

M.^a JOSÉ VILLAVERDE RICO
JOHN CHRISTIAN LAURSEN
(*Editores*)

FORJADORES DE LA TOLERANCIA

AUTORES

JOAQUÍN ABELLÁN GARCÍA

S. N. BALAGANGADHARA

SÉBASTIEN CHARLES

IAN HUNTER

JONATHAN ISRAEL

HENRI KROP

JOHN C. LAURSEN

GERARDO LÓPEZ SASTRE

ROLANDO MINUTI

CONCHA ROLDÁN PANADERO

JAKOB DE ROOVER

LUISA SIMONUTTI

M.^a JOSÉ VILLAVERDE RICO


tecnos

Ilustración de cubierta:
Carlos Lasarte González

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística, fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© JOAQUÍN ABELLÁN GARCÍA, S. N. BALAGANGADHARA, SÉBASTIEN CHARLES, IAN HUNTER, JONATHAN ISRAEL, HENRI KROP, JOHN C. LAURSEN, GERARDO LÓPEZ SASTRE, ROLANDO MINUTI, CONCHA ROLDÁN PANADERO, JAKOB DE ROOVER, LUISA SIMONUTTI, M.^a JOSÉ VILLAVERDE RICO, 2011

© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2011

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid

Maquetación: Grupo Anaya

ISBN: 978-84-309-5218-2

Depósito Legal: M-16789-2011

Printed in Spain. Impreso en España por Closas Orcoyen

CAPÍTULO VIII

LA HISTORIA DE LA INTOLERANCIA
EN MONTESQUIEU*

ROLANDO MINUTI**
Universidad de Florencia

Entre los manuscritos de Montesquieu que forman parte de la colección 2506 de la Biblioteca Municipal de Burdeos¹ figura un apartado que se titula «Diverses destructions»². Montesquieu era muy atento y escrupuloso a la hora de organizar su material de trabajo, tal y como atestiguan sus numerosos volúmenes de manuscritos, así como los escritos dispersos que forman parte de su obra, muchos de los cuales aún permanecen inéditos³. En dicho apartado recopila una serie de apuntes, notas de lecturas y reflexiones fragmentarias que tal vez hayan sido utilizadas en la redacción de *Del espíritu de las leyes*, pero que también pudieron constituir, asimismo, el punto de partida de una obra independiente⁴. El núcleo temático de dicha recopilación gira en torno a las diferentes formas de devastación y destrucción que han sufrido numerosas civilizaciones, con sus consiguientes manifestaciones de crueldad, a partir de los numerosos

* Traducción del italiano de José Luis Aja Sánchez.

** Rolando MINUTI es profesor de Historia Moderna en la Universidad de Florencia, autor de *Oriente barbarico e storiografia settecentesca* (Marsilio, Venecia, 1994) y *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700* (Olschki, Florencia, 2006), así como editor de Montesquieu (*Spicilege*, The Voltaire Foundation, Oxford, 2002).

¹ Véase C. Volpilhac-Auger, con la colaboración de C. BUSTARRET, *L'atelier de Montesquieu. Manuscrits inédits de La Brède*, Liguria, Nápoles y Voltaire Foundation, Oxford, 2001 (*Cahiers Montesquieu*, n.º 7).

² *Ibidem*, pp. 93-115.

³ Véanse, sobre todo, los escritos que componen el manuscrito 2526 de la Biblioteca Municipal de Burdeos. Contienen una serie de notas y comentarios de lecturas que van a ser publicados en el tomo 17 (*Extraits et notes de lectures*, II) de las *Oeuvres complètes* de Montesquieu (Voltaire Foundation, Oxford). El coordinador de la edición, preparada por diversos autores, es el autor del presente artículo.

⁴ Cfr. *L'atelier de Montesquieu op. cit.*, p. 94.

ejemplos que ofrece la historia de la humanidad a este respecto, tanto en la Edad Antigua como en la Edad Moderna. La visión de conjunto esbozada por Montesquieu es deprimente y claramente pesimista, dado que «antiguamente, la aniquilación de un pueblo era un fenómeno poco frecuente»⁵ y que «la aniquilación de los pueblos»⁶ por razones religiosas parece más bien una prerrogativa de la Edad Moderna, con su dramática secuencia de tragedias y de miserias. Es posible relacionar algunas de estas notas con motivos recurrentes en las reflexiones de Montesquieu, sin caer en la tentación de otorgar a esta recopilación de fragmentos una unidad interna y una homogeneidad propias de una obra concebida como tal. Queda claro que los movimientos de los pueblos siempre han traído consigo numerosas consecuencias negativas⁷ —un aspecto que debe analizarse como una disminución del valor universalmente positivo que Montesquieu atribuye en otros momentos al comercio⁸— y que la ampliación de las organizaciones estatales, sobre todo con la afirmación de grandes imperios como el Imperio Romano, comportaba de manera inevitable conflictos, guerras y persecuciones, con consecuencias nefastas desde el punto de vista demográfico⁹.

Sin embargo, la atención a las consecuencias de la intolerancia religiosa es la nota predominante en este apartado, tal y como se desprende de la siguiente frase, emblemática por su dramática brevedad: «Sólo hay una pluma empapada en lágrimas y en sangre capaz de describir los efectos funestos de esa devoción»¹⁰. La devoción a la que se refiere la cita es, precisamente, la que caracteriza a la religión cristiana y a la religión musulmana, argumento que daba título a una de las secciones de este apartado¹¹. Inmediatamente después, en una breve anotación tomada del «Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et au progrès de la compagnie des Indes Orientales», donde se resumía un episodio relacionado con la masacre de la población amerindia por parte de los españoles, se describían los efectos negativos de esta masacre para

⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁶ *Ibidem*, p. 98.

⁷ «[...] desde que las naciones son capaces de comunicarse, lo han hecho sólo para destruirse» (*ibidem*, p. 97)

⁸ Véase, en particular, *Del espíritu de las leyes* (en adelante, *EL*), xx 1, t. 2, p. 2. Las citas de *Del espíritu de las leyes* están tomadas de la edición publicada por Tecnos, Madrid, 1972, trad. de Mercedes Vázquez y Pedro de Vega, prólogo de Enrique Tierno Galván. Véase, en este caso en concreto, la p. 265.

⁹ «La Tierra estaba más poblada cuando las naciones no tenían contacto entre ellas, pues las grandes devastaciones eran menos frecuentes. Tampoco abundaban entonces los imperios de dimensiones importantes». Cfr. *L'atelier de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 97.

¹⁰ *Ibidem*, p. 99.

¹¹ «De cómo la devoción por el Cristianismo y por la religión de Mahoma han resultado destructivos», *ibidem*, p. 99.

el propio reino de España, pues, actuando de este modo, los españoles habían aniquilado una mano de obra que podría haber resultado útil para trabajar en las minas¹². Se trata, a pesar de su brevedad, de una interesante referencia a las consecuencias económicas de la intolerancia, que, como veremos más adelante, tendrá particular trascendencia en las *Cartas persas*. Los devastadores efectos de la intolerancia española en América¹³, a los que se refería la cita anterior, se comparan con la crueldad de los musulmanes y con los estragos que éstos causaron en África y en Oriente Medio. Todo este panorama se completa con una particular atención al Bajo Imperio Romano y a Bizancio, en concreto al papel que desempeñaron emperadores como Diocleciano y, sobre todo, Justiniano. Montesquieu se detiene en ellos y en su intolerancia a lo largo de estas páginas¹⁴; volverá a prestar atención a este último con un juicio crítico bastante negativo en *Del espíritu de las leyes*¹⁵, retomando afirmaciones ya presentes en *Considérations sur les Romains*¹⁶. Otro tema que parece interesar especialmente a Montesquieu es la persecución de los coptos, cuyos avatares son narrados a través de la lectura del padre Wansleben y de su relación de viaje¹⁷. Los coptos son descritos como un pueblo duramente marcado por las dramáticas consecuencias de la intolerancia: sufrieron las persecuciones de los paganos por su adhesión al cristianismo, luego la de los propios cristianos al ser considerados heréticos y, por último, también padecieron el acoso de los musulmanes¹⁸.

