pharisiens [...] les autres sont opiniâtres ès choses spirituelles, et en la doctrine, auxquels convient proprement le nom d’hérétique: car ce mot hérésie est un mot Grec, lequel signifie secte ou opinion”. *Ibid.* pp. 26-27.

³⁰⁷ Cfr. Sébastien Castellion, *Traité de Hérétiques*, p. 27.

³⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 28.

Ahora, con respecto al segundo objetivo del *Tratado* (mostrar cómo hay que dirigirse con los herejes), Castellio también proporciona una respuesta: los herejes deben ser, en primer lugar, amonestados con palabras, el cristiano “conocedor” debe intentar persuadirlos con su error a través de las enseñanzas plasmadas en las Escrituras. En segundo lugar, si el hereje no se arrepiente, éste debe ser ignorado y abandonado por la comunidad religiosa. En última instancia, el castigo más severo que el autor propone es la excomunión civil,³⁰⁹ pero jamás la pena capital.

En lugar de las penas de excomunión o destierro, Castellio propone la práctica de la tolerancia religiosa como una vía adecuada para tratar a los herejes. Dicha solución es dictada por el principio de caridad y amor al prójimo que es la base del cristianismo, según Castellio los persecutores en nombre de la fe sólo “Muestran lo lejos que están de la dulzura de Cristo y de sus Apóstoles, e incluso de la gentileza de los Doctores de la Iglesia primitiva, que rogaban a los Príncipes y a los Magistrados que no mataran ni quemaran a los herejes, como se leerá aquí”.³¹⁰ Guiado por la conducta de gentileza del primer cristianismo, Castellio propone en el *Tratado* tres niveles de tolerancia religiosa, Veamos cuáles son.

2.2 Tres etapas de la tolerancia en el *Traité des Hérétiques*

La primera etapa de la tolerancia es la benevolencia entre cristianos. El filólogo saboyano consideró que en los pasajes más oscuros de la doctrina, ningún cristiano puede acceder a la verdad, lo único que hay son opiniones.³¹¹ Así, nadie debería juzgar a otros ni legalmente ni religiosamente por opiniones subjetivas.

³⁰⁹ Leemos en el *Tratado* que los pecados del corazón como la infidelidad, la herejía, el odio o la envidia, deben castigarse con la “espada espiritual” que es la excomunión y, que si los herejes perseveran por igual en la desobediencia a los Príncipes o Magistrados, éstos le pueden imponer el exilio, más no la pena de muerte. Véase *Ibid*, pp. 4-5.

³¹⁰ “Ils montrent, combien ils sont loin de la douceur de Christ, et de ses Apôtres, voire de la douceur des Docteurs de la primitive Eglise, lesquels ont prié les Princes et les Magistrats, qu'ils ne voulussent tuer ni brûler les hérétiques, comme vous pourrez lire ici”. Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 6.

³¹¹ Como lo explica Marian Hillar, *op. cit.*, p. 6:

Castellio procede a describir el mundo en el que la gente pasa su vida "en toda forma de pecado" y disputa no sobre la forma en que pueden alcanzar su recompensa celestial, sino sobre el "estado y oficio de Cristo" -las cuestiones teóricas, teológicas- (por ejemplo, la Trinidad, la predestinación, el libre albedrío, la naturaleza de Dios, de los ángeles, el estado de las almas después de la vida, etc.). Que no son en absoluto necesarios para la salvación. Todos estos conocimientos y falsos conocimientos, dice, sólo conducen al orgullo, a la persecución, al encarcelamiento, a las hogueras y a las horcas, porque nadie quiere tolerar una opinión diferente.

La opinión no cumple con un nivel epistémico confiable y, aunque no podamos alcanzar la ‘verdad’ en términos absolutos, sí podemos establecer un principio universal que sea garantía de imparcialidad y de justicia. De acuerdo con el humanista francés, la función de la tolerancia religiosa es propiciar un ambiente de convivencia pacífica y cordialidad.

A este respecto, Castellio añade:

[L]a moneda que sea de oro, en todos los lugares es válida, de cualquier marca que ésta sea. Hagamos así en la religión, tengamos una moneda de oro que valga en todas partes, sea de la marca que sea. Ahora, creer en Dios Padre todopoderoso, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y aprobar los mandamientos de verdadera piedad, que están contenidos en la *Sagrada Escritura* [...] es una moneda de oro más probada y examinada que el oro mismo.³¹²

Hasta aquí, los límites de la tolerancia son los límites del cristianismo. El teólogo de Saboya establece su “moneda de oro” a partir de la creencia en los siguientes principios: creer en “Dios Padre todopoderoso, en el Hijo y en el Espíritu Santo”; respetar asimismo los mandamientos y la *Sagrada escritura*. Aquí aparece la primera formulación de tolerancia como sinónimo de ‘soportar’ a los otros: “Pero soportémonos unos a otros, y no condenemos inmediatamente la fe de otro [...] no juzguemos a un hombre como hereje por la opinión de la gente común, sino por la palabra de Dios”.³¹³ Posteriormente veremos que el mismo Castellio adoptará otras propuestas para ampliar la idea de tolerancia más allá del cristianismo.

Ahora veremos cómo Castellio amplía los límites de la tolerancia hasta incluir a cristianos, judíos y musulmanes, en el sentido en que todos deben ser piadosos entre sí. Considero como una segunda etapa de la tolerancia la noción que nuestro autor expone enseguida:

Esta ventaja tienen los turcos, que creen en este único Dios [...] en lo cual están de acuerdo con los judíos y con los cristianos. La fe de estas tres naciones es hasta aquí común. [...Entonces] que los judíos, o los turcos, no condenen a los cristianos. Del mismo modo, que los cristianos no condenen a los turcos, o a los judíos, sino más bien los enseñen y atraigan mediante la verdadera piedad y justicia. De igual manera, que nosotros que somos cristianos, no nos condenemos unos a otros; pero si somos más sabios que ellos, seamos también mejores y más misericordiosos. Porque es cierto que,

³¹² “la monnaie soit d’or, car en tous lieux celle-là est bonne, de quelque marque qu’elle soit. Faisons ainsi en la religion, ayons quelque monnaie d’or, laquelle ait lieu partout, de quelque marque qu’elle soit. [...] c’est une monnaie d’or plus approuvée, et examinée que l’or même”. Sébastien Castellion, *op cit.*, p. 25.

³¹³ *Idem.*

aunque nadie conoce mejor la verdad, [el sabio] está menos inclinado a condenar a los demás.³¹⁴

Analicemos a continuación, las premisas que están implícitas en la cita antecedente. En primer lugar, Castellio simplifica la condición previa o la máxima que debe sostenerse como fundamento de la tolerancia: mientras que en párrafos anteriores las condiciones necesarias eran creer en la trinidad, en los mandamientos y en las *Escrituras*, en el pasaje anterior nuestro autor nos habla del monoteísmo como la característica que hermana a las religiones mencionadas. Ahora simplemente creer en dios, es razón suficiente para ser tolerado. En segundo lugar, Castellio toma como premisa la siguiente afirmación: si somos más sabios, seremos también más misericordiosos. Así, los cristianos tienen que demostrar con actos aquello que se atribuyen con palabras, es decir, deben ser mejores personas con el prójimo.

