

Voltaire: una educación para la tolerancia desde la Ilustración a nuestros días

Juan Carlos Orejudo Pedrosa ¹, Rolando Picos Bovio ²

¹Universidad Autónoma de Zacatecas.
Zacatecas, México.
E-mail: juancarlos_orejudo76@yahoo.es
<https://orcid.org/0000-0001-8866-0334>

²Universidad Autónoma de Nuevo León.
Nuevo León, México.
rolando.picosbv@uanl.edu.mx
<https://orcid.org/0000-0001-6473-2866>

Resumen: En este artículo, se analizará el concepto de tolerancia en la obra filosófica y literaria de Voltaire, tomando en cuenta la situación histórica en la que su pensamiento, de carácter liberal, se desarrolla en defensa de las libertades individuales. Voltaire, constituye un claro defensor en el siglo XVIII del *Despotismo Ilustrado*, entendido como una forma de gobierno autoritario, aunque gobernado por la razón. Considerando los límites de su propio pensamiento, Voltaire es reivindicado actualmente como un emblema de la lucha contra el fanatismo y en defensa de las libertades amenazadas por las intolerancias desatadas en el mundo contemporáneo. En la segunda parte del texto, a partir de una proyección de las ideas del propio Voltaire y su *aggiornamento*, se analiza el concepto de tolerancia como un valor fundamental de las sociedades democráticas modernas, en tanto ésta representa un elemento de mediación política de sus propias complejidades y contradicciones.

Palabras clave: Tolerancia, Ilustración, fanatismo, democracia.

Abstract: In this paper, we will analyze the concept of tolerance in Voltaire's philosophical and literary work, taking into account the historical situation in which his liberal

thinking develops in defense of individual freedoms. Voltaire was a clear defender in the 18th century of *Enlightened Despotism*, understood as an authoritarian form of government, but governed by reason. Considering the limits of his own thought, Voltaire is currently vindicated as an emblem of the fight against fanaticism and in defense of freedoms threatened by intolerances unleashed in the contemporary world. In the second part of the text, based on a projection of the ideas of Voltaire himself and his *aggiornamento*, the concept of tolerance is analysed as a fundamental value of modern democratic societies, insofar as it represents an element of political mediation of its own complexities and contradictions.

Keywords: Tolerance, Enlightenment, fanaticism, democracy.

Introducción

Para comprender al autor del *Tratado sobre la Tolerancia*, es preciso situarlo en su contexto histórico; analizar las ideas fundamentales de la Ilustración, una época que sigue ejerciendo una gran influencia en la comprensión de la identidad moderna. La tolerancia, a partir de Locke, Bayle y Voltaire, será analizada, en este escrito, como una conquista histórica que ha tenido y sigue teniendo una gran repercusión en la educación de la humanidad. El mundo moderno, como señala Yves Charles Zarka (2004), está inmerso en conflictos y desgarramientos insuperables. En la época de Voltaire, la tolerancia permitió a mujeres y hombres, desde los principios de la razón, desarrollar argumentos para combatir las guerras de religión. El legado de los Ilustrados en su defensa de la tolerancia se manifiesta en los derechos humanos, en el reconocimiento de los derechos inalienables como la libertad y la igualdad. En este trabajo se analizará la tolerancia no sólo como una virtud liberal en aras de la convivencia pacífica, sino también como un fin ético en sí mismo basado en el respeto moral a la persona.

En este artículo, analizaremos el concepto de tolerancia en la obra filosófica y literaria de Voltaire, tomando en cuenta la situación histórica en la que su pensamiento de carácter liberal se desarrolla en defensa de las libertades individuales. La idea de Tolerancia de Voltaire no se plantea en una época que se caracterice por la defensa de los derechos humanos y de los valores democráticos, sino en un periodo histórico dominado por los despotismos y las monarquías. Voltaire, como acertadamente pone de manifiesto René Pomeau, es un claro defensor del *despotismo ilustrado* (Pomeau, 1994: 75) es decir, de los reyes-filósofos que gobiernan haciendo uso de la razón universal en beneficio de la paz, la libertad y de la prosperidad de los pueblos. Sorprende, comenta Pomeau, la poca confianza que tiene Voltaire en el pueblo, que es confundido con la “canalla” que aparece en todas partes como cómplice del fanatismo (Pomeau, 1994: 76).

Sin llegar a ser un partidario de la democracia a la manera de Rousseau, Voltaire, considera la tolerancia como un logro indiscutible del progreso de la razón en beneficio de la libertad individual, y es en ese sentido que, aunque pertenece a una época histórica anterior a la proclamación de los derechos humanos, así como de la corriente de pensamiento político iniciada por Benjamin Constant denominada *democracia liberal*, sus reflexiones adelantan el carácter emancipatorio en la modernidad.

En la actualidad, recuperar la figura de Voltaire, en las sociedades democráticas en las cuales vivimos, conlleva asumir lo adelantado que estaba Voltaire a su propia época, su papel de intelectual moderno contestatario que lucha contra las injusticias sociales que atentan contra la libertad y la dignidad humana. El atentado contra Charlie Hebdo, acontecido en París el 7 de Enero de 2015, reaviva la figura de Voltaire contra el fanatismo, como señala con gran acierto Fernando Savater:

En la gran manifestación que se celebró en París después de los asesinatos de Charlie Hebdo, encabezada por jefes de Estado de numerosos países, se enarbolaron innumerables pancartas con el lema "*Je suis Charlie*". Bastantes de ellas llevaban también la silueta inconfundible de Voltaire. Y en los días posteriores se vendieron en Francia decenas de miles de ejemplares del *Tratado sobre la Tolerancia*, una de las obras emblemáticas del príncipe de los ilustrados (Savater, 2015: 7).

Savater recuerda otro hecho con similares características cuando estando en Londres en una manifestación de apoyo a Salman Rushdie, perseguido por el ayatolá Jomeini a causa de su libro *Versos Satánicos*, vio una pancarta portada por unos manifestantes que decía: "¡Avisad a Voltaire!" (Savater, 2015). La figura de Voltaire destaca, según Savater, como emblema de la lucha contra el fanatismo y en defensa de las libertades amenazadas, en este caso por el integrismo religioso.

En su *Tratado sobre la Tolerancia* Voltaire lucha por devolver el honor y la justicia a Jean Calas, un protestante injustamente acusado y ejecutado el 10 de marzo de 1762, alegándose sin pruebas contundentes que éste había asesinado a su hijo por motivos religiosos. Para Savater -víctima él mismo de las amenazas de la organización terrorista ETA-, el fanático no es quien sostiene con fervor sus creencias sino quien impone a los demás sus creencias por la fuerza y utilizando medios terroristas para imponer sus dogmas (Savater, 2015).

