

# La teología de John Locke

---

Leopoldo José Prieto López

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

MADRID

**RESUMEN** Aunque el hecho haya pasado desapercibido a la cultura académica general, John Locke es, en buena medida, un *teólogo protestante*. De origen calvinista, en su pensamiento se advierte claramente el *paso del puritanismo a la filosofía del ilustración*. El artículo se compone de dos partes. La primera analiza las temáticas teológicas fundamentales afrontadas por Locke en sus escritos. La segunda, en cambio, estudia el contexto de la teología de Locke: el puritanismo británico, la teología arminiana (o *remostrante*) holandesa, el latitudinarismo teológico británico y el movimiento sociniano.

**PALABRAS CLAVE** Puritanismo, ilustración; revelación, tolerancia; Episcopio, Leclerc, van Limborch; Sozzini, Wiszowaty.

**ABSTRACT** *Although the fact has passed unremarked by the general academic community, John Locke is, to a great extent, a Protestant theologian. From a Calvinist origin, the transition from Puritanism to the philosophy of Enlightenment is clearly marked in his thinking. The article is presented in two parts. In the first, the main theological topics in Locke's writings are analyzed. In the second, the context of his theology is studied: British Puritanism, Dutch Arminian (or Remonstrant) theology, British theological latitudinarianism and the Socinian movement.*

**KEYWORDS** *Puritanism, Enlightenment; revelation, tolerance; Episcopius, Leclerc, van Limborch, Sozzini, Wiszowaty.*

## I. PLANTEAMIENTO GENERAL

Locke es conocido, casi exclusivamente, como filósofo y son pocos los estudios dedicados a la teología presente en su pensamiento. Ello se debe a una cierta deformación académica que hace consistir el pensamiento de Locke casi exclusivamente en filosofía (tanto en teoría del conocimiento como en fi-

lososía política). Sin embargo, como este trabajo pretende poner de manifiesto, *Locke es, en buena medida, un teólogo*. Más exactamente, se puede decir, sin temor a errar, que Locke es un *teólogo protestante heterodoxo*.

De un lado es un *teólogo protestante*. De origen calvinista, hijo de un capitán del ejército republicano del Parlamento, Locke es una figura emblemática que simboliza el paso que en Europa se va a producir de la *teología protestante* al *pensamiento de las luces*. En su pensamiento se advierte de un modo nítido el cambio acontecido en la Inglaterra del siglo XVII, caracterizado por G. Cragg como la *transición del puritanismo a la edad de la razón* (*from Puritanism to the Age of Reason*)<sup>1</sup>.

De otro lado, la teología protestante de Locke es *heterodoxa* (se entiende, en cuanto protestante). La heterodoxia protestante de Locke tiene su origen en dos fuentes que, aunque diferenciadas en un principio, tienden progresivamente a confundirse. Tales fuentes son el *arminianismo* calvinista (una reacción liberal frente a los excesos del dogmatismo calvinista) y el *socinianismo*, un movimiento antitrinitario, heredero del humanismo renacentista y de los grandes movimientos antieclesiásticos medievales, que hundía sus raíces en la filosofía y teología nominalistas. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, los últimos defensores del socinianismo polaco (donde hasta entonces había estado asentado), emigraron a Holanda, donde entraron en contacto, hasta confundirse, con los movimientos teológicos heterodoxos de Holanda (arminianos y menonitas). Allí, en su exilio holandés, conocerá y experimentará Locke la atracción de sus ideas, a la vez teológicas y políticas.

En las palabras de la *Epistle to the Reader*, que dan inicio al *Essay concerning Human Understanding*, confiesa Locke que la razón que le llevó a escribir la magna obra que suponen los cuatro gruesos libros del *Essay* es la clarificación de la *naturaleza y límites* del entendimiento humano. “Si fuera el caso de aburrirte con la historia de este *Ensayo*, podría decirte que cinco o seis amigos que, reunidos en mi habitación, discurrían sobre un *argumento bastante alejado* de lo aquí tratado, se encontraron rápidamente en un punto muerto, a causa de las dificultades que surgían por todas partes. Después de grandes esfuerzos sin obtener la solución de aquellas dudas que los dejaban perplejos, se me ocurrió pensar que nos hallábamos en un camino equivocado; y que antes de emprender investigaciones de aquella índole, era necesario *examinar* nuestra facultad [de

---

1 Cf. G. R. CRAGG, *From Puritanism to the Age of Reason* (Cambridge 1966).

conocimiento] para ver de qué objetos es nuestro entendimiento capaz de tratar". Este texto, decisivo para conocer la orientación general de la filosofía de Locke, es también valioso para conocer la orientación teológica de fondo de su pensamiento. La reunión a la que alude Locke se tuvo en la Exeter House, residencia londinense del Conde de Shaftesbury, donde nuestro autor disponía de una habitación, en el invierno de 1670-1671. En qué consistía el *argumento bastante alejado* del que aquellos amigos trataban no nos lo dice Locke, sino uno de los participantes en aquella reunión, James Tyrrell. Éste, amigo personal de Locke, afirma en una nota marginal hecha en su copia personal del *Essay concerning Human Understanding* que de lo que allí se habló eran *cuestiones de moral y religión revelada*, o lo que es lo mismo, *cuestiones de naturaleza teológica*.

En realidad se puede afirmar con verdad que el interés de Locke por la teología y la religión, también en su relación con otros ámbitos del saber (en particular, con la filosofía política), constituye el punto focal que da unidad a todo su pensamiento. Hay dos maneras de demostrar esta afirmación: bien analizando el contenido de su obra, bien repasando la biblioteca de Locke.

Si seguimos el primer camino, una rápida ojeada al contenido de *The Works of John Locke* nos confirma en la idea principal de este artículo<sup>2</sup>. Si los tres primeros volúmenes se dedican al *Essay of Human Understanding* (una obra de naturaleza filosófica, pero en cuyo cuarto libro se tratan abundantemente cuestiones teológicas), prácticamente el resto de los volúmenes tratan en todo o en parte cuestiones de índole teológica. Así, el volumen cuarto recoge los escritos de Locke de la polémica teológica con E. Stillingfleet, obispo de Worcester. El volumen sexto contiene todos los escritos sobre la tolerancia: el *Ensayo* y las *Cartas*, en los que Locke delinea toda una *eclesiología protestante*, como veremos. El volumen séptimo recoge la principal obra teológica de Locke, *The Reasonableness of Christianity*, junto a la polémica con Edwards desatada tras la publicación de esta obra. También el volumen octavo se dedica en su integridad a temática teológica, ahora de naturaleza escriturística: *An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by consulting St. Paul himself*, junto con las *Paráfrasis y Notas a cinco epístolas paulinas* (Gálatas, primera Corintios, segunda Corintios, Romanos y Efesios<sup>3</sup>). El

---

2 Cf. *The Works of John Locke in ten volumes* (London 1823), printed for Thomas Tegg.

3 Una edición crítica de la obra ha sido realizada por A. W. Wainwright y publicada en Oxford (1987) en dos volúmenes por la editorial Clarendon Press con el título *A Paraphrase and Notes on the Epistles of Saint Paul*. En esta edición se incluye el *Essay for the Understanding of St Paul's Epistles* como prefacio general de la obra.

siguiente volumen incluye, junto a temáticas variadas y algunas cartas, el *Discurso sobre los milagros* (*A Discourse of Miracles*). Finalmente el volumen décimo contiene un breve pero significativo escrito, titulado *Rules of a Society [...] for their Improvement in useful Knowledge and for the promoting of Truth and Christian Charity*, donde se exponen una serie de reglas para la fundación de una sociedad basada en las ideas previamente expuestas en la *Carta sobre la tolerancia*, cuya regla principal, la segunda exige que “nadie sea admitido en esta sociedad [...] antes de haber contestado afirmativamente a las siguientes cuestiones: 1) si ama a todos los hombres, con independencia de su profesión de fe o religión; 2) si piensa que nadie debe ser dañado en su cuerpo, fama o bienes por meras opiniones especulativas o por su modo exterior de adoración a Dios; 3) si ama y busca la verdad por causa de la verdad e intenta encontrarla y recibirla imparcialmente y comunicarla a otros”<sup>4</sup>. Únicamente el volumen quinto se reserva en su integridad a cuestiones no teológicas, sino de naturaleza económico-política. De la importancia de las obras teológicas de Locke da una idea ulterior la anotación recogida por el editor de 1823 de *The Works of John Locke*, quien decía en el *Preface by the Editor* (p. XXI) que, además de las obras de segura autoría de Locke, se suponían escritas por él algunas otras, entre las cuales: *The History of our Saviour Jesus Christ, Select Books of the Old Testament and Apocrypha paraphrased, Occasional Thoughts in Reference to a Virtuous and Christian Life, Discourse on the Love of God, etc*<sup>5</sup>.

Si siguiendo el segundo camino propuesto estudiamos la composición de su biblioteca, llegamos a la misma conclusión sobre la decisiva importancia de la teología en la obra de Locke. John Harrison y Peter Laslett han demostrado *cuantitativamente*, por así decir, la realidad de este interés. En su obra conjunta *The Library of John Locke*<sup>6</sup> se analizan y clasifican por materias los libros que integraron la biblioteca personal de Locke. El resultado puede ser llamativo

---

4 J. LOCKE, “Rules of a Society, which met once a Week, for their Improvement in useful Knowledge, and for the promoting of Truth and Christian Charity”, en: *The Works of John Locke*, X, 313: “II. That no person be admitted into this society, without the suffrage of two thirds of the parties present, after the person, desiring such admission, hath subscribed to the rules contained in this paper, and answered in the affirmative to the following questions: 1. Whether he loves all men, of what profession or religion soever?; 2. Whether he thinks no person ought to be harmed in his body, name, or goods, for mere speculative opinions, or his external way of worship?; 3. Whether he loves and seeks truth for truth's sake; and will endeavour impartially to find and receive it himself, and to communicate it to others?”.

5 Cf. “Preface by the Editor”, en: *The Works of John Locke*, I, XXI.

6 Cf. J. HARRISON – P. LASLETT, *The Library of John Locke* (Oxford 1965).

para quien no conozca lo suficiente la figura de Locke. Del total de 3.641 libros de que disponía su biblioteca, la materia más dotada es la *teología*, con 870 libros, lo que representa el 24% del total. Le sigue la medicina y farmacia, con 402 libros (11% del total). No se olvide que la única titulación universitaria obtenida por Locke fue la de *bachiller en medicina* (*physician*, según la terminología británica del momento). En tercer lugar se hallaban los libros de política y derecho, con 390 ejemplares (un 10'7%). A continuación, venían los libros de literatura clásica, latín y griego, con 366 volúmenes (un 10%). Después, en quinto lugar, los libros de geografía y viajes: 275 ejemplares (un 7'5%). Por fin, en sexto lugar, los libros de *filosofía*, con un total de 269 libros (7'4%). Le seguían, en séptimo lugar, los libros de ciencia natural (240, un 6'6%); en octavo, los de literatura moderna (210, un 5'8%); en noveno, los de historia y biografía (187, un 5'1%); en décimo, los de economía (127, 3'5%); seguido de libros de bibliografía, referencia y diccionarios (101, 2'7%). Una cantidad final de libros de otras materias (204, 5'6%) cerraban el catálogo completo de la biblioteca de un *hombre de letras* en la que los libros de teología tenían un volumen casi cuatro veces superior al de filosofía<sup>7</sup>.

En definitiva, no se trata de minusvalorar la evidente importancia de *Locke como filósofo*, sino de llamar la atención sobre un aspecto destacado de los intereses y de la obra de Locke, poco conocido por la cultura académica no especializada, que nos permite hablar con verdad de *Locke como teólogo*.

\* \* \*

Más recientemente autores como M. Sina y V. Nuovo han llamado de nuevo la atención sobre la importancia de las obras de contenido teológico en el pensamiento de John Locke.

Nuovo<sup>8</sup> clasifica el contenido de la teología de Locke por materias, agrupadas del siguiente modo: fuentes de la teología y la práctica del asentimiento; moralidad y religión; *Adversaria theologica* 94<sup>9</sup>; inspiración, reve-

7 Cf. HARRISON – LASLETT, 18-19.

8 Cf. V. NUOVO, *John Locke: Writings on Religion* (Oxford 2004).

9 Con el título de *Adversaria theologica* denomina Locke un cuaderno de notas teológicas donde se presenta una lista de conceptos que sintetizan toda la teología. La cifra 94 indica la fecha de 1694, año en el que se realizaron la mayor parte de las anotaciones. Locke escribió el 11 de diciembre de 1694 una carta a van Limborch en la que manifestaba la voluntad de dedicarse al estudio sistemático de la teología.

lación, Escritura y fe; constitución y autoridad de la Iglesia; temática relativa a la fe y las obras, tal como se recoge en *La razonabilidad del cristianismo*; caída y redención.

En el escrito *Adversaria theologica 94*, estudiado a fondo por Nuovo, es el propio Locke quien sugiere una clasificación de su teología<sup>10</sup>. Los principales conceptos de este *cuaderno de notas* puede ser agrupados en cinco capítulos: 1) *Dios*, 2) el *espíritu creado*, donde se incluyen tanto ángeles como el alma humana y animal; 3) *la materia y el mundo visible*, 4) *la naturaleza y la historia del hombre*, con *inocencia, caída, redención, Cristo, espíritu santo y revelación*; 5) ética o las obligaciones del hombre considerado en relación con todos estos seres. Los conceptos tratados bajo el capítulo *Dios* son escasos. Locke menciona sólo tres atributos divinos: omnipotencia, omnisciencia y benevolencia. Se plantea en este mismo encabezado la cuestión, que queda sin solución, de si Dios es desde toda la eternidad uno o trino. Por otro lado, el hecho de que Locke no considere la cuestión de la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo en este momento, sino en otro capítulo, es ciertamente indicativo. Al parecer Locke creía por este tiempo que las cuestiones sobre la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo debían ser afrontadas no en el estudio de la misma divinidad, sino sólo en el contexto de la historia de la salvación. En general, fuera de los capítulos primero (Dios) y último (las obligaciones del hombre), todos los demás conceptos estudiados se adaptan más o menos a un esquema de la *historia sagrada* (creación, caída, castigo, redención), que es el objeto propio de la *religión revelada*. Especial importancia para comprender la orientación de la teología de Locke reviste el emplazamiento de los conceptos *Cristo* y *espíritu santo* después de la consideración del pecado de Adán y sus consecuencias, que vienen así, según Locke, a dar inicio a sus respectivos papeles en la historia de la salvación. A la vista de estas ideas, dice Nuovo: “El programa teológico de Locke es claramente no atanasiano”<sup>11</sup>. Nuovo no concluye de aquí el socinianismo de Locke, a diferencia de Marshall, que opina que en *Adversaria* se contiene una fuerte preferencia por el socinianismo<sup>12</sup>.

10 Cf. NUOVO, “Locke’s Theology 1694-1704”, en: M. A. STEWART (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke* (Oxford 2000) 184-194.

11 V. NUOVO, 188.

12 Cf. J. MARSHALL, “Locke, Socinianism, “Socinianism” and Unitarianism”, en: M. A. STEWART (ed.), 111-182.

Sina, en cambio, prefiere presentar los intereses de Locke siguiendo el orden cronológico de sus obras<sup>13</sup>. En su opinión revisten una especial relevancia teológica son las siguientes obras: los *Ensayos sobre la ley natural*; las consideraciones transcritas por Locke en su *Diario* sobre la relación de fe y razón escritas hacia el año 1676<sup>14</sup>; las observaciones teológicas consignadas en la obra *Sobre la conducta del entendimiento*; la abundante doctrina sentada en el libro IV del *Ensayo sobre el entendimiento humano* sobre la relación entre fe y razón; la teología subyacente a la *Epístola de tolerantia*; las ideas teológicas contenidas en *La Razonabilidad del Cristianismo*; el escrito sobre los *milagros*; los escritos polémicos contra el obispo calvinista John Edwards<sup>15</sup> y contra el anglicano John Stillingfleet<sup>16</sup>; y, finalmente, las *Paráfrasis sobre la Epístolas de*

---

13 Cf. M. SINA, *Introduzione a Locke* (Roma – Bari 2006). Entre otros escritos de este mismo autor sobre la temática religiosa de Locke se encuentran también: M. SINA (ed.), *J. Locke: Scritti filosofici e religiosi* (Milano 1979); M. SINA (ed.), *J. Locke, Scritti etico-religiosi* (Torino 2000); *L'avvento della ragione: "Reason" e "above Reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo* (Milano 1976). Relacionados con esta temática, dada la relación teológica instaurada en Holanda entre Le Clerc y Locke, cf. también M. SINA (ed.), *Vico e Le Clerc: tra filosofia e filologia* (Napoli 1978); M. SINA – M. G. ZACCONE (eds.), *J. Le Clerc: Epistolario* (Firenze 1987-1997) 4 vols.

14 Cf. J. LOUGH (ed.), *Locke's Travels in France 1675-1679, as related in his Journals, Correspondance and other Papers* (Cambridge 1953).

15 La polémica teológica Locke-Edwards la componen los siguientes escritos: J. EDWARDS, *Some thoughts concerning the several causes and occasions of Atheism, especially in the present age, with some brief reflections on Socinianism, and on a late book entitled, The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures [...]*, London, printed for J. Robinson and J. Wyat, 1695; J. LOCKE, *A Vindication of the Reasonableness of Christianity, &c. from Mr. Edwards's Reflections*; J. EDWARDS, *Socinianism unmask'd: A discourse shewing the unreasonableness of a late writer's opinion concerning the necessity of only one article of Christian faith, and of his other assertions in his late book, entitled, The reasonableness of Christianity as deliver'd in the Scriptures, and in his vindication of it [...]*, London, printed for J. Robinson and J. Wyat, 1696; J. LOCKE, *A second Vindication of the Reasonableness of Christianity*. Otras obras de John Edwards de temática antisociniana son las siguientes: *The Socinian Creed, or, A brief account of the professed tenents and doctrines of the foreign and English Socinians [...]*, London, printed for J. Robinson and J. Wyat, 1697; *Preservative against Socinianism, shewing the direct opposition between it and the Christian religion, particularly in those two great fundamental articles of our faith, concerning original sin, and the redemption of the world by the death and sufferings of our blessed Saviour*, Oxon, printed at the Theater for H. Clements, 1698.

16 La polémica teológica Locke-Stillingfleet se contiene en dos escritos de Locke y otros dos de Stillingfleet: J. LOCKE, *A Letter to the right reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, concerning some passages relating to Mr. Locke's Essay of human Understanding, in a late Discourse of his lordship's, in Vindication of the Trinity* (1696); E. STILLINGFLEET, *The Bishop of Worcester's Answer to Mr. Locke's Letter concerning some Passages relating to this Essay of Human Understanding*, London, printed by J. H. for Henry Mortlock at the Phoenix in St. Paul's Church Yard, 1697; J. LOCKE, *Mr. Locke's Reply to the right reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Letter, concerning some passages relating to Mr. Locke's Essay of human Understanding, in a late Discourse of his Lordship's, in Vindication of the Trinity* (1697); E. STILLINGFLEET, *The bishop*

*san Pablo*. Además de las obras propiamente dichas, hay que considerar asimismo los *manuscritos inéditos de contenido teológico*, cuyas temáticas van desde la Sagrada Escritura, teología fundamental, cuestiones de Trinidad (según el punto de vista de los unitarios), cristología, eclesiología, hasta la antropología teológica, ética y escatología<sup>17</sup>.