No sería oportuno, como ya hemos afirmado, buscar en esta colección de escritos la homogeneidad propia de un texto concebido como un todo. Se trata de una serie de apuntes dispersos y reflexiones fragmentarias, indicio de que Montesquieu estuviera planteándose, tal vez, la posibilidad de abordar un tratado dedicado de forma específica al tema de la intolerancia¹⁹. Sin embargo, no llegó a escribir una obra concreta

¹² Cfr. *ibidem*.

¹³ Sobre este tema, véase R. MINUTI, «L'America di Montesquieu», en *Dall'origine dei Lumi alla Rivoluzione. Scritti in onore di Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati*, Roma Edizioni di Storia e di Letteratura, 2008, pp. 385-409.

¹⁴ Véase *L'atelier de Montesquieu*, *op. cit.*, pp. 112-114.

¹⁵ Véase *De L'esprit des Lois*, edición de R. DÉRATHÉ, 2 vols., Garnier, París, 1973. En este caso, véanse, sobre todo, VI, 5; XXVI, 9; XXVII, 1.

¹⁶ Véase *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, edición de F. WEIL y de C. COURTNEY, Voltaire Foundation, Istituto italiano per gli studi filosofici, Oxford, Nápoles, 2000, cap. XX, pp. 249-258 [trad. esp.: *Grandeza y decadencia de los romanos*, trad. de Matilde Huici, Barcelona, Alba, 1998].

¹⁷ Johann Michael WANSLEBEN, *Nouvelle relation en forme de journal d'un voyage fait en Égypte par le P. Vansleb*, París, Michallet, 1677. Montesquieu (*L'atelier de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 113) cita un fragmento de esta obra, presente en la recopilación *Geographica I* (hoy perdida).

¹⁸ Véase *L'atelier de Montesquieu*, *op. cit.*, pp. 98, 104 y 113.

¹⁹ Véase *L'atelier de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 96.

sobre el argumento, por lo que estos apuntes sirvieron para alimentar el rico campo documental que nutre *Del espíritu de las leyes*. Se trata de una línea de trabajo que el autor mantuvo abierta incluso después de que se publicara la primera edición de dicha obra. El tema de la tolerancia —de sus fundamentos, de sus límites y de los efectos de su negación— ocupa, de forma evidente, un lugar primordial en el pensamiento de Montesquieu y su atención se detendrá repetidas veces, desde las *Cartas persas* hasta *Del espíritu de las leyes*²⁰, en las causas y los efectos de la intolerancia religiosa, vinculándolos a una cuestión de mayor calado: el tema de la relación entre religión y política.

En las *Cartas persas*, la necesidad de aceptar la diversidad religiosa nace como consecuencia de reconocer la universalidad de la noción de Dios, basada en un dictado moral que conlleva un deber ineludible: reivindicar que cada individuo cuenta con la legitimidad necesaria para seguir el camino más acorde con los rasgos sociales y culturales de su propia comunidad, limitando la primacía de una «verdad» religiosa al contexto de las diferentes formas de culto que caracterizan a la humanidad. La observación de las disputas religiosas que estaban desmembrando a la cristiandad llevaba a Usbek, en *CP*, 44, [46] a la conclusión de que aquello no generaba mejores cristianos ni ciudadanos mejores, en la medida en que «en toda religión, sea cual fuere, los actos religiosos más indispensables son la observancia de las leyes, el amor a los hombres y el afecto filial»²¹. De ello se deriva la idea de que, para cumplir del modo más adecuado con el deber religioso, que constituye un valor universal, lo mejor era, probablemente:

²⁰ Ya tuve ocasión de mencionar en otro momento el vínculo entre tolerancia religiosa en Montesquieu y su interés por el mundo oriental. Véase el capítulo IV de *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Olschki, Florencia, 2006, pp. 331-402. Algunos fragmentos de este trabajo aparecerán reproducidos en las próximas páginas. Sobre este tema, véase, asimismo, R. Kingston, «Montesquieu on Religion and on the Question of Toleration», en *Montesquieu's Science of Politics. Essays on the Spirit of the Laws*, D. W. CARRITHERS, M. A. MOSHER y P. A. RAHE (eds.), Rowman & Littlefield, Lanham/Boulder/Nueva York/Oxford, 2001, pp. 375-408; EAD, «Montesquieu, Locke et la tolérance religieuse», en *Actes du Colloque International tenu à Bordeaux (3-6/12/1998)*, Académie de Bordeaux, Burdeos, 1999, pp. 225-234; D. SCHAUB, «Of Believers and Barbarians: Montesquieu's Enlightened Toleration», en *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, A. LEVINE (ed.), Lexington Books, Lanham (MD), 1999, pp. 225-248.

²¹ MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, J. EHRARD y C. VOLPILHAC-AUGER (eds.) Voltaire Foundation, Oxford, Istituto italiano per gli studi filosofici, Nápoles, 2004, p. 248. La numeración de las *Cartas persas* (que en lo sucesivo mencionaremos con la sigla *CP*) sigue los criterios de la edición citada; entre corchetes se indica la numeración de la edición de las *Lettres Persanes* realizada por P. VERNIÈRE, Garnier, París, 1960. En adelante, reproduciremos los textos de las *Cartas persas* a partir de la traducción española de José Marchena, Madrid, Tecnos, 1986. En este caso, véase la p. 65.

observar las reglas de la sociedad y las obligaciones de la humanidad; que en cualquiera religión que uno viva, suponiendo que haya una, menester es también suponer que ama Dios a los hombres, pues ha establecido una religión para labrar su felicidad²².

El hombre común manifiesta un sentimiento de desconcierto y una «inexplicable confusión»²³ cuando se ve en la obligación de elegir un ritual que sea del agrado de Dios²⁴. Montesquieu llega a la conclusión de que las ceremonias y rituales de un culto en concreto carecen de valor absoluto, razón por la cual el significado de la religión se dirime enteramente en términos de contenido ético. La reflexión sobre la diversidad de cultos tratada a lo largo de estas páginas se cierra con la siguiente afirmación: «No sé si me equivoco, pero creo que el modo más seguro para conseguirlo [honrar a Dios] es vivir como buen ciudadano en la sociedad donde habéis querido que naciera, y como buen padre de familia en la que me habéis dado»²⁵.

Posteriormente, en otra de las cartas —*CP*, 120 [125]—, Montesquieu se refería con tono irónico a la diversidad de opiniones en torno al mundo ultraterreno, ofreciéndonos elementos de juicio que sirven para reafirmar la orientación de un pensamiento en el que no parecía reconocerse la nobleza y superioridad de la religión cristiana²⁶.

Estamos hablando de unas afirmaciones que, gracias además a la fórmula literaria que Montesquieu adopta en las *Cartas persas*, revelan una fuerte connotación heterodoxa, rasgo sobresaliente de este texto extraordinario. Aunque la tensión heterodoxa sea un elemento característico de las *Cartas persas*, tal y como hemos demostrado en otras ocasiones²⁷, de ello no se deduce que la orientación deísta constituya la connotación esencial de las reflexiones del autor en torno a la religión, a pesar de que muchos elementos, presentes sobre todo en sus *Pensées*, vayan encaminados en otra dirección. Aunque éste no es el tema central del presente estudio, es oportuno, al menos, mencionar la complejidad de un pensamiento que, sobre todo después de las *Cartas persas*, se mueve en un plano teórico y metodológico diverso y que, en *Del espíritu de las leyes*, establecerá una distinción —propia de un estudioso de la política, campo al que Montesquieu intenta circunscribirse— entre la reflexión intrínsecamente religiosa y lo relativo a las relaciones entre

²² *Ibidem*.

