



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE DERECHO

Voltaire y el derecho a la libertad de culto

GRADO EN DERECHO

Autor:

Agustín Julián Rivas Cuevas

Tutor:

Jesús Luis Castillo Vegas

Trabajo de fin de grado

Universidad de Valladolid

Julio 2022

“No siempre podemos agradar, pero siempre podemos tratar de ser agradables”.

-Voltaire-

A mis padres, a mi hermana y a mis amigos, gracias por brindarme la oportunidad de estudiar con la tranquilidad de saber que cuento con vuestro respaldo.

A mi tutor Jesús por apoyarme y acompañarme a lo largo de todo este proyecto.

Y a la Castellana por proporcionarme los momentos necesarios para reflexionar.

RESUMEN

En la Ilustración francesa, la libertad de religión no es considerada un derecho neutral y amplio. Aunque este periodo fue conocido como el Siglo de las Luces el desarrollo que se le da a este concepto es más restringido de lo que a primera vista se sugiere. En los escritos de Voltaire dicha libertad se reputa por esencia y por sistema desvinculada del Dios cristiano y de su ley. Serán su particular odio hacia la religión cristiana, su escepticismo metafísico y el agnosticismo religioso los que junto a su fina prosa e ironía fundamentarán su lucha contra la intolerancia, el fanatismo y la ignorancia.

Palabras clave: Voltaire, tolerancia, Estado, Iglesia, religión, Locke, intolerancia, libertad, fanatismo, Derecho, sociedad, ateísmo.

ABSTRACT

In the French Enlightenment, freedom of religion is not considered a neutral and broad right. Although this period was considered the Age of Enlightenment, the development given to this concept is more restricted than is suggested at first glance. In Voltaire's writings, said freedom is considered essentially and systemically unrelated to the Christian God and his law. It will be his particular hatred towards the Christian religion, his metaphysical skepticism and religious agnosticism that together with his fine prose and irony will base his fight against intolerance, fanaticism and ignorance.

Key words: Voltaire, tolerance, State, Church, religion, Locke, intolerance, freedom, fanaticism, Law, society, atheism.

ÍNDICE GENERAL

1. INTRODUCCIÓN	7
2. LA FIGURA DE VOLTAIRE	9
2.1. Nacimiento, primeras influencias y exilio en Inglaterra.....	9
2.2. Regreso a Francia	12
2.3. Instalación en Tourney, últimos edictos y muerte	14
3. EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LA LIBERTAD DE CULTO	17
3.1. Primeros antecedentes	17
3.2 Edad Media	18
3.3 La Reforma.....	20
3.3.1 <i>La reforma luterana</i>	21
3.3.2 <i>La reforma protestante suiza</i>	23
3.3.3 <i>La intolerancia calvinista</i>	24
3.4 El impulso de las diferentes disidencias religiosas	26
3.4.1 <i>Humanistas y politiques</i>	26
3.4.2 <i>Anabaptistas y radicales. El avance de la libertad religiosa</i>	28
3.5 Las guerras de religión	29
3.5.1 <i>Francia</i>	29
3.5.2 <i>Alemania</i>	31
3.5.3 <i>Países Bajos</i>	33
3.6 El Siglo de las Luces	34
3.6. 1 <i>La Ilustración</i>	34
3.6.1.1. <i>El empirismo inglés</i>	35
3.6.1.2 <i>El racionalismo francés</i>	36

4. LA CONSECUCCIÓN DE LA TOLERANCIA	37
4.1. Tratado sobre la tolerancia	37
4.1.1. <i>El contenido del tratado</i>	38
4.1.2. <i>La intolerancia y el fanatismo religioso.....</i>	44
4.1.3. <i>Especial referencia al caso de la familia Calas.....</i>	47
4.2 La tolerancia como fundamento teórico volteriano.....	50
4.2.1. <i>Concepto y estructura de la tolerancia</i>	50
4.2.2. <i>La concepción religiosa de Voltaire: el deísmo.....</i>	52
4.2.3 <i>La lucha contra el ateísmo</i>	54
5. LA TEORIA DE LA TOLERANCIA: COMPARATIVA ENTRE LOCKE Y VOLTAIRE	57
5.1. La consecución del derecho a la libertad de culto. La vertiente de la tolerancia.....	57
5.1.1 <i>Voltaire y la tolerancia como derecho natural y humano.</i>	59
5.1.2 <i>Locke de la tolerancia a la libertad religiosa.....</i>	61
5.2. La doctrina lockeana de la tolerancia: An Essay Concerning Toleration	62
5.2.1 <i>La ruptura de la dicotomía interior-exterior.</i>	64
5.2.2 <i>La defensa ante la persecución religiosa.....</i>	66
5.3 La distinción entre la figura Iglesia y el Estado.	67
5.3.1. <i>La sociedad civil y la figura del Estado</i>	68
5.3.1.1 <i>La integración y el control legal de la libertad de culto.</i>	69
5.3.2. <i>La sociedad religiosa.</i>	71
6. CONCLUSIONES.....	75
7. BIBLIOGRAFÍA.....	77

1. INTRODUCCIÓN

La problemática de la libertad de culto es recurrente a lo largo de la historia siendo un proceso que ha sufrido avances y retrocesos. El debate sobre la actitud que se ha de adoptar frente al disidente o cual es la verdadera religión ha ocupado ríos de tinta y ha sido fruto de grandes cavilaciones, desde autores como Tertuliano, a quien le atribuimos el acuñar la expresión libertad religiosa, hasta figuras de la talla de Voltaire o Locke.

La Ilustración fue un marco estupendo para que todas las opiniones fueran escuchadas, aunque pocos fueron tan atrevidos como Voltaire. El sobrenombre de Voltaire se transformó poco a poco en sinónimo de irreverente, combativo y casi subversivo y es que, gracias al uso de su ironía y fina prosa, contribuyó de forma activa a la consecución de la tolerancia, así como el avance de las libertades públicas y la reforma de un Derecho Penal, desnaturalizado e inhumano.