Finalmente (en un tono socrático) el teólogo saboyano afirma que el mal se hace por ignorancia, y que la intolerancia es producto de dicha ignorancia. Esto queda más claro con las siguientes palabras: “el que fácilmente condena a los demás, demuestra con esto que no sabe nada, ya que no sabe cómo tolerar a los otros. Porque saber, es saber hacer”.³¹⁵ Esta afirmación de Castellio es excepcional ya que puede servir como la piedra angular no sólo de una propuesta epistemológica sino de un sistema ético. En otras palabras, Castellio expresa que la *praxis* debe constatar un saber, nuestra manera de actuar respalda aquello que decimos conocer.

En suma, el teólogo renacentista concluye que si nos regimos por los valores de la tolerancia, la caridad, la piedad y la empatía, podemos vivir juntos pacíficamente. En consonancia con lo anterior, Castellio afirmará posteriormente que una persona debe ser más valorada por cómo actúa que por cómo piensa, sobre todo cuando se trata de emitir sentencias

³¹⁴ “Ceci d’avantage ont les Turcs, qu’ils croient en celui-ci Dieu, duquel Moïse a écrit; en quoi ils s’accordent avec les Juifs, et avec les Chrétiens, sans aucun contredit. La foi de ces trois nations est jusques ici commune [...] Que les Juifs, ou les Turcs, ne condamnent point les Chrétiens. Derechef, que les Chrétiens ne condamnent point les Turcs, ou les Juifs, mais plutôt les enseignent, et attirent par vraie piété et justice. Item que nous aussi; qui sommes Chrétiens, ne condamnons point l’un l’autre, mais si nous sommes plus sages qu’eux, soyons aussi meilleurs, et plus miséricordieux. Car ceci certain, que d’autant qu’aucun connaît mieux la vérité, il est moins enclin à condamner les autres”. *Ibid.*, pp. 28-29.

³¹⁵ “Mais celui qui condamne facilement les autres, il montre bien par cela, qu’il ne sait rien, vu qu’il ne sait supporter les autres. Car savoir, c’est savoir faire”. *Ibid.*, p. 30. He decidido traducir la palabra francesa *supporter* por ‘tolerar’, aunque en este contexto también podría tener las acepciones de ‘soportar’ o ‘aguantar’ e incluso de ‘apoyar’ en un sentido de ofrecer ayuda.

legales. Él dirá que independientemente de las creencias religiosas de una persona, lo relevante es su modo de vida, si la persona es honesta y responsable, merece ser tolerada.³¹⁶

Sostengo que el concepto de tolerancia en Castellio se extiende más aún en una tercera etapa que, además de incluir a cristianos (católicos y protestantes), judíos y musulmanes, incluye a los “incrédulos”.³¹⁷ Ahora bien, el término “incrédulo” puede entenderse de dos formas: la primera es un sentido común que se refiere a aquél que es difícil de persuadir o de convencer. La segunda forma de la incredulidad está vinculada con las cuestiones religiosas y se refiere a quien es escéptico con respecto a los dogmas o a los misterios divinos; en un sentido más radical también puede aludir a quien no cree en dios o no profesa religión alguna, es decir, al ateo. En palabras de Castellio: “Pero los incrédulos y herejes, que viven honestamente y sin reproche ante el mundo, están destinados y entregados al tormento del Evangelio, y del Señor Dios, *después de esta vida* [...] *En fin, la incredulidad y la herejía no están sujetas a las penas de la espada civil, sino de la espiritual*”.³¹⁸ De esta cita se colige que los únicos castigos para el hereje o el incrédulo pueden ser la amonestación verbal, el intento de persuasión por medio de la palabra de dios, o en última instancia la excomunión. Aquí hay una clara distinción entre lo civil y lo religioso cuando se menciona que el incrédulo será castigado después de esta vida; mientras él viva honestamente, la sociedad no puede hacerle ninguna acusación justa. Siguiendo esta idea, cada orden debe mantenerse en su ámbito, tanto la religión como el gobierno civil.

Por todo lo anterior, Castellio merece un justo reconocimiento como un librepensador y defensor de la tolerancia en el sangriento s. XVI. Considero que de la última noción de tolerancia se podría derivar también el concepto de libertad de pensamiento o bien, de libertad de

³¹⁶ Una de las afirmaciones más contundentes del *Tratado* que respaldan la preponderancia del buen obrar, es que: “Sería mejor dejar vivir a cien, o incluso a mil herejes, que permitir que un hombre de bien muera bajo la sombra de la herejía”. Sébastien Castellion, *op. cit.*, p. 7. Me parece muy interesante hacer aquí una analogía con la idea de tolerancia que será defendida por Spinoza en el s. XVII, en el TTP se lee:

«Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de la justicia y la caridad divinas, es decir, de ciertos atributos que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida» [...] Aclarada esta distinción entre la esfera del conocimiento y el ámbito de la acción [...] nadie podrá ser considerado «fiel o infiel» si no es a causa de sus obras, aunque muestre discrepancias en relación con las cuestiones dogmáticas.

Citado en: Manuel Tizziani, *Ante el desafío de vivir con otros* [...], p. 23.

³¹⁷ Es común encontrar en los diccionarios franceses los siguientes sinónimos para el término “*incrédule*”: irreligioso, ateo, librepensador o escéptico. Cfr. la entrada “*incrédule*” en los siguientes diccionarios en línea: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/incr%C3%A9dule/42409#synonyme> <https://www.cnrtl.fr/definition/incr%C3%A9dule>

³¹⁸ “Mais les incrédules et hérétiques, qui vivent honnêtement, et sans reproches devant le monde, sont destinés et remis au supplice de l’Evangile, et du Seigneur Dieu, après cette vie. [...] Bref, incrédulité et hérésie, ne sont point sujettes aux peines du glaive civil, mais du spirituel”. Sébastien Castellion, *op. cit.*, pp. 59, 62. Las cursivas son mías.

conciencia en un sentido más amplio que la libertad cristiana entendida durante la Reforma. No es gratuito que en el siglo XX, en el periodo entre las dos Guerras Mundiales, el escritor vienés Stefan Zweig dirigiera las siguientes palabras a Castellio:

[A] un libro siempre le da valor la idea que en él aparece desarrollada [...] Esa idea la expresa Castellio en la dedicatoria preliminar al duque de Württemberg, y esas palabras que abren y cierran el libro elevan de por sí su antología teológica por encima de su época [...] La libertad de conciencia reclama carta de naturaleza en Europa. Escritas en aquél momento únicamente en favor de los herejes, son al mismo tiempo un desagravio para todos aquellos que posteriormente hayan de sufrir persecución por parte de otras dictaduras a causa de su independencia política o ideológica. Para siempre se ha abierto aquí la lucha contra el enemigo jurado de la justicia espiritual, contra el fanatismo estrecho de miras que pretende reprimir cualquier opinión que no sea la de su propio partido, una lucha que, triunfante, se enfrenta a él con esa idea que es la única que puede acabar con toda hostilidad sobre la tierra: la de la tolerancia.³¹⁹

Zweig encuentra en la propuesta de Castellio un sentido de tolerancia que trasciende el plano religioso y se convierte incluso, en una libertad de pensamiento político, que puede disentir de las dictaduras o de otros regímenes autoritarios. Zweig veía en Castellio un pensador cuyas ideas tenían vigencia hasta el siglo XX y representaban una defensa de todos los perseguidos por alguna ideología.

A modo de reflexión final para este apartado, quisiera hablar de los alcances y límites del concepto de tolerancia en Castellio. Así podremos ver cuáles son las propuestas novedosas de este pensador. Recordemos que uno de los criterios para saber qué cosas deben tolerarse y cuáles no, es la distinción (desde Erasmo de Rotterdam) entre las afirmaciones esenciales y las no esenciales dentro de la doctrina cristiana. Para Erasmo, las afirmaciones esenciales eran los mandamientos del decálogo, la regla de oro y el reconocimiento de Dios, tanto del Padre como del Hijo y del Espíritu Santo. En el caso de Castellio, también observamos la necesidad de cumplir con estos requisitos para merecer la tolerancia. Empero, las afirmaciones sobre la existencia del dios cristiano apenas conforman una de las tres etapas de tolerancia promovidas por Castellio.

En la segunda etapa, vimos que basta con creer en dios, cualquiera que este sea (Alá, Jehová o Jesús), para ser digno de un trato tolerante. Finalmente, en la tercera y última fase de la tolerancia religiosa de Castellio, revisamos que ni siquiera es necesario creer en un dios o manifestar ciertos dogmas teológicos, el único requisito es vivir honradamente. Afirmando que en el

³¹⁹ Stefan Zweig, *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, pp.167-168.

humanista saboyano el cuerpo de “afirmaciones esenciales” del cristianismo, pierde su sentido religioso para optar por un sentido plenamente moral.

De esta manera, Castellio no exige de los cristianos otra cosa que la práctica de la caridad y el amor al prójimo, o bien, el apego a la regla de oro. Tengamos en cuenta que el *Tratado sobre los herejes* surgió en defensa de Miguel Servet, un teólogo antitrinitario, panteísta, que negaba la naturaleza eterna e inmortal de Cristo. Castellio creyó que aún estas ideas debían ser toleradas (con todo y las consecuencias de tales afirmaciones que se acercan al ateísmo). En suma, las bases de la tolerancia no están más en la “cristiandad” sino en la “humanidad”, es decir, la tolerancia es un ejercicio producido en tanto que todos somos seres racionales, conscientes, y todos somos iguales ante dios. Visto este desarrollo del pensamiento de Castellio, considero que podemos nombrarlo como un importante impulsor de la tolerancia en su siglo, quizá, el que más amplió sus límites y fronteras.³²⁰

2.3 La libertad de conciencia según Sebastián Castellio

La libertad de conciencia que propone Castellio tiene una raíz fundamentalmente paulina. Aunque Castellio retomó también ciertas cualidades de la conciencia según el pensamiento luterano. Como estas influencias ya las hemos estudiado en otras partes de la investigación, ahora nos dedicaremos a la perspectiva particular de nuestro autor.

Para Castellio, la conciencia es la facultad que genera nuestros juicios y comportamientos morales, esta capacidad se encuentra en todos los seres humanos del mismo modo que la racionalidad y la sensibilidad. La conciencia, ha sido creada por dios como un espacio personal donde cada individuo se encuentra consigo mismo, con sus pensamientos y afectos más profundos. El filólogo francés pensó, al igual que Pablo, que la conciencia es la facultad más elevada del ser humano porque es el lugar donde también puede haber comunicación con dios, entonces, la conciencia dignifica al ser humano. La dignidad viene dada en cuanto que la conciencia es inviolable e inalcanzable para cualquier ser distinto de la propia persona, y porque, a partir de la conciencia sabemos que existimos.

³²⁰ Haciendo un breve repaso de los capítulos anteriores, podemos constatar que, ninguno de los humanistas ni reformados del s. XVI (Erasmus, Lutero o Calvino), estaría tan dispuesto como Castellio a hacer concesiones a los herejes que caen en posturas similares al ateísmo.

La conciencia también conlleva la formación de una personalidad, de un “yo” capaz de responder por sus decisiones. Por eso, Castellio menciona en su *Tratado* que él no se permite quebrantar su propia conciencia (como lo ha enseñado Pablo),³²¹ y por tal motivo, no puede hacer nada de lo que dude si es correcto o no hacerlo. En consecuencia, el humanista saboyano sugiere a cada persona que se estudie a sí misma y sondee con agudeza su conciencia, sus pensamientos, palabras y actos, para tener una vida moralmente recta, esto es, para vivir de acuerdo con la clemencia y la generosidad.³²² Examinar la conciencia es una labor individual, que nadie más puede realizar por otra persona, de ahí que sólo cada quien conoce con certeza tanto las intenciones de sus actos, como la honestidad de sus creencias.

La individualidad de la conciencia también nos conduce hacia su necesaria libertad, porque los límites de la conciencia están en ella misma. Castellio sostuvo que nadie debe ser forzado a creer o no creer en los principios de una religión. En primer lugar, porque la religión debe seguirse de manera sincera por voluntad propia y, en segundo lugar, porque nadie es capaz de juzgar la conciencia de otro para saber si su fe es honesta. Una vez dicho que nadie puede adentrarse en otra conciencia y que la conciencia no es una entidad material sino espiritual, Castellio creyó que era una tiranía intentar anular la libertad de la conciencia por medios corporales. Así, la mejor decisión es dejar que la fe sea libre, reservando el escrutinio de la conciencia para dios, durante el juicio final.³²³

2.4 Vínculo entre tolerancia religiosa y libertad de conciencia

La tolerancia religiosa y la libertad de conciencia son dos prácticas morales que se fortalecen y se complementan mutuamente. Parece que en orden temporal, es primordial que haya primero cierta apertura tolerante hacia otras ideas, para que se manifieste después la libertad de conciencia: “El concepto de tolerancia se convierte en la expresión de la libertad religiosa, verdadera piedra angular para la refundación de la comunidad cristiana basada en el reconocimiento de la misma libertad de conciencia del otro”.³²⁴

³²¹ Sébastien Castellion, *Traité de Hérétiques*, p. 17.