Con su idea de tolerancia Voltaire se opone fundamentalmente al fanatismo. Para comprender su concepto de fanatismo es preciso retomar una idea central del *Ensayo sobre la Tolerancia* de Locke según la cual ningún ser humano puede revelar por medio de la razón la esencia de Dios, su voluntad y su designio verdadero. En cambio, sobre la existencia de Dios la razón puede aportar pruebas, lo cual concuerda perfectamente con el

deísmo de Voltaire, tan extendido entre sus contemporáneos, el cual reivindica la creencia religiosa despojada de fabulaciones y de supersticiones que rebasan las luces de la razón. En este sentido “Fanáticos” serían aquellos que sostienen, más allá de las pruebas de la razón, que poseen el conocimiento de la esencia de Dios, lo cual conduce irremediablemente a la persecución de manera violenta de todos aquellos que no se someten a los dogmas religiosos de la fe ortodoxa. Dogmatismo religioso, por tanto, es sinónimo para Voltaire de fanatismo y de intolerancia:

Fanatismo deriva de *fanun* (templo), designando en primer lugar a un adivino inspirado encargado de interpretar los augurios y presagios, y de *fanaticus* (inspirado, exaltado, en delirio). El fanatismo es generalmente vinculado con el exceso de celo religioso y a la persecución de los infieles o de los herejes (Saada-Gendron, 1999: 213).

Se pregunta Voltaire si existe en este mundo un país donde las leyes del estado sean favorables para la tolerancia y la convivencia pacífica entre los ciudadanos que no comparten las mismas creencias ni la misma fe religiosa. En sus *Cartas Filosóficas*, Voltaire sostiene que el país más tolerante que favorece la libertad de conciencia es precisamente Inglaterra donde proliferan las sectas religiosas. Lo que alimenta la intolerancia religiosa no es precisamente la pluralidad de credos ni la proliferación de iglesias sino la supremacía de una sola religión, como el cristianismo en Europa, o la polaridad de dos religiones como la católica y la protestante que han sumido a Europa, y particularmente a Francia, en guerras interminables que han obstaculizado el progreso de la humanidad hacia la paz y la libertad: “Si no hubiese en Inglaterra más que una religión, sería de temer el despotismo; si hubiese dos, se cortarían mutuamente el cuello; pero como hay treinta, viven en paz y felices” (Voltaire, 214: 30).

Lo más contrario a la razón, sostiene Voltaire, es la intolerancia que sume a los pueblos en la miseria. Voltaire en su espíritu liberal, identifica la libre circulación de ideas en una época de tolerancia con el libre comercio. Como sostiene Voltaire en sus *Cartas Filosóficas*, en “la Décima Carta sobre el Comercio”: “El comercio, que ha enriquecido a los ciudadanos en Inglaterra, ha contribuido a hacerles libres, y esta libertad ha extendido a su vez el comercio” (Voltaire, 2014: 43). Ningún lugar más tolerante, dice Voltaire, que la Bolsa de Londres. La Bolsa es una asamblea universal en la cual, por el juego de sus intereses, se establece para todos por igual la tolerancia (Sexta Carta Filosófica). Voltaire preconiza la libertad de prensa y la tolerancia en base al “libre comercio de las ideas” (Saada-Gendron, 1999: 216-119). La diversidad de las confesiones y de las ideas religiosas no afecta a la consecución de los intereses económicos de cada participante en la actividad económica desbordante y frenética de la Bolsa de Londres que describe Voltaire como un lugar de tolerancia:

Entrad en la Bolsa de Londres, ese lugar más respetable que muchas cortes; allí veréis reunidos a los diputados de todas las naciones para la utilidad de los

hombres. Allí el judío, el mahometano y el cristiano tratan el uno con el otro como si fuesen de la misma religión, y no dan el nombre de infieles más que a los que hacen bancarrota (Voltaire, 2014: 29-30).

Voltaire no funda la tolerancia, al igual que Bayle, en los derechos de la conciencia individual, sino que exige criterios externos que derivan de la civilización, como el interés de las naciones, la utilidad social y económica. Su idea de la tolerancia se conecta con los valores de la civilización europea. Como señala René Pomeau, para Voltaire “la civilización es en primer lugar lo que se llamaba en su tiempo, *el lujo*” (Pomeau, 1994: 65). El punto de vista verdaderamente moderno para Voltaire es la que “conecta la historia de la civilización con la historia de la técnica, del arte y de la religión”. (Pomeau, 1994: 66). La historia humana, a través de los siglos, es analizada por Voltaire a la luz de la razón y del progreso del espíritu humano.

Quizás no es del todo evidente ante el optimismo de la razón que despliega François-Marie Arouet, pero sería válido preguntarse si el filósofo alcanza a vislumbrar que, aunque la expansión de la libertad económica presupone la libertad del hacer humano, en tanto *homo faber*; la economía capitalista que se consolida no garantiza necesariamente el equilibrio de los factores políticos en que se funda y las libertades humanas que presupone. Así, en su *Diccionario Filosófico*, al abordar el concepto de “Dinero” (Voltaire, 2000, Tomo I: 589-593) destaca su contribución al progreso de la razón a través de la expansión del comercio; en una de sus obras literarias más emblemáticas, el *Cándido o el Optimismo*, hace referencia a los jesuitas del Paraguay, y expresa, no sin ironía: “Los Padres lo tienen todo, y los pueblos nada; es la obra maestra de la razón y la justicia” (Voltaire, 2006: 233). Aquí se evidencian las dos caras que se asoman en el horizonte del liberalismo político y económico: el dinero también es la fuente principal de las guerras: “César dijo muy bien, con dinero se tienen soldados, y con soldados se roba dinero” (Voltaire, 2000, Tomo I: 592). Voltaire se da cuenta de la fragilidad de la razón en medio de tantas guerras cruentas, aunque como buen ilustrado, y a pesar de las contradicciones de la naturaleza humana, nunca abandonará su fe en la razón.

I Razón, Modernidad y Tolerancia

El siglo de las Luces destaca el principio de la razón como el instrumento que posibilita el desarrollo de las mejores virtudes ciudadanas que hacen posible y deseable el proyecto de una comunidad política. En contraposición al espíritu reinante en el barroco europeo, que propició el resurgimiento de las intolerancias étnicas y religiosas, revestidas como luchas políticas, la virtud más promocionada y divulgada durante la época ilustrada fue, sin duda, la tolerancia como posibilidad y estado deseable de la condición humana que fuera capaz, a través de una renovación de las ideas y de las prácticas políticas, de superar la barbarie y la violencia como el modo “natural” de vincularse entre los humanos.