Lo primero que analizaremos en este trabajo es la imagen del propio Voltaire, para ello indagaremos en su yo más personal, lo cual considero algo necesario en cualquier autor de la Ilustración para entender su concepción religiosa, sus influencias y el porqué de sus actuaciones. Empezando desde su juventud y su conflicto con el caballero de Rohan, lo cual marcará su visión y entendimiento del mundo, hasta sus escritores de madurez, donde veremos al Voltaire más crítico y cínico con el mundo que le rodea.

Acto seguido haremos una explicación del proceso de desarrollo de la libertad de culto donde analizaremos cuáles han sido los hitos y acontecimientos que han marcado su historia. Su desarrollo será fruto de claros avances y retrocesos los cuáles conviene aclarar.

Posteriormente consideraremos cuales son los principales argumentos que definen su tesis, partiendo de la idea de que ha de primar el poder de la razón humana y de la ciencia en detrimento de la religión. Para ello explicaremos la importancia de la tolerancia como eje conductor de su pensamiento y el papel que ocupó el catolicismo en su crítica, que pese a la labor desdeñable que para Voltaire desempeñaba, era necesaria para la supervivencia de la moral y el orden social.

Solo una vez que hemos comprendido cual es la auténtica dimensión del pensamiento volteriano empezaremos a entender cuál fue la influencia que llegó a ejercer en su obra el padre de la tolerancia europea: John Locke. La comparativa entre ambos autores es más que obligatoria. El influjo del liberalismo inglés en el concepto de la tolerancia para la resolución de los conflictos religiosos es un mecanismo esencial de la crítica de Voltaire desde su alegato

en defensa de la familia Calas, hasta sus textos más prolíficos como son *El Tratado sobre la tolerancia* y *El Diccionario Filosófico*.

2. LA FIGURA DE VOLTAIRE

2.1. Nacimiento, primeras influencias y exilio en Inglaterra

Francisco María Arouet es posible que nos resulte un nombre desconocido a la mayoría de nosotros, ahora bien, si mencionamos el seudónimo que utilizó a lo largo de su vida seguro que nos vendrá a la cabeza uno de los mayores representantes de la Ilustración como fue Voltaire.

Nacido en París el 21 de noviembre de 1694 en el seno de una familia burguesa esta era originaria de Poitou donde habían llevado a cabo fructíferos negocios como curtidores y mercaderes, fortuna que permitió al padre de Voltaire estudiar derecho y labrarse una prolífica carrera como notario llegando a trabajar como Tesorero del Tribunal de Cuentas del Reino con una amplia cartera de las familias más adineradas y distinguidas de Francia como son los Sully, los Richelieu... También es de destacar la figura de su madre María Margarita Daumast de familia acomodada y con una cultura impecable, con una amplia experiencia en la vida social de la época. Pese a que su madre fallece cuando el pequeño Arouet contaba con solo siete años, sería una muestra representativa a lo largo de toda su vida de cómo debería de actuar.

Como muchos de los otros grandes ilustrados de su época tuvo una vocación literaria desde muy joven que decantó su futura trayectoria profesional y su forma de actuar a través de la sátira y el tono burlesco de sus actuaciones. En gran medida fue motivada por el que fuese su padrino y mayor influencia a lo largo de su juventud, este personaje es el abad Chateneuf¹, quien lo introduce en la sociedad libertina del Temple y le hace presente de las disensiones religiosas existentes en Europa mediante el aprendizaje de multitud de textos como *La Moissade*. También le presenta a los más influyentes personajes de la ciudad como por ejemplo Ninon de Lenclos con quien mantendrá constantes charlas sobre la actuación de los jansenistas, contra los que Voltaire tendrá un especial odio por su mala relación con su hermano un radical jansenista².

¹ FERNANDEZ TOMÁS Y TAMARO, Elena. «Biografía de Voltaire». En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea* [Internet]. Barcelona, España, 2004. Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/v/voltaire.htm>. (Consultado el día 11/02/2022).

² VOLTAIRE. *Obra completa*. Estudio introductorio: Martí Domínguez, presentación: Fernando Savater. Cartoné. Biblioteca de Grandes Pensadores, Editorial Gredos, Madrid, 2010, p. 45.

Tras terminar su educación básica en el colegio jesuita Louis-le-Grand de París, donde recibirá la enseñanza de los seguidores de San Ignacio que le dejarán una impresión favorable de la Ilustración y el liberalismo, en 1711 empieza la carrera de Derecho como le aconseja su padre, si bien en 1713 abandona sus estudios alegando que él pretende ser un hombre de letras no un funcionario real³. Ese mismo año y a instancias de su padre es enviado como secretario de la embajada francesa en la Haya, aunque debido a sus amoríos con una hugonote hija de la familia Dunoyer, unos protestantes huidos de Francia, ha de volver a París en 1714 en donde trabaja como escribiente en una notaría.

Durante esta época se hará habitual de los salones y cafés de la capital los cuales le permitirán conocer a los más pudientes aristócratas y desarrollar una amplia labor literaria criticando tanto el reinado del rey Luis XIV, que muere en 1715, como de su sucesor Felipe de Orleans. Es interesante ver como Voltaire hace uso de la prosa y los panfletos para criticar la regresividad y excesiva autoridad del Rey Sol y la laxitud de las actuaciones del regente al que acusa de un acercamiento inadecuado hacia las posturas jansenistas que tanto odiaba.

Durante esta época publicará multitud de sátiras contra la Corona, como *De Puero Regente o Edipo*⁴, en la cual advertimos ya en primer lugar cierto odio que Voltaire mantendrá durante toda su vida hacia los autores clásicos como Aristóteles, Platón... a los que considera unos completos desentendidos y faltos de rigor. Fruto de esta labor y por sus burlas hacia el regente, Felipe de Orleans, las cuales en gran medida eran respaldados por sus hijos bastardos, fue encarcelado desde mayo de 1717 hasta abril de 1718 en la Bastilla. Será durante esta época en prisión, la cual no fue muy dura para los estándares de la época, que empieza a componer uno de sus más conocidos poemas épicos como es *La Enriada* o en castellano, *La Enriqueida*, siendo este un *patische* bastante obvio de la *Eneida*⁵. A su puesta en libertad se retirará unos meses de París hasta su vuelta a finales del mismo año donde adoptará su famoso seudónimo que lo acompañará el resto de su vida. Según dicen algunos y siendo la versión más verosímil es la versión estilizada en tipografía romana de la expresión “Arouet, le Jeune” (Arouet, el Joven).