³²² Cfr. *Ibid.*, p. 18.

³²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 43, 83 y 195.

³²⁴ Maria d’Arienzo, *op. cit.*, p. XV.

Sin embargo, también podríamos argumentar que la iniciativa de la tolerancia se eleva desde un imperativo de la buena conciencia que propicia la paz y ordena evitar la violencia. Cuando la conciencia humana observa escenas de matanza, tortura o miseria a causa de la intolerancia religiosa, surgen naturalmente estados de tristeza, de culpa, de horror o de repulsión hacia los actos que dañan, y así, se comienza a fomentar el ejercicio de la tolerancia. Cuanto mayor sea el grado y los ámbitos de la tolerancia en una sociedad, mayor es la libertad de conciencia entre los miembros de ésta; de igual manera, cuanta más libertad de conciencia haya, será perceptible un mayor grado de tolerancia.

Sea cual sea el orden entre ambos factores (tolerancia y libertad de conciencia), hemos visto que lo más importante en la argumentación de Castellio es el reconocimiento de que ambas prácticas se vinculan estrechamente y que ambas son valores fundamentales de la moral cristiana. Las implicaciones tanto de la libertad de conciencia, como de la tolerancia religiosa, pueden encontrarse en varios ámbitos de la vida humana. Por ahora, basta decir que la libertad de pensar, de creer, e incluso de escribir lo que pensamos, es una condición básica e indispensable para el florecimiento de la filosofía.

Ahora bien, es conveniente decir que la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia no siempre fueron valores unidos entre sí a lo largo de la historia. István Bejczy enfatiza (como lo hemos discutido anteriormente en este texto) la escisión contundente que los medievales tenían entre la “tolerancia” y la “libertad religiosa” o lo que aquí hemos llamado “libertad de conciencia”:

La suposición de Schreiner de que la tolerancia implica libertad de religión y pluralidad [en la] verdad me parece fundamentalmente equivocada. En la tradición medieval, la tolerancia es un precepto de no interferencia por parte de aquellos que están en el poder. Una vez que se reconoce la libertad religiosa, la religión se vuelve políticamente neutral y, por lo tanto, ya no ofrece ninguna base para la interferencia o la no interferencia. La libertad religiosa y la *tolerantia* religiosa son, por lo tanto, lógicamente incompatibles.³²⁵

Mientras que en el caso de los canonistas de la Baja Edad Media, igual que para algunos pensadores reformados, la “tolerancia” y la “libertad de conciencia” eran nociones excluyentes entre sí, en el caso de Castellio los dos conceptos van de la mano y se refuerzan mutuamente, como vimos en el quinto capítulo. Lo que permite esta asociación entre la tolerancia y la libertad religiosa, es un cambio en la definición misma de la tolerancia, que deja de entenderse como una

³²⁵ István Bejczy, *op. cit.*, p. 151.

concesión que hace el grupo que está en el poder hacia los grupos disidentes menos fuertes. Castellio pensó la tolerancia como una práctica de respeto y consideración que todos los grupos religiosos se deben entre sí, sin importar que pertenezcan a una comunidad más amplia o a una menor, ya sea quienes detentan el poder o quienes están subordinados. De este modo, tolerancia y libertad se pueden conciliar como dos procedimientos que permiten mantener la paz entre los distintos credos.

Castellio introduce un cambio más en el concepto medieval de tolerancia: su práctica hacia los herejes. Como sabemos, este fue el tópico central del *Tratado*. En contraste, la idea medieval de *tolerantia* no poseía una inclusión de los herejes.³²⁶ La utilidad de la tolerancia al interior de la esfera religiosa apareció en el Renacimiento: “el proceso de pluralización de la verdad religiosa parece haberse iniciado en el siglo XVI. Especialmente antes del comienzo de la Reforma, los humanistas [...] abogaban por una moderada diversidad en el ámbito de la doctrina y la práctica cristianas”.³²⁷

La aplicación de la tolerancia a los herejes caracterizó algunas reflexiones del siglo XVI y también, una de las más importantes en los dos próximos siglos. Es decir, concebir la tolerancia como una actitud de apertura ante el dogma de fe.

Recuperar los elementos que caracterizan la tolerancia medieval, nos sirve para notar hasta qué punto Castellio se separa de la tradición escolástica y se aproxima a las ideas modernas del concepto. En síntesis, hemos referido tres componentes peculiares de la tolerancia para Castellio: 1) la tolerancia entendida como una virtud político-social, que se fundamenta en el principio cristiano del amor al prójimo,³²⁸ 2) la tolerancia en vínculo estrecho con la libertad de conciencia y 3) la tolerancia aplicada a los herejes.

Debo aclarar que para Castellio la tolerancia no se define como “soportar el mal” sino como una abstención de actuar en contra de aquello con lo cual no estamos de acuerdo, sin poder determinar *a priori* si esa práctica o creencia en desacuerdo es “buena” o “mala”. Entonces la

³²⁶ Como lo expone Bejczy “Ni Tomás ni la mayoría de sus contemporáneos aceptaron la herejía. En el mismo período que dio a luz la idea de tolerancia, el cristianismo se hizo cada vez más intolerante con la disidencia religiosa tanto en la práctica como en la teoría”. *Ibid.*, p. 141.

³²⁷ *Ibid.*, p. 143.

³²⁸ Un caso ilustrativo de la diferencia que separa a Castellio de los escolásticos es el vínculo que para el humanista savoyano tiene la tolerancia con el amor al prójimo, a diferencia, por ejemplo de Tomás de Aquino, quien: “muestra que uno no tenía por qué gustar de los judíos para ser tolerante; por el contrario, a uno tenía que disgustarle para ser tolerante, porque la tolerancia sólo se aplica al mal. *La tolerancia no era un imperativo de amor, sino una restricción respecto de lo que uno odia*”. István Bejczy, *op. cit.*, p. 139, las cursivas son mías.

tolerancia se puede interpretar igualmente como una forma de prudencia, es decir como una virtud ética:

Sin embargo, [la moderación] no es sólo la indicación de un remedio meramente pragmático, entendido como la única posibilidad para la coexistencia de diferentes opiniones religiosas. La moderación como raíz de la tolerancia tiene, en el pensamiento de Castellio, una connotación más profunda [...] La tolerancia adquiere el significado de una regla de prudencia, es decir, una regla de comportamiento útil para evitar el peligro de una probable condena divina.³²⁹

La prudencia tiene un beneficio que va más allá de la convivencia religiosa, se puede trasladar a otras cuestiones éticas, políticas e incluso epistémicas. La prudencia le otorga al individuo una forma de proceder adaptable a las condiciones que se le presentan y así, evitar juzgar antes de tiempo o concluir razonamientos apresurados de sus impresiones. Finalmente, la tolerancia religiosa entendida como prudencia favorece la salvación del alma dentro de la escatología cristiana. Luego, observamos cómo la unidad que existe en el pensamiento del humanista saboyano entre tolerancia religiosa y libertad de conciencia, es producto también de sus innovaciones en la esfera teológica.