A la vista de tal cantidad de temáticas<sup>18</sup> y escritos varios de contenido teológico no cabe sino asentir a la afirmación de Sina sobre la centralidad de la teología en la obra de Locke: “Quien escribe ha llegado a la convicción, después del examen de la amplia producción tanto impresa como inédita de Locke, de la *centralidad del problema teológico* en la especulación del filósofo inglés como también en la cultura anglo-holandesa del tiempo. Siguiendo, además, las etapas sucesivas de la maduración del pensamiento filosófico y

*of Worcester's answer to Mr. Locke's second letter, wherein his notion of ideas is prov'd to be inconsistent with itself, and with the articles of the Christian faith*, London, printed by J. H. for Henry Mortlock ..., 1698. Otras obras de E. Stillingfleet, de contenido teológico, escritas en el contexto del naciente deísmo británico, son las siguientes: *A letter to a Deist, in answer to several objections against the truth and authority of the scriptures*, London, printed by W.G., 1677; *Origines sacrae, or, A rational account of the grounds of Christian faith, as to the truth and divine authority of the Scriptures, and the matters therein contained*, London, printed by J. H. for Henry Mortlock, 1680; *The doctrine of the Trinity and transubstantiation compared as to Scripture, reason, and tradition, in a new dialogue between a protestant and a papist*, London, printed by J. D. For W. Rogers, 1687; *A discourse concerning the nature and grounds of the certainty of faith, in answer to J. S., his Catholick letters [...]*, London, printed for Henry Mortlock, 1688; *The mysteries of the Christian faith [...]*, London, Printed by J. H. for Henry Mortlock, 1691; *A discourse in vindication of the Doctrine of the Trinity, with an answer to the late Socinian objections against it from Scripture, antiquity and reason, and a preface concerning the different explications of the Trinity, and the tendency of the present Socinian controversie [...]*, London, printed by J. H. for Henry Mortlock, 1697.

17 Los principales manuscritos de Locke de contenido teológico son los siguientes: *Of Ethick in general* (c. 1686-1687?); *Ethica* (1692); *Sacerdos* (1698); *Adversaria theologica* (1694); *De S. Scripturae autoritate* (1685); *Immediate Inspiration* (1687); *Scriptura sacra* (1692); *Essay on infallibility* (1661); *Queries Popery* (1675); *Ecclesia* (1682); *Error* (1698); *Philanthropy or The Christian Philosopher's* (1675); *An inward inspiration or revelation* (December 1687); *Pacifick Christians* (1688); *Newton's Two notable corruptions of Scripture* [antes del 14 de noviembre 1690; con revisiones, 1691]; *Peccatum originale* (1692); *Scriptura Sacra* (1692); *Anima* [antes de 1694]; *Homo ante et post lapsum* [antes de 1694]; *Adam ante lapsum immortalis* [antes de 1695]; *Life, Death* (1695); *Rewards [of] life & death* (1695); *Unitarian* (1695); *Who righteous man* (1696); *Critique of Bentley Of the revelation and the Messias* [antes de 1696]; *Redemption, Death* [mayo de 1697 o después]; *Propheta* (1697); *Spirit, soul, and body* [1697 o después]; *Resurrectio et quae sequuntur* [1699?]; *Christianae religionis synopsis* (1702); *An essay for the understanding St Pauls Epistles by consulting St Paul himself* (esbozo, 1703); *Synopsis Epistolarum Pauli* [1703 o 1704]; *Volkeli Hypothesis lib. de vera religione* (1704).

18 En definitiva, si hubiera de hacerse una relación de las *temáticas teológicas* que han interesado a Locke a lo largo de su vida, encontraríamos: cuestiones de teología fundamental (razón y fe, así como Biblia y milagros), Trinidad (naturaleza, esencia, persona e identidad personal), cristología (Cristo es el Mesías prometido); cuestiones de antropología teológica (pecado original), de soteriología (redención), de eclesiología y de escatología.



religioso de Locke, lo ha visto profundamente radicado en el vasto contexto de la investigación teológica *latitudinaria* y *arminiana* de la segunda mitad del siglo XVII<sup>19</sup>.

\* \* \*

Pasamos ahora a hacer una breve descripción del contenido de estas obras. Hace varios años fue publicado en esta misma revista un artículo sobre la importancia de la *ley natural* en John Locke, tanto en su filosofía y teología morales como en su pensamiento político<sup>20</sup>. Hacemos por eso una brevísima mención de los *Ensayos sobre la ley natural* para poner la obra en su debido contexto. Escritos en latín en un período comprendido entre el 1660 y 1664, los *Ensayos sobre la ley natural* quedaron inéditos a la muerte de Locke. Fueron conservados en la *Lovelace Collection*, de donde W. Von Leyden tomó la obra, anotó críticamente y publicó en 1954<sup>21</sup>. Los *Ensayos* están divididos en ocho cuestiones, que expuestas al modo escolástico, tratan de la existencia de la ley natural (primera cuestión), su cognoscibilidad (cuestiones segunda a quinta), su obligatoriedad (cuestiones sexta y séptima) y su fundamento (cuestión octava)<sup>22</sup>. La obra, con su orientación voluntarista y su método escolástico, concluye que tanto la obligatoriedad como el fundamento de la ley natural descansan sobre la voluntad divina.

También en su *Diario* dejó anotadas importantes consideraciones sobre la cuestión de la relación entre la fe y la razón, particularmente a lo largo del año 1676, coincidiendo con su estancia en Montpellier. La ocasión de estas reflexiones fue proporcionada por las actitudes religiosas observadas en el ambiente de la Francia católica, consideradas por Locke fideístas, porque las en-

19 SINA, *Introduzione a Locke* (Roma – Bari 2006) 153.

20 Cf. L. PRIETO, “La ley natural y el orden político en John Locke”: *Revista española de Teología* 69 (2009) 383-440.

21 Cf. W. VON LEYDEN (ed.), *Essays on the Law of Nature*. The Latin Text with a translation, introduction and notes, together with Transcripts of Locke's Shorthand in his Journal for 1676 (Oxford 1954).

22 La estructura de los capítulos de los *Ensayos sobre la ley natural* es la siguiente: I. *An detur morum regula sive lex naturae? Affirmatur*; II. *An Lex Naturae sit Lumine Naturae cognoscibilis? Affirmatur*; III. *An Lex Naturae Hominum Animis inscribatur? Negatur*; IV. *An Ratio per Res a Sensibus haustas pervenire potest in Cognitionem Legis Naturae? Affirmatur*; V. *An Lex Naturae cognosci potest ex Hominum Consensu? Negatur*; VI. *An Lex Naturae Homines obligat? Affirmatur*; VII. *An Obligatio Legis Naturae sit Perpetua et Universalis? Affirmatur*; VIII. *An Privata cujusque Utilitas sit Fundamentum Legis Naturae? Negatur*.

contraba dispuestas a justificar cualquier creencia con el simple recurso al carácter suprarrazional de la fe. “En efecto, toda secta usa gustosamente la razón en la medida en que viene en su ayuda. Pero cuando esta ayuda falta afirman entonces a voces que tal aseveración es materia de fe y superior a la razón [*above Reason*]”<sup>23</sup>. Siguiendo los pasos de su amigo Robert Boyle un año antes en la obra *The Reconcilableness of Reason and Faith*, se propone Locke distinguir “las provincias de la fe y de la razón”, añadiendo que sin esta distinción el peligro de degeneración en *entusiasmo* (término que en Locke significa *fánatismo religioso*) está siempre al acecho.

También la temática de la *transustanciación* es tratada por Locke este mismo año, en una anotación del *Journal* correspondiente al 26 de agosto de 1676. En su opinión es correcto aplicar a la transustanciación la regla necesaria para determinar los límites de la fe y la razón. Locke es consciente de colocarse en esta materia en una posición contraria a la Iglesia de Roma, “que es muy diestra en esta materia, decretando como materia de fe lo que es objeto del examen de la razón”. La cuestión de relación entre fe y razón a propósito de la *transustanciación* se cifra en la siguiente pregunta: “¿se debe usar la *razón*, que nos conduce a un *sentido figurado*, simple y sencillo, tan inteligible como llamar al cordero pascual el cuerpo de la pascua [*the paschal lamb the body of the Pas-sover*], o más bien se debe por *fe* tomar las palabras en un *sentido literal*, inconsistente según todos los principios de nuestro conocimiento y todas las evidencias de los sentidos”. Locke afirma que si se concede lo segundo se elimina todo fundamento tanto del conocimiento racional como de fe. El motivo es que “la fe viene en ayuda donde falta la luz de la razón, pero allí donde hay conocimiento no se interpone la fe, ni puede contradecirla”. O lo que es igual: la fe no puede contradecir el dato seguro de lo que afirman los sentidos<sup>24</sup>. Por eso afirma Locke que “en lo relativo a la transustanciación, la cuestión no es materia de fe, sino de filosofía”. O lo que es igual: “Se trata de un objeto sobre el que aplicamos nuestros sentidos y nuestro conocimiento, no nuestra fe, y ello de modo tan claro que no hay lugar para dudas”. Dios ha creado a los hombres

---

23 J. LOCKE, “Journal, 24 August 1676”, en: *Essays on the Law of Nature*, 415: “for every sect, as far as reason will help them, makes use of it gladly, and where it fails them, they cry out that it is matter of faith and above reason”. La cita aparecerá literalmente repetida en el *Essay concerning human Understanding*, IV, 18, 2.

24 Es la posición exactamente contraria a la afirmación de Tomás de Aquino en el *Adoro te devote*: “Visus, gustus, tactus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur”.

de manera que confíen en el conocimiento de sus sentidos, que son “el fundamento más seguro que podemos tener de la certeza”. Y no es posible que Dios haga uso de milagros para contradecir el dato del conocimiento natural (sensible o racional). Tal cosa, piensa Locke, equivaldría a “destruir todo nuestro conocimiento y confundir toda medida de fe y de razón”<sup>25</sup>.

Otra obra de Locke, poco conocida, a tomar en cuenta en el catálogo de obras de temática (al menos en parte) teológica es *La conducta del entendimiento*. Publicada tras su muerte por Anthony Collins (discípulo y amigo de Locke) y por su sobrino Sir Peter King en 1706 en las *Posthumous Works of Mr. John Locke*, la obra afronta muchas de las temáticas ya consideradas en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pero con la salvedad de que, en lugar de presentar una *fisiología* del entendimiento humano, como hacía en el *Ensayo*, aquí realiza un estudio sobre las *patologías* y las desviaciones del entendimiento y los remedios para corregirlas. De especial importancia resultan los capítulos octavo (*Religion*), décimo (*Prejudice*), vigésimo tercero (*Theology*) y vigésimo cuarto (*Partiality*). En esta obra se presenta la *teología* como “una ciencia incomparablemente más alta que las demás”, cuyo contenido es “el conocimiento de Dios y sus criaturas, nuestros deberes hacia Él y las criaturas y la consideración de nuestro presente y futuro estado”. La teología es “el conjunto de todos nuestros conocimientos dirigidos a su fin verdadero, que no es otro que el honor y la veneración del Creador y la felicidad del hombre”<sup>26</sup>. La auténtica teología, dice Locke, es “la ciencia que ensancharía la mente de los hombres, si se la estudiara o se la permitiera estudiar con la *libertad, amor a la verdad y caridad* que ella enseña; y no se hiciera de ella, contrariamente a su naturaleza, un motivo de luchas, alborotos, malignidad y estrechas imposiciones”<sup>27</sup>. La alusión a las actitudes morales (libertad, amor a la verdad y caridad) que el estudio de la *verdadera teología* suscita abre el camino a la

25 LOCKE, “Journal, 26 agosto 1676”, en: *Essays on the Law of Nature*, 421-424.

26 LOCKE, *Of the Conduct of the Understanding*, cap. XXIII: *Theology*. “There is indeed one science (as they are now distinguished) incomparably above all the rest, where it is not by corruption narrowed into a trade or faction, for mean or ill ends and secular interests; I mean theology, which, containing the knowledge of God and His creatures, our duty to him and our fellow-creatures, and a view of our present and future state, is the comprehension of all other knowledge directed to its true end, i.e. the honour and veneration of the Creator and the happiness of mankind”.

27 LOCKE, *Of the Conduct of the Understanding*, cap. XXIII: *Theology*. “This is that science which would truly enlarge men’s minds, were it studied, or permitted to be studied, every where with that freedom, love of truth and charity, which it teaches, and were not made, contrary to its nature, the occasion of strife, faction, malignity, and narrow impositions”.

cuestión de la *tolerancia religiosa*; así como la *falsa teología* es la causa profunda de la *intolerancia*, porque genera *luchas, alborotos, malignidad y estrechas imposiciones*.

\* \* \*

Entre las obras de Locke de mayor relevancia teológica están, junto a *La razonabilidad del cristianismo* (*The Reasonableness of Christianity*), la *Carta sobre la tolerancia* (*Epistola de tolerantia*).

La *Epistola de tolerantia* fue publicada en 1689 en Gouda (Holanda). El título completo del escrito es *Epistola de tolerantia ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta a P.A.P.O.I.L.L.A.* Publicada en forma anónima bajo el acrónimo P.A.P.O.I.L.L.A. (iniciales de *Pacis Amico Persecutionis Osore Ioanne Lockio Anglo*: “por el amigo de la paz y contradictor de la persecución, John Locke inglés”), iba dedicada en forma igualmente anónima a Philip van Limborch, en los términos de *Ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A.* (iniciales de *Theologiae apud Remonstrantes Professore Tyrannidis Osorem Limburgium Amstelodamensem*: “al profesor de teología en la [Facultad] de los Remonstrantes, Limborch de Amsterdam”)<sup>28</sup>. La obra tiene no sólo interesantes consideraciones sobre la naturaleza y límites del Estado, sino que contiene en germen una *eclesiología* en la que parece aún resonar el eco del *Defensor Pacis* de Marsilio de Pauda.

Tras un breve Prefacio *Ad lectorem*, muestra Locke en un emotivo exordio que la *nota más importante* (*praecipuum criterium*) de la verdadera Iglesia es la *tolerancia* y, por lo mismo, la *intolerancia* es signo seguro de la falsedad de una iglesia. “Puesto que me preguntas qué pienso de la recíproca tolerancia entre los cristianos, te respondo brevemente que es, me parece, *la más importante nota* para el reconocimiento *de la verdadera Iglesia [praecipuum verae Ecclesiae criterium]*”<sup>29</sup>.

Hay, dice Locke, quien pretende jactanciosamente que la nota de la verdadera Iglesia sea la *antigüedad* en la posesión de los lugares de culto o el

28 Las citas de esta obra se toman de la edición latina-inglesa de R. KLUBANSKY – J.W. GOUGH (eds.), *Epistola de tolerantia/A letter on toleration* (Oxford 1968).

29 J. LOCKE, *Epistola de tolerantia* (Edt), 58: “Quaerenti tibi, vir clarissime, quid existimem de mutua inter Christianos tolerantia, breviter respondeo hoc mihi videri *praecipuum verae ecclesiae criterium*”. Las cursivas son mías.

*esplendor* en la liturgia, o la posesión de una *doctrina reformada*, o, finalmente, la *ortodoxia* de su fe, porque cada uno es ortodoxo para sí mismo. Pero todo esto son *signos* de que los hombres se disputan el poder y la autoridad, no *notas* de la Iglesia de Cristo<sup>30</sup>. Quien posee todas estas cosas, pero carece de caridad, de mansedumbre, de benevolencia hacia todos los hombres indistintamente, aunque se profese cristiano, no lo es; ni, por tanto, es la Iglesia verdadera aquélla que se compone de tales hombres<sup>31</sup>.

Si, como se sigue de la lectura del Evangelio y de las epístolas apostólicas, “nadie puede ser cristiano sin caridad y sin la fe que obra por medio del amor, no de la fuerza”<sup>32</sup>, se pregunta Locke: ¿cómo es entonces posible que, so pretexto de religión, haya quien persiga, torture, despoje y mate?<sup>33</sup> ¿Cómo puede ser que el celo ardiente por la gloria de Dios y la salvación de las almas, que “llega a quemar personas vivas”, sea tan renuente en castigar las infamias y vicios morales (que, por opinión unánime, son diametralmente opuestos a la fe cristiana) y tan diligente en corregir *opiniones*, que la mayor parte de las veces son *sutilezas teológicas, que superan la capacidad de comprensión de la gente común*?<sup>34</sup> Quien se comporta de este modo, siendo duro e implacable con los que opinan de distinta manera que él y tolerando los pecados y vicios morales que son indignos del nombre cristiano, “demuestra abiertamente, que aunque tenga siempre en los labios el nombre de la Iglesia, aspira en su corazón a un reino que no es el reino de Dios”<sup>35</sup>. No es, pues, de extrañar que no usen armas lícitas a la milicia cristiana aquellos que, digan lo digan, no combaten por *la verdadera religión* y por *la verdadera Iglesia cristiana*. En definitiva, como dice Locke, la tolerancia de los que tienen opiniones religiosas diversas es de tal modo acorde con el Evangelio y la razón que parece monstruoso que los hombres sean ciegos ante una luz así de clara<sup>36</sup>.

---

30 Cf. *Edt*, 58: “Quicquid enim alii jactant de locorum et nominum antiquitate vel cultus splendore, alii de disciplinae reformatione, omnes denique de fide orthodoxa (nam sibi quisque orthodoxus est): haec et hujusmodi possunt esse hominum de potestate et imperio contententium potius quam ecclesiae Christi notae”.

31 Cf. *Edt*, 58.

32 *Edt*, 58.

33 Cf. *Edt*, 58: “An vero illi qui religionis praetextu alios vexant, lacerant, spoliant, jugulant, id amico et benigno animo agant, ipsorum testor conscientiam”.

34 Cf. *Edt* 60.

35 *Edt*, 62.

36 Cf. *Edt*, 64.

Determinada la *tolerancia* como *nota de la verdadera Iglesia* y justificada su importancia como manifestación de la caridad cristiana exigida por Cristo, la primera cuestión que debe ser resuelta es el establecimiento de los límites entre la Iglesia y el Estado. Y para ello antes hay que establecer qué es la Iglesia y qué el Estado. “Me parece que el Estado es una sociedad de hombres constituida para conservar y promover únicamente los bienes civiles. Llamo bienes civiles a la vida, la libertad, la integridad del cuerpo, su inmunidad del dolor, la posesión de las cosas externas, como la tierra, el dinero, etc.”<sup>37</sup>. Si ésta es la naturaleza y fin del Estado, se sigue de ahí que la jurisdicción del magistrado civil concierne sólo a los bienes civiles. Y si “toda la jurisdicción del magistrado concierne solamente a estos bienes civiles, “el derecho y la soberanía [*imperium*] del poder civil se limitan y circunscriben al cuidado y promoción de estos bienes y que estos no deben ni pueden en modo alguno extenderse a la salvación de las almas”<sup>38</sup>. El principio de separación de jurisdicciones es, pues, claro: “Todo el poder del Estado concierne a los bienes civiles y está limitado al cuidado de las cosas de este mundo y no se refiere en modo alguno a las cosas que tienen relación con la vida futura”<sup>39</sup>.