A raíz de sus intervenciones y obras en 1722 Voltaire ya es conocido en todo Francia, por su labor crítica con las injusticias y las actuaciones tanto de los órganos seculares como aristocráticos, así como por ser un recurrente dentro de la corte francesa en especial del palacio de las artes y los placeres, donde reinaba la duquesa de Maine, será un incidente con

³ PUJOL, Carlos, *Voltaire (1ª edición)*, Madrid, Ediciones Palabra, 1999, p. 27.

⁴ VOLTAIRE: *Cartas Filosóficas*, Introducción y notas de Fernando Savater, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 15.

⁵ *Ibidem*, p. 18.

uno de estos personajes quienes le harán tener que exiliarse en Inglaterra donde forjará su pensamiento definitivo. Voltaire tenía por costumbre publicar sus obras de forma anónima negando a cualquiera que le acusase la autoría de ellas y será una de sus creaciones más populares la que le granjeará este problema, *La Enrriqueida*, la cual fue distribuido de forma ilegal por diferentes cauces. Esta obra constituía un claro alegato contra la intolerancia y criticaba la lucha entre hugonotes y católicos con una clara reseña a la masacre de San Bartolomé, esto junto con sus opiniones anticlericales hacen que sea objeto de muchas acusaciones siendo la principal de ellas la que realiza el caballero de Rohan – Chabot miembro de una de las familias más ilustres de la época. En 1726 se producirá el punto de inflexión del que venimos hablando y es que, tras una discusión en el palacio de los Sully, Voltaire es agredido por varios matones al servicio de Rohan e indignado entra al palacio pidiendo que los duques le acompañen a comisaria a denunciar semejante vejación, si bien estos se ríen amablemente y declaran que no harán tal cosa ya que “el mariscal solo ha puesto en su lugar a un plebeyo arrogante”⁶ a raíz de este evento terminara estableciendo en su psique la primacía de la moral sobre cualquier otro tipo de dogmas. Hemos de entender que vivimos en el marco del Antiguo Régimen donde las diferencias de estamentos están bien definidas y más aún en Francia donde pese a ser una de las fuentes de las que bebe la Ilustración, la ley no era igual para todos. Tal vez por ello se convirtió en un gran defensor del derecho a una justicia universal⁷.

Tras una pequeña estancia en La Bastilla, Voltaire es desterrado por segunda vez y pone rumbo a Calais, si bien más que un destierro este encontrará un paraíso en Inglaterra en donde priman los ideales de libertad y tolerancia, así como la confraternización de las distintas creencias religiosas ideales que nunca había visto representados en su patria y observa de primera mano la importancia que se da a la independencia económica a la que los ingleses consideran la base de la libertad. Su estancia de tres años en Inglaterra desde 1726 a 1729 fue determinante para la formación de su pensamiento y es que Voltaire descubrió la filosofía empirista, la ciencia newtoniana y las instituciones políticas inglesas que tomaría como ideales para sus *Cartas Filosóficas* e incluso consigue un editor para publicar de forma oficial su obra *La Enrriqueida* que dedica a la reina de Inglaterra. Si bien es la filosofía inglesa lo que más sorprende al joven autor y más influencia le producirá en su obra, primando más los hechos que las cavilaciones metafísicas de sus homólogos franceses, sintiendo una

⁶ VOLTAIRE, *Cartas filosóficas; Tratado sobre la tolerancia; Diccionario filosófico et alii*, prólogo de Fernando Savater, estudio introductorio de Martí Domínguez, Madrid, Gredos, 2010, p. 41.

especial predilección por el método experimental de Francis Bacon, John Locke y sobre todo de Isaac Newton.

2.2. Regreso a Francia

A su regreso a Francia y consecuencia de sus inversiones en diferentes negocios, incluso en la lotería, donde descubre un defecto del sistema concebido por el ministro de finanzas francés Michel Robert Le Pelletier-Desforts, acabará convirtiéndose en uno de los hombres más ricos de su época, ganancias a las que hay que añadir las que obtiene gracias a la publicación de obras como *Brutus* y *Zaire* así como su *Historia de Carlos XII*, lo que será un anticipo de lo que hablará con más detalle en sus *Cartas filosóficas*. En ambas defenderá la libertad ideológica y la tolerancia religiosa tomando como modelo la transigencia y el laicismo de la sociedad anglosajona. Será una línea directriz de esta obra la de acusar al cristianismo de ser la raíz de todo fanatismo dogmático en la Europa del siglo XVIII.

Si bien volverá a tener problemas con la justicia: se le niega el entierro a su amiga la actriz Adrienne Lecouvreur por lo que Voltaire volverá a poner en funcionamiento su ya reconocida maquinaria crítica elevando una protesta en verso ante esta injusticia que indignará a las altas esferas; por otro lado, la publicación de sus *Cartas Filosóficas o Inglesas* (1734), en las que Voltaire convierte un reportaje sobre la vida de diferentes colectivos en Gran Bretaña en una crítica del régimen francés y con la que también pretende difundir el pensamiento científico de sir Isaac Newton y las ideas políticas liberales del filósofo John Locke. Esto le obliga a exiliarse en el castillo de Cirey, cerca de la frontera de Lorena la que constituirá su residencia habitual desde 1734 hasta 1744. Será aquí donde conocerá a la que será su compañera de vida la marquesa de Chatelet Gabriela Emilia Letonnelier.