³²⁹ Maria d' Arienzo, *op. cit.*, p. XLII.

Conclusiones



hora recapitularemos algunas ideas centrales que hemos expuesto sobre el pensamiento filosófico de Sebastián Castellio. Comencemos por mencionar aquellos resultados que esta investigación ha alcanzado. Después, podemos señalar algunas líneas de investigación que tan sólo quedan esbozadas para futuros estudios.

En esta tesis he pretendido aportar una perspectiva sobre el pensamiento de Castellio, y fortalecer la ruta hispana recién inaugurada sobre las investigaciones en torno al humanista. Aunque la presente investigación es un estudio inicial sobre Castellio, en la cual no alcanzamos a revisar todas las facetas de su obra, ni la integridad de sus contribuciones filosóficas, sí hemos ofrecido un análisis específico de su libro *Traité des Hérétiques*. A partir del *Tratado* castellioniano, explicamos el desarrollo argumentativo de las tesis en favor de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia según las concibe el filólogo saboyano. Con esto, hemos develado las tesis principales del *Tratado* y también los supuestos ontológicos y teológicos que subyacen en el libro.

Así, la estructura de la tesis siguió un orden histórico argumental, en el cual Castellio se enmarca como parte de una tradición moral cristiana que comienza con Pablo de Tarso, atraviesa la Edad Media con Agustín de Hipona y llega al humanismo renacentista con Erasmo y Castellio. Todos estos autores (entre más de una decena), están incluidos en el *Tratado* con sus sentencias e ideas sobre la tolerancia. Luego, al estudiar los conceptos de tolerancia religiosa y libertad de conciencia, hemos visto que éstos se vinculan estrechamente con una teoría de la ley moral inscrita en el corazón humano. En cada uno de los capítulos hicimos dialogar a Castellio con otro u otros pensadores cristianos y tuvimos la posibilidad de contrastar tanto las similitudes como los desacuerdos entre un autor y otro.

El primer capítulo tuvo la finalidad de introducirnos al contexto histórico e intelectual en el que nació la obra del *Tratado sobre los herejes*. En dicho capítulo expuse el caso de la muerte

por herejía de Miguel Servet, un hombre ilustre, humanista español, teólogo y descubridor de la circulación pulmonar de la sangre. Servet murió quemado vivo entre vejaciones e injusticias a manos del teócrata Juan Calvino y su séquito reformado de la ciudad de Ginebra. Hemos comprendido la molestia de algunos humanistas del s. XVI ante la ejecución de Servet, que vieron en este asesinato la oportunidad imperdible para denunciar el hostigamiento hacia los herejes. Además, el capítulo primero tuvo la función de exponer la estructura del *Tratado*. Ahí hablamos de las características formales de la obra, los autores que colaboraron en su concepción y redacción, entre otros temas.

En el segundo capítulo, me propuse abordar el *Tratado* con una estrategia distinta a la exposición lineal de cada uno de los autores citados en la obra. De los veintiún pensadores cristianos que integran el *Tratado*, elegí desarrollar el pensamiento de cuatro de ellos, tomando como criterio la influencia que tuvieron tanto en Castellio, como en el humanismo en general y los movimientos reformados del s. XVI. Con una lectura minuciosa del *Tratado* y algunas consideraciones hermenéuticas, concluí que hay una tradición implícita en la doctrina moral de cuatro filósofos: Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero. Todos ellos participaron de una tradición que he llamado “la ley moral grabada en el corazón”, cuyos rasgos principales mostré desde el segundo hasta el quinto capítulo.

Después, el segundo capítulo constó de una explicación de la ley moral en el corazón como un fundamento de la tolerancia, en particular, analicé a dos autores: Pablo de Tarso y Agustín de Hipona. Una de las conclusiones más relevantes de esta parte es la preponderancia de la “conciencia” como facultad moral para estos autores. Asimismo, el hecho de que todo ser humano posea una conciencia propia, le brinda la capacidad de regularse individualmente en cuestiones morales, de sentir satisfacción o culpa por sus acciones y de autocorregirse. La conciencia, siguiendo a Pablo y Agustín, vuelve a las personas autónomas y libres en un sentido moral. Esta libertad será, para los filósofos posteriores, una piedra de toque para sostener la tolerancia religiosa.

En el tercer capítulo profundicé en la lectura del *Tratado* en clave de la ley moral, pero esta vez el autor principal del estudio no fue un antiguo o medieval, sino el filósofo renacentista Erasmo de Rotterdam. Vimos ciertos conceptos que Erasmo enfatiza en su argumentación, éstos son: el libre albedrío, la ley pensada en tres clases (ley natural, ley de las obras y ley de la fe); y finalmente, el concepto de “herejía”, delimitado por la distinción entre aseveraciones centrales y

aseveraciones secundarias o periféricas de la doctrina cristiana. Un corolario importante del capítulo fue que, aún cuando Castellio recupera de Erasmo la división entre cuestiones centrales y secundarias de la doctrina, no coincide en la designación de cuáles son las aseveraciones centrales.

De esta manera, mientras que con Erasmo se permitía aplicar la pena de muerte por la herejía de la blasfemia (que viola el postulado de la omnipotencia divina o de la trinidad); en Castellio, la blasfemia no es una razón válida para matar a un hereje. Entonces, concluimos que Castellio avanza un paso más respecto a Erasmo en la defensa de la tolerancia. Porque mientras el humanista holandés proporciona un concepto vago y confuso de la “herejía”, Castellio proporciona un análisis etimológico claro y niega, de manera absoluta, la pena capital por herejía.

El cuarto capítulo abordó al reformador Martín Lutero y su vínculo con la tradición moral de la ley en el corazón. Argüí que Lutero puso fin a la tesis cristiana de que existe una ley inscrita en el corazón humano y que, siguiendo el cumplimiento de tal ley, el hombre se acerca a dios. Lutero negó la ley del corazón bajo la premisa de que el cristiano, en el orden espiritual es absolutamente libre, mientras que en el orden material y social es siervo. El hombre no obedece a dios por la imposición de alguna ley, más bien lo hace por amor. Sin embargo, lo que Lutero no rechazó de la tradición paulina fue la función moral de la conciencia, la cual le impone al individuo ciertas exigencias de actuar virtuosamente. También, según Lutero, la libertad de conciencia iguala a todas las personas en su capacidad de lectura e interiorización de la *Biblia*. La conclusión del capítulo fue que, a pesar de estos elementos de libertad de la conciencia y amor espiritual, Lutero no muestra en la práctica una postura de tolerancia religiosa, quedando bastante alejado de la máxima cristiana del amor al prójimo. Enfatiqué que, a diferencia de Lutero, Castellio utiliza las ideas de “libertad de conciencia” y la práctica cristiana de la caridad, para promover la tolerancia entre cristianos y entre las tres religiones monoteístas más fuertes en Europa.