Antes del amplio movimiento de las ideas que representa el espíritu ilustrado en sus ideales de igualdad, libertad y fraternidad humana, las voces de Milton y Spinoza abogaron por un nuevo status de la razón que incidiera en las costumbres, pero también en los derechos de las nacientes ciudadanía europeas. Más allá de sus diferencias e incluso de sus contextos políticos, el devenir de la Ilustración profundizará dichos anhelos en diversos pensadores herederos de dicha tradición como Locke, Voltaire, Diderot, Kant o Lessing (Savater, 1990). Como expresa el mismo Savater (2015), la relevancia de la obra y herencia de Voltaire es altamente significativa en la época actual en la que los fanatismos revelan una trágica actualidad y un cierto desencanto de lo político. Por otra parte, recuperar la herencia del pensamiento de François-Marie Arouet, el futuro Voltaire, en el contexto histórico en el cual vivió y desarrolló su pensamiento, nos revela algunos aspectos históricos de un pasado irremisiblemente desvanecido e irrecuperable desde la perspectiva de nuestro presente.

René Pomeau, con el fin de recuperar al Voltaire histórico, desarrolla un estudio magistral en su obra *La Religión de Voltaire*, centrándose en el deísmo volteriano. En el plano biográfico, destaca René Pomeau el anti-jansenismo de Voltaire desde su reducto familiar: “En su origen, el deísmo volteriano se había constituido en contra del jansenismo familiar, contra la religión de los jesuitas y también a partir de ellos” (Pomeau, 1969: 21).

El anti-cristianismo de Voltaire, fruto de una época marcada por la persecución religiosa y el fanatismo, corresponde perfectamente a su odio feroz contra las pasiones religiosas y las supersticiones que destruyen la confianza del individuo en su dominio racional del yo y del mundo. Como epígrafe a la primera parte de su obra *La religión de Voltaire*, resalta René Pomeau el deísmo de Voltaire, el de un rimador anti-cristiano: “No soy cristiano, pero es para amarte mejor. Te convertimos en un tirano, en ti busco a un padre” (Cf. Pomeau, 1969: 17). Jean Touchard, en su obra *Historia de las Ideas Políticas*, resume muy apropiadamente la tesis de René Pomeau:

Las ideas religiosas de Voltaire son más conocidas que sus ideas políticas. Aun así, hay que cuidarse de reducirlas a una fórmula simplista como “aplastad al infame”. La reciente tesis de René Pomeau, *Voltaire y la Religión*, ha demostrado de manera efectiva que existía en Voltaire un fondo auténticamente religioso, una inquietud metafísica (...) Voltaire emprende su combate en nombre del “sentido común”. (...) *El Dios de Voltaire es el de Newton, manifestado en la armonía de las esferas, Dios sensible a la inteligencia, no al corazón* (R. Pomeau) (Touchard, 1961:315).

No es el propósito de este artículo profundizar en la biografía intelectual de Voltaire, sino abordar y analizar críticamente el aporte político de una idea central que, por su impacto en el proyecto político moderno, robustece los cimientos del liberalismo en sus

expresiones más universales: la tolerancia y la diversidad en la razón y sus usos. Analizar desde la reflexión esta idea de tolerancia en la construcción de la comunidad política de nuestro tiempo resulta central. Tzvetan Todorov establece una fuerte conexión entre la tolerancia y los dos valores fundamentales de los estados democráticos modernos, es decir, la igualdad y la libertad:

La idea de la tolerancia entra en relación con los dos grandes principios de los Estados democráticos modernos: Igualdad y Libertad [...] Yo no sabría ser tolerante con respecto a los demás seres humanos -señala- si no postulo en principio nuestra participación común en una misma esencia humana, implicando que los demás son tan dignos de respeto como yo (Todorov, 1991: 191).

De acuerdo con la tesis defendida por Todorov, el alegato universalista-comunitarista puede rastrearse en la base de la tradición política occidental, al suponer la tolerancia como una virtud que implica el reconocimiento de los demás seres humanos como mis semejantes, a pesar de las diferencias de orden político, moral y religioso, propias de la diversidad constituyente de lo humano. Como señala Victoria Camps:

La tolerancia es la virtud indiscutible de la democracia; el respeto a los demás, la igualdad de todas las creencias y opiniones, la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas, son el fundamento de esa apertura y generosidad que supone el ser tolerante (Camps, 1990: 81).

La lucha por la tolerancia en el siglo de Voltaire –el de una Francia y una Europa confrontada en diversos planos–, se enfrenta con grandes obstáculos que hacen referencia a los poderes establecidos y actitudes intolerantes que siguen imperando hoy en todos los ámbitos de la vida:

La tolerancia es uno de los valores claves de la edad de las Luces: Voltaire lleva a cabo una campaña ejemplar para las últimas víctimas de la intolerancia católica en tierra francesa, y su amigo Federico II tiene el honor de reunir en torno suyo, y de proteger, creyentes y no creyentes de todos los credos, incluidos los jesuitas, cuando dejan de representar su rol tradicional de perseguidores y se convierten a su vez en perseguidos. La Tolerancia, aunque se impone a partir de Bayle desde el punto de vista del espíritu, no pasa sin dificultad en las costumbres y en las leyes [...] Una larga campaña a favor de la abolición de este régimen inhumano se topa con la resistencia activa y pasiva de las autoridades eclesiásticas y civiles (Gusdorf, 1971: 390).

La modernidad puso especial énfasis en el desarrollo de sociedades encaminadas a la secularización de sus procesos políticos y sociales e incluso hizo de la razón el instrumento que permitiría, en medio del respeto a las creencias religiosas individuales, la libre convivencia de la diversidad. ¿Cuáles fueron los límites fácticos de este proyecto?

¿Se trató de una visión eurocéntrica, occidental, con pretensiones universales, partiendo de un sujeto modélico inexistente? Frente al resurgimiento de los nacionalismos y la reivindicación de las identidades diferenciadas, el pluralismo subyacente en la propuesta moderna del espíritu de la tolerancia merece ser discutido.

La tolerancia, como señala Rafael del Águila (2002: 10), surgió inicialmente como una herramienta para afrontar las guerras de religión que asolaron Europa durante los siglos XVI y XVII. Como lo había advertido en su momento el propio Maquiavelo, en Europa el factor religioso llegó a constituirse como el principal enemigo de la unidad política. Aunque teóricamente la consolidación de los estados absolutos en Europa representa el logro de ese proyecto unitario y nacional, la extensión de la disputa de las investiduras tuvo su repercusión en el cisma político religioso que, en Occidente, enfrentó al protestantismo y al catolicismo.

En la tradición liberal que inaugura John Locke en *La carta Sobre la Tolerancia*, parte de la necesidad de poner freno a la intolerancia, al fanatismo religioso y a la superstición. Más allá, Locke supone que es el Estado el que se encuentra obligado, por razones morales y de orden práctico, a propiciar un clima de tolerancia y de diálogo en torno a las creencias, incluidas las religiosas, que se profesan en el orden colectivo sin afectar la esfera de las decisiones y valores individuales y, por supuesto, la esfera de la autonomía del propio poder del Estado.