Aprovechó esta época para arreglar algunos asuntos económicos: concluyó sus pleitos y se abrió a nuevos campos como son la Física, las Matemáticas y la Química. Fueron años donde Voltaire se entregó a su obra literaria, retomando su labor como dramaturgo escribiendo *Adélaïde du Guesclin* (1734), obra del clasicismo que aborda la historia de Francia alejándose de los temas grecolatinos existentes hasta entonces, *La muerte de César* (1735) y *El fanatismo o Mabomá*⁸ (1741). Esta última pese a no ser una obra literariamente muy prolífica, llegó a ser muy importante como obra de propaganda filosófica y revolucionaria, que era lo que se buscaba. Esta supuso una clara crítica contra cualquiera de las formas de fanatismo, sumisión a dogmas y leyes arbitrarias que imperaban en la sociedad.

⁸ VOLTAIRE: *Cartas Filosóficas*, Introducción y notas de Fernando Savater, p. 28.

Es a razón del furor causado por una de estas obras, el poema de Fontenoy (1745), que acaba siendo introducido en la Corte del rey Luis XV, quien le mandó realizar diferentes misiones diplomáticas ante el monarca ilustrado Federico II de Prusia, con quien empezó a mantener correspondencia en 1734. Este acercamiento a la corte hace que sea nombrado historiógrafo real e ingrese como miembro de la Academia Francesa en 1746.

La muerte de Madame du Châtelet en 1749 y su pérdida de prestigio ante Luis XV hicieron que Voltaire finalmente aceptase la invitación de Federico II el Grande de viajar a Berlín para residir en su capital y ser instructor de este. Si bien al comienzo su experiencia fue de lo más enriquecedora ya que Voltaire encontró un lugar a su medida, con una auténtica corte de filósofos y eruditos de lo más extravagantes como Julien Offray, el marqués de Argens, etc y es que, si bien la Academia había experimentado un claro retroceso desde la muerte de Leibniz, encontró en este un nuevo soplo de vida adaptando sus postulados actuales a los de una corte afrancesada. Fue en este momento donde también se plantó el germen de lo que sería el *Diccionario filosófico* y que tuvo su primer esbozo en la corte prusiana, encargándose cada uno de los diferentes *philosophes* de escribir una letra.

También aprovecharía para concluir algunas de sus obras publicando en 1751 la versión completa de *El siglo de Luis XIV* en el cual Voltaire no sólo realiza un estudio del Rey Sol de Francia, sino que también postula una gran teoría sobre el progreso⁹, siendo el eje central de la misma. Esta teoría se sustentaba en lo que este consideraba como progreso, algo que veía como relativo a lo largo de la historia, siendo únicamente “iluminado” en ciertos momentos siendo su reinado uno de ellos. Esta obra también trata diferentes temas, entre los cuales recalcaremos el aspecto religioso, algo recurrente en el ideario de Voltaire, donde critica la postura de la Iglesia Católica y al judaísmo, basándose como argumento principal en la influencia de la religión sobre el hombre. *El Siglo de las luces* tiene como fin que cualquier hombre se base en su razón, en el poder de análisis crítico que posee y no en la fe religiosa que propugnan los eclesiásticos.

Debido a algunas disputas con Federico II, y su desencuentro con el presidente de la Academia de Berlín, el filósofo materialista Maupertuis, Voltaire huye de Prusia en 1753. Ya en Francia es repudiado por el rey Luis XV, teniendo que refugiarse en Suiza, en la finca Les Délices, cerca de Ginebra.

Durante esta época empezara a colaborar en la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert escribiendo a lo largo de 1755 siete volúmenes de *Ensayos sobre la historia general y sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756) e *Historia del imperio de Rusia bajo Pedro el Grande* (1759),

⁹ VOLTAIRE, *El siglo de Luis XIV*, 3ª reimpr., México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 12.

así como varios artículos en los que explica las diferentes manifestaciones del espíritu humano, entre ellos están: *Espirit, Elocuencia, Imaginación*. Si bien tampoco encontrara aquí su tan ansiada estabilidad y liberalidad que buscaba y es que tras la puesta en circulación de su artículo *Ginebra* donde alaba a los pastores protestantes suizos, por no creer en lo dispuesto en la Biblia y considerarlos teístas, es perseguido por las autoridades de la zona. Estas expresan su más férreo descontento hacia él a través de la *Declaración de los Pastores*, lo que le obliga a trasladarse a Ginebra de donde también tendrá que marcharse por la oposición planteada por las autoridades calvinistas de la ciudad por el capítulo dedicado a Miguel Servet en su *Ensayo sobre las costumbres* (1756), así como por la recurrente enemistad que mantendría con Jean-Jacques Rousseau. Finalmente se instalará en el condado de Tournay y el castillo de Ferney en 1758.

Durante esta época también publicara su *Poema sobre el desastre de Lisboa* fruto del terremoto que vivió la ciudad de Lisboa en el 1755, haciéndole pensar sobre el sinsentido de la historia y la auténtica consideración del concepto del mal. También empezamos a entrever una cierta amargura que se refleja a través de una dura crítica sobre el optimismo leibniziano. El ideario filosófico de Voltaire obvia la figura de Dios, si bien esto no significa que sea ateo, sino que es más bien deísta. A diferencia de autores como Leibniz no cree en la existencia de la providencia, como denuncia en su obra *Cándido o el optimismo* (1759). Especial referencia hacemos a esta última obra, considerada su obra más filosófica y auténticamente volteriana. En ella, Voltaire aboga por desarrollar nuestra propia mente, obviando todas las divagaciones metafísicas o teológicas y es que esta es la única manera de alcanzar la auténtica felicidad.