En el quinto capítulo, dedicado principalmente a Castellio, recopilamos ideas que habíamos apuntado en los capítulos anteriores. Este capítulo mostró la innovación de Castellio en relación con la tolerancia y la libertad de conciencia. Con base en las ideas desarrolladas en el *Tratado*, pienso que he mostrado a Castellio como el pensador más avanzado entre sus coetáneos en el resguardo de la tolerancia como un valor moral de primer orden. Castellio no sólo propuso

la tolerancia con fines morales, sino también con la intención política de terminar las guerras de religión y otorgar a los pueblos mayor estabilidad social. Como resultado de este último capítulo, obtuvimos varias ideas:

En primer lugar, la argumentación de Castellio posee fuertes cualidades heredadas principalmente de la moral paulina, pero también añade ideas agustinianas, erasmistas y luteranas. Castellio retoma de Pablo la teoría de la ley moral grabada en el corazón, la relevancia de la conciencia como facultad moral y, sobre todo, la máxima del amor al prójimo. Castellio hereda de Agustín de Hipona la propuesta de que la ley moral o espiritual, tiene también una aplicación política; así mismo él retoma de Agustín la exhortación a los gobernantes para no aplicar la pena capital a los herejes. Como Erasmo, Castellio mantiene la distinción entre afirmaciones centrales y secundarias de la doctrina cristiana, también reutiliza en su propio discurso el argumento bíblico del “trigo y la cizaña” para impedir a la Iglesia la punición de los herejes. Especialmente, Castellio retoma de Erasmo la defensa de la libertad humana, tanto en sentido moral como en sentido práctico. Finalmente, en Castellio se refleja la fuerte impronta de la “libertad de conciencia” planteada por Lutero, misma que otorga a los seres humanos un tipo de igualdad en cuestiones de pensamiento. Sin embargo, a diferencia de Lutero, Castellio sostuvo que la igualdad humana tiene un sentido ontológico fuerte, que también implica una igualdad ante dios. Para el filósofo saboyano, no hay predestinación en los seres humanos.

En segundo lugar, otro resultado de este capítulo fue que la tolerancia y la libertad de conciencia, como las pensó Castellio, distan mucho de cualquier formulación hecha hasta ese momento, Castellio planteó a partir de tres etapas o niveles, un concepto amplio de tolerancia religiosa que incluía: 1) el buen trato entre cristianos católicos y protestantes, 2) el respeto mutuo entre cristianos, judíos y musulmanes y, 3) el respeto a las personas que deciden no creer en ciertos dogmas de la fe, pero que son moralmente correctos en los demás ámbitos de su vida.

Ahora, recordemos brevemente los objetivos propuestos al inicio de este trabajo para deliberar si fueron cumplidos. El objetivo primordial de esta tesis fue formular y defender una posición propia sobre las aportaciones de Sebastián Castellio para la historia de los conceptos de tolerancia religiosa y libertad de conciencia. Mi posición sobre Castellio es que su pensamiento cristiano supera toda dicotomía entre protestantismo y catolicismo fundando una moral más amplia, y que pretendía tener vigencia para todo el género humano. Una moral que, en última instancia, abandona los imperativos del dogma para sustituirlos por unas pocas sentencias del

“buen vivir”. Sentencias que son: a) pensar y vivir en libertad de acuerdo con la propia conciencia, teniendo por guía el principio de la caridad o el amor al prójimo y, b) evitar dañar a otros o hacer algo que no quisiéramos que nos fuera retribuido. Hasta donde sabemos, Castellio fue el primer pensador en Europa en formular amplia y sistemáticamente los conceptos de tolerancia religiosa y libertad de conciencia, de manera que, con ello, se aproxima a las manifestaciones modernas de la tolerancia que aparecerán en los siglos XVII y XVIII. Además, he dicho que Castellio fue un pensador coherente a lo largo su vida y obra, mantuvo con valentía sus ideales éticos en los momentos más adversos, legando para la posteridad su ejemplo de integridad moral. Así, constatamos haber cumplido con nuestro objetivo central de la investigación.

El segundo objetivo fue explicar con claridad el pensamiento de Castellio desde dos posiciones: una perspectiva contextual, que considerara el entorno histórico de las guerras de reforma en el s. XVI, así como las diferentes actitudes de algunos líderes teológicos de la época. Otra era la perspectiva particular de la tolerancia y la libertad de conciencia propuestas por Castellio. Afirmo que la perspectiva contextual fue desarrollada en los capítulos primero, tercero y cuarto. Por su parte, el segundo capítulo comprende los principales antecedentes filosófico-teológicos, de las ideas de “conciencia”, “tolerancia religiosa” y “caridad” reavivadas en el s. XVI. A su vez, la perspectiva particular del pensamiento de Castellio fue estudiada en el quinto capítulo: ahí revisamos los principales argumentos del teólogo y humanista francés en favor de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. Así, se confirma que realizamos nuestro segundo objetivo.



Bibliografía

- Agustín de Hipona. *Confesiones ; Contra los académicos*. Traducido por Ángel Custodio Vega y Victorino Capánaga. Madrid; Barcelona: Gredos : RBA Coleccionables, 2015.
- _____. *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*. Editado por Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- _____. *La ciudad de Dios*. 2 vols. Traducido por Santos Santamarta y Miguel Fuertes Lanero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Alvar, Alfredo. “Irenismo y belicismo en el Renacimiento cristiano”. *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, núm. 47 (2002): 29–44.
- Álvarez, Vicente A. “Wyclif y Hus: la reforma heterodoxa”. *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, núm. 1 (2004): 241–59.
- Antuñano, Salvador. “Estudio introductorio”, San Agustín. *Confesiones. Contra los académicos*. Traducido por Ángel Custodio Vega y Victorino Capánaga. Madrid; Barcelona: Gredos : RBA Coleccionables, 2015. pp. IX-LXV.
- Baader, Bettine. “Lutero y Erasmo: consecuencias teológicas de la iustitia dei en la disputa sobre el albedrío humano”. *Historias del Orbis Terrarum*, núm. 19 (2017): 95–111.
- Bainton, Roland H. *Lutero*. México, D.F.: Ediciones CUPSA, 1989.
- Bataillon, Marcel. *Erasmo y el erasmismo*. Traducido por Carlos Pujol. 1. ed. en biblioteca de bolsillo. Biblioteca de bolsillo 31. Barcelona: Ed. Crítica, 2000.
- Backus, Irena. “The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio Did or Did Not Know”. En *Renaissance Scepticisms*, editado por Gianni Paganini y José R. Maia Neto, 63–89. International Archives of the History of Ideas. Dordrecht: Springer Netherlands, 2009. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8518-5_4.
- Bayod, Jordi y Parellada Joaquim. “Estudio introductorio”, Erasmo. *Enquiridion ; Elogio de la locura ; Coloquios*, (selección). Traducido por Pedro Rodríguez Santidrián y Nortes Valls, Oliveri. Madrid: Gredos : RBA Coleccionables, 2014. pp. XI-CXI.