El influjo de las ideas liberales de Locke en Voltaire ha sido ampliamente documentado: se trata de tomar conciencia de las consecuencias desastrosas y criminales de no reconocer el peligro del fanatismo para la vida de una comunidad política. Así, Locke, en el *Ensayo sobre la Tolerancia*, expresa la conveniencia de que el Estado moderno propicie y aliente la tolerancia (Locke, 1999: 45-46).

Como señala Cassirer, la tolerancia en el siglo de la Ilustración no es sinónimo de *indiferencia* ni de *incredulidad* religiosa: “La tolerancia es todo lo contrario que una recomendación de blandura e indiferencia frente a las cuestiones religiosas” (Cassirer, 1997: 187). Desde este punto de vista, la tolerancia para los Ilustrados no es puro indiferentismo: “El hombre no debe ser poseído y dominado por lo religioso, como por una fuerza extraña, sino que debe apoderarse de este sentimiento y conformarlo en íntima libertad” (Cassirer, 1997: 188). El hombre Ilustrado, para Cassirer, encuentra en la libertad el núcleo de todos los anhelos humanos, de tal manera, que la tolerancia no es un puro padecer el mal sino, como lo expresará Kant, la voluntad positiva de liberarse de las cadenas de la servidumbre a través de la razón.

La tolerancia surge de manera decisiva en una época donde reina la intolerancia y la superstición religiosa. Locke y Voltaire luchan concretamente contra la persecución po-

lítica y la destrucción de toda libertad de pensamiento o libertad de conciencia. Se ponen a favor de la tolerancia para reivindicar la libertad individual frente a cualquier tipo de opresión política y religiosa. La lucha por la tolerancia en la época Ilustrada no implicaba aún el reconocimiento de las diferencias, sino la preeminencia axiológica de lo igual y de lo semejante que culmina en los valores universales del hombre. De hecho, el logro más importante de la Ilustración consistió en reivindicar la tolerancia religiosa no sólo para los católicos, protestantes o mahometanos, sino para toda la humanidad en su conjunto (Cassirer, 1997: 184-206). En el plano político, Hobbes fue uno de los primeros en “exigir la subordinación del poder religioso al civil”, aunque fue “Locke quien primero sugirió que esa prioridad exigía como pieza clave la completa separación entre Iglesia y Estado” (Águila, 2002: 10).

Para evitar el insuperable conflicto religioso y las consecuencias nefastas del fanatismo religioso, tanto Locke como Voltaire van a abogar por una solución razonable que permita superar de manera pragmática la intolerancia: la privatización de las diferencias y de las diversas creencias religiosas, las cuales son excluidas del ámbito público (Águila, 2002: 10-11). Como señalaron los pensadores ilustrados que hallarán en Voltaire el máximo exponente de la libertad religiosa en contra del fanatismo:

No es posible fijar el valor de verdad de la religión con criterios puramente teóricos ni es posible resolver acerca de su validez de manera abstracta, sin tener en cuenta sus *efectos* morales (...) Su ser esencial no puede verificarse más que en el sentir y en el obrar. Es la piedra de toque que comprobará la autenticidad de toda religión (Cassirer, 1997: 193).

La religión en sí misma no es propiamente culpable del fanatismo; por esta razón, ni Locke, ni Bayle, ni Voltaire tratan de suprimir la religión, sino que tratan de impedir que los problemas morales y religiosos interfieran en la vida pública; por otro lado, la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, tan caros para los Ilustrados, conectan con la idea de que las creencias religiosas representan un asunto privado que sólo incumbe al hombre individual en su búsqueda de la salvación de su alma.

En su *Tratado sobre la Tolerancia*, Voltaire señala las consecuencias calamitosas de la superstición y de la intolerancia religiosa y mientras: “Esa tolerancia nunca ha provocado ninguna guerra civil; la intolerancia ha cubierto la tierra de carnicería” (Voltaire, 2002: 106). Nada más contrario a la razón, sostiene Voltaire, que la intolerancia que sume a los pueblos en la miseria y en la imposibilidad de progresar y de prosperar. Por ello se opone drásticamente al derecho a la intolerancia: “El derecho a la intolerancia es, por tanto, absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres, y es mucho más horrible, porque los tigres sólo desgarran para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos” (Voltaire, 2002: 111).

Voltaire decididamente aboga por la tolerancia que logra disminuir a los fanáticos y ahoga las discordias por medio de la sola *razón* que inspira dulzura e indulgencia. Voltaire, defiende la *virtud* de la tolerancia desde una postura pragmática y prudencial en base a la humildad del hombre que sabe que puede errar y equivocarse, y por tanto, que no posee con certeza la verdad absoluta: “¿Qué es la tolerancia? Es la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de debilidad y de errores y debemos perdonarnos recíprocamente, que esta es la primera ley de la naturaleza” (Voltaire, 2000, tomo II: 587). Con estas palabras, llega al núcleo del pensamiento moderno centrado en la idea de tolerancia. Como seguidor de Pierre Bayle, Voltaire supo darse cuenta de que no debía ni podía resolverse el problema de la tolerancia desde una perspectiva religiosa, sino desde un punto de vista moral y político, centrándose en el hombre y en la historia humana desligada de cualquier visión providencialista. En este sentido, es oportuno recordar que la historia universal que desarrolla Voltaire es claramente un ataque frontal a la concepción teológica de la historia de Bossuet:

La crisis producida en la historia de la conciencia europea, al ser la Providencia reemplazada por el progreso, se produjo a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Se señala por la transición del *Discurso sobre la Historia Universal*, de Bossuet (1681), que es la única Teología de la Historia de modelo agustiniano, al *Ensayo sobre las Costumbres y el espíritu de las naciones*, de Voltaire (1756), que es la primera *Filosofía de la Historia*. A Voltaire se debe la invención de este término. El comienzo de la Filosofía de la Historia significó una emancipación de la interpretación teológica, y fue, en principio, antirreligiosa (Löwith, 1968: 150-151).

Como señala John Bury, en su obra *La Idea de Progreso*, lo que actúa para Voltaire en la historia humana no es precisamente la providencia divina, sino el azar de los acontecimientos, los cuales no reflejan ninguna intervención de la sabiduría divina sino los más terribles y crueles hechos que escapan al entendimiento humano (Bury, 2009: 159). El azar que domina en la historia no permite a la razón establecerse en unos fundamentos firmes e inquebrantables. Esta idea se ejemplifica claramente en *Cándido o del Optimismo*, ficción literaria que escribe Voltaire en su último periodo de su vida. En ella se opone literaria y filosóficamente hablando, al sistema de Leibniz, representado en el personaje de Pangloss, que actúa como el portavoz del sistema leibniziano en la novela, según el cual este mundo es el mejor de los mundos posibles. El terremoto de Lisboa de la cual da cuenta Voltaire a través de las noticias que le llegaron de las terribles consecuencias que implicó este desastre natural en términos de grandes pérdidas de vidas humanas, lo induce a dudar de la bondad divina, de que todo, incluso el mal, contribuye al bien general. Voltaire se opone al optimismo de Pangloss, lo cual no quiere decir que Voltaire termine cediendo al pesimismo de Pascal sobre la naturaleza humana ni al escepticismo radical del personaje Martín en el *Cándido*. Cándido, que ha sufrido tantas calamidades en su vida de exiliado y de aventurero, recuerda las palabras del anabaptista Jacques que no dejan ver la bondad humana en ninguna parte, lo cual concuerda

con el escaso desarrollo del pensamiento utópico en el siglo XVIII, y concretamente, en Voltaire:

Pangloss le explicó cómo todo era lo mejor posible. Jacques no compartía esa opinión. “Es preciso, decía, que los hombres hayan corrompido un poco la naturaleza, porque no nacieron lobos y se han vuelto lobos. Dios no les dio ni cañones de veinticuatro ni bayonetas y ellos han hecho bayonetas y cañones para destruirse (Voltaire, 2006: 214).