Establecido qué es el Estado, su naturaleza y sus fines, se pregunta Locke qué es la Iglesia. “Me parece que una iglesia es una *libre sociedad de hombres* que se reúnen espontáneamente para dar culto públicamente a Dios en el modo que creen será del agrado de la divinidad y para obtener la salvación del alma”<sup>40</sup>. De esta definición de Iglesia extrae Locke toda su eclesiología, que, en síntesis, consta de tres aspectos: libre pertenencia, gobierno democrático y fines que persigue, a saber: el culto público y la salvación del alma.

En primer lugar, la Iglesia es una *sociedad libre y voluntaria*. Nadie nace miembro de una Iglesia, pues de lo contrario la fe sería adquirida por derecho hereditario, como las propiedades, de los padres y abuelos. El hombre, que por naturaleza no está obligado a formar parte de ninguna Iglesia ni nace ligado a confesión alguna, entra libremente en la sociedad en la que cree haber

---

37 *Edt*, 64: “Respublica mihi videtur societas hominum solummodo ad bona civilia conservanda promovendaque constituta. Bona civilia voco vitam, libertatem, corporis integritatem et indolentiam, et rerum externarum possessiones, ut sunt latifundia, pecunia, et cetera”.

38 *Edt*, 66.

39 *Edt*, 70.

40 *Edt*, 70: “Ecclesia mihi videtur societas libera hominum sponte sua coeuntium, ut Deum publice colant eo modo quem credunt numini acceptum fore ad salutem animarum”.

encontrado la verdadera religión y el culto agradable a Dios. Como la esperanza de salvación que allí cree encontrar es la única razón para entrar en la iglesia, es también el criterio para permanecer. Por ello, si descubriera algo erróneo en la doctrina o incongruente en el culto, debe siempre quedarle abierta la posibilidad de salir de la Iglesia, con la misma libertad con que había entrado. En definitiva, la Iglesia, está constituida por miembros unidos libremente en vista de este fin<sup>41</sup>.

Sabido de qué modo se ingresa, se pregunta Locke, en segundo lugar, de qué poder dispone la Iglesia y a qué leyes está sometida. Pues bien, puesto que ninguna sociedad puede perdurar si carece de leyes, es necesario que también la Iglesia tenga sus leyes para establecer los tiempos y lugares de las reuniones, las condiciones de aceptación y exclusión, la diferencia de los cargos, el orden de las cosas, etc. Como, además, la Iglesia es una reunión espontánea, libre de toda fuerza de constricción, se sigue que el derecho de legislar no puede residir en nadie más que en la sociedad misma o en aquéllos que la sociedad haya autorizado con su consentimiento. A la objeción según la cual “no puede existir una verdadera Iglesia que no tenga un obispo o un presbítero revestido de la autoridad de gobernar derivada de los apóstoles por sucesión continua e ininterrumpida”<sup>42</sup>, responde negativamente Locke con dos argumentos: uno de Escritura y el otro de historia eclesiástica. En virtud del primero, pide, escéptico, que se le muestre el decreto con el que Cristo ha impuesto esta ley a su Iglesia. En virtud del segundo, llama la atención sobre las disensiones que desde el principio de la Iglesia hubo entre los que sostienen que los que gobiernan la Iglesia han sido instituidos por Cristo, así como sobre el hecho de que su poder deba ser transmitido por sucesión.

Finalmente, en tercer lugar, los fines de la Iglesia son, dice Locke, “el culto público de Dios y, por medio de él, la consecución de la vida eterna”. Al cumplimiento de estos fines se sujeta toda la disciplina eclesiástica y dentro de estos límites deben quedar circunscritas todas las leyes de la iglesia. “En esta sociedad no se hace nada, ni se puede hacer nada que concierna a la propiedad de los bienes civiles o terrenos. En este ámbito nunca y por ningún motivo se podrá hacer recurso a la fuerza, porque ésta pertenece en exclusiva

---

41 Cf. *Edt*, 70.

42 *Edt*, 72: “Sed dices: Vera esse non potest ecclesia, quae episcopum vel presbyterium non habet, gubernandi autoritate derivata ab ipsis usque Apostolis, continua et non interrupta successione instructum”.

al magistrado civil y la propiedad y el uso de los bienes externos están sometidos a su poder”<sup>43</sup>. A la pregunta entonces sobre el tipo de *sanción* de que dispondrán las leyes eclesiásticas si éstas carecen de toda *coacción*, responde Locke que la única sanción adecuada a las cosas de la religión es la que nace de lo profundo del alma y obtiene el pleno consentimiento de la conciencia. O dicho positivamente: en la Iglesia no debe haber más sanción de sus leyes para mantener a sus miembros dentro de los límites de sus deberes que las exhortaciones, amonestaciones y consejos.

\* \* \*

Pero la obra de Locke de mayor importancia teológica es *La razonabilidad del Cristianismo, tal como es presentado en las Escrituras* (*The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*). La obra representa un intento de atenta lectura y meditación de los textos sagrados, con el que el filósofo inglés se acerca a la revelación divina (en particular a los *Evangelios* y a los *Hechos de los apóstoles*) para estudiar la persona de Jesús y su mensaje de la salvación. Locke acepta la enseñanza de la Biblia sin poner en duda la revelación ni la inspiración divina de los libros del Nuevo Testamento, acercándose a los mismos con el único deseo, como dice en su *Prefacio*, “de *comprender* la religión cristiana”<sup>44</sup>. En cualquier caso, como recuerda Sina, es claro que “el influjo de la *teología latitudinaria* y *racionalista* inglesa del siglo XVII y de la enseñanza de los *teólogos remonstrantes* (*arminianos*) holandeses es muy fuerte en dicha obra”<sup>45</sup>.

Locke parte de la idea protestante de la Escritura como única regla de fe, idea común a la mayor parte de los teólogos ingleses y holandeses entre los que Locke recibió su formación teológica. En efecto, dice el *Prefacio* que “la escasa satisfacción y consistencia de que gozan la mayor parte de los sistemas de teología [...] me han obligado a recurrir a la *sola lectura de la Es-*

---

43 *Edt.*, 74.

44 J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity* (RC), *Preface*, 3: “The little satisfaction and consistency that is to be found in most of the systems of divinity I have met with, made me betake myself to the sole reading of the Scriptures (to which they all appeal) for the understanding the Christian Religion [...]”. Las cursivas son mías. Las citas de esta obra están tomadas de: J. HIGGINS-BIDDLE (ed.), *John Locke, The Reasonableness of Christianity* (Oxford 1999).

45 Cf. SINA, *Introduzione a Locke*, 114.



*critura*<sup>46</sup>. De idénticas fuentes protestantes anglo-holandesas procedía también otra idea importante de esta obra: la necesidad de la distinción entre verdades de fe fundamentales y no fundamentales.

Ninguna de estas dos ideas, como se acaba de decir, era nueva. Entre los teólogos ingleses del siglo XVII, ya William Chillingworth, en su *The Religion of Protestants*, afirmaba que *la Biblia y sólo la Biblia* es regla de fe para los protestantes. A su vez, la distinción entre diversos niveles de verdad teológica era común entre los *teólogos remonstrantes* holandeses, como Episcopio (*Institutiones theologicae*, Amsterdam 1650) y van Limborch (*Theologia christiana*, Amsterdam 1686). También Hugo Grotius, próximo a las ideas arminianas, creía que, junto a las verdades de fe requeridas en los primeros tiempos del cristianismo para acceder al bautismo, “habían surgido otras cuestiones más intrincadas, como la de la distinción y de la unidad del Padre, del Verbo y del Espíritu Santo, la de las dos naturalezas en Cristo y de sus respectivas propiedades, cuestiones sobre las cuales, aún sin tener un perfecto conocimiento de las mismas, no hay impedimento para ser cristiano”<sup>47</sup>. El propósito de estas distinciones era, naturalmente, el restablecimiento de la *unidad de los cristianos* y el logro la *pax christiana*.

Sobre estas ideas funda Locke la afirmación central de la obra, a saber: que la única verdad esencial que debe ser profesada para la salvación, contenida en la Sagrada Escritura de modo indudable, es que *Jesús de Nazareth es el Mesías* prometido en el Antiguo Testamento y enviado por Dios en el Nuevo Testamento. La aceptación de este único artículo de fe es suficiente para poder decirse cristiano. Junto a esta *sucinta fe*, se requiere siempre el arrepentimiento y la conversión. “*Fe y arrepentimiento*, es decir, creer que Jesús es el Mesías, y una vida dedicada al bien, son las condiciones indispensables de la nueva Alianza que deben cumplir todos aquellos que quieren obtener la vida eterna”<sup>48</sup>. Además, en el Evangelio se descubre *la sublime predicación moral de Jesús*, que se encuentra en perfecta concordancia con los dictámenes de la

46 RC, Preface, 3: “The little satisfaction and consistency that is to be found in most of the systems of divinity I have met with, made me betake myself to the sole reading of the Scriptures [...]”. Las cursivas son mías.

47 H. GROTIUS, “De Dogmatis utilibus [más tarde, ritibus] et gubernatione Ecclesiae Christianae”, en: *Hugonis Grotii Opera omnia theologica in tres tomos divisa*, apud Mosem Pitt, Londini 1679, III, 752.

48 RC, 112: “These two, *faith and repentance*, i. e. believing Jesus to be the Messiah, and a good life, are the indispensable conditions of the new covenant, to be performed by all those who would obtain eternal life. The reasonableness, or rather necessity of which, that we may the better comprehend, we must a little look back to what was said in the beginning”.

pura ética racional. Se demuestra con ello no ya el perfecto acuerdo, sino incluso la identidad entre la *ley natural*, “revelada por Dios por medio de la luz de la razón a toda la humanidad que quiera hacer uso de ella”<sup>49</sup> y la *ley revelada* por Jesucristo, el enviado por este mismo Dios. Pero si son, en el fondo, idénticas, para qué la venida de Jesucristo. “¿Qué necesidad había de un salvador? ¿Qué obtenemos por medio de Jesucristo?”<sup>50</sup>, preguntas a las que Locke dedica una larga argumentación<sup>51</sup>.

En definitiva, según Locke la salvación exige el cumplimiento de dos requisitos. El primero es la fe en Jesús como Mesías prometido. Este único artículo de fe se exige a los cristianos, porque es “una proposición simple y comprensible” (*a plain and intelligible proposition*), “que un trabajador sin formación puede comprender”<sup>52</sup>. El segundo es el cumplimiento de obras de justicia y caridad. Dios no puede, en atención a la fe, dispensar de una vida digna y moral. Eso es lo que indica la *Carta de Santiago*, dice Locke, cuando advierte que es imposible que una fe sin obras (de conversión y caridad) sea suficiente para nuestra justificación<sup>53</sup>. De otro modo, Dios dispensaría a los que acogen ciertas verdades de fe de una vida honesta y santa.

Hagamos ahora una breve mención de la salvación desde el punto de vista de la moral. Este análisis se recoge en la última parte de la obra, donde Locke estudia cómo la salvación puede ser alcanzada por aquellos que vivieron antes de la venida de Jesús o bien después de la misma, pero sin haber recibido el anuncio del Evangelio. En esta última parte de la obra se ponen de manifiesto los argumentos de mayor peso que constituyen la orientación racionalista del pensamiento teológico en esta obra.

Nos limitamos aquí a mencionar los cuatro argumentos de los que se deduce con mayor claridad el *racionalismo teológico* de esta obra.

1) En primer lugar, el aligeramiento de la fe, que del conjunto de artículos que constituyen la profesión de fe cristiana es reducida a una sola verdad, a saber, que Jesús es el Mesías prometido, proposición, además que, de suyo, dice Locke, es “simple y comprensible”.

49 *RC*, 139.

50 *RC*, 141.

51 Cf. *RC*, 141-164.

52 *RC*, 169: “These are Articles that the labouring and illiterate Man may comprehend”.

53 Cf. *RC*, 118-119.

2) El debilitamiento del componente dogmático de la religión (la fe), obliga a Locke, después, a poner el fundamento de la religión en su componente práctico (la moral). En concreto, este trasvase se realiza por medio de la asimilación de la religión a la ley natural, que no es otra cosa que el conjunto de exigencias de la moral.

3) En tercer lugar, la reducción de la religión cristiana a moralidad autoriza a concluir consecuentemente que el cristianismo, la verdadera religión, es la religión de la razón (sobre todo, de la razón práctica). El cristianismo de Locke es un *cristianismo racionalizado* en el que no hay lugar para los *misterios*. En él todo es *simple y comprensible*. El cristianismo razonable, más aún, el cristianismo racional de Locke es, en definitiva, un cristianismo nivelado a las exigencias de la razón, un cristianismo tocado por la mano de la filosofía, una religión filosófica, en definitiva.

4) Finalmente, el cristianismo racional y moral que Locke quiere fundar debe abandonar no solamente las especulaciones teológicas, sino también los ritos y las prácticas exteriores, porque el verdadero culto, “en espíritu y verdad”, es simple, espiritual e interior. Donde antes abundaban los edificios suntuosos, los ricos ornamentos, los vestidos extraños y las ceremonias pomposas y extravagantes<sup>54</sup>, ahora “la alabanza y oración humildemente ofrecidas a la divinidad eran el culto que Dios exigía ahora y en éstas cada uno debía atender al propio corazón y saber que era esto únicamente lo que Dios consideraba y aceptaba”<sup>55</sup>.

Así la cosas, era lógico que la insistencia en afirmar la perfecta conformidad de la *ley natural* y la *ley revelada*, junto con la considerable reducción del número de verdades fundamentales de fe realizado por Locke, suscitara la reacción de los teólogos ortodoxos, entre los que se contaron sobretodo el obispo calvinista John Edwards y el obispo anglicano de Worcester, Edward Stillingfleet, quienes acusaron a Locke de racionalismo extremo, de socinianismo e, incluso, de ateísmo.

\* \* \*

En definitiva, en la obra de Locke siempre encontramos un mismo llamamiento a la razón, como guía segura en el vasto horizonte de los problemas

---

54 Cf. *RC*, 159.

55 *RC*, 160.

humanos y como perspectiva fundamental desde la que Locke afronta los *problemas políticos y religiosos* que preocupan a la sociedad inglesa de su tiempo. Una *razón* que para Locke es una suerte de revelación, una *revelación natural*, con la que “el eterno Padre de la luz y fuente de todo conocimiento comunica a la humanidad la parte de verdad puesta por Él en el ámbito de sus facultades naturales”. A su lado, la *revelación* propiamente dicha es la *razón natural* (o *revelación natural*) *extendida* (*natural reason enlarged*). La idea aparece expresada así en el *Ensayo*: “La *revelación* es la *razón natural extendida* por una nueva serie de descubrimientos, comunicados inmediatamente por Dios y de los que la razón garantiza la verdad mediante los testimonios y las pruebas, presentadas por ésta, de que tales descubrimientos vienen de Dios”. Estando así las cosas, “quien abandona la razón para dar paso a la revelación, apaga la luz de ambas y hace como quien persuadiera a un hombre de arrancarse los ojos para mejor percibir, por medio de un telescopio, la luz lejana de una estrella invisible”<sup>56</sup>.

He aquí un texto que expresa claramente la concepción de Locke sobre la relación de lo natural y lo sobrenatural. La fe, el conocimiento sobrenatural, no es sino la extensión de nuevos descubrimientos de la única luz que brilla en el hombre, la razón. Lo sobrenatural, por tanto, es el aumento en cantidad y extensión de la luz natural y no comporta transición alguna a otro plano de realidad, como sería, en efecto, el ámbito del *misterio*. Por eso no existen los misterios. La fe se racionaliza. Y la fe racional previene y cura las viejas tendencias aberrantes del género humano: el *entusiasmo* (o *fanatismo*, que “dejando de lado la razón, querría establecer la revelación sin ésta, viniendo, sin embargo, a anular ambas, al sustituir ésta por las absurdas fantasías de su propio cerebro”<sup>57</sup>) y la *intolerancia*. Así, eliminando del plano religioso el irracionalismo, se hace posible una razonable tolerancia.

---

56 J. LOCKE, *Essay concerning human Understanding*, IV, 19, 4. La aparente semejanza de la fórmula de Locke (“so that he that takes away reason, to make way for revelation”, “quien abandona la razón para dejar paso a la fe [revelación]”) a la de Kant (“Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen” [KrV, B XIX], “debí superar la razón para dejar espacio a la fe”) sobre el tipo de relación que se entabla entre fe y razón, esconde una solución diametralmente opuesta: para Locke quien apaga la luz de la razón, apaga igualmente la luz de la fe; mientras que para Kant apagar la luz del entendimiento, como facultad de conocimiento de objetos, es condición necesaria para encender la luz de la fe.

57 *Essay concerning human Understanding*, IV, 19, 3.

## II. EL CONTEXTO DE LA TEOLOGÍA DE LOCKE

Vamos a estudiar ahora el contexto de la teología de Locke. En él vemos ir tomando forma la mayor parte de las ideas que constituyen el entramado esencial de su teología, así como el proceso de transformación de la *teología protestante* en la *filosofía de las luces*.

Como aspectos integrantes del contexto teológico de Locke estudiamos en este epígrafe los siguientes: el calvinismo y puritanismo británicos, el arminianismo holandés, el latitudinarismo teológico británico previo a la guerra civil, el deísmo previo a Locke, la teología anglicana del siglo XVII, la contribución de dos destacados teólogos arminianos (Le Clerc y van Limborch) y el movimiento sociniano.

### 1. EL CALVINISMO Y PURITANISMO BRITÁNICOS

A excepción de algunas minorías, el calvinismo fue, a pesar de la alternancia anglicana o calvinista-puritana, la matriz doctrinal de la iglesia de Inglaterra durante todo el siglo XVII. Las luchas, incluso sangrientas, entre *anglicanismo* y *puritanismo*, no fueron casi nunca luchas causadas por contenidos doctrinales, sino debidas a motivos prácticos de gobierno eclesiástico o de disciplina ritual. A este propósito dice H. R. McAdoo, un buen conocedor de la historia del anglicanismo: “Las diferencias entre *anglicanos* y *puritanos* comenzaron por cuestiones de orden eclesiástico, no de doctrina. Como se ha dicho, difícilmente se encontrará un obispo de la época de Isabel I que no fuera calvinista”<sup>58</sup>. Años antes, por su parte, afirmaba G. R. Cragg: “La teología de la reforma inglesa estuvo fuertemente influenciada por el protestantismo continental [...] Había en ella un elemento incuestionado de calvinismo [...] Los dirigentes de la iglesia de la época isabelina fueron calvinistas en su práctica totalidad”<sup>59</sup>.