- Bejczy, István. “Tolerantia: A Medieval Concept”. *Journal of the History of Ideas* 58, núm. 3 (1997): 365–84. <https://doi.org/10.2307/3653905>.
- _____. “István Bejczy, ‘Tolerantia: un concepto medieval’”. Traducido por Silvana Filippi. *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época* 58, núm. 13 (el 9 de diciembre de 2018): 130–52. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi13.25>.
- Buisson, Ferdinand. *Sébastien Castellion sa vie et son oeuvre (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français*. 2 Vols. Paris: Librairie Hachette et C., 1892.
- Bohatec, J. “Calvin et l'humanisme”. *Revue Historique* 183, núm. 2 (1938): 207–41.
- Bost, Charles. “Sébastien Castellion et l’opposition protestante contre Calvin”. *Revue de Théologie et de Philosophie* 2, núm. 10 (1914): 301–21.
- Caimi, Mario (et al.). *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Buenos Aires: Colihue, 2017.
- Castellion, Sébastien. *Traité des Hérétiques. A savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l’avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes*. Genève: A. Jullien, libraire-éditeur, 1913.
- Calvino, Juan. *Textos políticos*. Traducido por Marta García Alonso. Tecnos, 2016.
- Chadwick, Henry. *Agustín*. Madrid: Cristiandad, 2001.
- Crowe, Michael Bertram. *The Changing Profile of the Natural Law*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=5576829>.
- Culianu, Ioan P. *Eros y Magia En El Renacimiento*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Curley, Edwin. “Sebastian Castellio’s Erasmian Liberalism”. *Philosophical Topics* 31, núm. 1/2 (2003): 47–73.
- D’Arienzo, Maria. *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*. *Classici sulla libertà religiosa* 10. Torino: G. Giappichelli, 2008.
- Deniz Machín, Deyvis. “El alma o de la posibilidad de palpase con el mundo: Cosmobiología y facultades cognitivas en Zenón de Citio”. *EPISTEME* 36, núm. 2 (diciembre de 2016): 67–98.

- Duque, Ottoniel. “Influencia del cosmopolitismo griego en el pensamiento ecuménico de San Pablo y San Agustín”. *Praesentia* 0, núm. 9 (2008).
<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/praesentia/article/view/3763>.
- Ecole biblique et archéologique française. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Engammare, Max. “Castellion et le ‘de imitando Christo’ de 1563 : une pure et pieuse castration”. *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 74, núm. 3 (2012): 465–77.
- Erasmus de Rotterdam. *Discusión sobre el libre albedrío: respuesta a Martín Lutero*. Traducido por Ezequiel Rivas. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2012.
- _____. *Lamento de la paz*. Traducido por Eduardo Gil Bera. Barcelona: Acantilado, 2020.
- _____. *Enquiridion ; Elogio de la locura ; Coloquios*, (selección). Traducido por Pedro Santidrián y Nortes Valls, Oliveri. Madrid: Gredos : RBA Coleccionables, 2014.
- Febvre, Lucien. *Martín Lutero: un destino*. Traducido por Tomás Segovia. 1. ed. en español, 8. reimpr. Breviarios del Fondo de Cultura Económica 113. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Gatti, Hilary. *Ideas of liberty in early modern Europe: from Machiavelli to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Gilly, Carlos. “Camuflar la herejía: Sebastien Castellion en los Diálogos teológicos de Antonio del Corro”. En *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, ISBN 9783954873906, 153–225, 2016.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5802785>.
- Giran, Etienne. *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste. Les deux Réformes*. Paris: Librairie Hachette et C., 1914.
- Giudice, Hernán. “Argumentos racionales y bíblicos sobre la pena de muerte en la patristica”. *Teología y vida* 52, núm. 1–2 (2011): 307–22.
<https://doi.org/10.4067/S0049-34492011000100017>.
- González Echeverría, Francisco, y William Kemp. “La impresión en 1554 del *Traité des hérétiques* por el lionés Jean Pidié tras la muerte de Servet”. *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, núm. 6/7 (el 1 de septiembre de 2020): 75–100.
<https://doi.org/10.24197/erhbm.6/7.2020.75-100>.

- Granada, Miguel Ángel. *El umbral de la modernidad: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder, 2000.
- Graas-Van-der-Laan, C. “La moral cristiana en las cartas pastorales de San Pablo”, 1999. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/11586>.
- Guggisberg, Hans R. *Sebastian Castellio, 1515-1563: Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*. Traducido por Bruce Gordon. St. Andrews Studies in Reformation History. Aldershot, Hants, England ; Burlington, Vt: Ashgate, 2002.
- Halkin, Léon E. *Erasmus*. Traducido por María Martínez Peñaloza. Breviarios del Fondo de Cultura Económica 146. México, D. F.: Fondo De Cultura Económica, 2012.
- Hillar, Marian. “Sebastian Castellio and the struggle for freedom of conscience”, el 1 de enero de 2002.
- Hudson, Elizabeth K. “An Identification of a Controversial English Publication of Castellio’s ‘De fide’”. *The Harvard Theological Review* 69, núm. 1/2 (1976): 197–206.
- Kaplan, Benjamin J. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. 1. Harvard Univ. Press paperback ed. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2009.
- Kant, Immanuel, y Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica: edición bilingüe alemán-español*. Editado por Dulce María Granja Castro. 1. ed. Biblioteca Immanuel Kant. México: Fondo de Cultura Económica [u.a.], 2005.
- Kinnier, Richard T., Jerry L. Kernes, and Therese M. Dautheribes. "A Short List of Universal Moral Values." *Counseling and Values* 45, no. 1 (2000): 4. *Gale Academic OneFile* (último acceso en septiembre, 2021). <https://link.gale.com/apps/doc/A65714327/AONE?u=anon~231e9aad&sid=googleScholar&xid=a0034a5f>.
- Laguna, Rogelio. “Introducción: 500 años de la Reforma protestante 1517-2017. Una mirada desde la filosofía”. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 33 (el 1 de diciembre de 2017): 97–106. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2017.33.424>.
- Levine, Alan, ed. *Early modern skepticism and the origins of toleration*. Applications of political theory. Lanham: Lexington Books, 1999.
- Locke, John. *Carta sobre la tolerancia*. Editado por Pedro Bravo Gala. Traducido por Marta Gálvez Parra. Madrid: Tecnos, 2008.