Entre el optimismo de Pangloss y el pesimismo de Martin, Cándido se construye su propia opinión sobre el mundo y la vida, concluyendo que lo único que le resta por hacer es cultivar su jardín. Voltaire no comparte el fatalismo que conduce a la inacción y a la pasividad sino que adopta una actitud que no es realmente revolucionaria. Más bien, corresponde con un ideal de progreso gradual de la razón por medio de pequeñas reformas. Sin dejarse seducir por el primitivismo del buen salvaje ni por los viajeros que cantan la idealizada naturaleza de los países exóticos, Voltaire se mantiene firme en su defensa de la civilización. Eldorado en el *Cándido* de Voltaire representa un país utópico, una nación civilizada más avanzada que Europa, la cual pone la riqueza y la abundancia de oro y de rubíes en beneficio de una sociedad que vive en un estado de paz permanente sin Iglesias ni monjes que queman a los herejes. Cultivar el propio jardín constituye para Voltaire la última palabra de Cándido en un mundo dominado por tantas guerras y persecuciones religiosas que no responde a ninguna justicia de carácter divino ni a ningún sistema de pensamiento racional. Esta debilidad de la razón que percibió Voltaire a lo largo de su vida posiblemente le haya impedido desarrollar el espíritu de sistema al modo de Leibniz o de Montesquieu:

-Sé también, dijo Cándido, que hemos de cultivar nuestro huerto- tenéis razón, dijo Pangloss; porque si el hombre fue puesto en el jardín del Edén, lo fue *ut operaretur eum*, para que lo trabajase; lo cual prueba que el hombre no ha nacido para el descanso- Trabajemos sin razonar, dijo Martín; es el único medio de volver soportable la vida (Voltaire, 2006: 285).

El radicalismo volteriano expresado como postura crítica en torno a los fundamentalismos religiosos se distancia del ateísmo de los enciclopedistas franceses, es decir, de la corriente materialista de los no creyentes como Diderot, D’Alembert, o D’Holbach. En este sentido, su rechazo de los dogmas religiosos y de sus bases fantásticas, expresan al mismo tiempo una crítica a los efectos culturales de los fanatismos que alimentan. La fe de Voltaire es una fe racional, deísta: una que concede una confianza en el triunfo de la razón, como señala Savater: “En efecto, la razón es la gracia que Dios nos otorga para compensar tantos males de la vida, la única excepción positiva hecha a nuestro favor en las inexorables leyes de la naturaleza” (Savater, 2015: 17).

Es justo, sin embargo, describir los límites de la propuesta emancipatoria y de pretensiones universalistas de Voltaire. Tampoco él, que aboga por la tolerancia, se encuentra exento de ciertos prejuicios raciales- y quizás, más que ellos, religiosos y culturales- extendidos en la Europa del siglo XVII, con un amplio historial de rechazo a la diferencia. Esta nota contradictoria es innegable pues no demuestra estar a la altura del universalismo ilustrado cuando niega que puedan ser tolerados los judíos en el mismo plano que los protestantes: “Voltaire, que lucha por la rehabilitación de los protestantes, y que reprueba altamente la esclavitud, no parece igualmente dispuesto a reconocer el disfrute de los derechos del hombre a los miembros de las comunidades judías” (Gusdorf, 1971: 392). En la crítica mordaz que ejerce, el prejuicio de Voltaire contra la comunidad judía es doble: por una parte, no tiene más que reconocer que la base dogmática del cristianismo se encuentra en la cultura hebrea, pero le adjudica el fanatismo consecuente de la práctica religiosa. Por otra parte, critica el carácter de “pueblo elegido” con el que, a su juicio, se han presentado ante la historia. Así escribe en el *Ensayo sobre las costumbres y el Espíritu de las Naciones*:

Sencillamente siguiendo el devenir histórico de la nación judía, se ve que no podía tener otro fin. Ellos mismos se jactan de haber salido de Egipto como una horda de ladrones, llevándose todo lo que habían podido tomarles a los egipcios; ellos mismos consideran glorioso no haber respetado jamás ni la vejez, ni el sexo, ni la infancia en las aldeas y los burgos de los que pudieron apoderarse. Se atreven a exhibir un odio irreconciliable contra todas las demás naciones; se rebelan contra todos sus amos. Siempre supersticiosos, siempre ávidos de bienes ajenos, siempre bárbaros, arrastrándose en la desdicha e insolentes en la prosperidad. He aquí lo que fueron los judíos a los ojos de los griegos y los romanos que pudieron leer sus libros; pero a los ojos de los cristianos iluminados por la fe, han sido nuestros precursores, nos han preparado el camino, son los heraldos de la Providencia (Voltaire, citado por Savater, 2015: 100).

Crítico de la tradición, pero respetuoso de su herencia, el espíritu volteriano tiene mucho de prudencial en una época particularmente compleja en que las estructuras del mundo europeo se empiezan a sacudir con el nuevo discurso ilustrado. Voltaire, hijo de su tiempo, no escapa tampoco a los prejuicios, pero intenta pensar una idea del hombre que va denotando un nuevo *ethos*. En todo caso su pensamiento, más que especulativo, apunta a la acción en ese interregno entre l *’ancien régime* y la *nouvelle époque*, con sus excesos y sus luces.

II Voltaire: entre razón y escepticismo

John Morley destaca dos coordenadas que no deben perderse de vista en la posición frontal de Voltaire en torno al cristianismo y su sistema de creencias. La cuestión, desde su perspectiva, es estructural:

Dos elementos distintos yacían en el fondo de la enemistad de Voltaire a la forma particular de monoteísmo que imperaba a su alrededor. Uno de ellos fue el elemento intelectual de la repugnancia hacia un sistema de fe que estaba fundado en milagros y misterios inconciliables con la razón e íntimamente unido a algunos de los tipos más odiosos en carácter y más feroces en acciones del Antiguo Testamento. El otro era el elemento moral de ira contra los expositores de ese sistema, contra su intolerancia hacia la ilustración y su odio a la ciencia, contra sus recíprocas luchas, fieras aunque profundamente despreciables, contra los escándalos de sus casuísticas, contra su crueldad necia (Morley, 2016: 228).