²³ *CP*, 44 [46], p. 250. [Trad. esp.: p. 66].

²⁴ *CP*, 44 [46], p. 250. [Trad. esp.: p. 66].

²⁵ *Ibidem*, p. 250. [Trad. esp.: p. 66].

²⁶ Véase *CP*, 120 [125], pp. 465-466.

²⁷ Véase R. MINUTI, *Orientalismo e idee di tolleranza*, *op. cit.*, pp. 337 ss. Véase también R. KINGSTON, «Montesquieu on Religion», *op. cit.*

religión y política, así como a las implicaciones sociales y políticas del hecho religioso.

Antes de llegar a este objetivo, las fronteras entre un argumento y otro no quedan muy definidas. En este sentido, podemos captar la admiración de Montesquieu hacia el paganismo de la Antigüedad y hacia la tolerancia respecto a distintos cultos que caracterizó a la religión romana. Esta cuestión resulta evidente en su obra juvenil *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*²⁸; en ella, exaltaba la convivencia entre diferentes religiones y la dimensión civil que caracterizaba al clima de tolerancia que de ello se derivaba, argumento particularmente relacionado con la temática de la función social y política de la religión, tratada en *Del espíritu de las leyes*.

Las distintas formas de intolerancia en el mundo moderno, así como la posibilidad de afrontar este problema a través de los instrumentos que las ciencias políticas ofrecen, demostrando la necesidad de una lógica de la moderación y de sus posibles resultados —ésta es, precisamente, una de las connotaciones más sobresalientes de la reflexión política de Montesquieu—, es un tema central en *Del espíritu de las leyes*, que ya había sido tratado con firmeza en algunas páginas de las *Cartas persas*.

El Islam se muestra, de manera particular, como la expresión de un espíritu de intolerancia cuyos orígenes se remontan, en *CP*, 58 [60], al «viejo tronco» de la religión judía, que había «echado dos ramas, las cuales han cubierto la tierra entera, quiero decir el mahometismo y el cristianismo»; dos hijos de una misma madre por tanto, que, entre otras cosas, «ha parido dos hijas que la han cubierto de mil heridas, porque en materia de religión los parientes más cercanos son los más implacables enemigos»²⁹. La idea de ser «manantial de toda santidad y origen de toda la religión»³⁰ era, en efecto, aquello que, indiscutiblemente, caracterizaba a la religión judía. Montesquieu concluía, como leemos en *P*, 374, que «la intolerancia es un dogma de la religión de los judíos»³¹;

²⁸ *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, texte établi, présenté et annoté par L. BIANCHI, en MONTESQUIEU, *Oeuvres et écrits divers*, I, sous la direction de P. Rétat, Voltaire Foundation, Oxford, Istituto italiano per gli studi filosofici, Nápoles, 2003, pp. 83-99.

²⁹ *CP*, 58 [60]. [Trad. esp.: p. 87]. Sobre el tema del Islam en la obra de Montesquieu véase, sobre todo, P. VERNIÈRE, «Montesquieu et le monde musulman, d'après l'Esprit des Lois», en *Actes du congrès Montesquieu (23- 26 / 5 / 1955)*, Delmas, Burdeos, 1956, pp. 175-190. Véase, asimismo, A. GUNNY, *Images of Islam in Eighteenth-Century Writings*, op. cit., pp. 118-129; *Id.*, «Montesquieu's View of Islam in the Lettres Persanes», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 174, 1978, pp. 151-166; R. MINUTI, «Islam», en *Dictionnaire électronique Montesquieu* (<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=467>).

³⁰ *Ibidem*, p. 290. [Trad. esp.: p. 88].

³¹ *Oeuvres complètes de Montesquieu*, bajo la dirección de A. Masson, Nagel, París, 1950-1955, t. II, (*Pensées*, pp. 1-677) n. 374, p. 149; en lo sucesivo, citaremos con la sigla *P*

un rasgo diferenciador que resultaba evidente sobre todo si se compara con la convivencia entre distintas comunidades religiosas en China y en Japón. No obstante, la historia reciente del Cristianismo en Europa había experimentado una clara evolución al reconocer la necesidad de convivencia entre confesiones religiosas diferentes; incluso la propia comunidad judía se había beneficiado de ella:

Nunca habían gozado en Europa de un sosiego como el que hoy disfrutaban. Los cristianos empiezan a desprenderse del espíritu de intolerancia que les animaba: su expulsión fue muy perjudicial para los españoles, y no poco ha escocido a los franceses el haber perseguido a unos cristianos cuya creencia es algo diferente a la del príncipe. Todos se han convencido de que una cosa es tener fe en la expansión de la religión y otra muy distinta el grado de vinculación que se tenga con respecto a ella, de modo que no es necesario aborrecer ni perseguir a los que no la siguen para observarla y amarla³².

Montesquieu no veía ninguna huella de esta evolución en el Islam. A pesar de sus reiteradas alusiones al Cristianismo, a veces poco respetuosas, la diferencia sustancial entre una religión que predica la fraternidad y la paz, frente a otra que se había impuesto por la espada, emerge con gran evidencia. El texto de *P*, 503 se expresa con gran claridad en este sentido:

Los profetas cristianos, que se caracterizaron por la humildad, establecieron en todas partes la igualdad. Mahoma, que vivió en la gloria, impuso en todas partes la sumisión. Cuando la religión de Mahoma llegó a Asia, a África y a Europa se formaron las prisiones y el mundo se eclipsó. Sólo se veían cerraduras y grilletes. El universo se sumió en la oscuridad y las mujeres, sepultadas junto a sus encantos, lloraron por su libertad³³.

Muchos años después de publicar *Del espíritu de las leyes*, obra en la que Montesquieu había desplazado la cuestión de la diversidad religiosa al plano exclusivamente social y político, en su «Mémoire» sobre la bula *Unigenitus*³⁴ establecerá una clara diferenciación entre «tolerancia interior» y «tolerancia exterior». La confusión de ambos conceptos, que Montesquieu definía como un «equivoco perpetuo»³⁵, es el origen

los textos procedentes de las *Pensées* presentes en esta edición. Las traducciones de las *Pensées* son nuestras (José Luis Aja).

³² *CP*, 58 [60], p. 290. [Trad. esp.: p. 88].

³³ *P*, 503, p. 177. La traducción es nuestra (J. L. Aja).

³⁴ Véase «Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution», en Montesquieu, *Oeuvres et écrits divers*, t. II, sous la direction de P. Rétat, Voltaire Foundation, Oxford, Istituto italiano per gli studi filosofici, Nápoles, 2006, pp. 519-535.

³⁵ *Ibidem*, p. 529.

de dificultades difíciles de superar y de complejas controversias. La religión católica no podía aceptar la «tolerancia interior», circunstancia que hacía imposible la compatibilidad doctrinal con otras religiones, pues el principio de verdad connatural al catolicismo constituía la razón de ser de la fe³⁶. Pero todo ello afectaba sólo a las convicciones religiosas y a la pertenencia a una religión: se trataba de un ámbito que debía separarse de la política y de los objetivos fijados por el rey y por el gobierno, es decir, el orden, la paz y la seguridad, factores que imponían valorar de manera diferente —puesto que derivaba de «otro principio»— la tolerancia exterior, esto es, contemplar la posibilidad de aceptar otras formas de culto dentro del Estado, que no tenía ninguna implicación, desde el punto de vista político, con los contenidos doctrinales³⁷.