- López, Carlos. "Consideraciones sobre el concepto de ley natural en San Pablo". *Revista española de filosofía medieval*, núm. 9 (2002): 275–86.
- Lutz, Heinrich. *Reforma y contrarreforma*. Barcelona: Altaya, 1998.
- Lutero, Martín. *Obras*. Editado por Teofanes Egido, 2001.
- Mayer, Alicia. "El pensamiento de Bartolomé de las Casas en el discurso sobre el indígena. una perspectiva comparada en las colonias americanas". *Historia Mexicana* 63, núm. 3 (251) (2014): 1121–79.
- Martínez de Pisón Caverro, José. "En el origen de la tolerancia y la libertad de conciencia: Servet, Calvino y Castellio". *Revista electrónica del Departamento de Derecho de la Universidad de La Rioja, REDUR*, núm. 12 (diciembre 2014) (2014): 67–86.
- _____. "Semblanza de Miguel Servet, reformador y defensor de la libertad de conciencia". *Revista Electrónica de Derecho de la Universidad de La Rioja (REDUR)* 0, núm. 10 (el 1 de noviembre de 2012): 277–83. <https://doi.org/10.18172/redur.4114>.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos*. Editado por Ma. Dolores Picazo. Traducido por Almudena Montojo. Madrid: Cátedra, 1992.
- Murphy, Mark, "The Natural Law Tradition in Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/natural-law-ethics/>.
- Nixey, Catherine. *La Edad de la penumbra: cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Traducido por Ramón González Férriz. Taurus, 2018.
- Onfray, Michel. *El cristianismo hedonista: contrahistoria de la filosofía, II*. Traducido por Marco Aurelio Galmarini. 1a. ed. Colección Argumentos 370. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Ozment, Steven E. *The Age of Reform 1250 - 1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1980.
- Pérez González, Aurelio. "Miguel Servet ¿aragonés o navarro?" *Príncipe de Viana* 43, núm. 165 (1982): 387–438.
- Popkin, Richard H.. *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*. Rev. and Expanded ed. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2003.
- Roca, María J. "Sobre el concepto de tolerancia en las fuentes jurídicas seculares de los territorios centroeuropeos durante la época de la Reforma". *Anuario de Historia del*

- Derecho Español*, 77 (2007). pp. 587-614. ISSN 0304-4319.
<https://eprints.ucm.es/id/eprint/38856/>.
- Rodríguez, Isidoro. “La cultura griega en San Pablo”. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 11, núm. 34 (1960): 19–47.
- Rufino, Salvador Rus. “Antecedentes históricos de la idea moderna de tolerancia”. En *Educación en la tolerancia: I jornadas educación cívica y democracia, 2006*, 1–69. Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico, 2006. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5770967>.
- Sánchez, Antonio, Moisés González García, et al. *Renacimiento y modernidad*. Madrid: Tecnos, 2017.
- Shin, Joyce S. “Accommodating the Other’s Conscience: Saint Paul’s Approach to Religious Tolerance”. *Journal of the Society of Christian Ethics* 28, núm. 1 (2008): 3–23.
- Soberón, Estela Roselló. “La crisis de la iglesia en los siglos XV y XVI.: las discusiones en torno al libre albedrío y la justificación: la dignidad del hombre y la conciencia individual”. En: *Así en la tierra como en el cielo*, 1a ed., 25–56. manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. El Colegio de México, 2006. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w9fb.5>.
- Stone, M. W. F. “Conscience in Renaissance moral thought: a concept in transition?” *Renaissance Studies* 23, núm. 4 (2009): 423–44.
- Tizziani, Manuel. *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Ediciones UNL, 2018. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/99510>.
- _____. “Libres de creer lo equivocado. Bayle y Castellion, dos voces por la libertad de conciencia”. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 4 (2015): 65–88.
- Toledo, Leonel. “Montaigne como crítico de la religión: del escepticismo a la autonomía”. En *La religión a través de sus críticos*, Isabel Cabrera y Carmen Silva (Comps.) Cuadernos 73. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. 13-42.
- Trapman, Johannes. “Erasmus and Heresy.” *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 75, no. 1 (2013): 7–24. <http://www.jstor.org/stable/24329313>.

- Valkhoff, Marius. “Sebastian Castellio and his ‘De Haereticis a Civili Magistratu non Puniendis...Libellus’”. *Acta Classica*, vol. 3, Classical Association of South Africa, (1960): 110–19, <http://www.jstor.org/stable/24591089>.
- van Veen, Mirjam. “Contaminated With David Joris’s Blasphemies David Joris’s Contribution To Castellio’s *De Haereticis An Sint Persequendi*.” *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, vol. 69, no. 2, Librairie Droz, (2007): 313–26, <http://www.jstor.org/stable/20681109>.
- Wald, Berthold. “El sentido del actuar y el concepto de persona de Martín Lutero”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 59, núm. 139 (2010): 69–90.
- Werner, Jaeger. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Fondo De Cultura Económica, 2005.
- Zahnd, Ueli. *Tolerant Humanists? Nikolaus Zurkinderen and the Debate between Calvin, Castellio, and Beza. Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History*. Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004356795_024.
- Zweig, Stefan. *Castellio contra Calvino: conciencia contra violencia*. Traducido por Berta Vias Mahou. Barcelona: El Acantilado, 2015.

Guía de imágenes

- Laurens, Jhan Paul. *Sébastien Castellion*, Retrato de Castellio impreso en la portada de la Biblia latina de 1729, p. 1. Ilustración recuperada de: https://images.squarespace-cdn.com/content/v1/58e66726b3db2b4c6024ab8f/1521595872793-88IGPNZVCB11C2EB2BO9/Jean_Paul_Laurens_Castellion.jpg
- Weiditz, Hans. Letra capital “E” *Un alfabeto*, 1520-1521, ilustración en xilografía, p. 3.
- _____. Letra capital “M” *Un alfabeto*, 1520-1521, ilustración en xilografía, p. 8.
- _____. Letra capital “E” *Un alfabeto*, 1520-1521, ilustración en xilografía, p. 32.

_____. Letra capital “D” *Un alfabeto*, 1520-1521, ilustración en xilografía, p. 57.

_____. Letra capital “L” *Un alfabeto*, 1520-1521, ilustración en xilografía, p. 79.

_____. Letra capital “S” *Un alfabeto*, 1520-1521, ilustración en xilografía, p. 100.

_____. Letra capital “A” *Un alfabeto*, 1520-1521, ilustración en xilografía, p. 135. Todas las ilustraciones anteriores fueron recuperadas de:

<https://www.meisterdrucke.es/impresion-art%C3%ADstica/Hans-Weiditz/698741/N---Un-alfabeto-de-Hans-Weiditz,-c1520-1521,-1908..html>.