---

58 H. R. McADOO, *The Spirit of Anglicanism* (London 1965) 5: “The disagreement between *Anglican* and *Puritan* began with questions of church order and not of teaching, and it has been said that there was hardly one of the Elizabethan bishops who was not a Calvinist”.

59 G. R. CRAGG, *From Puritanism of the Age of Reason* (Cambridge 1966) 14.

El *puritanismo*, en realidad, fue la instauración en tierra inglesa de las ideas y la práctica de los reformadores suizos<sup>60</sup>. Carente de una exigencia dogmática propia, desde el inicio fue una alternativa eclesiológica y disciplinar al anglicanismo. Buena prueba de ello es que la *Confessio Scotica* (1599) de John Knox<sup>61</sup> (1513-1572) distaba mucho menos de la *doctrina anglicana* (ambas inspiradas en la *Institution de la religion chrétienne*, de Calvino) que su *Book of Disciplin* (1560). Se puede decir que si en Inglaterra había triunfado la teología general de Calvino, pero no sus ideas eclesiológicas, en Escocia, en cambio, el éxito del calvinismo fue completo, ya que adoptó no sólo la dogmática calvinista, sino su eclesiología presbiteriana y su disciplina<sup>62</sup>.

Así pues, la oposición al puritanismo, mostrada en general por los Estuardos y, en particular, por Jaime I (seducido por las ideas francesas del *origen divino de los reyes*), surgió igualmente por motivos políticos y administrativos, no por razones doctrinales<sup>63</sup>. Como dice Léonard en su *Historia del protestan-*

60 Cf. M. MIEGGE, voz "Puritanisme", en: P. GISEL, *Encyclopédie du protestantisme* (Paris – Genève 1995) 1234: "Surgido bajo el reinado de Isabel I, el movimiento puritano se propuso ir más allá del *compromiso* que había dado origen a la Iglesia de Inglaterra. Pretendía la *purificación* de los todavía abundantes residuos de catolicismo presentes en la iglesia anglicana en los ritos, en la práctica de los sacramentos y en la constitución episcopal. El proyecto puritano suscitó la hostilidad creciente del alto clero y de la corona. El sucesor de Isabel I, Jaime I, pensaba con razón que la abolición del episcopado habría entrañado la caída de la monarquía (*No bishop, no king*). La previsión se realizó, en efecto, algunos años más tarde, en 1649, después de la victoria del Parlamento y de la *New Model Army* de Olivier Cromwell sobre el rey Carlos I. Pero en el apogeo de la revolución inglesa, el proyecto de reforma puritano fracasó. A los presbiterianos, partidarios de una iglesia nacional, solidamente organizada y homogénea en el plano doctrinal, opusieron los independientes y los baptistas los principios de la libertad religiosa y de la separación entre Iglesia y Estado. Puesta en jaque por sus divisiones internas, y después por la Restauración monárquica (1660) y de la Iglesia episcopaliana (*Acta de uniformidad*, 1660), el proyecto puritano debió desarrollarse en Norteamérica, ejerciendo un influjo decisivo sobre la formación moral y política de la Nueva Inglaterra y, en fin, sobre la constitución republicana y federal de los Estados Unidos".

61 John Knox (1513-1572), reformador religioso escocés, fundó la iglesia presbiteriana en Escocia. Sacerdote católico fascinado por la predicación del reformador escocés George Wishart, cuando éste fue ajusticiado por herejía, él mismo tomó su lugar como predicador de la iglesia protestante local. Se unió al ministerio de la iglesia de Inglaterra y participó en la redacción de *Book of Common Prayer*. Cuando María Tudor, católica, subió al trono de Inglaterra con el nombre de María I (1553), Knox huyó a Ginebra. Allí conoció a Calvino. A su regreso en Escocia en 1559, Knox apoyó una revuelta protestante contra la regente, sostenida por las tropas francesas. Con la ayuda de la nueva reina de Inglaterra, Isabel I, el partido protestante asumió el control del gobierno escocés.

62 Cf. E. LÉONARD, *Storia del protestantesimo* (Milano 1971), II, 104-105.

63 El *absolutismo* del que hicieron gala los Estuardo y, en particular, Jaime I encontró una decidida oposición en las tendencias democráticas, fuertemente arraigadas entre calvinistas y puritanos. Así, la tradición política *monarcómaca* (*antiabsolutista*) del calvinismo, que tomaba cuerpo en Holanda en la *Politica methodice digesta* (1603) de Johannes Althusius (Altusius), venía a fortalecer las ideas democrático-constitucionalistas inglesas de origen medieval.

tismo, “un soberano inglés no podía nutrir simpatía alguna hacia una iglesia fundada sobre congregaciones bien organizadas, celosas de su propia autonomía y dirigidas por asambleas democráticas en las que dominaban laicos pertenecientes a la clase media”<sup>64</sup>.

El término *puritano* se emplea frecuentemente de un modo equívoco. No indica tanto una orientación moral, como con frecuencia se cree, cuanto la radicalidad protestante dirigida a la Iglesia de Inglaterra, considerada condescendiente con determinadas formas de liturgia y doctrina católicas. Se considera que el movimiento puritano fue fundado por un grupo de clérigos protestantes ingleses, que, exiliados bajo el reinado de María Tudor y retornados a Inglaterra a la llegada de Isabel I (1558), se constituyó en un activo movimiento dentro de la Iglesia de Inglaterra. En alianza con el creciente poder de las clases de comerciantes, con la oposición parlamentaria a las prerrogativas reales y, tras el 1630, con el presbiterianismo escocés, el puritanismo se convirtió pronto en la mayor fuerza política de Inglaterra. Tras la *primera guerra civil* (1642-1646) conquistó el poder, abolió la monarquía y creó la república (*Commonwealth*). Después de la *Restauración monárquica* (1660) y del *Acta de uniformidad* (1662), la mayor parte de los clérigos puritanos abandonó la Iglesia de Inglaterra.

H. Hauser, reconocido estudioso del puritanismo, ha descrito bien el contexto social e ideológico de este movimiento religioso. “El *puritanismo* significaba también una tendencia, una actitud espiritual y no sólo un *credo* o un *partido*, que no había llegado todavía [en el tiempo de Jaime I] a una abierta hostilidad con el episcopado. Pero sobre todo, significaba una adhesión a la letra de la Escritura, al culto en espíritu y en verdad, una disposición calvinista a considerar superfluo, y frecuentemente contaminado de idolatrías papistas, todo aquello que los hombres habían añadido a la Palabra de Dios. En la clase media y en el artesanado; entre los comerciantes de las ciudades marítimas para los cuales la lucha contra la España católica constituía un aspecto humanamente rentable de la fe protestante; entre la *gentry* que se había enriquecido bajo los Tudor; y también entre la mayor parte de los Comunes, aumentaba la simpatía hacia el más rígido calvinismo. Contra estos, la *Iglesia de Inglaterra* se apoyaba en aquellos que, por razones de carrera, estaban interesados en la conservación del edificio eclesiástico, así como en aquellos otros que se

---

64 LÉONARD, II, 277.

sentían atraídos tanto por las ceremonias del ritual católico como por las fiestas populares del *old merry England*, por aquellos que preferían las distracciones paganizantes del tradicional domingo inglés y las representaciones dramáticas al sábado triste y austero de los predicadores de ‘voz nasal’<sup>65</sup>.

## 2. EL ARMINIANISMO HOLANDÉS: LOS REMOSTRANTES

El movimiento *arminiano* nació en los Países Bajos como respuesta a la intransigencia doctrinal del calvinismo, representada por el *gomarismo*. Su influencia se dejó sentir pronto en Inglaterra. Tras el cisma surgido en el interior del calvinismo, que el *sínodo de Dordrecht* (1618-19) trató de impedir, el *arminianismo* se convirtió en la nueva orientación de la parte del protestantismo holandés que encarnaba el espíritu liberal de Erasmo.

Huizinga ha estudiado la tensión existente en Holanda entre el *calvinismo* y *erasmismo*, en la que se inserta históricamente el conflicto entre el *arminianismo* y el *gomarismo*. En la imagen usual que se da de la historia de Holanda, este país aparece como ejemplo perfecto de un Estado y de una cultura de carácter calvinista. Tal representación, sin embargo, olvida la mitad de los componentes del asunto. Holanda, antes de convertirse en uno de los refugios del calvinismo, había sido la patria de Erasmo, patria ciertamente afín a su espíritu. “El espíritu de Erasmo, espíritu de paz y concordia, de humanidad tolerante, poco dogmático, de moral pura y dulce, de seriedad razonable y sin prejuicios, había hallado un amplio eco en las mentes del pueblo culto de su país. Un humanismo sinceramente cristiano y moderadamente clasicista formaba la trama de esta cultura”<sup>66</sup>.

El *sínodo de Dordrecht*, convocado por Mauricio de Orange, fautor del calvinismo riguroso, condenó las doctrinas de Arminio, defendidas por su discípulo Episcopio, ante las delegaciones de los Estados de profesión calvinista que habían acudido a Holanda. Pero no por ello logró la extinción de la oposición al rigorismo calvinista. A pesar de la condena, el *arminianismo* continuó desarrollando su actividad directa en el territorio holandés. El movimiento arminiano recibió también el apoyo de varios teólogos ingleses, que de un modo

65 H. HAUSER, *La prépondérance espagnole (1559-1660)* (Paris 1933) 340.

66 J. HUIZINGA, *La mia via alla storia e altri saggi* (Bari 1967) 514-515.



sumario podríamos llamar racionalistas, como eran John Hales y los componentes del *círculo de Tew*: Lucius Cary, vizconde de Falkland y William Chillingworth. Pero tras la muerte del príncipe Mauricio de Orange en 1625 cambió la suerte para el *arminianismo* en los Países Bajos. A partir de esta fecha el movimiento fue no solo tolerado, sino autorizado a erigir iglesias y escuelas. Fue entonces fundado el seminario de los *arminianos* o *remostrantes* en Amsterdam, cuyo primer rector fue Episcopio y donde igualmente, al final del siglo XVII, enseñaron van Limborch y Le Clerc, que tanta y tan profunda influencia llegarían a ejercer sobre John Locke durante su larga estancia en tierras holandesas.

Arminio, desde su cátedra de Leyden (1604-1609), polemizando contra Gomar y los defensores del calvinismo más riguroso, se opuso no sólo a las rígidas consecuencias del *dogma de la predestinación*, sino que rechazó implícitamente la tesis de la interpretación infalible de la Biblia realizada por las autoridades eclesiásticas, invocando al mismo tiempo el derecho de acudir directamente a la sagrada Escritura. Episcopio, discípulo de Arminio y sucesor suyo al frente del naciente grupo arminiano, fue acusado ante los Estados Generales holandeses de heterodoxia y perturbación del orden social. En defensa de su ortodoxia respondió con los cinco artículos de su *Confessio remonstrantium*, redactada en 1610, que se apoyaba en las dos ideas fundamentales de Arminio, que se acaban de enunciar: defensa de la libertad humana (frente al rígido *predestinacionismo* de la ortodoxia calvinista) y derecho personal de acceso inmediato y de interpretación libre y racional de la Sagrada Escritura.

La *Confessio remonstrantium* no era, en realidad, una regla de fe propuesta por Episcopio como guía necesaria, ni como único modo de recta comprensión o de formulación vinculante del mensaje cristiano<sup>67</sup>. Era una *indicación útil* para la constitución de un cuerpo orgánico de verdades salvíficas. Retornando a la meditación de los *credos primitivos* de las primeras iglesias y a sus diversas formulaciones dogmáticas, la *Confessio* justificaba, por un lado, la posibilidad de armonizar la presencia de un credo fundamental con la búsqueda racional de sus artículos de fe, y, de otro lado, rechazaba la autoridad eclesial en la constitución de las verdades de la fe. A modo de consideración histórica, dice Episcopio: “Si se consultan los documentos antiguos de la Iglesia

---

67 Cf. S. EPISCOPIUS, “Confessio, sive declaratio, sententiæ pastorum, qui in foederato Belgio remonstrantes vocantur [Confessio remonstrantium]”, en: *S. Episcopus Opera theologica*, II, apud Arnoldum Leers, Roterodami 1665.

se constata que no tuvieron otro consejo ni otro propósito o fin que, por medio de los primeros Símbolos, Cánones eclesiásticos, Confesiones y declaraciones de fe, *dar a conocer no lo que debía ser creído, sino lo que de hecho creían*<sup>68</sup>. De este modo, si como indica Episcopio, se considera la enseñanza eclesiástica como expresión de la fe vivida (y no como *regula fidei*, que es una imposición contraria a la libertad de examen y de adhesión racional de cada persona), serán definitivamente cortados de raíz la intolerancia religiosa, el dogmatismo sectario y las inútiles controversias. La propia *Confessio Remonstrantium* manifestaba abiertamente carecer de carácter vinculante *stricto sensu*. “*Esta declaración no ha sido publicada con la intención de poner un nuevo lazo a las conciencias o para prescribir por su medio una norma inamovible de fe o una regla doctrinal en virtud de la cual las conciencias de los hombres queden con detalle [praecise] obligadas ante Dios y de la que, por tanto, nadie, ni siquiera levisísimamente, pueda alejarse, así en las cosas y en las palabras como en el método o en el modo de enseñar*”<sup>69</sup>.

En breve, los aspectos centrales de la teología subyacente a la *Confessio remonstrantium* eran los tres siguientes:

a) La *prioridad de la caridad sobre las disputas teológicas*, junto con la insistente invitación a la *tolerancia* teológica (“Ya es hora de que se tengan por sagradas la concordia, la mansedumbre y la caridad cristianas!”)<sup>70</sup>.

b) La *exhortación a la paz y a la tolerancia* (y el rechazo de toda anatematización teológica, tan común entre las diversas facciones religiosas del siglo XVII, como considerada gravemente contraria a la enseñanza evangélica) tenía su justificación en la convicción de que la naturaleza y el fin de la teología son esencialmente *prácticos*, no teóricos<sup>71</sup>.

68 EPISCOPIUS, II, 71: “Si priscos Ecclesiae annales consulamus, non aliud fuit consilium, non alius scopus aut finis eorum, qui primi ejusmodi Symbola, Canones Ecclesiasticos, Confessiones ac Declarationes fidei suae ediderunt, quam ut per eas testatum facerent, *non quid credendum esset, sed quid ipsi crederent*”.

69 EPISCOPIUS, II, 73: “Non enim eo editur *haec declaratio*, ut novus conscientiarum laqueus hinc paretur, aut immota fidei norma seu doctrinae regula per eam cuiquam praescribatur, quae scilicet conscientias hominum coram Deo praecise obliget, et proinde a qua nemini unquam vel levissime discedere liceat, puta neque in rebus neque in phrasibus, imo neque in methodo aut modo docendi”.

70 EPISCOPIUS, II, 73: “*Tempus est, ut Christianae concordiae, mansuetudini et charitati sacra faciamus!*”.

71 Cf. EPISCOPIUS, II, 73: “Quippe *veram Theologiam* credimus mere *practicam* esse, non autem vel simpliciter, vel maxima et potiore sui parte *speculativam*, et proinde quaecunque in ea traduntur, eo unice referenda, ut ad officium suum sedulo faciendum, et mandata Jesu Christi observandum acrius aptiusque homo inflammetur, atque animetur [...] *Qui enim dicit, se Deum nosse, et mandata ejus non servat, mendax est et in eo Veritas non est*. I loa. 2,4”.

c) El *discernimiento entre verdades fundamentales y accesorias*. Una teología orientada a la salvación, cuya misión es indicar las líneas fundamentales dentro de las que el hombre puede esperar la salvación, debe discernir en el anuncio revelado y en el patrimonio histórico del cristianismo las verdades fundamentales y necesarias de aquellas otras meramente colaterales y accesorias. De este modo se infligía un duro golpe al principio de autoridad eclesiástico, porque el retorno a aquellas pocas verdades claramente expresadas en la sagrada Escritura o en las formulaciones de fe de los primeros cristianos implicaba a todas luces la exclusión del reconocimiento de la autoridad eclesiástica en materia de fe.

Este espíritu del *arminianismo*, expresado en la *Confessio remonstrantium*, estaba destinado a ejercer un profundo influjo no sólo sobre el nuevo curso que, a partir de entonces, emprenderá la teología protestante liberal o racionalista, sino que, poco a poco, terminará fermentando el espíritu del pensamiento moderno, y en particular, el pensamiento de Locke.

### 3. EL *LATITUDINARISMO* TEOLÓGICO BRITÁNICO PREVIO A LA GUERRA CIVIL: WILLIAM CHILLINGWORTH, JOHN HALES Y JEREMY TALOR

Las ideas del *arminianismo* no fueron obstáculo para que la iglesia oficial inglesa, al menos formalmente, permaneciera fiel a las doctrinas fundamentales del calvinismo. Durante la primera mitad del siglo XVII el *calvinismo* reinó en Inglaterra como un credo fundamental no sometido a discusión. Sin embargo, este credo debía sufrir en su interior el efecto de la misma erosión que en Holanda había conducido a las posiciones arminianas y que en el resto de Europa favorecerá la difusión de las *doctrinas socinianas*.

En estos años la oposición al calvinismo surgió en Inglaterra de personas individuales o de grupos no constituidos oficialmente, ni con particulares miras políticas. Antes de la guerra civil, a partir de 1632, en Great Tew, en las cercanías de Oxford, la casa de campo de Lucius Cary, vizconde de Falkland, se convirtió en lugar de encuentro de un cierto número de teólogos y pensadores que, con sus discusiones, sus lecturas, sus escritos, contribuyeron “a un cambio en el método teológico, esforzándose por liberar el propio pensamiento, por medio del análisis racional, de encontraban las posiciones sistemáticas entonces codificadas por la reforma y la contrarre-

forma”<sup>72</sup>. Entre ellos se John Hales, Jeremy Taylor y, sobre todo, William Chillingworth.

William Chillingworth, el gran representante del *liberalismo teológico inglés* en el período previo a la guerra civil, frecuentó con asiduidad la casa de Falkland. La amistad con Laud, obispo de Londres, que se convirtió durante un cierto tiempo en colaboración política, no le impidió oponerse ideológicamente a las convicciones eclesiales de los teólogos anglicanos. Tras una efímera conversión al catolicismo ocurrida durante su estancia en Francia, regresó en 1631 a Oxford, donde continuó ocupándose del estudio de los problemas teológicos y escriturísticos. Chillingworth había abandonado la Iglesia católica, pero no por ello su retorno a la Iglesia de Inglaterra fue incondicional. Sin una oposición directa y específica a las exigencias del anglicanismo, rechazó siempre suscribir los *Treinta y nueve Artículos*, la regla de fe fundamental de la Iglesia anglicana, porque no estaba convencido de su validez, o sea de su conexión con la sagrada Escritura. Los años de su permanencia en Tew, del 1635 al 1637, fueron los años de la gestación de su obra fundamental, *The Religion of the Protestants* (1638)<sup>73</sup>. Los encuentros, las discusiones y los estudios allí realizados lo confirmaron en su convicción fundamental, a saber: se debe prestar fe a la *Escritura interpretada por la razón* y no tratar de formular *a priori* ningún sistema de fe o de moral.