Si aceptar la tolerancia interior comportaba deslizarse hacia una indiferencia inaceptable desde el punto de vista católico, aceptar la tolerancia exterior implicaba por parte del rey la siguiente afirmación:

Dios me ha encomendado la tarea de mantener la paz en mis estados, de evitar los asesinatos, los crímenes y los robos, e impedir que mis súbditos se exterminen entre sí. Para que vivan tranquilos es necesario que mis leyes, en ciertas circunstancias, no se aparten de este objetivo; en mi interior, mi conciencia me impide aprobar a aquellos que no piensan como yo, pero me dicta también que en ciertos casos mi deber es tolerarlos exteriormente³⁸.

Por tanto, partiendo del principio de que «la salud del Estado es la ley suprema», no se podía decir que los reyes de Francia, hasta la revocación del edicto de Nantes, «no fueran muy buenos católicos y que no practicaran la tolerancia interior con los hugonotes»³⁹, ni tampoco que los príncipes alemanes, después de Westfalia, aceptaran la equivalencia doctrinal entre catolicismo, luteranismo y calvinismo. Y, paralelamente, los límites de la tolerancia exterior y la persecución de los judíos no hicieron, desde luego, que los reyes de España y de Portugal fueran mejores católicos⁴⁰.

³⁶ «Todo el mundo sabe que la religión católica no admite ningún tipo de tolerancia interior y que no acepta la existencia de secta alguna en su seno, pues, según sus principios, sólo en ella se encuentra el buen camino y no puede permitir la presencia de ninguna secta que pudiera apartarse de él», *ibidem*, p. 530. La traducción es nuestra (J. L. Aja).

³⁷ «De manera que aquellos católicos que vivan en un Estado en el que el príncipe haya establecido la tolerancia exterior y estén sometidos a sus leyes no puedan ni siquiera sospechar que dicha tolerancia haya sido aprobada por la religión católica», *ibidem*, p. 530. La traducción es nuestra (J. L. Aja).

³⁸ *Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution*, *op. cit.*, pp. 530-531. La traducción es nuestra (J. L. Aja).

³⁹ *Ibidem*. La traducción es nuestra (J. L. Aja).

⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

Para Montesquieu, esta distinción entre tolerancia interior y exterior era evidente⁴¹ y situaba la cuestión de la tolerancia en el plano de la conveniencia política, confirmando la separación entre el razonamiento del teólogo y el del político⁴², ya defendida en *Del espíritu de las leyes*. Es igualmente importante que el autor hiciera hincapié en que la paz y el orden social, ante el problema de la diversidad religiosa, debía depender de la prudencia y de la sabiduría del legislador, y no del «consentimiento mutuo de los teólogos»⁴³ y de los acuerdos en materia de fe, sobre todo en el caso del Judaísmo, del Cristianismo y del Islam, que, tal y como afirmó en los tiempos de las *Cartas persas*, habían vinculado sus rasgos distintivos al espíritu de intolerancia y a la noción de verdad absoluta.

Sin embargo, en la época de las *Cartas persas*, la diferencia entre tolerancia interior y exterior, que resulta tan importante para comprender mejor los capítulos dedicados a la religión en *Del espíritu de las leyes*, todavía no está claramente definida. Las consideraciones sobre la intolerancia doctrinal, propia de las religiones monoteístas surgidas del tronco judaico, y las relativas a la intolerancia «exterior», que se expresaba en formas aberrantes como la Inquisición⁴⁴, estaban fuertemente imbricadas en esta obra y resultan muy frecuentes en ella; esta circunstancia permite a Montesquieu desarrollar audaces paralelismos entre Cristianismo e Islam, como en *CP*, 33 [35]⁴⁵, y moverse cómodamente en ambos planos. Desarrolla así una crítica de conjunto a las formas institucionalizadas y rituales del culto, así como a las divisiones y a la incongruencia entre principios y práctica religiosa⁴⁶.

Pero el aspecto más sobresaliente de la reflexión sobre la intolerancia en las *Cartas persas* gira en torno a sus consecuencias políticas y sociales. Constituye el núcleo conceptual de *CP*, 83 [85], que ofrece la contribución más directa y profunda del autor a este tema. Desde el

⁴¹ «Nadie puede negar esta gran diferenciación, a menos que los príncipes no sean príncipes y que Dios no les haya encomendado la tarea de mantener la paz entre sus súbditos y hacer todo aquello que pueda contribuir al bien del Estado y a su conservación» (*ibidem*). La traducción es nuestra (J. L. Aja).

⁴² «Queda claro, una vez más, que la conciencia del príncipe no le obliga a instruirse en asuntos que son objeto de disputa entre los teólogos» (*ibidem*, p. 532). La traducción es nuestra (J. L. Aja).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Véase, en particular, *CP*, 27 [29], donde se ponen de manifiesto, sobre todo, los procedimientos ilegítimos de la Inquisición.

⁴⁵ «Por otra parte, si atentamente examinamos su religión, hallamos en ella una semilla de nuestros dogmas [...]. En todas partes veo el mahometismo, aunque no veo a Mahoma», *LP* 33 [35], pp. 224-225). [Trad. esp.: pp. 53-54].

⁴⁶ Sobre las divisiones internas del Cristianismo, y las contradicciones entre su práctica y sus principios, evidentes en el caso de la esclavitud, véase *CP*, 73 [75].

comienzo de las cartas, la referencia, por parte de Usbek, al acoso de los armenios en la época de Solimán I⁴⁷ —en la que aparece una clara alusión a la revocación del edicto de Nantes— y, más adelante, de los gauros, pone de manifiesto las graves consecuencias económicas de las persecuciones por motivos religiosos:

Con la persecución de los armenios se pretendió acabar en sólo un día con todos los negociantes y con casi todos los artesanos del reino. [...] Las persecuciones de los gauros (guebros, *sic*) por parte de nuestros más fervorosos mahometanos hizo que éstos huyeran en desbandada hacia la India, privando a Persia de un pueblo tan dado a la labranza, y que con los esfuerzos de su ímprobo trabajo podía triunfar sobre la esterilidad de nuestro suelo⁴⁸.

La conclusión, que trae inevitablemente a la memoria un célebre pasaje de las *Lettres philosophiques* de Voltaire⁴⁹, resulta categórica en términos de utilidad social y económica:

Discurriendo, Mirza, sin preocupación, no sé si no fuera útil que hubiese en un estado muchas religiones. Los sectarios de las religiones toleradas se nota que por lo común son más útiles a su patria que los que profesan la dominante, porque lejos de los cargos, y no pudiendo hacerse lugar como no sea por su opulencia y riquezas, se esfuerzan a granjearlas con el sudor de su frente y abrazan las más duras profesiones de la sociedad⁵⁰.

Si todas las religiones contenían «preceptos provechosos para la sociedad», era oportuno que fueran «puntualmente observadas» y, por tanto, era una norma de sabiduría política consentir su presencia y su multiplicidad. Pues, de hecho, «¿qué cosa más propicia para animar su fervor que su muchedumbre?»⁵¹.

La convivencia entre distintas religiones, subraya Usbek, constituía precisamente la condición de una dinámica social que conllevaba, en

⁴⁷ CP, 83 [85], p. 365 [p. 124 de la edición española].

⁴⁸ CP 83[85], pp. 365-366. [Trad. esp.: pp. 124-125].

⁴⁹ Véase VOLTAIRE, *Lettres Philosophiques*, éd. R. NAVES, Garnier, París, 1964, «Lettre sixième», p. 29. El texto vuelve a aparecer, con pocas variantes, en un conocido fragmento del *Dictionnaire philosophique*, bajo la voz «Tolérance»: «Procuremos que comercien juntos en la lonja de Ámsterdam, Londres o Basora, el guebro, baniano, judío, turco, chino, católico, protestante y el cuáquero, pues de esta manera no se apuñalarán unos a otros para ganar prosélitos para su religión. ¿Por qué, si no, nos hemos degollado unos a otros casi sin interrupción desde el primer Concilio de Nicea?» (VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, *op cit.*, p. 401). [Trad. esp.: *Diccionario filosófico*, <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/voltaire/diccfilo/diccfilo.htm>].