2.3. Instalación en Tournay, últimos edictos y muerte

En esta última etapa encontramos al Voltaire más auténtico, el cual se dedica a imponer su ideario espiritual por toda Europa multiplicando su actividad literaria con el objetivo de «aplantar al infame»¹⁰, es decir, el fanatismo clerical. Ataca a los principales enemigos de la Ilustración, defendiendo a los filósofos enciclopedistas, criticando a la Iglesia Católica a través de un profuso y detallado comentario de la Biblia desde un punto de vista racionalista y expone sus ideales progresistas a las diferentes autoridades seculares. Toda esta actividad la llevara a cabo desde su residencia en el condado de Tournay, donde crea un pequeño reino en el que aplica su propia visión burguesa, creando escuelas y casas para sus colonos e instalando varias iglesias permitiendo, hasta cierto punto, una libertad de culto. Allí

¹⁰ VOLTAIRE: *Cartas Filosóficas*, Introducción y notas de Fernando Savater, p. 31.

viviría durante 18 años acogiendo a diferentes miembros de la elite intelectual europea y manteniendo una fluida correspondencia con los mismos.

Será durante esta época donde publica las obras que darán pie al Voltaire que conocemos hoy en día que tendrán como base la lucha por la consecución de la tolerancia. Entre sus obras más famosas estará el *Tratado sobre la tolerancia* (1763) y el *Diccionario filosófico* (1764). También y manteniéndose en su línea, publicó de forma anónima un libelo donde criticaba duramente a Jean-Jacques Rousseau llamado *El sentimiento de los ciudadanos*.

Gracias a su popularidad y su creciente influencia en la vida pública, Voltaire empezó a intervenir de forma más activa ante situaciones que él consideraba como injustas, seguramente el caso más conocido sea el de la familia Calas, una familia protestante residente en Francia cuyo cabeza de familia Jean Calas, un hugonote tolosano, fue acusado junto con su mujer y sus hijos de matar a su primogénito que quería convertirse al catolicismo. El caso tuvo especial resonancia en Francia donde pese a la tolerancia que se tenía a los protestantes tras la revocación del Edicto de Nantes por Luis XIV, aun existía un odio persistente entre la población y es que la sentencia fue a todas luces excesiva acabando con el padre torturado y quemado y su familia desterrada o encarcelada. Voltaire se pronunció en multitud de ocasiones contra esta situación hasta que se consiguió resarcir la memoria de la familia Calas y no fue el único caso, sino que también alzó su voz contra la persecución por intolerancia religiosa contra el caballero de La Barre y Pierre-Paul Sirven. Frente a este triunfo Voltaire escribiría el *Tratado sobre la tolerancia* en el cual aboga por la abolición de la tortura judicial en Francia siendo además uno de los primeros en esgrimir como base de su fundamentación los principios de los derechos humanos modernos.

También publicara en 1764 el *Diccionario filosófico y Cuestiones sobre la enciclopedia*, las cuales se presentan como una respuesta a la *Enciclopedia* de Diderot y al sistema de la naturaleza, del Barón D'Holback contra el que escribe una refutación. Su *Diccionario filosófico* pretende no solo determinar la necesidad de una enciclopedia de bolsillo, más corta y fácil de entender que la publicada por Diderot, sino tratar los temas desde un punto de vista neutro, es decir más pedagógico. También supone una crítica a los principales organismos seculares y del Estado, así como sus integrantes, estableciendo una vía para paliar las deficiencias que las corroen. Un claro caso que nos plantea es el de cómo reintegrar la estructura de la Iglesia, agotada por las trifulcas entre jesuitas y jansenistas, que duran más de un siglo. Ambas obras produjeron un gran escándalo siendo quemadas en varias ciudades europeas como Berna y vetadas en tantas otras, incluso la Ciudad del Vaticano la incluyó en el Índice de Libros Prohibidos (Index).

En 1774 muere Luis XV y se abre la puerta a numerosas reformas tanto en el ámbito administrativo y económico, que son las llevadas a cabo por el auditor general Anne-Robert Jacques Turgot, como social que llevan a Voltaire a soñar con un posible regreso a París¹¹, si bien su salud no se lo permite. Pese a todo conseguirá entrar en París triunfalmente el 10 de febrero de 1778, siendo objeto de multitud de visitas de admiradores y antiguos amigos, incluso pese a su dedicada salud dirigió el ensayo de su última tragedia, *Irene*. Finalmente, y tras negarse a retractarse de sus ideales y recibir los santos sacramentos con un rotundo: ¡Dejadme morir en paz! Muere el 30 de mayo de 1778 en compañía de su sobrino y el abate Mignot, siendo enterrado en el monasterio benedictino de Scellières. Sus restos serán trasladados al Panteón en 1791.

¹¹ VOLTAIRE, *Cartas filosóficas; Tratado sobre la tolerancia; Diccionario filosófico et alii*, p. 51.

3. EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LA LIBERTAD DE CULTO

3.1. Primeros antecedentes

La libertad de culto es un concepto cuya dedicación se encuentra más allá de la concepción de tolerancia religiosa que permitía el respeto hacia otras confesiones, creencias o credos cabiendo la posibilidad de no creer en ningún Dios. Claros ejemplos donde se respetaba esta figura de tolerancia religiosa se dan durante la Antigüedad, donde la existencia de civilizaciones politeístas (Egipto, Babilonia, India, Roma) predisponía a los diferentes pueblos a aceptar la existencia de otros panteones.

El primer antecedente tiene lugar en el año 313 en el Imperio Romano, bajo el reinado del emperador Constantino, donde se concede la tolerancia oficial a los cristianos dentro de todo el territorio a través de la promulgación del Edicto de Milán. La filosofía revolucionaria de la iglesia supuso un logro que se extendió a todas las clases. Si bien esta igualdad no fue más que un efecto temporal y es que tras el ascenso de Teodosio, en el año 380, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio, pasando a ocupar una posición acomodada. Consecuencia de este acto, la Iglesia tuvo que enfrentarse a las realidades políticas existentes, haciendo de la misma una entidad conservadora donde se propugnaba la salvación de las almas, sobre cualquier otra cuestión suprimiendo la tolerancia religiosa que se había conservado desde el siglo II a.c. A finales del siglo IV, la Iglesia lleva a cabo una política más tajante, aceptando el uso de la coacción punitiva contra los católicos heterodoxos y las herejías como son los donatistas y arrianos.