Otro crítico del fanatismo religioso, Pierre Bayle, como indica acertadamente Cassirer, no se opone directamente al contenido de la fe, sino que lo que señala con toda su fuerza argumentativa; es la idea según la cual cualquier medio es bueno para fundamentar la fe (Cassirer, 1997: 185). El verdadero mal para Bayle no es el ateísmo sino la idolatría, no la incredulidad sino la credulidad loca; lo que Voltaire combatirá con todas sus fuerzas son el fanatismo y el entusiasmo. También Diderot, en su *Pensamientos Filosóficos*, considera la superstición más injuriosa que el ateísmo. La profesión de ignorancia se aparta menos de la verdad que el prejuicio. Todavía hay bastantes fanáticos, asegura Voltaire, pero “dejemos obrar a la razón y ella nos traerá, sin falta, la salud” (Cassirer, 1997: 193).

Voltaire, gran defensor de la razón contra el fanatismo y la superstición, no pudo escapar al argumento de Pascal según el cual la razón sin el apoyo de la fe desemboca de manera irremediable en el escepticismo: “La conclusión que nunca abandona Pascal, que refuerza constantemente, dice que la filosofía, la razón, en cuanto pretende apoyarse en sí misma, y renunciar a todos los auxilios de la revelación, tiene que acabar necesariamente en el escepticismo” (Cassirer, 1997: 169). Como acertadamente señala Cassirer, Voltaire no puede escapar al pirronismo o escepticismo que anuncia Pascal: “Cuando Voltaire, en la cuestión del origen del mal, se ha negado a sí mismo todos los recursos contra el escepticismo, se encuentra arrebatado por su torbellino” (Cassirer, 1997: 169). Voltaire se opone al misterio del pecado original y conecta en cierto modo con el deísmo inglés (Cassirer, 1997: 195). No obstante, como demuestra Paul Hazard, el deísmo francés, a través de la obra de Voltaire, adquiere un tono anticlerical y anticristiano: “su oposición al cristianismo se acentuaba, se exasperaba, se convertía en idea fija. Aquel espíritu tan encantador, tan fino, tan sobrio, era violencia y desmesura en cuanto se trataba de aplastar al infame” (Hazard, 1998: 361-364).

En opinión de Voltaire, un Dios racional no puede querer aniquilar la dignidad humana mediante el dogma del pecado original. Las diatribas de Voltaire van dirigidas contra la idea de Pecado Original, y concretamente, contra las ideas de Blaise Pascal sobre la naturaleza malvada y contradictoria del hombre, el cual no puede aspirar a ninguna felicidad en este mundo sino únicamente a la salvación o redención por medio de la gracia divina. En el último capítulo de las *Cartas Filosóficas*, Voltaire desarrolla su crítica más feroz al mayor enemigo de la humanidad, es decir, Pascal, quien destruye toda esperanza de felicidad humana en este mundo: “Yo me atrevo a tomar el partido de la humanidad contra este misántropo sublime; me atrevo a asegurar que no somos ni tan malos ni tan desdichados como él dice” (Voltaire, 2014: 138).

El hombre no se ve arrastrado de manera irremediable a cometer el mal, sino que puede a través de su razón realizar el progreso necesario que lo lleve a la felicidad en este mundo: “Cuando Voltaire, más tarde, en el año 1763, vuelve la mirada, en su *Tratado sobre la Tolerancia*, sobre esta lucha, lo hace con plena confianza en la victoria alcanzada” (Cassirer, 1997: 191-192). Voltaire afirmaba que el derecho a la intolerancia es absurdo y bárbaro, “es el derecho de los tigres” (Todorov, 1991: 209). El derecho a la tolerancia ilimitada conduce al derecho de los más fuertes en detrimento de los débiles. Bayle recurre a la libertad de conciencia y a la convicción interior para distinguir entre lo lícito y lo ilícito, pues sólo la conciencia individual nos alumbramos para distinguir entre el bien y el mal. La idea de tolerancia implica que el hombre tiene derecho a equivocarse sin que nadie pueda imponerle por la fuerza algún bien más allá de su consentimiento.

Abogar por la tolerancia implica defender la convivencia pacífica entre los humanos. La paz y la prosperidad son dos fines que defienden las sociedades modernas que valoran la libertad humana. La tolerancia implica la libertad de conciencia, por tanto, desde el plano de la libertad individual no es tolerable la imposición por la fuerza de ideas, valores y modos de acción extrañas al sujeto. Tanto Locke como Voltaire consideran que ningún poder del gobierno puede lograr a través de la violencia, la persecución y la tortura que un ser humano abdique de sus ideas o creencias religiosas más firmes. La libertad y la autonomía como valores del sujeto moderno presuponen la neutralidad del Estado en materia de religión.

La lucha por la tolerancia coincide cronológicamente con la lucha por el liberalismo. La separación entre Iglesia y Estado no sólo favoreció la coexistencia pacífica de credos diferentes, sino que también promovió la libertad individual: “dado que las creencias en realidad no dependen de nuestra voluntad, la represión no generará en los súbditos convicciones sino hipocresía” (Águila, 2002: 10).

El logro más importante de la Ilustración consistió en reivindicar la tolerancia religiosa no sólo para los católicos, protestantes o mahometanos, sino para toda la humanidad en su conjunto. Los valores universales del hombre permiten desde el ámbito de la razón establecer normas y límites a la libertad humana. El liberalismo de Locke establece

que la razón vincula a cada quien con el *bien común*, sin el cual no tendría sentido la tolerancia como virtud moral en el contexto de las sociedades modernas con una fuerte tendencia al individualismo. John Stuart Mill, en materia de religión, era un *agnóstico victoriano* que no se sentía a gusto con el ateísmo y consideraba la religión como asunto exclusivo de cada individuo (Mill, 2000: 49). El Estado neutral, desde el punto moral y religioso, sólo puede interferir de manera coactiva en la vida de los individuos para impedir que éstos se hagan daño los unos a los otros.

Mill establece el valor de la autonomía y de la libertad individual como independiente y emancipada de cualquier autoridad externa; solamente en tanto la libertad de cada uno es compatible con la libertad de los demás, es justificado un Estado que no busca imponer por la fuerza ninguna creencia o forma de conducta particular. El principio del daño constituye el caso de lo intolerable que no puede justificarse racionalmente en la medida en que la libertad del más fuerte puede conducir al uso de la fuerza para hacer daño a otros: “Hacer a uno responsable del mal que ha causado a otro es la regla general” (Mill, 2000: 70). No obstante, la libertad individual es el principio del liberalismo que Stuart Mill defiende por encima de todo: “La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándolo a vivir a la manera de los demás” (Mill, 2000: 72). ¿En qué consiste la tolerancia? Una primera aproximación puede describirla como: “...la disposición a convivir armoniosamente con personas de creencias opuestas a las nuestras y a respetar formas de vida distintas” (Savater, 1990: 30).