La superación de la estrechez confesional era preconizada en la obra de Chillingworth por medio del retorno a la sagrada Escritura, a la que se debía acceder sin prejuicios de escuela. La Escritura debe ser la regla única de conducta y única fuente de fe de todo cristiano. La auténtica actitud religiosa protestante no estaba determinada por la conformidad a los decretos de un concilio o a los estatutos de una confesión, sino por la *aceptación integral del texto sagrado*: “The Bible, I say, the Bible only, is the religion of protestants”<sup>74</sup>. La Biblia, no la Iglesia, es el órgano de la verdad y la única regla de fe. Frente al libro sagrado se coloca el hombre únicamente con su inteligencia y con su anhelo de búsqueda de la verdad. Sólo él es con su razón juez último en el ámbito de la religión. La palabra de Dios se le ha dirigido a él personalmente y él deberá escucharla con cuidado y descubrir su sentido y valor auténticos.

---

72 McADOO, 12-13.

73 Cf. W. CHILLINGWORTH, *The Religion of Protestants: A safe Way to Salvation*, printed by Leonard Lichfield (Oxford 1638).

74 CHILLINGWORTH, VI, n. 56.

La autoridad humana, civil o religiosa, no siendo capaz de infundir la convicción en los hombres, no puede pretender imponer la fe. Se puede usar la fuerza, pero ni las leyes, ni las persecuciones, ni los exilios, ni las condenas, ni la inquisición podrán jamás dar los frutos esperados, porque “ningún poder del mundo es capaz de convencer o constreñir la conciencia del hombre a asentir a algo”<sup>75</sup>. Por otro lado, se puede aprender de los antiguos padres de la iglesia que “nada es más contrario a la religión que el uso de la fuerza en la religión [...] porque la violencia humana puede inducir a los hombres a simular, pero no a creer, y no sirve más que para producir una actitud religiosa externa y el ateísmo interno”<sup>76</sup>. Pero, más allá de la violencia física, hay otra moral, más sutil y peligrosa, contra la que se desata Chillingworth, porque inficiona directamente la palabra de Dios, al presentar como juicio divino la arbitraria e interesada interpretación humana. Es la violencia ejercitada por las sectas y las iglesias sobre los cristianos. “¡Arroja fuera este perseguir, quemar, anatematizar, condenar a los hombres por el sólo hecho de que no se adhieran a las palabras de los hombres como si fueran palabras de Dios. Pide a los cristianos creer sólo en Cristo y no llamar Maestro a nadie fuera de él. Aquellos que pretenden tener una *infallibilidad* a la que no tienen derecho la abandonen y los que la rechazan con palabras, rechácenla también con los hechos. En una palabra, arroja fuera toda forma de tiranía, que es el instrumento del demonio para sostener los errores, las supersticiones y la impiedad en numerosas naciones, no pudiendo él oponerse de otro modo al poder de la verdad por largo tiempo”<sup>77</sup>.

Enseñanzas semejantes a las de Chilingworth se encuentran también en los escritos de John Hales. Educado en la tradición calvinista, participó, todavía joven, como observador en el Sínodo de Dordrecht. En aquella ocasión, bajo el influjo de las intervenciones de Episcopio, comprendió no sólo la *ineficacia de las discusiones y formulaciones dogmáticas*, sino sobre todo el valor de la *caridad* en la búsqueda de todo lo que, por ser fundamental y duradero, podía ser acogido por los cristianos. La asidua asistencia a las sesiones del Sínodo de Dordrecht lo indujeron, como nos recuerda su amigo Anthony Farindon, a su progresivo alejamiento de Calvino. De retorno en Inglaterra en 1619, se

---

75 CHILLINGWORTH, I, n. 5.

76 CHILLINGWORTH, V, n. 96.

77 CHILLINGWORTH, IV, n. 16.

retiró a Eton, donde se dedicó por completo a un estudio profundo, sin dejar por ello el trato con amigos y estudiosos, especialmente con los del círculo de Tew, y en particular con Falkland y Chillingworth.

En torno al 1636 compuso un breve tratado, titulado *Tract concerning Schism and Schismatics*, que circuló en forma de manuscrito hasta la edición anónima del 1642. Define el cisma como la *innecesaria separación* de los cristianos de aquella porción de la iglesia visible de la que un tiempo atrás formaban parte. Analizados algunos cismas occidentales, Hales denuncia como causa de los mismos no sólo la diversidad de las opiniones, sino también la ambición de los obispos y los abusos de la jerarquía eclesiástica<sup>78</sup>. Las ideas recibidas de los círculos arminianos de Dordrecht se hallaban implícitamente en este opúsculo, en particular las que propugnaban, de un lado, un *irenismo* inspirado en la división entre *dogmas fundamentales* y *dogmas colaterales* de la doctrina cristiana, y de otro, las que denunciaban la falta de competencia de la autoridad eclesiástica para proponer la genuina verdad religiosa, expresada en las Escrituras.

En definitiva, el racionalismo de Hales, como en el fondo el de los demás miembros del círculo de Tew, se asentaba sobre los principios del humanismo erasmiano, a saber: 1) insistencia en la necesidad de un examen crítico y docto de la Escritura; 2) convicción de que las doctrinas fundamentales de la religión están contenidas en pocos y fáciles pasajes de la Escritura; 3) actitud escéptica sobre las doctrinas teológicas complejas y detalladas; 4) optimismo sobre la capacidad moral y racional del hombre para alcanzar la propia salvación; 5) convicción de que el mantenimiento de la paz y de la caridad es más importante que la doctrina. Ideas todas ellas, como puede verse, que no eran sino el eco inglés de la *Confessio remonstrantium* de Episcopio.

En 1647, en los momentos culminantes de la guerra civil y de la revolución religiosa puritana, cuando la intransigencia puritana reformulaba del modo más rígido la dogmática calvinista, Jeremy Taylor publicó su principal obra, *A Discourse of the Liberty of Prophesying* (cuyo subtítulo añade: *Showing*

---

78 Cf. J. HALES, "A Tract concerning Schism and Schismatics", en: *The Works of the ever Memorable Mr. John Hales of Eton*, printed by Robert and Andrew Foulis (Glasgow 1765), I, 131: "They do but abuse themselves and others that would persuade us that bishops by Christ's institution have any superiority over other men further than of reverence, or that any bishop is superior to another further than positive order as agreed upon amongst Christians hath prescribed". Cf. también J. TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century* (Edinburgh – London 1874), I, 230.

*the Unreasonableness of prescribing to other men's Faith, and the Iniquity of persecuting differing Opinions*). En el ambiente de la guerra civil y bajo el dominio puritano, la *Asamblea de Westminster* había revisado ya los *Treinta y nueve Artículos* de la iglesia anglicana y promulgado en diciembre de 1646 una nueva confesión en *Treinta y tres Artículos*, reformulación inspirada en un estricto calvinismo, centrado sobre el *dogma de la predestinación*. Cuando la *New Model Army* de Cromwell, “con las alabanzas de Dios en los labios y las espadas de dos filos en las manos” conseguía la victoria de Naseby (el 14 de junio de 1645), poniendo fin así a la resistencia de Carlos I, una nueva constitución eclesiástica rígidamente calvinista fue impuesta en Inglaterra por una Asamblea. Dicha Asamblea, que, por reunirse en Westminster, recibió el nombre de *Asamblea de Westminster*, constituyó un verdadero órgano eclesiástico de gobierno, con dos cámaras, compuesto por 121 eclesiásticos, 10 *lords* y 20 miembros de los ayuntamientos, además de cinco teólogos escoceses<sup>79</sup>.

Pero, más allá de los problemas más estrictamente teológicos relativos a la predestinación, de los temas políticos de reducción del poder civil en el campo eclesiástico, o de los específicamente disciplinares o de liturgia, interesa subrayar que en esta *rígida reproposición de la ortodoxia calvinista* los aspectos más firmemente planteados fueron la negación de la libertad de con-

---

79 La *Asamblea de Westminster* celebró 1123 sesiones desde 1643 a 1648 en las que fueron elaborados cuatro grandes libros: una nueva *Confesión de fe* (en *Treinta y tres Artículos*), un *Catecismo* (con una redacción mayor basada sobre *Compendium Theologiae* de T. Wolleb, pastor de Basilea, y en una menor para uso de la juventud), un *ordenamiento disciplinar* (la *Form of Presbyterial Church Government and of Ordination of Ministers*), y el *Directory of the Public Worship of God*. La Asamblea había comenzado revisando y modificando en profundidad los *XXXIX Artículos*. La nueva confesión, que constaba de *XXXIII Artículos*, suponía –en opinión de Léonard– “el más completo y más claro símbolo calvinista, por su decisión en definir minuciosamente todo”: la predestinación era extendida incluso a los ángeles; la suerte póstuma de las almas dejaba de contener misterio alguno, describiéndose con detalle el estadio y situación de éstas a la espera del juicio final y la reconjunción con sus respectivos cuerpos; la libertad de conciencia no podría ser contrapuesta a la “libertad cristiana” “ganada por Cristo para los creyentes”. Para la historia de la Asamblea de Westminster, cf. S. W. CARRUTHERS, *The Everyday Work of the Westminster Assembly* (Philadelphia 1943); A. F. MITCHEL – J. STRUTHERS, *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines* (Edinburgh-London 1874). Para el conocimiento de los aspectos teológicos y políticos son de útil lectura: J. N. THOMAS, “The Contribution of the Westminster Assembly to Christian Thought”: *Union Seminary Quarterly Review* (1943) 342-351; W. HALLER, “The Word of God in the Westminster Assembly”: *Church History* (1949) 199-219; J. R. JOHNSTON, “A Study in the Westminster Doctrine of the Relation of the Civil Magistrate to the Church”: *Westminster Theological Journal* (1949-1950) 13-20 y 121-136. Entre los estudios generales sobre la *revolución puritana*, recordamos solamente: W. A. SHAW, *A History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth* (London 1900); J. B. TATHAM, *The Puritans in Power* (Cambridge 1913).

ciencia y de la libre investigación racional de la fe. Ante este nuevo panorama, la voz de Jeremy Taylor no fue la única en alzarse para mostrar *la irracionalidad de imponer a otros hombres la fe y la iniquidad de perseguir diferentes opiniones* en este período de particular intransigencia religiosa.

#### 4. EL DEÍSMO PRELOCKIANO: HUGO GROTIUS Y HERBERT DE CHERBURY

Hugo Grotius, filósofo y teólogo de orientación arminiana, había presentado el cristianismo en su obra *De Veritate Religionis Christianae* (1622) como una religión pura, que exhorta a la fe en unas pocas verdades esenciales y no controvertidas, anunciadas y exigidas claramente por la revelación divina, al alcance de todo entendimiento humano. El cristianismo era, en su opinión, la *reproposición* de una norma de conducta simple, a la vez que sublime.

Idénticas exigencias de claridad racional, de pureza moral, de fraternidad y concordia fueron acogidas por Herbert de Cherbury en su *De Veritate* (1624). Una misma exigencia: alcanzar una formulación clara y definitiva de los aspectos centrales de la verdadera religión, anima las páginas del libro de Grotius y de Herbert de Cherbury. Hay, en cambio, entre ellas una sola, pero fundamental diferencia: mientras que Grotius y los teólogos liberales en general hacen una apología del cristianismo como *religión revelada*, la obra de Herbert es una apología de la *religión natural*. Si el racionalismo en Grotius y en los teólogos latitudinarios pretendía de purificar la religión cristiana de las adherencias dogmáticas de dudoso valor, la misma exigencia racionalista en Herbert de Cherbury conducía a una posición de explícito alejamiento del cristianismo.

El deseo de obtener la formulación de un compendio sencillo de verdades fundamentales, necesarias y salvíficas movió a Herbert de Cherbury a la búsqueda y clasificación de las *notitiae communes religiosae*. En lo referente a la religión todos los hombres concuerdan en las siguientes verdades fundamentales: 1) la existencia de una divinidad suprema; 2) la necesidad de una relación de devoción del hombre hacia ella; 3) la exigencia de un culto espiritual, que se identifica, ante todo, con una vida recta; 4) la posibilidad de obtener el perdón de esta divinidad, cuando es ofendida, por medio del arrepentimiento de los propios pecados; 5) la existencia de un premio o un castigo después de esta vida como sanción moral suprema.



Ahora bien, estas *notitiae communes religiosas* (verdades religiosas fundamentales, patrimonio inalienable de la humanidad y *principia sacrosancta* a los que no se puede negar el asenso), no son fruto, según Herbert de Cherbury, de una revelación histórica o don particular divino. Las *notitiae communes* han sido puestas por Dios en el hombre desde su nacimiento y son *naturalmente cognoscibles* por medio del *instinctus naturalis*. Por tanto, todo hombre es naturalmente capaz de un conocimiento y de una práctica religiosa pura y sublime. Para llegar a la formulación de las verdades fundamentales de la auténtica religión no es necesario buscar la mediación de autoridades, revelaciones o interpretaciones privilegiadas. La humanidad encuentra en sí naturalmente las nociones fundamentales de la verdad y del bien. La justificación de la enseñanza de estas verdades o *noticias* no hay que buscarla en la sagrada Escritura. Su origen se halla en la misma naturaleza humana. La verificación de su originalidad y pureza corresponde hacerla a la *recta ratio* y a la enseñanza concorde de la historia humana. Las *expresiones históricas* de estas *creencias universales* pueden ciertamente variar, pero permanece idéntico en ellas el soporte fundamental. Diversas son las expresiones, pero una es la fe. Como por ejemplo, en el caso de la quinta *notitia*, relativa al premio o castigo después de esta vida como sanción de la ley moral: “Algunos prometieron este premio en el cielo, otros en los astros, otros en la contemplación. Algunos amenazaron con el castigo de la *metempsychosis*, otros con el infierno (entendido por unos como lugar ardiente, por los chinos como lugar únicamente caliginoso) o los infiernos, otros en un lugar aéreo intermedio, otros con la misma muerte. Algunos consideraron que el castigo era eterno; otros, temporal. Pero toda religión, toda legislación, toda filosofía, y –cosa más importante– toda conciencia, enseña de modo explícito o implícito que después de esta vida nos espera un premio o un castigo”<sup>80</sup>.

Ahora bien, las *notitiae communes religiosas* provienen de la *recta ratio*, no de la revelación sobrenatural. La afirmación de la procedencia de las *notitiae* únicamente de la *recta ratio* constituye el punto esencial de separación del pensamiento de Herbert de Cherbury de la tradición arminiana y lo caracteriza con su nota típica de *deísmo*. Para Grotius el punto fundamental de referencia para definir la verdad religiosa era todavía la sagrada Escritura, que,

---

80 HERBERT DE CHERBURY, *De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili et a Falso* (Paris 1624), ed. fotost., Günther Gawlick [ed.] (Stuttgart – Bad Cannstat 1967) 220.

aunque hecha propia de modo crítico y según las exigencias de la persuasión y de conformidad con la razón, era puesta como garantía suprema de la verdad religiosa. No así para Herbert de Cherbury. ¿Significa entonces la llamada de Herbert a la *recta ratio* la exclusión de la revelación? Herbert no llega a esta conclusión explícitamente. En su opinión, Dios puede hablar al hombre en el modo que desee, tanto de modo directo (*sive igitur in somno, sive vigiliis, sive ectasi, sive sermone, sive lectione, etc.*) como indirecto, por medio de una revelación transmitida en una iglesia. Pero ya se trate de una *revelación* directa ya indirecta, siempre es necesaria una *verificación racional*. Una vez realizada ésta, que le impone las condiciones de una perfecta adecuación racional, poco puede añadir una enseñanza revelada autónomamente. Así, todo lo que es *positivamente* enseñado por la revelación se reconduce a simple expresión o clarificación de las fundamentales *notitiae communes*, obra de la *razón*. El mismo *Decálogo* no es más que reduplicación o reformulación de las mismas.

De lo anterior se sigue que la *vera Ecclesia catholica* se funda no sobre una *revelación histórica*, sino sobre las *notitiae communes religiosae*. Ésta es la verdadera iglesia, querida por la divina Providencia desde los inicios mismos de la humanidad, que reúne en su seno a *todos* los hombres y que lleva la garantía de verdad y salvación. La diferencia, pues, con Grotius es clara: éste, con los demás teólogos racionalistas y latitudinarios, defiende el cristianismo de toda contaminación espuria con las otras religiones positivas y ensalza la sublimidad de su pureza, haciendo de este modo una apología explícita del mismo; Herbert de Cherbury, en cambio, iguala todas las religiones positivas, puestas en su conjunto frente a la única verdadera y sublime religión: la *religión natural*. Miembro de esta *Ecclesia catholica* no es el *fiel* que pone su confianza en las palabras y en la autoridad de otro, incluso después de una atenta valoración de los motivos, sino el hombre que con su *razón* formula proposiciones verdaderas sobre la divinidad y sobre sus deberes frente a ella y encuentra en el común sentir de los hombres la confirmación de sus proposiciones. Esta religión, enteramente fundada sobre parámetros racionales, que no necesita por tanto mediación alguna, es la *religio laici*. Es la religión del hombre que, como ser racional, se pregunta por Dios y responde a las preguntas fundamentales.

Así, del *latitudinarismo* y *liberalismo teológico*, todavía cristiano, la reflexión teológica de algunos autores pone rumbo ya hacia el *deísmo*, todavía no anticristiano, pero sí acristiano. Martin Clifford († 1677) y Charles Blount

(1654-1693), especialmente éste último, serán los pensadores que, uniendo ideales políticos y religiosos (*republicanismo* y *deísmo*), emprendan por primera vez este nuevo camino.

## 5. LA TEOLOGÍA LATITUDINARIA ANGLICANA DEL SIGLO XVII

Durante el *Commonwealth* de Cromwell se difundieron ampliamente en el seno mismo de la iglesia presbiteriana numerosas formas de disidencia, de movimientos autónomos y de *conventículos* (*conventicles*) o sectas que “en diversas formas se vinculaban a principios más o menos derivados de la reforma: libertad cristiana, iluminación interior, ley de Dios que instauro el reino de Dios”<sup>81</sup>. En estas circunstancias encontraron un cierto espacio nuevos movimientos y confesiones religiosas. Surgió, así, por ejemplo, el *cuaquerismo* (fundado por George Fox y extendido en los EE.UU. por William Penn), que profesando la doctrina de la *iluminación interior* (*the light within*) y admitiendo la realidad de revelaciones, éxtasis, voces interiores, etc., pretendía entrar en contacto directo con Dios y adquirir el conocimiento inmediato de la salvación. Pero después de los rigores puritanos del último periodo del *Commonwealth*, la restauración monárquica orientó la vida religiosa inglesa hacia la unidad bajo la tutela del anglicanismo. Desde la *Worcester House Declaration* del 1660 se impone la *exigencia monárquica* de restablecer la concordia religiosa, admitiendo el *anglicanismo* como condición para el restablecimiento de la paz civil. Comenzó entonces para los puritanos y para aquellos que disintían de la confesión anglicana (los llamados *Dissenters*) un penoso calvario.