⁵⁰ CP, 83 [85], pp. 366-367. [Trad. esp.: p. 125].

⁵¹ *Ibidem*, p. 367 [trad. esp., p. 125].

los individuos vinculados a una determinada fe religiosa, un mayor compromiso en el trabajo, así como un comportamiento irreprochable, para evitar la crítica de sus adversarios y que la comunidad a la que pertenecían se viera sumida en el descrédito⁵². Añadía, en unos términos que, concretamente en esta cuestión, marcan un posicionamiento diferente con respecto al que aparecerá en *Del espíritu de las leyes* y sobre el cual volveremos más adelante: «Vano es alegar que tiene interés el príncipe en no consentir muchas religiones en sus dominios; que cuando se reunieran en ellos todas las sectas del mundo, no le traerían perjuicio ninguno, porque ninguna hay que no mande la obediencia y predique la sumisión»⁵³.

Los conflictos religiosos atribuidos erróneamente a la presencia de distintas religiones dentro de un mismo Estado, no estaban causados por este motivo, sino, como se ha indicado en otra parte, por el espíritu de intolerancia propio de las grandes religiones monoteístas:

Confieso que están llenas las historias de guerras de religión; pero, mirándolo bien, no ha sido la muchedumbre de religiones lo que estas guerras ha ocasionado, sino el espíritu de intolerancia que animaba a la que se creía dominante. Las ha ocasionado el espíritu de proselitismo que se pegó a los judíos de los egipcios, y que de aquéllos, como una enfermedad epidérmica y popular, ha cundido a los mahometanos y a los cristianos⁵⁴.

La cuestión de la utilidad social y política de la religión aparece de nuevo en el cuadro analítico desarrollado con respecto al tema de la tolerancia en *Del espíritu de las leyes*, sobre todo en los libros XXIV y XXV, pero al mismo tiempo se presenta en un escenario sustancialmente distinto, aunque no necesariamente contradictorio⁵⁵; en esta obra, la atención se centra exclusivamente en la vertiente social y política del argumento, se abandona el debate entre razones doctrinales y relevancia política de la tolerancia, y se hace hincapié fundamentalmente en los límites que marcan la aceptabilidad de la «tolerancia exterior» —para seguir la nomenclatura empleada en la «Mémoire» sobre la bula *Unigenitus*—, al tiempo que se introducen márgenes significativos para su aplicación con el fin de alcanzar un objetivo: la convivencia civil.

Montesquieu aborda la vertiente exclusivamente política de la cuestión religiosa en las primeras frases del libro XXIV de *Del Espíritu de las leyes*, sin entrar por ello en contradicción con las reflexiones y los

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*. [Trad. esp.: p. 125].

⁵⁴ *Ibidem*. [Trad. esp.: p. 125].

⁵⁵ Cfr. B. BINOCHÉ, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Presses Universitaires de France, París, 1998, p. 326.

interrogantes que plantea el problema de la religión y de la fe en términos generales, y que acompañarán al autor a lo largo de toda su experiencia intelectual. Este enfoque exclusivamente político se traduce en un análisis que pretende ser científico y que consolida la necesaria separación entre los asuntos de la fe y los de la política; la función social de las religiones no se plantea en términos exclusivos ni como una sustitución de la verdad religiosa, sino en términos autónomos. El estudio de las ciencias sociales tiene el deber de hacer frente al argumento de este modo, pues es el único campo en el que tiene competencia. Por ello:

del mismo modo que podemos juzgar entre las tinieblas cuáles son menos densas, y entre los abismos cuáles son menos profundos, podemos buscar entre las religiones falsas cuáles son más conformes al bien de la sociedad y cuáles pueden contribuir a la felicidad de los hombres en esta vida, aunque no los lleven a la felicidad de la otra⁵⁶.

Esta hipótesis de trabajo, en la que todas las religiones se consideran «con relación al bien que proporcionan al Estado», permite incluir también la «religión verdadera» en el marco metodológico propio del «escritor político», y no del «teólogo»⁵⁷; de este modo, la religión cristiana no pierde su valor, sino que se pone de manifiesto la conformidad de sus principios con un buen ordenamiento político y civil:

La religión cristiana, que ordena a los hombres que se amen, quiere sin duda que cada pueblo tenga las mejores leyes políticas y las mejores leyes civiles, porque, después de la propia religión, son el mayor bien que los hombres pueden dar y recibir⁵⁸.

La naturaleza propia de las leyes humanas y su diferencia con respecto a las leyes religiosas, definida en términos contundentes sobre todo en *EL*, XXVI, 2, inducía a pensar que la interacción y armonía entre ambos tipos de ley eran de vital importancia para que el sistema social y político pudiera mantener su estabilidad. Se trata de una clara alusión a lo escrito en *EL*, XII, 29 a propósito de la función estabilizadora que los códigos religiosos desempeñaban en diversos países orientales sometidos a regímenes tiránicos, con una mención explícita al mundo islámico:

⁵⁶ *EL*, XXIV, 1, t. II, p. 131. [Trad. esp.: p. 345].

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 132. [Trad. esp.: p. 345].

Conviene que haya un libro sagrado que sirva de regla, como el Corán entre los árabes, los libros de Zoroastro en Persia, los Vedas en la India o los libros clásicos en China. El libro religioso suple al código civil y pone coto a las arbitrariedades⁵⁹.

Así pues, el problema fundamental era establecer «si es mejor que determinado hombre o determinado pueblo no tenga religión, o que abuse de la que tiene», y «saber qué mal es menor»⁶⁰. Era un craso error ver, en las formas de culto paganas y en la idolatría, la creación de divinidades vinculadas al vicio y al mal, porque su origen era, por el contrario, el miedo y el odio hacia dicho mal⁶¹. Pero esta circunstancia no excluía que, entre las diferentes religiones, se pudiese establecer una jerarquía en función de sus implicaciones políticas. Esta es, claramente, la propuesta de Montesquieu cuando hace mención, una vez más, al valor ético y social del Cristianismo; en *EL*, XXIV, 3 sostiene su conformidad con un gobierno moderado situando, en el lado contrario, al Islam y al despotismo, complementarios entre sí. Lejos de posiciones relativistas, emerge con fuerza la afirmación del primado ético que caracteriza al Cristianismo:

Mientras que los príncipes mahometanos dan y reciben la muerte sin cesar, la religión, entre los cristianos, hace a los príncipes menos tímidos y, por consiguiente, menos crueles. El príncipe cuenta con sus súbditos y sus súbditos con el príncipe. ¡Cosa admirable! La religión cristiana, que no parece tener más objeto que la felicidad de la otra vida, causa nuestra dicha en ésta⁶².

Al otro lado de la balanza, «las matanzas continuas de los reyes y de los caudillos griegos y romanos» —véase *EL*, XXIV, 3—, o «la destrucción de pueblos y ciudades por aquellos mismos caudillos; consideremos también a Timur y a Gengis Kan, que han assolado Asia», demostraban, sin lugar a dudas, que «debemos al Cristianismo cierto derecho político en el gobierno, y cierto derecho de gentes en la guerra, que la naturaleza humana no podría agradecer bastante»⁶³.

⁵⁹ *EL*, XII, 29, t. I, p. 227. [Trad. esp.: p. 188].

⁶⁰ *EL*, XXIV, 2, t. II, p. 133. [Trad. esp.: p. 346].

⁶¹ «Para disminuir el horror al ateísmo se afea demasiado la idolatría. Cuando los antiguos levantaban altares a algún vicio, no es verdad que ese hecho significase que amasen dicho vicio, sino que, por el contrario, lo aborrecían», *ibidem*.