Pese a la existencia del Edicto de Milán este no determinó un derecho individual a la libertad religiosa, ya que su régimen jurídico concede una amplia voluntad respecto a la libertad de conciencia, si bien el soberano aún se reserva amplias potestades en cuanto a su regulación pudiendo limitar el ejercicio de su práctica. Aun no cabe hablar de una plena libertad religiosa ya que esta tiene la consideración de un derecho el cual es inviolable para el individuo y aquí este se encuentra sujeto a la arbitrariedad del gobernante.

La libertad de culto dejó de ser una realidad con el inicio de las persecuciones a mediados del siglo V, donde fechamos el comienzo de la campaña que emprendió San Agustín en el norte de África contra los donatistas. Las persecuciones llevadas a cabo por el obispo de Hipona se opusieron a la conversión a través de la tortura o cualquier otro método coercitivo¹² y es que como antiguo hereje maniqueo rechazaba la imposición mediante la

¹² TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo III, p. 78

fuerza de las creencias no aceptadas, aplicando el principio “*credere non potest homo nisi volens*”¹³, el hombre no puede creer en contra de su voluntad. Los vándalos, un pueblo bárbaro del norte de Europa, que arrasaron el norte de África en el siglo V, terminaron las controversias existentes entre católicos y donatistas. A diferencia de los donatistas la herejía arriana tuvo una mayor tolerancia en los territorios donde se aplicará, manteniéndose de forma oficial en la península ibérica y el sur de Francia hasta el siglo VI. Serán los godos y los vándalos, quienes heredaron la identidad de los monarcas arrianos conviviendo con la figura del catolicismo. Los visigodos mantuvieron la doctrina del arrianismo, el cual pasó a ser más importante que el propio cristianismo y es que la aristocracia visigoda mantuvo este modelo hasta la conversión por el rey Recaredo, aunque una gran mayoría de la población seguiría aplicando la doctrina de la iglesia católica.

3.2 Edad Media

El Imperio y la Iglesia han dejado de ser dos órdenes diferenciados convirtiéndose en uno solo: La Cristiandad¹⁴, en la cual conviven dos tipos de poderes el temporal y el espiritual, donde ambos se encuentran *In Ecclesia*¹⁵. Pese a tener la consideración de un ente autónomo y único, se mantendrá la estructura entre el sacerdocio y el reino, formando parte de un cuerpo único como es la Iglesia y es que toda decisión dentro del cuerpo de La Cristiandad acaba en última instancia siendo un poder eclesiástico, principio de la concepción hierocrática medieval, donde el poder se concentra en el Papa quien los delega en emperadores, obispos y reyes¹⁶. Su actuación se basa en la unidad de fe, la cual llega a regir en todos los aspectos de la sociedad, por su carácter estamental, lo que nos lleva a decir que la ley es expresión de la fe¹⁷ donde el que peca no solo actúa en contra de la Iglesia, sino que aquel que delinque se convierte en alguien contrario a la comunidad política y a la sociedad, es decir “en la Cristiandad el hereje se convierte en un fuera de ley”¹⁸. Esta dinámica será la

¹³ KAMEN Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1987 p. 15.

¹⁴ JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, edición preparada por M.A Ladero, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 302-356.

¹⁵ LECLER, J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Alcoy, Ed. Marfil, 1969, p. 113.

¹⁶ Esta idea viene de la concepción griega y romana del Estado. La unión entre la religión y el Estado está tan arraigada en las tradiciones del mundo antiguo, que el triunfo del cristianismo no pudo traer sobre este punto transformaciones radicales. Para los cristianos la separación de la Iglesia y del Imperio, suponía un estado violento, siendo el Estado el único capaz de dirimir estas situaciones. LECLER, J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, pp. 83-84.

¹⁷ *Ibidem*, p. 90.

¹⁸ ULLMAN, W, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 98.

línea directriz durante este periodo si bien también experimentó en ciertos momentos puntuales alguna oposición.

La base de la intolerancia a lo largo de la Edad Media gira en torno a las figuras del Estado y la Iglesia. En la sociedad medieval las diferencias que separan ambos poderes son difusas y es que existe una íntima conexión que se irá haciendo más plausible durante este periodo. A lo largo del siglo V, mientras en la Iglesia se predicaba el sometimiento a los poderes terrenales, es la figura del Estado la que se dedicaba a erradicar la heterodoxia religiosa, si bien en teoría la iglesia se mantenía al margen. A lo largo de este periodo imperó la tendencia cesaropapista en el Imperio de Occidente hasta finales de siglo donde por primera vez se postuló la doctrina de las “Dos Espadas” que manifestaba la superioridad de la potestad espiritual (Papa) sobre el poder temporal¹⁹ (Emperador), con la que pretendía hacer frente al cesaropapismo bizantino del emperador de Oriente, Anastasio I. Esta postura adoptada por el Papa Gelasio I (492-496), supuso la primera ruptura entre Constantinopla y Roma, a raíz de lo dispuesto en el del Cisma de Acacio.

A raíz de la coronación de Carlomagno como emperador, en Roma en el siglo VIII, se inicia el periodo histórico de más estrecha colaboración entre el poder espiritual y el poder temporal representado, en este caso, por el Sacro Imperio Romano Germánico, bajo la tutela de la Iglesia. Tanto el príncipe como el obispo se convirtieron en un todo, siendo dos autoridades unidas en una única sociedad, que, apoyándose en la teoría del origen divino de los reyes, determinaban que su autoridad era divina y, por lo tanto, confiada a la Iglesia.