Pero la restauración de la *monarquía*, y del *anglicanismo* a ella unida, se acompañaba de la difusión cada vez mayor de las opiniones predominantes del *liberalismo* y *latitudinarismo teológicos*. Los principios de la teología liberal o latitudinaria habían pasado de la *escuela de platónicos de Cambridge* a las filas de la teología oficial anglicana. La expresión *latitude men*, reservada antes al grupúsculo de los platónicos de Cambridge, indicaba ahora el más amplio sector de la teología anglicana en general. No se trataba ya de pocos estudiosos aislados en la campaña inglesa, como en el caso del Tew Circle; ni de un exiguo número de profesores de la universidad de Cambridge, al que se dio

---

81 LÉONARD, II, 427.

en llamar los platónicos de Cambridge. Ahora, en el Londres de la restauración, se alzaba en defensa de los principios que habían animado la especulación y la predicación de un Chillingworth o de un Whichcote el consenso unánime de los mayores teólogos: Stillingfleet, Tillotson, Sprat, Tenison, Patrick, Glanvill, Lloyd, Burnet.

Ejemplos característicos de los nuevos aires de la teología anglicana son las obras de E. Fowler, J. Wilkins, J. Glanvill y J. Tillotson.

Edward Fowler, un clérigo expresbiteriano, en su obra *Principles and Practices of Certain Moderate Divines of the Church of England* (1670) defiende, por boca de Teophilus, el principal interlocutor de este diálogo, la nueva *concepción racional del cristianismo* hecha propia por estos *teólogos moderados* (*moderate Divines*). “En sus [de estos *teólogos moderados*] predicaciones se toman en consideración los argumentos de mayor importancia, útiles para la reforma de la vida del hombre y la purificación de su espíritu. Yo mismo nunca he tenido una idea tan atrayente de la naturaleza divina, que constituya el mayor incentivo para obedecer a los mandatos divinos; ni he comprendido nunca tan plenamente la excelencia de la religión cristiana, la *razonabilidad* de sus preceptos, la nobleza de sus fines, la admirable conveniencia de su cumplimiento, antes de haber escuchado, a Dios gracias, a estos hombres”<sup>82</sup>. Gracias a la enseñanza de estos teólogos y a su insistencia en la *razonabilidad del asentimiento religioso*, los *fieles* dejan de ser ciegos ejecutores para convertirse en *creyentes ilustrados* (*wise believers*). Su enseñanza, subrayando la intrínseca razonabilidad del mandato divino y de la divina revelación, nos permite “percibir la incomparable excelencia de la religión predicada por nuestro Señor”<sup>83</sup>.

De modo semejante se expresaba el obispo de Chester, John Wilkins, quien en su libro *Of the Principles and Duties of Natural Religion* (1675), subrayaba la capacidad de la razón humana de llegar, con sus solas fuerzas naturales, al conocimiento de la verdad religiosa, a la vez que reconocía al hombre la posibilidad de una conducta moralmente buena sin una particular ayuda sobrenatural. Como se dice al inicio de este libro: “La naturaleza del

---

82 E. FOWLER, *The Principles and Practices of Certain Moderate Divines of the Church of England, (greatly mis-understood) Truly Represented and Defended; wherein some Controversies, of no mean Importance, are Succinctly Discussed: in a Free Discourse between two Intimate Friends*, printed for L. Lloyd (London 1670) 41-42.

83 FOWLER, 66.

hombre consiste en aquella facultad de la razón en virtud de la cual es capaz de ser religioso, conocer la divinidad y esperar un estado futuro de premio o castigo. Esta capacidad es común a toda la humanidad, a pesar de los muchos intentos realizados para suprimirla, y es específica del hombre, pues ninguna otra criatura visible de este mundo participa de ella”<sup>84</sup>.

El libro se divide en dos partes, dedicadas la primera al reconocimiento de la *Reasonableness of the Principles and Duties of Natural Religion*, y la segunda a la alabanza *of the Wisdom of Practising the Duties of Natural Religion*. Sin embargo, al término de su estudio, Wilkins, obispo anglicano, no puede dejar de tomar en consideración la religión revelada, y en particular la religión cristiana. Se pregunta entonces qué sentido tiene ésta para el hombre, quien ya es capaz por naturaleza de llegar a la verdad religiosa y de llevar una vida virtuosa. El cristianismo, según el planteamiento realizado por Wilkins, se presenta únicamente como la coronación de la religión natural, como la más alta expresión de ésta.

Joseph Glanvill, por su parte, declara en sus *Essays on Several and Important Subjects in Philosophy and Religion* (1676) el papel insustituible de la razón en el campo teológico, reafirmando la necesaria concordancia entre razón y fe. En el quinto *Essay*, titulado de *The Agreement of Reason and Religion*, Glanvill intenta demostrar la concordancia entre el orden de la verdad natural y revelada. Si la *razón*, entendida en su aspecto objetivo, corresponde a la *verdad natural (natural Truth)* y “consiste en aquellas nociones que Dios ha plasmado en nuestras almas”, se entiende entonces por qué “la razón es amiga de la religión, así como la religión lo es de la razón”<sup>85</sup>. Es verdad que en el primer *Essay*, titulado *Against Confidence in Philosophy and Matters of Speculation*, refiriéndose a lo ya tratado en *The Vanity of Dogmatizing* (1661) y *Scepsis Scientifica* (1665), manifiesta “cuán imperfecto es nuestro intelecto en su estado actual y qué frecuentemente está sujeto a error”<sup>86</sup>. Con todo, esta crítica es dictada no por la desconfianza radical en la facultad humana de conocimiento, sino por el deseo de corregir ciertos abusos específicos del *aristotelismo escolástico*. Lo que Glanvill propone no es la negación de la razón

---

84 J. WILKINS, *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, printed by A. Maxwell (London 1675) 18.

85 J. GLANVILL, *Essays on Several and Important Subjects in Philosophy and Religion*, printed by J. D. for John Baker (London 1676) V, 6.

86 GLANVILL, I, 1.

humana, sino su recto uso. Enseñando al hombre una prudente *reserva y modestia en las opiniones*, desea que la razón no afirme como dogmáticamente verdaderas lo que son *especulaciones dudosas*, es decir, que evite el *dogmatizar (dogmatizing)*. La confianza en las conclusiones de una filosofía incierta y fundada en prejuicios, como era para Glanvill el *aristotelismo oxoniense*, era indicio de una *grosera y estúpida ignorancia*. La filosofía especulativa de la escolástica no estaba en condiciones de proporcionar una aportación a nuestro conocimiento, a diferencia de la nueva *filosofía experimental*, la *real philosophy*. Nuestra razón, entonces, una vez bien dirigida, alejada de las especulaciones vanas y enderezada al estudio de la realidad física, estará en condiciones de librarse del error y de conducir al hombre, también ella, a la verdad religiosa. El cuarto *Essay*, dedicado a demostrar *The Usefulness of Real Philosophy to Religion*, afirma que la razón, entendida ahora como facultad humana, capaz del conocimiento del mundo sensible, es capaz de proceder más allá de éste y de llegar al conocimiento de Dios y de las verdades de la religión. De este modo Glanvill muestra su acuerdo con la *teología física* que se está difundiendo por estos años en Inglaterra.

Con todo la obra más significativa de la teología anglicana de este período es la perteneciente a John Tillotson, primado de Canterbury y el predicador por excelencia del Londres de la restauración. Más preocupado de defender los derechos de los *no-conformistas* y de los *librepensadores* que los privilegios de la iglesia anglicana, debió su fortuna sobre todo a la claridad con la que supo percibir la nueva sensibilidad que se estaba imponiendo en su época. La obra de Tillotson como predicador y pastor está, en efecto, en continuidad perfecta con las exigencias y las soluciones de los principales representantes de la teología anglicana de la segunda mitad del siglo XVII. Recibió el influjo de John Wilkins, de cuya obra *Of the Principles and Duties of Natural Religion*, realizó la edición póstuma y escribió un *Preface*. En él muestra su completa adhesión a las soluciones propuestas por Wilkins, afirmando que “los grandes principios de la religión, la existencia de Dios y de una vida futura encuentran firme y estable fundamento en la naturaleza y en la razón humana”<sup>87</sup> e indicando cómo la enseñanza ética de Cristo, a saber el amor a Dios y al prójimo, está ya “inscrita en nuestro corazones y es sentida por la conciencia de todo hombre como obligación se-

---

87 J. TILLOTSON, *Preface to J. WILKINS, Of the Principles and Duties of Natural Religion*, iii.

creta”<sup>88</sup>. Siguiendo los pasos de la tradición anglicana liberal, Tillotson se opone al fideísmo de las sectas y subraya en sus sermones la llamada a una fe conforme a las más puras exigencias racionales.

En el *Sermon 28*, titulado *The Danger of Zeal without Knowledge* tenía Tillotson bien presentes los daños y las desviaciones del *fanatismo religioso* y la raíz irracional del mismo. So capa de celo por la causa religiosa se habían cometido, especialmente en los últimos decenios de la historia inglesa, los crímenes más atroces y las injusticias más vergonzantes. Considerando los daños de esta pasión cuando se convierte en la fuerza ciega de todo un pueblo incapaz de controlarla por medio del *conocimiento* y en los abusos cometidos en nombre del *celo divino* en el curso de los siglos, tanto en Inglaterra como en otros países (pero en particular en la Iglesia de Roma), la invitación de Tillotson a una adhesión religiosa racionalmente motivada se hace apremiante. En polémica contra estos *celantes* (a los que Locke llamará *entusiastas*), Tillotson se ve obligado a clarificar el concepto de fe como acto de adhesión conforme a las fundamentales exigencias de la razón humana. Si el contenido de la fe no puede estar en contraste con la evidencia sensible, dice Tillotson, tanto menos puede oponerse a la evidencia que se deriva de las conclusiones de la razón humana. La evidencia de la demostración racional es, de hecho, superior a la evidencia que deriva de la sola autoridad del testigo que propone la fe y no es posible adherirse a una proposición de fe que se muestre en desacuerdo con la evidencia racional. Todo este razonamiento es muy próximo al que puede hallarse en la teología de John Locke sobre el valor de la razón y la fe tanto en el *Journal* como en el *Enquiry of Human Understanding*.

## 6. DOS TEÓLOGOS ARMINIANOS (LE CLERC Y VAN LIMBORCH) Y LOCKE: INSPIRACIÓN Y REVELACIÓN DE LA ESCRITURA, Y NOCIÓN DE FE Y JUSTIFICACIÓN DE LA TOLERANCIA

Después del exilio francés (1675-1678), Locke debió retornar al exilio en 1683, aunque esta vez a los Países Bajos, donde entró en activo contacto con otros exiliados ingleses y con algunos teólogos remonstrantes holandeses, sobre todo con Jean Le Clerc y Philip van Limborch.

---

88 TILLOTSON, iv.

En 1685 Le Clerc, profesor en el seminario *remostrante* de Amsterdam, había publicado como respuesta a la *Histoire critique du Vieux Testament* del sacerdote oratoriano Richard Simon, un volumen titulado *Sentimens des quelques Théologiens de Hollande*, que llamaría poderosamente la atención de Locke en aquel período en que estaba interesado en conocer mejor el problema de la *inspiración* y de la *revelación*.

Richard Simon, aún respetando absolutamente la sagrada Escritura como palabra divina, había propuesto en ambiente católico una crítica literaria para hacer retornar el texto sagrado, en la medida de lo posible, a su pureza primitiva. Al igual que Spinoza, Simon reconocía el estado de corrupción en que se encontraba el texto de la sagrada Escritura. Pero, a diferencia de éste, pretendía con su obra poner remedio, al menos parcial, a este estado de cosas, y sobre todo, en lugar de destituir de valor al libro sagrado por su corrupción, quería invitar a su veneración, en cuanto expresión fiel de un patrimonio revelado, confiado no a la letra muerta, sino a la *tradición* de la Iglesia. La admisión de la corrupción del texto sagrado imponía la necesidad de considerar la *inspiración* de una manera no literal. Además, Simon sostenía un concepto no unívoco de inspiración. En efecto, aunque muchos de los libros del canon veterotestamentario son objeto de inspiración directa de Dios al *profeta*, los *libros históricos*, en cambio, aunque son verdaderamente inspirados, como lo son los proféticos, proceden del trabajo de redacción de anales realizado por los *escribanos públicos*, preocupados por transmitir a los hombres venideros los acontecimientos de su nación. Inspirado era no sólo el primer redactor de cada libro sagrado, fuera éste *profeta* o *escriba*, sino el pueblo entero de Dios, que, de un modo diverso y por grados, colaboraba en la formación y en la conservación del patrimonio revelado. Es decir, la ampliación de la noción de *inspiración* la hacía coincidir con la de *tradición*, concepto éste de gran importancia entre los judíos y los primeros cristianos. Por tanto, asociar la *palabra de Dios* a la *tradición eclesiástica* no significa descuidar el interés por ella, porque Aquel que remite a las sagradas letras nos ha remitido igualmente a la Iglesia, a la que él ha confiado su depósito. En definitiva, si la Escritura es expresión de la tradición, no podremos tener seguridad alguna sobre ella separándola de la tradición.

Este planteamiento, tan contrario a la idea de *sola Scriptura*, no podía ser aceptada por un protestante. Le Clerc en sus *Sentimens des quelques Théologiens de Hollande* se dedicó a refutar las afirmaciones de Simon, detenién-



dose en particular en la doctrina de la inspiración propuesta por éste. Realiza en esta obra un análisis de la inspiración tanto de los libros proféticos como de los históricos y de la doctrina enseñada por los Apóstoles, además de un examen crítico de los libros del Antiguo Testamento más controvertidos. El propósito de esta obra es reducir el número de los textos inspirados, hasta llegar a un núcleo de verdades esenciales, patrimonio seguro de la revelación escriturística. Se trata, pues, de la tesis general del racionalismo y del latitudinarismo teológico que atacaba las tesis de Richard Simon, que concedía un valor excesivo a la tradición, a la Iglesia, a la fe. La exhortación de Le Clerc a la *sola Scriptura* era ahora sinónimo en el campo del racionalismo protestante de la voluntad de atenerse a los contenidos salvíficos mínimos propuestos por la Escritura, que todo entendimiento humano podía comprender como indispensables y ver claramente expresados. Esta reducción al mínimo del ámbito de la inspiración implicaba entonces no sólo la reafirmación de los *principios de los protestantes*, que Simon impugnaba como erróneos e insuficientes, sino la reivindicación de los *derechos de una razón*, que el concepto de tradición de Simon limitaba necesariamente. No es la *tradición* el criterio de verificación de la Escritura. Es la *razón* la única instancia autorizada para decir si una doctrina es cristiana o no, porque sólo ella es capaz de descubrir la enseñanza esencial del Evangelio.

En estos *Sentimens des quelques Théologiens de Hollande* se anticipa una crítica sobre la revelación en general, como Locke repropondrá posteriormente, según la cual es palabra auténtica de Dios lo que guarda una relación clara con la salvación, lo que es perceptible como expresa orden divina, claramente inteligible. Locke leyó esta obra en el mismo año de su publicación y realizó al mismo tiempo algunas observaciones críticas de cierto interés. Aunque Locke no comparte muchos de los argumentos expuestos en los *Sentimens des quelques Theologiens de Hollande* –sin temer por ejemplo calificar de *valde vitiosum* el argumento con el que Le Clerc niega el carácter inspirado de los cánticos y de los salmos– admite, sin embargo, la exigencia de fondo del teólogo arminiano: eliminar en la medida de la posible toda arbitraria extensión de la inspiración, con el fin de reconducir la religión cristiana a aquella originaria conformidad con las exigencias de la razón humana, que la historia de la confesiones particulares había oscurecido poco a poco.

Le Clerc, igualmente, aunque no olvidase el valor de los motivos intrínsecos del cristianismo y el de los hechos históricos, subrayaba el valor apo-

logético de la conformidad de la ética cristiana con la ética natural. Ciertamente cuando el milagro es racionalmente verificable como tal da, según Le Clerc, a la enseñanza de Cristo y de los Apóstoles el sello del origen divino, pero ello no excluye la íntima racionalidad de su enseñanza. Precisamente porque es posible la presencia de verdaderos y falsos milagros, debe ser invocada la razón como criterio último de distinción entre los unos de los otros. También en esto se hallará Locke bajo el influjo de Le Clerc. En los manuscritos de 1681, hablando del milagro como garantía de la inspiración, expresa Locke la dificultad de la razón en dar un juicio de la autenticidad del milagro como hecho sobrenatural y divino, llegando entonces a la *conclusión racional* de que *the miracles were to be judge by the doctrine and not the doctrine by the miracles*. Pero en 1701, en el *Discourse of Miracles*, menguará notablemente la fuerza de semejante conclusión. Así, para distinguir si el milagro viene de Dios o del demonio, junto al criterio de la conformidad del contenido revelado con la noción que tenemos de la sublimidad divina, aceptará, aunque con las debidas limitaciones, el criterio de la superioridad del *poder divino* sobre todo poder creatural. Únicamente Dios es omnipotente. Ciertos milagros no pueden ser realizados sin la intervención divina. Pero, sobre todo, hay que poner de relieve que la exigencia de la conformidad del contenido revelado con la razón (como criterio fundamental de verificación) excluye *a priori* de la revelación todo contenido que se manifieste claramente contrario a la razón.

De no menor importancia fue la amistad que unió a Locke con Philip van Limborch, nieto de Episcopio y profesor también en el Seminario de los remonstrantes de Ámsterdam, a quien en 1689 dedicó Locke, como ya sabemos, su célebre *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A.*, iniciales cuya significación conocemos, gracias a la recensión de Le Clerc a esta obra.

La *Theologia Christiana ad praxim pietatis ac promotionem pacis Christianae*<sup>89</sup> de Limborch propone y reelabora toda la teología cristiana a la luz de las líneas heredadas de la tradición arminiana, como bien percibió la recensión hecha en 1701 por la revista de los jesuitas de Trévoux<sup>90</sup>. En ella se puntualizaban del siguiente modo las principales características de la posición

---

89 PH. VAN LIMBORCH, *Theologia Christiana ad praxim pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa*, apud H. Wetstenium (Amstelaedami 1686).

90 Cf. *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts* (MT), Trévoux, Juillet-Août 1701, 37-44.

teológica de van Limborch: rechazo de la tradición y reconocimiento del valor único de la Escritura<sup>91</sup>, uso de un canon bíblico particularmente reducido<sup>92</sup>, exigencia de la fe sólo para un número limitado de artículos fundamentales religiosos como garantía para el mantenimiento de la concordia religiosa y de la tolerancia<sup>93</sup>.