⁶² *Ibidem*. [Trad. esp.: p. 346]. Cfr. *P*, 478, p. 171: «Decía yo, en torno a los horrores y las tiranías de los emperadores romanos, turcos y persas, que resulta admirable cómo la religión cristiana, sólo concebida para hacernos felices en la otra vida, nos hace felices también en ésta. Un rey ya no teme que su hermano le arrebate la corona: a su hermano ni siquiera se le ocurre esta idea. Todo ello se debe a que los individuos, en general, se han vuelto más obedientes, y los príncipes menos crueles». La traducción es nuestra (J. L. Aja).

⁶³ *EL*, XXIV, 3, t. II, p. 134. [Trad. esp.: p. 347].

Montesquieu, por tanto, vincula al Cristianismo esos principios de libertad y de respeto hacia la persona que habían penetrado profundamente en el tejido civil y político de los Estados europeos y cuya presencia resultaba particularmente evidente en el derecho internacional⁶⁴. Se pone así de manifiesto, una vez más, la superioridad del Cristianismo con respecto al Islam, al tiempo que se hace referencia a la dimensión ética del primero en términos concluyentes:

Por el carácter de la religión cristiana y el de la mahometana se debe abrazar la una y rechazar la otra, sin más examen, pues el hecho de que una religión deba dulcificar las costumbres de los hombres nos es más evidente que el que sea verdadera⁶⁵.

No obstante, reconocer la eficacia de la religión y de su función política no lleva a justificar una superposición en el ámbito de las instituciones civiles. Montesquieu rechaza esta situación al distinguir entre el método de aplicación de las normas sociales y civiles, que se basa en «preceptos», y el método característico de la religión, que, «hecha para hablar al corazón», se basa, sobre todo, en «consejos»⁶⁶; pero seguramente —teniendo sobre todo en cuenta la realidad de los Estados modernos— defiende su posible complementariedad. Anteponer la religión y la función de esta última como instrumento capaz de reforzar la actividad política era un rasgo típico de los Estados despóticos —la identificación entre despotismo e Islam partía de esta premisa básica— y de algunos periodos negativos en la historia institucional de Occidente, como, por ejemplo, la época imperial, sobre todo en el caso de Justiniano y de algunos de sus sucesores (un tema que aparecía insistentemente en las páginas del manuscrito «Diverses reflexions», punto de partida del presente escrito).

Así pues, si, en Oriente, el despotismo se convirtió en firme aliado del Islam y se integró perfectamente en él porque apoyaba un sistema de subordinación absoluto, los Estados europeos reconocían en los principios éticos del Cristianismo unas condiciones de complementariedad que se traducían en formas de moderación y de saber político. Por esta razón, a lo largo de la historia de Europa, la situación en la que cayeron

⁶⁴ «Gracias a este derecho de gentes la victoria respeta en los pueblos vencidos cosas tan importantes como la vida, la libertad, las leyes, los bienes y siempre la religión, cuando no se ciega uno mismo», *ibidem*. [Trad. esp.: p. 347].

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 134-135. [Trad. esp.: p. 347]. La religión mahometana, en efecto, tal y como Montesquieu ya había escrito en las *Cartas Persas*, «no habla más que de espada y actúa sobre los hombres con el espíritu destructor que la ha fundado» (*ibidem*, p. 135; [trad. esp.: p. 347].

⁶⁶ *EL*, XXIV, 7, t. II, p. 137. [Trad. esp.: p. 348].

algunas instituciones eclesiásticas fue objeto de juicios severos, que, desde el plano político, se extendían al terreno de los principios fundamentales de la ética cristiana.

La firme condena del tribunal de la Inquisición⁶⁷ se justifica a partir de este razonamiento. A las consideraciones sobre el valor negativo de un instrumento de esta naturaleza en términos de utilidad social y política, que estaban en consonancia con los argumentos hasta ahora mencionados, tenemos que añadir tanto la apelación a los sentimientos básicos y universales de humanidad, elemento esencial del Cristianismo, como la denuncia de unos procedimientos que chocaban con los principios de legitimidad que se habían ido afirmando a lo largo de la historia de las instituciones europeas. La condena a la Inquisición aparece formulada de forma tajante ya en *CP*, 27 [29], y vuelve a formularse en *Del espíritu de las leyes* de modo dramático, como un grito de dolor, en el capítulo «Humilde exhortación a los inquisidores de España y Portugal»⁶⁸, que constituye una de las más intensas expresiones de denuncia contra las manifestaciones de opresión hacia la libertad religiosa que haya dado la cultura del siglo XVIII; de hecho, Voltaire terminará el capítulo XV de su *Traité sur la tolérance*⁶⁹, titulado «Témoignages contre l'intolérance», citando este texto. En sus páginas, las palabras de una joven judía condenada a la hoguera mostraban de manera explícita lo escandalosa que resultaba la contradicción entre los principios y la práctica de la fe cristiana.

Según los principios universales de la humanidad, la disparidad de la Inquisición con los fundamentos éticos del Cristianismo⁷⁰ resultaba patente, acentuada aún más al hacer referencia a la persecución de los

⁶⁷ La Inquisición, ya denunciada en *CP*, 27 [29], vuelve a ser el argumento de *EL*, XXV, 13 y XXVI, 11-12. En el «Spicilège» aparece una larga descripción de los procedimientos inquisitoriales, en la que se resumían unas páginas de la *Histoire de l'Inquisition et de son origine*, de Jacques Marsollier (Colonia, Pierre Marteau, 1693). Véase Montesquieu, «Spicilège», edición de R. MINUTI y notas de S. Rotta, Voltaire Foundation, Oxford, Istituto italiano per gli studi filosofici, Nápoles, 2002, n. 122, pp. 156-163. La cita formaba parte del «Recueil Desmolets», incorporado por el propio Montesquieu al «Spicilège». Sobre este tema en particular, véase J. EHRARD, «Montesquieu et l'Inquisition», *Dix-huitième siècle*, 24, 1992, pp. 333-334.

⁶⁸ *EL*, XXV, 13.

⁶⁹ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, éd. R. Pomeau, Garnier Flammarion, París, 1989, p. 110. [Trad. esp.: *Tratado sobre la tolerancia*, trad. de Mauro Armijo, Madrid, Espasa-Calpe, 2002].

⁷⁰ «Os conjuramos, no por el Dios poderoso al que servimos, tanto vosotros como nosotros, sino por el Cristo que decís que ha tomado la condición humana, para daros ejemplos que podáis seguir; os conjuramos a obrar con nosotros como lo haría él, si viviese aún sobre la tierra. Queréis que seamos cristianos y no queréis serlo vosotros», (*EL*, XXV, 13, t. II, p. 164). [Trad. esp.: p. 365].

cristianos en Japón⁷¹, así como al contraste que ofrecía con una religión como el Islam, cuya afirmación, según la cultura cristiana, se debía al uso de la violencia⁷². La insistente alusión a los principios universales⁷³ permitía, además, revelar que el espíritu de la Inquisición chocaba con el espíritu reinante en la Europa de entonces —«vivís en un siglo en el que la luz natural es más viva de lo que fue jamás, en que la filosofía ha ilustrado los espíritus, en que la moral de vuestro Evangelio ha sido más conocida, en que los derechos respectivos que tienen los hombres unos sobre otros y el imperio que una conciencia tiene sobre otra, están mejor establecidos»—⁷⁴, y confirmaba el posicionamiento de dicha institución en el ámbito del prejuicio y de la injusticia, perfilándose así como una mancha imborrable de barbarie:

Si en la posteridad alguien se atreve a decir que en el siglo en que vivimos los pueblos de Europa están civilizados, se os citará como prueba de que eran bárbaros; la idea que se tendrá de vosotros será tal, que infamará vuestro siglo y acarreará el odio sobre todos vuestros contemporáneos⁷⁵.