Frente a esta colaboración a lo largo de todo el Medievo surgen movimientos aislados de oposición. Señalamos el conflicto de investiduras, a causa de la intromisión del imperio en el nombramiento de cargos eclesiales, el cual pondría punto final al sistema cesaropapista que introdujeron la dinastía de los Otones (1057-1122). De la misma manera existieron algunos focos de resistencia como son las herejías radicales que cuestionan el poder de la Iglesia para perseguir a los disidentes religiosos. Ante esta intervención muchas de estas sectas se pusieron bajo la tutela de algún señor feudal, como los cátaros, vasallos de la Corona de Aragón, para evitar el castigo de la Iglesia. De esta forma el señor se encontraba en una doble disyuntiva ya que si no responde a sus intereses se encontrará enfrentado tanto en el ámbito religioso como político, de ahí la importancia que tiene la tolerancia como punto de

¹⁹ De acuerdo con esta concepción el rey se convierte en una persona poseedora de poderes y capacidades tanto seculares como espirituales. E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, versión española de S. Aikin y R. Blázquez, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 53.

conflicto, siendo el caso más claro la cruzada contra los albigenses del siglo XIII²⁰. Si bien serán casos puntuales y es que incluso los nacionalismos que empiezan a fermentar en España o Inglaterra a finales del siglo XIII y que intentan llevar a cabo una política independiente a la del Papado no alteran el papel de la fe como base estructural del reino y es que la unidad de la fe será uno de los fundamentos más sólidos de la unidad política hasta principios del siglo XVI.

Fruto de los continuos conflictos entre el Imperio y el Papado, la pérdida de confianza en la fe por los creyentes y la crisis demográfica vinculada a las continuas pandemias como la Peste Negra de 1348, Europa vive una crisis en todos los sentidos. Esto también afecta a la propia Iglesia y es que entorno al s. XIV surge la denominada crisis del cristianismo, producto del traslado a Aviñón de la sede papal en 1309 y del fortalecimiento de las monarquías europeas, sobre todo la inglesa y la francesa. Cuando se intentó volver a establecer la sede en Roma se produjo el Cisma de Occidente y es que durante esta época hubo dos Papas, uno en Roma y otro en Aviñón desde 1377 hasta el 1417.

El conflicto se resolvió en el Concilio de Constanza (1418), con la elección de Martín V como Papa y el establecimiento de la sede papal en Roma. Martín V rechazó las ideas conciliaristas, idea que se reforzó tras el concilio de Basilea, hasta que finalmente el papa Julio II, puso fin a las mismas tras el Concilio de Letrán.

3.3 La Reforma

A principios del siglo XVI surgen nuevas corrientes en Europa que ponen en entredicho el ideal de intolerancia hasta ahora establecido por La Iglesia el cual venía entrando en crisis desde el Cisma de Occidente en el 1377. La era de la reforma, así como diferentes movimientos como el Renacimiento pone en tela de juicio los postulados marcados hasta la fecha, de igual manera esta no fue una postura única y es que movimientos como el sectarismo radical o el irenismo humanista desvirtuaran la idea de una reforma única, a la que muchos tildaran de conservadora.

El ímpetu racionalista del renacimiento será de vital importancia para el desarrollo de la tolerancia en dos aspectos: en primer lugar, llevará a la búsqueda de unos valores humanos universales más conciliadora con el resto de las opiniones religiosas; en segundo lugar, provocará un sentimiento anticlerical en la sociedad.

²⁰ KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 15.

3.3.1 La reforma luterana

La reforma luterana no se concibió como una revolución social y política sino como una obra que tenía como fin la regeneración religiosa ignorando el orden social. Pese a la nueva concepción de la realidad que nos había aportado el Renacimiento, se puede definir esta reforma como un claro movimiento conservador, en el que se reiteraron las verdades religiosas que se habían venido imponiendo desde finales de la Alta Edad Media.

Los antecedentes de la reforma atienden a una razón puramente espiritual como son la justificación por la fe y la Biblia en lengua vernácula²¹, siendo los demás motivos un puente para su propagación por todo Europa como son los crecientes abusos de la Iglesia, la inoperancia y el desconocimiento total de la doctrina católica por los altos cargos eclesiásticos y el surgimiento de los nacionalismos europeos, que se oponían al ideal papal de representante de toda la cristiandad. Las prácticas de Lutero se centran en la justificación de la practica espiritual independientemente del contexto político existente, si bien las tendrá en cuenta en la aplicación de su doctrina, a la hora de inclinarse a favor de las motivaciones de uno u otro príncipe para facilitar la exposición de sus enseñanzas a la sociedad.

La política de Lutero en cuanto a la libertad y la tolerancia de los diferentes aspectos de la religión se centró en dos cuestiones. En primer lugar, prohibir al Estado poder ejercer su poder para reprimir las herejías existentes, al estar en contra de emplear la coerción, al menos en sus primeros tiempos, y segundo, la persuasión a través de la palabra para poder liberar las conciencias y enseñarles cual es la fe verdadera. Para Lutero no se debe ejercer la coacción externa para imponer sus ideas sobre los demás, sino que ha de convencerseles “a través de la verdad que propugna el Evangelio”²². Si bien establece sus reservas respecto a aceptar la libertad de culto sin restricciones. Su obra *De Servo Arbitrio* (1525) determina que no son sino las Sagradas Escrituras las únicas guías para nuestra conciencia, no permitiendo el uso de la fuerza externa, así como la imposibilidad de una existencia absoluta de libertad ya que nadie se encuentra exento de las obligaciones que impone la verdad única que es la fe.

En principio y respecto a la posición de Lutero en cuanto a la separación entre la Iglesia y el Estado es favorable a ella, así lo expresa en su obra *La Autoridad Secular* (1523), en la cual determina cuál es el límite de actuación que puede ejercer el Estado respecto a las cuestiones que atañen a la Iglesia. En su obra recalca que “al gobierno civil solo le atañen los

²¹ Ibidem, p. 30.

²² LUTERO, *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, escrito en 1523 y recogido en M. LUTERO, *Escritos políticos*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1986.

asuntos temporales y externos²³ de igual manera las autoridades eclesiales tampoco tendrán competencia respecto a asuntos seculares.