Locke será deudor de la *Theologia Christiana* no solamente en lo referente a los aspectos formales del acto de fe, sino especialmente en lo relativo al contenido específico del acto de fe. Los temas fundamentales de *La razonabilidad del Cristianismo* encuentran sus antecedentes, además de en las obras de los teólogos latitudinarios ingleses, también en las páginas de la obra de van Limborch. El objeto fundamental de nuestra fe es: *Jesum esse Christum*. Esto, únicamente esto, es requerido necesariamente para la salvación por la sagrada Escritura, en particular por los Evangelios y las Epístolas. No es necesario creer otra cosa fuera de que Jesús es el Mesías, el Cristo prometido, el salvador enviado por Dios<sup>94</sup>.

---

91 Cf. *MT*, 39: "Il rejette toutes sortes de Traditions, et s'attache uniquement à l'Écriture sainte. Cependant quand il est question de décider quels sont les livres saints et de distinguer les livres Canoniques de ceux qu'on traite Apocryphes, l'Auteur oublie pour un moment ce qu'il s'étoit proposé; et il a recours malgré qu'il en ait, à l'autorité des Peres et à la tradition de l'Eglise".

92 Cf. *MT*, 39-40: "Il ne met au nombre des livres de l'Ancien Testament que les vingt-deux qui se trouvent dans l'ancien Canon des Juifs. Pour les autres qui n'ont pas été reconnus si-tôt, il n'oblige point les Chrétiens à les recevoir: il prétend même que ces livres contiennent des faussetez et des contradictions. Il n'en use pas ainsi au regard des livres . du nouveau Testament: il leur fait grace à tous, sans en excepter ny ceux Luther et ses Sectateurs ont retranchez, ny ceux qui n'ont pas d'abord été reçus par toutes les Eglises: en quoy Mr. de Limborch ne s'accorde gueres avec luy-même".

93 Cf. *MT*, 40: "L'auteur met uniquement au nombre des articles fondamentaux de la Religion, ceux que l'Écriture Sainte dit en termes formels être nécessaires au salut, ou qui suivent de ceux-cy par des consequences si claires, qu'elles ne puissent être contestées de personne. D'où l'on peut inférer, comme Mr. de Limborch le reconnoît luy-même, que les points fondamentaux de la Foy et les articles nécessaires au salut sont en bien petit nombre. Mais avec tout cela la difficulté est de les déterminer chacun en particulier, et c'est ce qu'on ne fera jamais dans les principes des Tolerans. Il prétend que tous ceux qui respectent l'Écriture et qui croient les articles fondamentaux sont dans la voye de salut, et qu'on ne doit point se séparer de leur communion".

94 Cf. VAN LIMBORCH, 432: "Objectum fidei Christianae in specie est omne verum ad salutem aeternam creditu necessarium: Quia autem illud unica veritate nititur, Jesum esse Christum, ideo illud communiter fidei Christianae objectum in Scriptura dicitur, quasi praeter id nihil a nobis credendum exigatur". Tras una larga serie de citas bíblicas concluye Limborch: "Credere, ergo, Jesum esse Christum, seu Filium Dei aliud nihil denotat, quam Jesum esse Salvatorem illum eximium et diu promissum, cui homines salvandi munus a Patre impositum est, quique ut muneris illi inauguretur a Patre suo Spiritu Sancto unctus est".

Esta reducción de las verdades necesarias reveladas en la sagrada Escritura a un solo artículo, que *Cristo es el Mesías* nace, sobre todo, del deseo de Limborch de encontrar un mínimo común denominador de todas las confesiones cristianas, que es aquel ámbito mínimo que caracteriza al verdadero creyente. El *irenismo* fue siempre un objetivo del movimiento arminiano. La fe, por otro lado, está en función de la obediencia y de la vida moral<sup>95</sup>. Minimalismo irénico en la fe y dimensión práctica del cristianismo son aspectos de tomados en préstamo de Limborch por la obra de Locke *The Reasonableness of Christianity*.

También en el período del exilio holandés alcanza el pensamiento de Locke su formulación más madura y definitiva sobre la tolerancia religiosa y a esta maduración no fue extraña la influencia del *irenismo arminiano*, ni en particular de la especulación teológica de van Limborch. Locke se siente invitado al replanteamiento de la concordia religiosa no sólo por el planteamiento general de la *Theologia Christiana ad promotionem pacis Christianae*, sino, muy en particular, por los últimos capítulos del libro VII de esta obra, destinados expresamente al examen del valor teológico y de las implicaciones prácticas de la tolerancia religiosa. En la *Theologia Christiana* excluye Limborch claramente todo recurso de la autoridad religiosa a la fuerza. La *convinctio* es la única arma legítima y eficaz. Declara van Limborch vibrante: "*Pastores verbum Dei pure doceant; errantes verbi divini luce aut argumentorum evidentia convincant; quos convincere nequeunt, tolerant, donec Deus illorum misertus quod ignorant revelet*"<sup>96</sup>. Misión, pues, del clero y de la autoridad religiosa no es la imposición de la *verdad religiosa* (como erróneamente ha ocurrido en la historia del cristianismo y el propio Limborch muestra en su famosa *Historia Inquisitionis*<sup>97</sup>), sino la propuesta de la auténtica

95 Cf. VAN LIMBORCH, 432 : "Fides operum bonorum sterilis esse nequit".

96 VAN LIMBORCH, 441.

97 Cf. VAN LIMBORCH, *Historia Inquisitionis*, apud H. Wetstenium (Amstelodami 1692). En la página 3ª de *Epistola dedicatoria* de esta *Historia Inquisitionis* se puede leer: "Volui in ea Inquisitionem, non fuco incrustatam, nec alienis et tetrus coloribus deturpatane, sed vivis ac genuinis depinctam rappraesentare; hoc est, ex variis, non a Romana Ecclesia dissentium, sed ne ullus calumniae fit locus, Pontificiorum Doctorum, quin et Inquisitorum scriptis, horrendi illius Tribunalis, quod se Sanctitatis titulo maxime jactat, vivam exhibere delineationem, qua amplissima illa inquisitoribus concessa potestas, crudelissimae illius legis, et iniusta procedendi ratio, ab omnium tribunalium ratione recedens, toti pateret orbi". La obra de Limborch fue modificada en una traducción al inglés en 1826 cuyo título es significativo: *The history of the Inquisition, as it has subsisted in France, Italy, Spain, Portugal, Venice, Sicily, Sardinia, Milan, Poland, Flanders, &c. &c. with a particular description of its Secret Prisons,*

palabra de Dios, que es ante todo palabra de amor y fraternidad. El recurso a la imposición y a la coacción religiosa es rechazado por Limborch, porque es contrario al *espíritu del Evangelio*. Análogos motivos se encuentran, como ya hemos visto, en la *Epistola de tolerantia* de Locke, que, escrita en Utrecht, fue publicada en Gouda en 1689, a solo tres años de la *Theologia Christiana*.

La distinción entre artículos fundamentales de fe y artículos no fundamentales fue propuesta por van Limborch para justificar teológicamente la doctrina de la tolerancia religiosa en el seno de las confesiones cristianas. Si se estima que todo artículo de fe es necesario para la salvación, se será propenso a defender a toda costa no sólo las doctrinas fundamentales cristianas, sino también cualquier doctrina colateral. En efecto, son “los teólogos ajenos a la búsqueda de la paz y la concordia” (*Theologi ab omni pacis et concordiae studio alieni*) los que proponen una interpretación rigorista de tal guisa y los que consideran que “aquél que desecha un solo dogma, desecha toda la doctrina” (*qui unum dogma solvit, totam doctrinam solvit*)<sup>98</sup>. Ahora bien, dice van Limborch, la pretensión de poner todos los dogmas de la religión en un mismo plano de importancia, no sólo nace de una concepción errónea de la doctrina cristiana<sup>99</sup> y no encuentra fundamento en la enseñanza evangélica<sup>100</sup>, sino que incluso lleva a consecuencias absurdas: de un lado, a la presunción de la propia iglesia de estar totalmente exenta de error, y, de otro, a la condena subsiguiente de cualquier mínimo error en las demás<sup>101</sup>.

---

*modes of torture, style of accusation, trial, &c. Abridged from the work of Philip Limborch, professor of divinity at Amsterdam. Introduced by an historical survey of the Christian Church and illustrated by extracts from various writers, and original manuscript. Interesting particulars of persons who have suffered the terrors of that dark and sanguinary tribunal, and political reflections on its revival in Spain, by the decree of Ferdinand VII, printed for W. Simpkin and R. Marshall (London 1816).*

98 VAN LIMBORCH, *Theologia Christiana*, 898-899.

99 Cf. VAN LIMBORCH, 899-900: “Dices: Qui unum dogma solvit, totam doctrinam solvit; perinde ut qui unum anulum solvit integram catenam dissolvit. Resp.: Similitudo admodum dissimilis; non enim eo modo doctrinae christianae dogmata connectuntur, ut uno ignorato tota doctrina dissolvatur; alias dicendum, qui in minimo errat, eum etiam totam religionem abnegare. Melius huc applicatur similitudo a vita hominis desumpta, quam ex Gregorio Nysseno proponit, latiusque diducit et amplificat Archiepiscopus Armachanus: *Alia membra comparata sunt πλοος το ζην [...] absque quibus foret, homo non viveret; Alia vero πλοος το ειν ad jucunde vivendum: quae videlicet honorum sint velut additamentum profecta de benigna largitate naturae, efficientis per haec ut jucunde homo viveret*”.

100 Se cita el pasaje 1 Cor 3,10-11.

101 Cf. VAN LIMBORCH, 900: “Maxima est praesumptio, definire omnes errores esse fundamentales. 1. Aut enim ipsis dicendum est, se in nullo, ne minimo quidem dogmate errare; quod summae praesumptionis est, et humanam excedit sortem: aut si, homines cum sint, nihil humanum a se alienum fateantur, suo iudicio e regno coelorum excluduntur. 2. Necessae est ut omnes, etiam in minimis errantes, aeternae damnationis reos pronuntient”.

Así pues, si como la Escritura misma nos permite afirmar, las verdades de fe no son todas igualmente necesarias para la salvación, se podrá defender dentro de la religión cristiana la pluralidad de confesiones: “entre aquellos que disienten en artículos no necesarios, debe ser puesta en práctica la mutua tolerancia” (*inter dissidentes in articulis non necessariis, mutuam colendam esse tolerantiam*)<sup>102</sup>. Así pues, la distinción entre verdades fundamentales y verdades no fundamentales es, según van Limborch, la raíz teológica de la doctrina de la tolerancia<sup>103</sup>. También aquí encontramos unas ideas que han sido recibidas por Locke prácticamente sin modificación alguna.

Por tanto, la justificación de tolerancia encuentra en Locke, como antes lo hacía en van Limborch, motivos no sólo jurídico-políticos, sino sobre todo bíblicos y teológicos. El concepto mismo de tolerancia adquiere en ambos teólogos un estricto valor teológico. Locke había escrito sobre la tolerancia un manuscrito en el que delineaba la fisonomía espiritual de los *Cristianos pacíficos* (*Pacifick Christians*). En este texto, escrito un año antes de la primera edición de la *Epistola de Tolerantia*, en estrecha consonancia con las ideas de van Limborch, después de haber tratado de limitar la amplitud del credo a la extensión esencial de aquellas verdades estrictamente indispensables a la salvación, y después de haber interpretado el cristianismo como una religión de caridad y de imitación de Cristo y no en el sentido de una *ciencia nocional*, propone un código de comportamiento religioso, que es la plasmación concreta de la concordia y de la tolerancia. Las palabras de van Limborch que exhortaban a la concordia religiosa no sólo a los magistrados y a los sacerdotes, sino también a los fieles, eran retomadas y propuestas nuevamente por Locke: “Consideramos que es un deber indispensable de todos los cristianos mantener el amor y la caridad, aún dentro de la diversidad de opiniones. Y esta caridad es entendida por nosotros no como una palabra vacía, sino como indulgencia efectiva y como esfuerzo de buena voluntad para conducir a los hombres a la comunión, a la amistad y a la mutua asistencia tanto en las cosas externas como en las espirituales”<sup>104</sup>.

---

102 VAN LIMBORCH, 907.

103 Cf. VAN LIMBORCH, 908: “Aut ergo discrimen inter necessaria et non necessaria dogmata ex Scripturis agnoscendum est, paxque spiritualis cum omnibus necessaria ac salutis fundamenta nobiscum retinentibus colenda est: aut ob quemvis disensum anathema dicendum, paxque abrumpenda. Si enim ab hoc fundamento recedatur, neque tolerantia Christiana ad omnes in necessariis consentientes extendatur”.

104 SINA, *Testi teologico-filosofici lockiani dal MS. Locke c.27 della Lovelace Collection*: “Rivista di filosofia neo-scolastica” 64 (1972) 74.

## 7. EL MOVIMIENTO SOCINIANO

*Socinianismo* es un término equívoco con el que frecuentemente se significan dos cosas distintas: por un lado, un movimiento teológico antitrinitario de los siglos XVI y XVII con intereses en la filosofía política; y, por otro, y diversas posiciones cuya nota común era el incurrir en herejía, que frecuentemente en la polémica teológica, legítima o abusivamente, eran designadas con el término de socinianismo. El socinianismo fue un movimiento explícitamente antidogmático, cuyos principios teóricos eran: la negación de la Trinidad, el consiguiente rechazo de la divinidad de Cristo y de la redención vicaria por su muerte, la negación del pecado original y de la inmortalidad natural del alma. Al parecer, algunos socinianos fueron materialistas. Desde un punto de vista positivo, los principios del pensamiento y teología socinianos eran: la misión profética del *hombre Cristo*, la concepción moral de la vida cristiana y la exaltación de la razón como intérprete de la Escritura, en detrimento de confesiones de fe, tradiciones y autoridad de la Iglesia y defensa de la tolerancia religiosa.

Siguiendo el segundo sentido antes aludido, el término socinianismo fue frecuentemente empleado contra filósofos y teólogos del siglo XVII, como Grotius, Chillingworth, Tillotson, Locke, etc., en la medida en que en su pensamiento se otorgaba una gran importancia a la razón tanto en el conocimiento de Dios como en la interpretación de la Escritura y se entendía el cristianismo de una forma más moral que dogmática, por lo que en lo relativo a la fe se exigían únicamente unas pocas doctrinas fundamentales necesarias para la salvación.

La única obra que expone, de modo oficial, la doctrina de esta escuela de pensamiento teológico-político es un libro de su fundador, Fausto Sozzini, titulado: *Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant*, llamada habitualmente *Catecismo de Rakow*. Más tarde, el autor sociniano Andrés Wiszowaty, nieto por vía materna de Fausto Sozzini, publicó, a partir de 1656 en Amsterdam, un conjunto de obras al que dio el título de *Bibliotheca fratrum polonorum, quos unitarios vocant*, que contiene en cinco volúmenes todas las obras de Fausto Sozzini, Crell, Schlichting y de algunos otros socinianos menos importantes.

El *antitrinitarismo* es la primera y más destacada nota del socinianismo. El título completo del Catecismo de Rakow rezaba así: "Catequesis de las iglesias que, en el Reino de Polonia y en el gran ducado de Lituania y en otras provincias pertenecientes a los mismos, afirman que nadie, fuera del Padre de

nuestro Señor Jesucristo, es aquel Dios Uno de Israel, y que al hombre, Jesús Nazareno, que nació de la virgen, y a ningún otro después o antes de él, reconocen y confiesan como Hijo unigénito de Dios” (*Catechesis Ecclesiarum quae in Regno Poloniae et magno Ducatu Lithuaniae, et aliis ad istud Regnum pertinentibus provinciis, affirmant, neminem alium, praeter Patrem Domini nostri Iesu Christi, esse illum unum Deum Israëlis: hominem autem illum Iesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium, praeter aut ante ipsum, Dei Filium unigenitum et agnoscunt et confitentur*). Pero fuese más o menos extremista, la actitud antitrinitaria no era la única nota de la doctrina de los *Hermanos polacos*. Eran, también *anabaptistas*. Atribuían por ello una particular importancia al bautismo de los adultos. Ya en el campo político, no reconocían la legitimidad del Estado, del que rechazaban las obligaciones militares y el juramento. Las dificultades internas y externas que debió soportar esta forma de *protestantismo disidente* de la Europa oriental lo habrían llevado a su desaparición si no hubiera encontrado en el italiano Fausto Sozzini un jefe enérgico y circunspecto, que lo hizo sobrevivir muchos años.

Harnack ha hecho un interesante análisis del origen del socinianismo en su *Dogmengeschichte*. El socinianismo es, en su opinión, herencia del humanismo y de los grandes movimientos antieclesiásticos medievales (con raíces en la filosofía y teología nominalistas), influida posteriormente por la reforma protestante. Tres elementos se hallan presentes en su seno: un elemento crítico-humanístico, otro escotista-pelagiano y otro, finalmente, anabaptista. En el socinianismo se despliegan libremente las ideas críticas y racionalistas de la teología eclesiástica de los siglos XIV y XV, al tiempo que se hacen presentes los impulsos de la reforma y de la edad moderna (renacimiento), que probablemente llegan a ser los elementos más relevantes<sup>105</sup>.

El *antitrinitarismo* llegaba a su consecuencia más palpable con la negación de la divinidad de Cristo, especialmente clara entre un grupo de autores del Renacimiento italiano. El vínculo entre *humanismo* y *nominalismo* produjo en Italia un antitrinitarismo adopcionista o arriano, que consideraba la eliminación de las doctrinas de la divinidad de Cristo y de la Trinidad como purificación y aligeramiento necesarios de la religión. En su lugar aparecía un *Cristo creado* y un *Dios único* de cuya existencia se quiere dar prueba apelando a la Escritura. De estas ideas es aquel grupo de teólogos que salen

---

105 Cf. A. VON HARNACK, *Storia del dogma* (Torino 2006) 431.



de Italia durante el siglo XVI fuera de sus fronteras: Camillo Renato, Giorgio Blandrata, Giovanni Valentino Gentile, Bernardino Occhino y, finalmente, los hermanos Sozzini, Lelio y Fausto.

Tras una larga historia de dramáticos episodios, el *socinianismo*, inicialmente asentado en Polonia, entró en estrecha relación con el *arminianismo* holandés, desembarcó en Inglaterra y más tarde emigró a los Estados Unidos.

\* \* \*

La historia del socinianismo se caracteriza por el entrecruzamiento de temáticas (sobre todo cuestiones religiosas y políticas) y de ámbitos geográficos (Italia, Polonia, Países Bajos, Inglaterra). Aunque hasta la primera mitad del siglo XVII fue incontrastada la hegemonía del socinianismo polaco sobre las otras comunidades, el continuo intercambio de ideas e intereses entre las comunidades socinianas de toda Europa caracteriza el desarrollo y maduración de sus ideas. Así, por ejemplo, la primera obra sociniana enteramente dedicada a la tolerancia –el *De pace et concordia Ecclesiae*– de Samuel Przypkowski madura en el ambiente holandés. Será un alemán, como Johannes Crell, quien, con su *Vindiciae pro religionis libertate*, afronte unos años después los mismos problemas que se habían planteado en Polonia. La discusión sobre los deberes del cristiano hacia el Estado, que llega a ser una cuestión central en la teoría política sociniana, involucra a teólogos holandeses, polacos y alemanes y las conclusiones obtenidas se convierten en una referencia fundamental en la batalla por la tolerancia en diversos lugares de Europa.