La ilegitimidad de los procedimientos inquisitoriales se muestra en el tribunal de la Inquisición, en *EL*, XXVI, 11 y 12, que es el ejemplo más claro de un uso distorsionado de la legalidad⁷⁶. «Este tribunal de la Inquisición [...] es contrario a toda buena policía», así como «insoponible en todos los gobiernos. En la monarquía no puede forjar más que delatores y traidores, en la república no puede formar más que bribones»⁷⁷. Por lo que se refiere a los Estados despóticos, en los que no se podía contar con una buena policía, resultaba evidente que el tribunal de la Inquisición era «tan destructor como el propio Estado»⁷⁸.

Las formas procesuales de la Inquisición, resultado de una confusión entre el ámbito de la justicia divina y el de la justicia terrena, mostraban distorsiones jurídicas y violentas contradicciones; anomalías que

⁷¹ Cfr. *ibidem*, p. 163 [trad. esp.: pp. 365-366].

⁷² «Os priváis de la ventaja que os ha dado sobre los mahometanos la manera en que su religión se instauró. Cuando éstos alaban el número de sus fieles, vosotros les decís que los han adquirido por la fuerza y que han extendido su religión por el hierro. ¿Por qué instauráis la vuestra por el fuego?», *ibidem*.

⁷³ «Pero si no queréis ser cristianos sed al menos hombres y tratadnos como haríais si, disponiendo tan sólo de los débiles destellos de justicia que la naturaleza nos da, nouviéseis una religión para conducirnos, ni una revelación para iluminarnos», *ibidem*. [Trad. esp.: p. 365].

⁷⁴ *Ibidem*, p. 165. [Trad. esp.: p. 365].

⁷⁵ *Ibidem*. [Trad. esp.: p. 365].

⁷⁶ Véase de nuevo, sobre este tema, J. EHRARD, «Montesquieu et l'Inquisition», art. cit.

⁷⁷ *EL*, XXVI, 11, t. II, p. 178. [Trad. esp.: p. 373].

⁷⁸ *Ibidem*.

habrían supuesto su eliminación «[el tribunal de la Inquisición habría desaparecido] si los que querían establecerlo no hubieran sacado ventaja de estas mismas contradicciones»⁷⁹.

En uno de los fragmentos que, por miedo a la censura, fue eliminado en la versión definitiva de *Del espíritu de las leyes*, las características de la Inquisición se esbozaban aún con mayor dureza y este tribunal, que «mezcló la perspectiva de la caridad cristiana con una forma de barbarie tan extraña en el fondo y en la forma que sorprendió a todo el universo»⁸⁰, se asociaba a formas y procedimientos típicos de regímenes despóticos tan atroces como el de Japón⁸¹. Se hacía de nuevo una negativa mención a Justiniano como auténtico antecedente de la Inquisición⁸².

A pesar de la denuncia abierta contra las situaciones que la tolerancia «exterior» —por seguir utilizando los términos introducidos por Montesquieu en la «Mémoire» sobre la bula *Unigenitus*— había desencadenado, sobre todo en la historia de las instituciones europeas, el problema de la compatibilidad entre ordenamiento político y religión, particularmente en el caso de aquellas religiones en las que la intolerancia doctrinal constituía un principio básico, se convertía en un asunto de gran relevancia y requería una respuesta clara en términos de reflexión política. No se trataba de formular, con este fin, una condena del Cristianismo comparándolo con determinadas religiones orientales cuyos principios básicos eran más tolerantes; tal fue la actitud de algunos críticos ortodoxos, entre ellos el padre Gauchat, quien, al leer las páginas de Montesquieu, denunció un intento de defender el indiferentismo religioso⁸³ exaltando la imagen de tolerancia propia de las culturas asiáticas. La argumentación de Montesquieu al respecto aparece de forma clara sobre todo en *EL*, XXV, 9 y 10. Desde un punto de vista rigurosamente político el problema residía, fundamentalmente, en valorar el

⁷⁹ *EL*, XXVI, 11, t. II, p. 178. [Trad. esp.: p. 373].

⁸⁰ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois. Manuscrits*, selección, introducción y anotaciones de C. VOLPILHAC-AUGER, Voltaire, Oxford, Istituto italiano per gli studi filosofici, Nápoles, 2008, t. II, p. 696. El título del capítulo suprimido en la edición definitiva era «Des tribunaux injustes par eux mêmes». La traducción del fragmento es nuestra (J. L. Aja).

⁸¹ «Esta Inquisición de Europa se asemeja mucho a la Inquisición de Japón contra los cristianos. En Japón, un cristiano se salva acusando a otro cristiano, del mismo modo que, en Europa, delatar a aquellos con los que se ha pecado sirve para salvarse las primeras veces», *ibidem*. La traducción es nuestra (J. L. Aja).

⁸² «(Justiniano) instauró la figura de un magistrado que investigaba los crímenes *contra natura*, así como aquellos que iban en contra de la ortodoxia, y lo llamó inquisidor. Este magistrado confiscaba los bienes en provecho del emperador sin necesidad de denunciante ni de testimonio contra los acusados: era el vivo reflejo de la Inquisición contemporánea», *ibidem*, p. 695). La traducción es nuestra (J. L. Aja).

⁸³ Véase G. GAUCHAT, *Lettres critiques, op. cit.*, Carta XLIII, pp. 249-250.

grado de compatibilidad recíproca entre distintas religiones dentro de un Estado, pues si no era cometido de las leyes civiles intervenir directamente para modificar los principios de una determinada religión, sí que lo era obligarlas a tolerarse entre sí, de manera que:

no sólo no perturben al estado, sino también que no se perturben entre sí. Un ciudadano no satisface a las leyes limitándose a no agitar el cuerpo del estado, sino que está obligado, además, a no perturbar a ningún ciudadano⁸⁴.

Introducir una nueva religión dentro de un Estado resultaba, así pues, un problema particularmente delicado, sobre todo en el caso de las grandes religiones monoteístas e intolerantes —las únicas que tienen «un gran celo por establecerse en otros lugares porque una religión que suele tolerar a las demás apenas piensa en su propagación»⁸⁵—; en definitiva, «por eso será muy buena la ley civil que no permita el establecimiento de otra religión cuando el Estado esté satisfecho con la religión ya establecida»⁸⁶:

He aquí, pues, el principio fundamental de las leyes políticas en materia de religión. Cuando se es dueño de recibir o no, en un estado, una nueva religión, no se debe admitir; cuando está establecida, hay que tolerarla⁸⁷.

La radicalidad de este principio resultaba desconcertante sobre todo porque, al considerar todo el ámbito de las religiones intolerantes en su conjunto, suponía la implicación directa del Cristianismo, justificando así las trabas que se ponían a su implantación fuera de Europa.

Sin embargo, interpretar «el principio fundamental de las leyes políticas en materia de religión» como un modo de obstaculizar la penetración de la verdad religiosa —trasladando de nuevo los términos del discurso al plano de la reflexión sobre los contenidos doctrinales de la religión y de la fe— significaba no haber entendido correctamente la elección metodológica de Montesquieu, e interpretar todo cuanto Montesquieu escribe a propósito de los riesgos que puede comportar en un Estado despótico un brusco cambio de religión como una justificación de la persecución contra los cristianos; una lectura que, de hecho, llegó a tener sus seguidores⁸⁸, si bien la dirección de su pensamiento iba en sentido contrario. Más allá de los juicios de valor sobre los sistemas políticos, Montesquieu se interesa, más bien, por la relación que, dentro

⁸⁴ *EL*, XXV, 9, t. II, p. 161. [Trad. esp.: p. 362].

⁸⁵ *EL*, XXV, 10, t. II, p. 161. [Trad. esp.: p. 363].