La tolerancia no puede darse en situaciones de indiferencia o de impotencia, en la medida en que implica un poder de interferir en una acción o actitud que desaprobamos firmemente. Sin embargo, el sujeto tolerante se abstiene de actuar para impedir la acción que desapruueba. Así queda especificada la definición de “tolerancia” en el *diccionario político* dirigido por David Miller: “Determinación de no prohibir, obstaculizar o interferir una conducta que se desapruueba cuando se tiene el poder y el conocimiento necesario para hacerlo” (Savater, 1990: 30).

Voltaire sostiene que la intolerancia sólo produce “hipócritas o rebeldes”. En nuestros días, fruto de la discusión política y de la reflexión sobre la tradición liberal, los valores democráticos hacen hincapié no sólo en la libertad individual sino también en la igualdad social y política. Concretamente, el problema de la tolerancia no sólo implica la libertad del individuo (libertad de conciencia), sino que también atañe a los denominados grupos marginados y discriminados, las minorías étnicas y de género, que reivindican su derecho a la inclusión y a ser reconocidos públicamente en su *diferencia*: “En esta lucha por el reconocimiento se articulan experiencias colectivas de integridad vulnerada” (Habermas, 1999: 190). Dicha aseveración a favor de la inclusión implica “el derecho a tener derechos” y el reclamo resonante de Arendt por el reconocimiento del derecho de todo ser humano a “pertenecer a alguna comunidad” (Benhabid, 2005: 47).

Potenciar una ciudadanía *incluyente* es una de las virtudes de las democracias modernas las cuales no pueden subsistir sin el compromiso del individuo con una comunidad, y por tanto, con un ideal colectivo que remite al bien común del hombre.

Conclusión: Laicidad, Tolerancia y Política.

Dentro del Estado moderno, el fruto más visible de la tradición liberal es la laicidad como medio y modo de vida social que regula los ámbitos de la política, la sociedad y la cultura. El laicismo y la laicidad se incorporaron como parte esencial de los sistemas jurídicos en las democracias occidentales. El tránsito no fue fácil. Las revoluciones políticas en Europa y en América consiguieron, en su mayoría, la noción del Estado laico como un modelo que, a partir de la no confesionalidad de las formas y procesos de gobierno, garantiza la validez y vigencia universal de los derechos humanos y ciudadanos. En América Latina, particularmente en México, la laicidad permitió una transición política que consolidó los procesos autonómicos. Buena parte de los méritos de ese hecho histórico se deben al pensamiento de Voltaire y del influjo ilustrado en el horizonte político de construcción de los estados nacionales.

Uno de los preceptos esenciales que atañen a la política contemporánea es sin duda que, como heredero de esta rica tradición aquí descrita, el Estado debe promover la coexistencia pacífica entre los hombres y mujeres, sin inmiscuirse en la vida privada de los individuos, los cuales deben disfrutar de la libertad personal para elegir sus propios valores y buscar a su manera su propia felicidad, o su propio bien. La neutralidad del Estado implica que únicamente el individuo puede lograr por sí mismo vivir conforme a la virtud y a su ideal de vida, sin el referente coercitivo y sancionador de la autoridad pública: “Para vivir en tolerancia no sólo son precisas determinadas disposiciones institucionales, sino también ciertas virtudes privadas” (Savater, 1990: 32). La tolerancia, en este sentido, remite al ideal de autonomía y de respeto a la dignidad de las personas que son valiosas en sí mismas, con independencia de sus creencias, valores y formas de pensar.

La tolerancia se traduce en el libre ejercicio de la política, concebida como el medio y la esfera, no sólo de las pautas formales de convivencia o coexistencia de los sujetos en un marco normativo, sino, sobre todo, como el espacio posible de autorrealización del sujeto. Para ello resulta fundamental dotar, en el contexto de las sociedades cambiantes del siglo XXI a la política de un sentido humano y a la democracia del más amplio espectro del ejercicio de las libertades fundadas en la tolerancia, el respeto a las diferencias y la autocrítica empática.

Superando los límites de un mundo eurocéntrico en el que se desenvuelve el pensamiento de Voltaire pese a su búsqueda de universalismos, la laicidad, se constituye, en una época multicultural y policéntrica, en una de las herramientas y políticas que el

Estado moderno debe refrendar como signo de la democracia actuante, que es la forma práctica que asume la tolerancia discursiva, jamás exenta de solidaridad.

La tolerancia es, como hemos sostenido a lo largo de este texto, la virtud por excelencia de las sociedades democráticas. La tolerancia y el respeto a los demás deriva de la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absoluta y que, además, es legítimo negociar en aras del bien común. La defensa de la tolerancia que hemos señalado en Locke tiene como objetivo combatir fundamentalmente la intolerancia y el fanatismo religioso, lo cual redundaría en el reconocimiento de la libertad individual y en la convivencia pacífica de los hombres y mujeres racionales. La necesidad de un Estado neutral, desde la perspectiva liberal, se justifica como una respuesta a una situación de graves conflictos entre los humanos (las guerras de religión) que desencadenaron una degradación del sentido de la vida en común, lo cual derivó, en tanto movimiento político, en la creación de una esfera de la justicia para establecer las nuevas condiciones de vida comunitaria.

Según sostiene Charles Larmore en su obra *Modernidad y Moral*, el liberalismo es una teoría “por naturaleza tardía” (Larmore, 1993: 182) que aparece después de grandes revoluciones sociales y políticas que han supuesto una ruptura con una cultura homogénea que implicaba el consenso social sobre la vida buena. Las consecuencias de esta ruptura con la tradición son la diversidad y el pluralismo axiológico, y, consecuentemente, el conflicto sobre los valores que se expresa en el debate político.

El liberalismo, por tanto, surge en un momento de grandes conflictos que no desemboca en la implantación de un sistema de valores definitivo, sino por el contrario, en la necesidad de buscar ciertas reglas mínimas de convivencia y de coexistencia entre las diversas concepciones del bien. Según Alain Renaut y Sylvie Mesure, el liberalismo trata de hacer compatibles dos grandes postulados que sentarán las bases para establecer las normas básicas de una sociedad democrática: en primer lugar, el principio de la elección racional de las normas. De acuerdo a este principio, los hombres y mujeres racionales si bien no logran ponerse de acuerdo sobre la mejor concepción del bien, al menos nada impide postular, según los liberales, que los humanos haciendo uso de su razón no puedan llegar a un acuerdo sobre una organización justa de la sociedad, entendiendo por tal, una organización más justificable racionalmente que otras (Renaut, Mesure, 1999: 64).