La historia del movimiento sociniano y de sus doctrinas no se halla, pues, circunscrita geográficamente a un sólo lugar. Al contrario, en la segunda mitad del siglo XVII, a la vez que se asiste a la completa desintegración del socinianismo polaco, por causa de la persecución y del exilio, por otra parte se realiza definitivamente una síntesis doctrinal del mismo, que lo convertirá en uno de los fermentos más activos en el ámbito del racionalismo teológico moderno. Aprovechando las condiciones de relativa libertad política de Holanda, primero, y de Inglaterra, después, los socinianos realizaron un esfuerzo para proponer sus concepciones religiosas en una dimensión universal, asumiendo para ello la cultura filosófica y científica del siglo de la razón.

La introducción general de la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, titulada *Dissertatio super hisce operibus*, firmada por un anónimo *eques polonus*, que

no es otro que Samuel Przytkowski<sup>106</sup>, tiene una importancia particular, porque en ella los socinianos se presentan a sí mismos y sus doctrinas en la segunda mitad del siglo XVII. Los escritos de Fausto Sozzini, Crell, Wolzogen, Szlychting que son recogidos en este único *corpus* de la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, se presentan unidos por una única perspectiva de fondo, en la que se hallan las señas de la identidad religiosa del socinianismo, tal como la percibían en la actualidad sus más jóvenes exponentes.

En la *Dissertatio* de Przytkowski el *socinianismo* se presenta como la *denuncia* de todas las aberraciones cometidas en el campo teórico y práctico bajo el estandarte de la religión y la *reivindicación* de un cristianismo en el que la razón y la caridad sean respetadas como valores fundamentales.

La razón, erigida como enseña de la teología sociniana, hacía valer su pretensión de control incluso sobre la fuente misma de la religión (la palabra divina testimoniada en la sagrada Escritura) con una intensidad que ponía en peligro el carácter mismo de la palabra de Dios como divinamente inspirada. Este es el sentido de la principal obra de Andreas Wiszowaty, la *Religio rationalis*, con la que se clausura el arco temporal de la historia del pensamiento sociniano.

Wiszowaty<sup>107</sup>, nacido en 1608, pertenecía como la mayor parte de los socinianos polacos, a una familia de la nobleza media. La tradición antitrinitaria se hallaba firmemente radicada en su familia. Su madre era Inés Sozzini, hija única de Fausto. Su formación cultural se desarrolló del modo y en el lugar habitual: en la escuela de Raków, donde cursó estudios desde el 1619 al 1629. Su origen familiar, además de sus dotes naturales, lo pusieron en condiciones privilegiadas de trato y amistad con Martin Ruar, Johannes Crell y con otros de los mayores exponentes del socinianismo. En Holanda compuso en 1677, el escrito que constituye a un tiempo la síntesis de su pensamiento y el punto conclusivo de la teología sociniana: *Religio*

---

106 Cf S. PRZYTKOWSKI, "Dissertatio super hisce operibus", en: *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, I: *Fausti Socini Senenesis Opera omnia, in duos tomos distincta*, Irenopoli, post annum Domini 1656. Los folios de la introducción no están numerados. La atribución a Przytkowski es segura porque este escrito se encuentra reproducido en la edición completa de sus obras, "Cogitationes sacrae ad initium Evangelio Matthaei et omnes epistolas apostolicas", Eleutheropoli, anno salutis 1692, en: *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, IX, 429-436.

107 Para la biografía de A. Wiszowaty, cf. F. S. BOCK, *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum*, I, Regiomonti et Lipsiae 1774, 1010-1029; E. M. WILBUR, *A History of Unitarianism: Socinianism and its Antecedents*, I (Berkeley [California] 1945) 510-521.

*rationalis*<sup>108</sup>. El problema central es determinar un criterio de juicio para dirimir las cuestiones religiosas y teológicas, un criterio hermenéutico, que proporcione la recta clave de interpretación de la sagrada Escritura. Desde luego, la *ley de la caridad*, que es el distintivo esencial de la ética cristiana, sufre la violación más grave a manos de la intolerancia religiosa, que persigue a los hombres por causa no de sus delitos, sino de sus opiniones. Padeciendo este mal en primera persona, los socinianos se preguntan por las causas que la producen. La causa no puede ser una originaria corrupción de la naturaleza humana, sino un error de la mente que termina causando el más grave error moral. Si Przymkowski hablaba de infinitos abusos causados por innumerables errores, Wiszowaty denuncia explícitamente la intolerancia como el nocivo efecto de opiniones religiosas erróneas. “La experiencia enseña que los hombres que dan cabida a opiniones religiosas erróneas, fácilmente condenan como herejes a aquellos que no están de acuerdo con ellos, los persiguen y los afligen, y después de haberse habituado a creer contra la razón, se habitúan a obrar contra ella también en las demás cosas”<sup>109</sup>.

Se abre así ante los hombres un vasto terreno de labor, que es, a la vez, cultural, en la medida en que se trata de potenciar la capacidad de la razón aplicándola a un campo como la teología, pero que es también político, en la medida en que de tal empresa no dejarán de provenir consecuencias positivas para la paz entre los hombres. A estas dos tareas exhorta Wiszowaty a los hombres con una conmovida alocución final: “Si las cosas están así, qué queda, pues, por hacer sino que, de una vez por todas, los hombres, divididos en diversas sectas cristianas, si en verdad quieren ser hombres, es decir animales racionales, abran los ojos del alma y de la razón, sin permitir que otro se los cierre o nuble, y que, sirviéndose de la guía de estos, *caminen en la luz de la verdadera religión, que se halla de acuerdo con la razón, no en la oscuridad*”

---

108 El título completo es *Religio rationalis seu de rationis iudicio, in controversiis etiam Theologicis, ac religiosis adhibendo, tractatus*. La obra fue publicada por primera vez en 1685, sin indicación del lugar de edición. Una edición crítica moderna, a la que se reenvía en todas las citas, fue publicada en Varsovia en 1960 por Ludwik Chmaj, Daniela Gromska y Victor Wasik.

109 A. WISZOWATY, *Religio rationalis*, 2: “Veritatis divinae, praesertim salutaris, cum pietate coniuncta notitia magnum est generis humani bonum, ideoque magna cura quaerendum, ne veluti coeci in tenebris versantes, ab erroribus intellectus ad errores morum, quod pronum est, delabamur. Praeter coetera, experientia docet, homines qui erroneas circa religionem opiniones fovent, facile alios a se dissidentes pro haereticis damnare, tum vexare atque affligere, ac postquam contra rationem credere assueverunt, etiam aliis in rebus contra rationem ut agant assuescere”.

*de los errores y de las supersticiones que se esconden bajo el título de misterios; que no tomen obstinadamente como oráculos divinos las invenciones de algunos hombres de mente insana y que no difamen la religión cristiana, que se ennoblesce con un culto racional, con la contaminación de absurdos irracionales, y no la presenten en formas abominables y ridículas a los hombres extraños a ella, no sólo a los ateos, sino también a los paganos, deístas, hebreos y mahometanos, y que no los retraigan del abrazarla escandalizándolos*<sup>110</sup>.

La *Religio rationalis* di Wiszowaty es la última palabra del socinianismo. Es una obra que no es ajena a los intereses presentes en la obra de Spinoza, sobre todo en el *Tractatus theologico-politicus*, así como tampoco lo es a la *Epistola de tolerantia* y a *La razonabilidad del cristianismo*, obras que por aquellos mismo años estaba madurando Locke en el mismo ambiente holandés que había dado refugio a Wiszowaty.

\* \* \*

Pero también en Inglaterra el socinianismo estaba echando raíces en el siglo XVII. Si el *latitudinarismo teológico*, del que ya hemos hablado, estaba debilitando los principios sobrenaturales del cristianismo, el *socinianismo* se mostró más contundente en el rechazo de los mismos. A pesar de ello, el socinianismo encontró apoyo entre los intelectuales del momento, quizás porque a los calvinistas ingleses podía parecer una forma de pensamiento aceptable la que, como hacía el socinianismo, atacaba la teología de san Atanasio (sospechosa para Calvino), pero respetaba la Escritura y el Credo de los Apóstoles. En contacto con los polacos, los socinianos ingleses aceptaron el viejo *Catecismo de Rakow*, traducido al inglés por el profesor de Oxford, W. Hamilton. Oxonienses eran también sus compañeros de fe, Thomas Luxington y John Biddle.

John Biddle (1615-1662), ganado para el antitrinitarismo por la lectura de la Biblia, fue hecho prisionero por largo tiempo por los presbiterianos en

---

110 WISZOWATY, 65-66: "Haec igitur cum ita se habeant, quid restât, nisi ut tandem aliquando in diversis Christianorum sectis homines, si modo vere homines id est rationalia animalia esse velint, oculos animi ac rationis aperiant, nec eos sibi a quoquam occcludi aut obnubilati sinant, quorum ductu usi ipsi in religionis verae ac rationi consentaneae luce, non in errorum ac superstitionum sub mysteriorum titulo latentium, caligine ambulent; ne quorundam hominum parum sani cerebri figmenta quasi divina oracula mordicus teneant neve religionem Christianam rationali cultu decoram, irrationalium absurdorum mistura infamem reddant, atque hominibus ab ipsa alienis, non solum atheis, sed tum ethnicis, tum Deistis, tum Iudaeis, tum Mahometanis, abominandam ac deridendam praebent, eosque ab ea suscipienda scandalo dato avertant". Las cursivas son mías.

el poder. Sus *Twelve Arguments against the Deity of the Holy Spirit* (1647) fueron condenados a las llamas. Desafiando la pena de muerte que, desde 1648, amenazaba a los socinianos, publicó ese mismo año una *Confesión de fe* y unos *Testimonios* de Padres de la Iglesia que, salvando la Trinidad, hacían de Cristo un hijo subordinado a Dios y del Espíritu Santo la cabeza de los ángeles. Liberado momentáneamente en 1651, formó la primera comunidad sociniana de Inglaterra. Su acción fue proseguida en Cheltenham por John Cooper y en Londres por John Knowless y, sobre todo, por el industrial y filántropo Thomas Firmin, conocido benefactor de los hugonotes refugiados en Inglaterra.

Protector y sucesor de Biddle, Firmin (1632-1697) no había roto con la iglesia anglicana más liberal. Fue amigo personal de Tillotson, de quien se sospechaban ideas socinianas. Tillotson, el futuro primado de Canterbury, escribía al arzobispo Burnet que “estaría contento si la Iglesia se desembarazase de una vez del Credo de Atanasio”. En cualquier caso, Firmin proveyó a los gastos de las ediciones de obras socinianas (la colección de los *Old Unitarian Tracts*, a partir de 1691, la traducción del *De uno Deo patre*, de John Crell de 1665, y el *The Naked Gospel*, de Arthur Bury, de 1689).

Finalmente, la historia de Daniel Whitby y de William Whiston mostrará cómo se produce el paso de la ortodoxia al *unitarismo sociniano*. Ex fellow del Trinity College de Oxford, Daniel Whitby (1638-1726) se dio a conocer con la polémica anticatólica, con el unionismo entre los protestantes y con la perfecta ortodoxia anglicana, defendida en 1691 en un *Tractatus de vera Christi Deitate*. Pero el trabajo como crítico del dogma lo llevó en breve a combatir también *la confusa noción de Trinidad, cuestión imposible y llena de absurdos y de las más groseras contradicciones*.

Con William Whiston (1667-1752) la exégesis bíblica culmina en la negación del cristianismo tradicional. Sucesor de la cátedra lucasiana de matemáticas ocupada por Newton en Cambridge, divulgó el antitrinitarismo, hasta que en 1710 perdió la cátedra por sus ideas, que abogaban por el retorno a cristianismo anterior a las definiciones teológicas. Su obra en cinco volúmenes, *Primitive Christianity revived* (1711-1715) atacaba abiertamente la divinidad de Cristo. En la *Primitive Eucharist revived* (1717) se expresaba contra la Eucaristía. En el *Primitive New Testamet in english* (1745) añadía al canon una treintena de apócrifos y de otros textos antiguos. Intentó formar, sin salir de la iglesia, una efímera *Society for promoting Primitive Chritsianity*. Finalmente, fuera ya del anglicanismo, promovió una *comunidad* cristiana

primitiva y redactó una liturgia para la misma (1750). Al igual que Newton, era milenarista<sup>111</sup>.

\* \* \*

Aunque la acusación de socinianismo se dirigió contra bastantes pensadores, en ninguno de ellos cobró tanta fuerza como en el caso de John Locke. Una serie de autores, con el pastor calvinista John Edwards a la cabeza, declararon *The Reasonableness of Christianity* una obra de inspiración sociniana. Leibniz lo creía *inclinado* al socinianismo por admitir la posibilidad de que la materia pudiera pensar, lo que haría imposible la prueba de la inmortalidad natural del alma<sup>112</sup>. El obispo de Worcester, Edward Stillingfleet, recriminaba a Locke favorecer al socinianismo con su epistemología, que limitaba el conocimiento de la sustancia, lo que imposibilitaba *a priori* la admisión de diversas *personas* divinas en el seno de la unidad *consustancial* de Dios.

La acusación ganaba credibilidad porque la biblioteca de Locke contenía abundantes publicaciones socinianas, algunas de ellas estudiadas cuidadosamente. *The Reasonableness of Christianity* puede ser considerada de *inspiración sociniana* bajo varios aspectos: la caída de Adán no introduce la corrupción en la naturaleza humana, que es participada por su posteridad; la misión de Cristo es esencialmente profética y real, no sacerdotal; se omite, en consecuencia, toda mención de la satisfacción vicaria de Cristo; se afirma reiteradas veces que la inmortalidad se alcanza por medio de la gracia, que Dios confiere a los que están unidos a Cristo; y finalmente, y sobre todo, se mantiene un credo minimalista basado en un único artículo, según el cual Jesús es el Mesías prometido en el Antiguo Testamento, sin mención alguna de la Trinidad ni de la divinidad de

---

111 Cf. LÉONARD, III, 62-64.

112 Cf. G.W. LEIBNIZ, *Carta a Bierling*, 19 noviembre 1709, en: C. I. GERHARDT, *Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, VII, 488-489: "Logicam, si bene tradatur usuique applicetur, minime sperendam assentior, imo si perfectior haberetur Logica, nihil mortalibus utilius facile obtingere posset. In Lockio sunt quaedam particularia non male exposita, sed in summa longe aberravit a janua, nec naturam mentis veritatisque intellexit [...] Multa alia in Lockium animadverti possent, cum etiam immaterialem animae naturam per cuniculos subruat. Inclinavit ad Socinianos (quemadmodum et amicus ejus Clericus) quorum paupertina semper fuit de Deo et mente philosophia". También cf. *Carta a Christian Wagner* (4 junio 1710), en: GERHARDT, VII, 531-532: "Qui vero animas veras perceptionemque dant brutis, et tamen animas eorum naturaliter perire posse statuunt, etiam demonstrationem nobis tollunt, per quam ostenditur, mentes nostras naturaliter perire non posse, et in Socinianorum dogma incidunt, qui animas non nisi miraculose seu per gratiam conservari putant, natura autem perire debere arbitrantur, quod est Theologiam naturalem maxima sui parte mutilare. Praeterea contrarium utique demonstratum est, quia substantia carens partibus destrui naturaliter non potest. Vale et fave. Dabam Guelferbyti 4. Junii 1710".

Cristo. Aunque nunca atacó directamente la doctrina de la Trinidad ni de la satisfacción de Cristo, todo indica que, de un modo discreto y moderado, como era tan propio de su temperamento, había hecho suyas algunas ideas del *unitarismo* y del *neocarrianismo* (contra Nicea y Atanasio), que, por entonces, experimentaban una notable difusión entre algunos círculos, ante todo el círculo de librepensadores deístas formado en torno a Isaac Newton, con quien Locke tuvo una relación de amistad centrada en los comunes intereses teológicos. Según R. Westfall, “la religión fue el tema dominante del intercambio epistolar y, por lo que parece, también de las conversaciones entre Newton y Locke cuando tuvieron ocasión de encontrarse”<sup>113</sup>. Locke llegó a decir a su sobrino Peter King que pocos hombres podían igualar a Newton en el conocimiento de la Biblia<sup>114</sup>.

En definitiva, el socinianismo logró, pues, pervivir, cuando asumiendo las tendencias dominantes de la cultura europea, supo difundir (sobre todo en Países Bajos e Inglaterra) sus propios intereses teológicos y políticos: *la conciliación entre razón y fe, la reivindicación de la tolerancia religiosa y la exigencia de la separación de la Iglesia y el Estado*. Spinoza y Locke expresan con la madurez propia de sus filosofías claramente estas exigencias presentes en la doctrina sociniana. Así, asumiendo estas temáticas, más o menos reelaboradas, que empezaban a ser patrimonio común de la cultura de una época, el socinianismo desaparece de la historia, confundándose con la cultura y la *filosofía del iluminismo*. En opinión de Bayle, Voltaire y el enciclopedista Naigeon, no se ve ninguna diferencia considerable entre la *religión de los socinianos* y la *filosofía del deísmo*<sup>115</sup>.

113 R.S. WESTFALL, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (Cambridge – New York 2006) 489.

114 Cf. J. LOCKE, *Carta a Peter King*, 30 abril 1703, en: E. S. DE BEER (ed.), *The Correspondence of John Locke* (Oxford 2003) 773:

“Mr. Newton is really a very valuable man not only for his wonderfull skill in Mathematics but in divinity too and his great knowledge in the Scipures where in I Know few his equals”. Cf. también P. KING, *The Life of John Locke* (London 1830) 39.

115 Cf. P. BAYLE, voz “Socin”, en: *Dictionnaire historique et critique*, III (Rotterdam 1720) 2610: “Leur principe, de ne rien admettre qui choquât directement les lumières de leur Raison [...] avilit la Religion, et la convertit en Philosophie”. Cf. también J.-A. NAIGEON, voz *Unitaires*, en: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XVII (Neufchâtel 1765) 388: “On a toujours regardés les *Unitaires* comme des théologiens chrétiens qui n’avoient fait que briser et arracher quelques branches de l’arbre, mais qui tenaient toujours au tronc; tandis qu’il falloit les considérer comme une secte de philosophes, qui, pour ne point choquer trop directement le culte et les opinions vraies ou fausses reçues alors, ne vouloient point afficher ouvertement le déisme pur”. Finalmente, también Voltaire trata de los socinianos en la 7ª de sus *Cartas filosóficas* (1734), poniendo de manifiesto que su doctrina encontraba seguidores en Inglaterra. Dice así: “Sea como fuere, el partido de Arrio comienza a revivir en Inglaterra, tantopm como en Jolanda y en Polonia. El gran señor Newton hacía a esta opinión el honor de favorecerla. Este filósofo pensaba que los Unitarios razonan más geoméricamente que nosotros. Pero el más ilustre patrón de la doctrina arriana es el ilustre doctor Clarke” (VOLTAIRE, *Cartas filosóficas* [Madrid 1998] 67).