⁸⁶ *Ibid.* [Trad. esp.: p. 363].

⁸⁷ *Ibid.* [Trad. esp.: p. 363].

⁸⁸ Véase G. GAUCHAT, *Lettres critiques, op. cit.*, Carta XLIII, p. 258.

de ellos, se establece entre religión y política, así como por la ilustración de dicha relación, su funcionamiento y su razón de ser.

Una vez más, las razones del análisis político, así como los complejos mecanismos que regulan la política, requieren un tratamiento alejado de las razones religiosas y de la adhesión a la verdad cristiana, que Montesquieu nunca pone en tela de juicio.

A partir de este razonamiento, Montesquieu podía afirmar, por tanto, que «un príncipe que emprende la destrucción o el cambio de la religión dominante en su estado, se expone mucho»⁸⁹. Esta afirmación era de carácter general y se extendía, también, a los déspotas, pues en este ámbito el rey:

corre más riesgo de provocar una revolución que con cualquier otra tiranía, pues esto no es nunca una cosa nueva en dichos estados. La revolución nace porque un estado no cambia de religión, de costumbres y de maneras en un instante, ni tan pronto como el príncipe publica el decreto por el que establece una nueva religión⁹⁰.

El arraigo de una religión en el complejo tejido histórico y cultural propio de toda comunidad constituía un elemento de estabilidad, en tanto que la introducción de una nueva religión, sobre todo si implicaba elementos de intolerancia doctrinal, podía tener un evidente efecto perturbador y conllevaba consecuencias funestas para la autoridad política. Los límites de la tolerancia constituían, así pues, una garantía importante para los Estados moderados de la Europa moderna, que podían establecer, gracias al Cristianismo, una compatibilidad funcional que permitía el mantenimiento de la armonía y la afirmación de valores tales como la solidaridad y la fraternidad; los casos en los que se producía el rechazo y la persecución de la diversidad religiosa eran, como ya hemos visto, particularmente escandalosos, precisamente por este motivo. Y, por otra parte, podía deducirse también que la inestabilidad determinada por la introducción del Cristianismo permitía definir las posibles razones de futuras crisis en los Estados despóticos.

El hecho de que «la religión cristiana se aparta del puro despotismo»⁹¹, así como la referencia explícita a su eficacia a la hora de consolidar los vínculos de fidelidad entre el soberano y sus súbditos, sin olvidar su implicación activa en el momento de instaurar las formas de convivencia civil y política propias de un Estado moderado, son motivos lo sufi-

⁸⁹ *EL*, XXV, 11, t. II, p. 161. [Trad. esp.: p. 363].

⁹⁰ *Ibidem*, p. 162. [Trad. esp.: p. 363].

⁹¹ *EL*, XXIV, 3, t. II, p. 133. Montesquieu añade que «la mansedumbre, que tanto se recomienda en el Evangelio, se opone a la cólera despótica con la que el príncipe haría justicia y ejercería sus crueldades». [Trad. esp.: p. 346].

cientemente poderosos como para que Montesquieu caiga en una contradicción con respecto a sus afirmaciones en *EL*, XXVI, 15, a propósito de los límites naturales sobre la posibilidad de expansión de los sistemas religiosos. El caso de Etiopía, en el que se inspira Montesquieu tras leer los apuntes de viaje del médico Jacques Poncet, que aparecen en la cuarta recopilación de sus *Lettres édifiantes et curieuses*, y sobre los cuales el propio Montesquieu había tomado algunas notas conservadas en *Geographica*⁹², es una clara muestra de cómo el Cristianismo tenía posibilidades concretas de expandirse por el mundo cambiando costumbres e instituciones, al tiempo que alejaba de la humanidad el fantasma del despotismo, cuyo perfecto aliado era el Islam⁹³. En definitiva: el objetivo de lograr una convivencia civil en armonía inducía a no consentir la introducción, dentro de un mismo Estado, de religiones intolerantes. Esta «intolerancia hacia posibles formas de intolerancia»⁹⁴ —en cualquier caso siempre dentro de un marco que estableciera unos límites para obstaculizar la entrada de nuevas religiones, en el cual quedara radicalmente excluida cualquier práctica persecutoria contra aquellos credos cuya implantación no hubiera sido posible atajar— constituía para Montesquieu un elemento de seguridad y una garantía de libertad. Al margen de estas formas de exclusión, el deber del legislador consistía en aplicar una serie de normas que lograran imponer la tolerancia recíproca: «Cuando las leyes de un estado han creído que debían admitir varias religiones, tienen que obligarlas también a que se toleren entre sí»⁹⁵.

Esta argumentación desemboca en una postura que sitúa a Montesquieu lejos de reivindicar el valor de la tolerancia en términos absolutos, tal y como sucede sobre todo en el caso de Voltaire, por mucho que el tono de *EL*, XXV, 13 sea un eco del estilo y de los contenidos del

⁹² Véase MONTESQUIEU, *Notes et extraits de lectures*, t. I, *Geographica*, bajo la dirección de C. VOLPILHAC-AUGER, Voltaire Foundation, Oxford, Istituto italiano per gli studi filosofici, Nápoles, 2007, pp. 356-360.

⁹³ «La religión cristiana, a pesar de la magnitud del imperio y del inconveniente del clima, ha impedido que el despotismo se establezca en Etiopía, y ha llevado al corazón de África las costumbres y las leyes de Europa. El príncipe heredero de Etiopía goza de un principado y da a los demás súbditos ejemplo de amor y obediencia. Muy cerca de allí vemos que el mahometismo permite encerrar a los hijos del rey de Sennar: a su muerte, el consejo manda cortarles la cabeza en favor del que sube al trono» (*EL*, XXIV, 3, t. II, p. 134). [Trad. esp.: p. 346].

⁹⁴ R. KINGSTON, «Montesquieu on Religion», *op. cit.*, p. 395.

⁹⁵ *EL*, XXV, 9, t.II, p. 161. [Trad. esp.: p. 362]. El efecto específico de esta regla era impedir que ninguna religión resultara opresiva: «Es un principio que toda religión que está reprimida se convierte a su vez en represora, pues en cuanto puede salir de la opresión por cualquier causa, ataca a la religión que la oprimió, no como a una religión sino como a una tiranía», *EL*, XXV, 9, t.II, p. 161. [Trad. esp.: p. 362].

discurso voltairiano⁹⁶. Pero es importante comprender que, tras la referencia a los límites que conlleva la práctica de la tolerancia en el seno del Estado, y que son imprescindibles, según Montesquieu, en *Del espíritu de las leyes*⁹⁷ —razón por la cual no se manifiesta abiertamente a favor de la presencia de varias religiones dentro del ámbito de un mismo Estado, a diferencia de cuanto había escrito en las *Cartas persas*⁹⁸—, emerge el rigor y la coherencia metodológica de una argumentación capaz de ofrecer instrumentos conceptuales de gran eficacia en relación con un asunto polémico, que no dejará de mantenerse en el centro del pensamiento político hasta nuestros días.

⁹⁶ Véanse, al respecto, las atinadas observaciones de L. BIANCHI, «Histoire et nature: la religion dans l'Esprit des Lois», en *Le temps de Montesquieu. Actes du colloque international de Genève (28-31/10/1998)*, publicadas por M. PORRET y C. VOLPILHAC-AUGER, Ginebra, Droz, 2002, pp. 289-304, sobre todo las pp. 303-304.

⁹⁷ En este sentido se sitúa uno de sus pensamientos, aparentemente enigmático: «Hay en Europa (decía yo) demasiada intolerancia y demasiada tolerancia: España e Inglaterra», *Pensées*, 480, p. 171. La traducción es nuestra (J. L. Aja).

⁹⁸ Véase p. 190 del presente capítulo.