En otras palabras, el primer postulado del liberalismo supone una posible racionalidad de elección de ciertos principios normativos relacionados con lo justo. El segundo postulado hace referencia al pluralismo insuperable de las diferentes concepciones del bien, y teniendo en cuenta que este “pluralismo axiológico” nunca podrá ser superado por medio de la razón, la única actitud razonable que propone el liberalismo es la tolerancia y el respeto por las personas (Renaut, Mesure, 1999: 64). El liberalismo se sustenta en dos presupuestos: la imposibilidad de superar los conflictos (morales) entre

los seres humanos con diversas concepciones del bien, y la posibilidad de justificar racionalmente los principios de la justicia.

Dos siglos después de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, John Stuart Mill publica su breve tratado *Sobre la libertad*. Tanto Locke como Mill parten de dos convicciones: en primer lugar, la convicción de que la verdad total no la posee nadie; en segundo lugar, el deber del respeto mutuo que deriva del reconocimiento de una igualdad fundamental de todos los seres humanos (Camps, 1990: 84-85). El principio de la tolerancia, por tanto, desde Locke y Mill, deriva del reconocimiento de la autonomía como un derecho que no es válido solamente para determinadas personas sino para todos los hombres y mujeres que tengan uso de razón. En otras palabras, la tolerancia nos permite reconocer a los demás como seres libres, igual que nosotros, en tiempos donde coexisten en forma por demás compleja la globalización, el multiculturalismo, la sociedad global y tecnológica con las aspiraciones democráticas y el resurgimiento de las intolerancias, fanatismos y el terror.

Como se ha visto, la tolerancia activa, en sociedades heterogéneas, cultural y políticamente diversas, implica también aspectos que merecen ser considerados a la luz de los fines sobre los cuales se organiza la vida social. El delicado equilibrio entre las libertades, los derechos individuales, y los fines morales del estado, no se encuentran exentos de contradicciones. Más allá del debate laicista y de la defensa del respeto a las creencias religiosas dentro de los límites de la mera razón, proclamado primero por Voltaire y reafirmado posteriormente por Kant, ¿Es posible establecer límites a la tolerancia o ésta debe ser irrestricta independientemente de sus consecuencias políticas y morales? Si las actitudes intolerantes, muchas veces con rasgos fundamentalistas, socaban las normas mínimas de la convivencia entre los sujetos que buscan garantizar el funcionamiento social ¿Se debe ser intolerante con los intolerantes en los márgenes de ese multiculturalismo despolitizado que, según Žižek en su obra *En Defensa de la Intolerancia*, se ha convertido en una fórmula de supuesta neutralidad ideológica en el capitalismo global?

Más allá de los límites de una religiosidad considerada como un derecho y una aspiración electiva, Voltaire considera el fanatismo religioso, que siempre es político en sus efectos, como el enemigo fundamental de la razón y del progreso de la humanidad hacia lo mejor. Si cabe hablar de ello en épocas de la apología de la razón debilitada del credo posmoderno, siguiendo en buena medida la tradición estoica en la filosofía grecolatina, y sin poner en entredicho la verdad divina que se revela a través de las leyes de la naturaleza, Voltaire se convierte, a través de su defensa de la tolerancia, en un claro defensor de la razón. Razón que necesita convertirse en el basamento de una nueva ilustración, dotada de sentido para los tiempos que corren, donde el miedo, sustentado como autoprotección, “panóptico” de la vigilancia o “estado de excepción”, pareciera abogar por las “razones” de la intolerancia. ¶

BIBLIOGRAFÍA:

BENHABIB, Seyla (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, Residentes y Ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.

BURY, John (2009). *La Idea de Progreso*. Madrid: Alianza Editorial.

CAMPS, Victoria (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.

CASSIRER, Ernst (1997). *La Filosofía de la Ilustración*. México: FCE.

GUSDORF, Georges (1971). *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale, IV, Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières* [Las Ciencias Humanas y el Pensamiento Occidental, IV, Los Principios del Pensamiento en el Siglo de las Luces]. Paris: Payot.

DEL ÁGUILA, Rafael (2002). "Tolerancia y Multiculturalismo. Instrucciones de Uso" en *Claves de Razón Práctica*. España. Nº125, septiembre.

HABERMAS, Jürgen (1999). *La Inclusión del Otro: Estudios de Teoría Política*. Barcelona: Paidós.

HAZARD, Paul (1998). *El Pensamiento Europeo en el Siglo XVIII*. Madrid: Alianza.

LARMORE, Charles (1993). *Modernité et Morale* [Modernidad y moralidad]. Paris: PUF.

LOCKE, John (1999). *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Madrid: Alianza editorial.

LÖWITH, Karl (1968). *El Sentido de la Historia*. Madrid: Aguilar.

MILL, John Stuart (2000). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

MORLEY, John (2016). *Voltaire. La conciencia del poder y de los derechos de la inteligencia humana*. Barcelona: Desván de Hanta.

POMEAU, René (1969). *La Religion de Voltaire*, Paris : Librairie Nizet.

POMEAU, René (1994). *Voltaire*. Paris : Seuil.

RENAUT, Alain y MESURE, Sylvie (1999). *Alter Ego: Les Paradoxes de l'Identité Démocratique* [Alter Ego: Las paradojas de la identidad democrática]. Paris: Flammarion.

SAVATER, Fernando (1990). "La tolerancia, institución pública y virtud privada" en *Claves de la razón práctica*. España. N° 5, Septiembre.

SAVATER, Fernando (2015). *Voltaire contra los Fanáticos*. México: Ariel.

SAADA-GENDRON, Julie (Ed.) (1999). *La Tolérance* [La tolerancia]. Paris : Flammarion.

TODOROV, Tzvetan (1991). *Les Morales de l'Histoire* [La moral de la historia]. Paris: Grasset.

TOUCHARD, Jean (1961). *Historia de las Ideas Políticas*, Madrid: Tecnos.

VOLTAIRE (2000). *Diccionario Filosófico*. Tomo I, Madrid: Temas de Hoy.

VOLTAIRE (2000). *Diccionario Filosófico*. Tomo II, Madrid: Temas de Hoy.

VOLTAIRE (2002). *Tratado sobre la Tolerancia*. Madrid: Espasa Calpe.

VOLTAIRE (2006). *Cuentos Completos en Prosa y Verso*. Madrid: Siruela.

VOLTAIRE (2007). *Candide ou l'Optimisme* [Cándido o el optimismo]. Paris: Gallimard.

VOLTAIRE (2014). *Cartas Filosóficas*. México: Conaculta.

ZARKA, Yves-Charles y Fleury, Cynthia (2004). *Difficile Tolérance* [Tolerancia difícil]. Paris: PUF.

ŽIŽEK, Slavoj (2012). *En Defensa de la Intolerancia*. Madrid: Sequitur.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0

Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>