Esta primera etapa donde Lutero abogaba por la defensa de la fe y la prohibición del uso de la coerción para conseguir la imposición de la religión en la población se desvirtúa a raíz de la Guerra de los Campesinos que se produjo en Alemania en 1525. Esta sublevación del campesinado abrirá los ojos a Lutero de que era imposible vetar el uso de la fuerza en todas las ocasiones y que era preciso en aquellos casos claros de sedición. En segundo lugar, se da cuenta de que le será imposible la consecución de sus objetivos si no es creando un organismo eclesiástico independiente al que se encuentra en Roma, para ello se volvió hacia los príncipes seculares buscando su apoyo para la consecución de sus ideas, confiándoles a estos una *cura religionis* que acabará convirtiéndose en un derecho del soberano sobre sus propios asuntos religiosos (*iuris circa sacra*)²⁴. Esta variación en su pensamiento hace que se hable de que este fue un movimiento claramente conservador que acabó retrotrayéndose a los ejes centrales de la política de la Iglesia durante el Medievo en él que se volvió a propugnar la unión entre la Iglesia y el Estado siendo la supresión de la herejía un deber del Estado.

A raíz de la Guerra de los Campesinos de 1525 la reforma luterana pierde el empuje revolucionario y la interpretación que se hizo de su doctrina en un principio, se empieza a desvirtuar optando por posturas más antitolerantes. Los principales adeptos como el landgrave Felipe de Hesse o Felipe Melanchton, empezaron a predicar sobre la importancia de proteger la Iglesia Estatal para reforzar la figura del Estado, incluso si es necesario con el uso de la coerción o la fuerza para ello. Ideas que se materializaron a través de la masificación en la aplicación de la condena de muerte o la tortura contra disidentes religiosos sobre todo anabaptistas o el aumento de las persecuciones contra aquellos que contrariaran la figura de la Iglesia Estatal o del propio Imperio como es el caso de la sofocación tan brutal que se produjo de la revuelta de caballeros dirigidos por Sickingen en 1523 o la masacre de Frakenhausen de 1525 llevadas a cabo por el elector Von Greiffenklau y el Langrave de Hesse.

A partir de 1525 el movimiento luterano pierde su carácter pangermánico y se expande más allá de las fronteras del Imperio, pasando a plantear un problema fundamental para monarquías pujantes como la española de carácter marcadamente católica y que se irá erigiendo en un futuro como principal defensor de la Cristiandad en Europa. También pierde su carácter revolucionario debido a la derrota de las clases rurales bajas y el auge del

²³ KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 31.

²⁴ ULLMAN, W, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 101.

anabaptismo en Centroeuropa, pasando a ser ésta una religión predominante en las ciudades que atiende a los intereses de los gobernantes y los terratenientes, quedando vinculado al propio desarrollo del Imperio y dejando de atender al ideal de tolerancia religiosa que propugnaba en sus inicios²⁵.

3.3.2 *La reforma protestante suiza*

La actuación de Lutero en Alemania hizo que su expansión fuese inevitable en el resto de los países circundantes siendo uno de los más importantes la que se dio en Suiza a través del pionero Ulrich Zuinglio (1484-1531) cabecilla del movimiento protestante en Suiza y fundador de la Iglesia Reformada Suiza.

Zuinglio llegó a Zurich como predicador en 1519 en un clima de clara crispación entre las autoridades locales y la autoridad papal en Roma a raíz del reclutamiento de hombres para el servicio de mercenarios. En 1520 su influencia como predicador de la doctrina de Lutero se va extendiendo a lo largo de todo el territorio suizo, sobre todo entre la élite de comerciantes y artesanos de las grandes ciudades. En 1523 ha de hacer frente a las acusaciones de herejía que propugnaban los dominicos de la ciudad, consiguiendo que el Concejo de la ciudad de Zúrich convoque a una gran cantidad de teólogos a un debate público (Primera Disputa de Zúrich) el 23 de enero de 1523, donde se ponen a debate las tesis defendidas por Zuinglio quedando este como ganador de la disputa dialéctica y consiguiendo que Zurich repudie la autoridad impuesta por el Papa en Roma, así como la del obispo de Constanza.

Zuinglio se adelantó a las reformas emprendidas por Lutero, propugnando desde un principio que el gobierno de la Iglesia se aparte de las manos del clero, teniendo ya que ser la propia ciudad quien dirigiese su actividad religiosa²⁶. De igual manera todo el peso de la reforma solo podría recaer en el gobierno de esta, siendo ésta la única autoridad competente para ello.

Las políticas antitolerantes de Zuinglio se hicieron denotar desde un comienzo y es que, si bien Lutero había recurrido al ejercicio de la coacción y la fuerza tras las sublevaciones de los campesinos alemanes en 1525, ya que en principio prohibía su uso y optaba por una postura más tolerante hacia otras religiones, como método para eliminar a los herejes y contrarios a sus doctrinas, en Suiza estas actuaciones fueron más allá. Se creía que no bastaba

²⁵ KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 26.

²⁶ LECLER J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, p. 259.

con una actuación preventiva para evitar posibles disidencias, sino que era necesario que todos los que le fueran contrarios a la reforma debían de ser eliminados²⁷. En Zurich, el bastión protestante de Zuinglio, se tomaron medidas coactivas contra la población católica a través del ejercicio de la jurisdicción eclesiástica por los magistrados de la ciudad, pasando a ser estos elegidos por el Consejo de los Doscientos, un órgano encargado del gobierno de la ciudad, que suponía una pequeña oligarquía constituida por Zuinglio y cuyo fin era frenar el avance de la fe católica. Respecto a los anabaptistas se decretó la pena de muerte a los niños que se rebautizaran. Para Zuinglio el problema de la intolerancia no residía en el bautismo sino en la discrepancia, que para él suponía una herejía.

Esta estructura que triunfó en Zurich no consiguió el mismo efecto en el resto del país donde la resistencia de las diferentes sectas y la superioridad de las fuerzas armadas de los diferentes cantones católicos, no le permitieron su expansión hasta después de su muerte. La libertad de tolerancia que propugnaban las autoridades católicas suizas hizo que Zuinglio pudiese expandir su doctrina de forma sencilla²⁸, hasta cierto punto. Tras la paz de Keppel en 1529 las discrepancias políticas entre Berna y Zurich fueron en aumento.

Con la muerte de Zuinglio en 1531 la palabra protestante se acabará imponiendo en el resto de Suiza empezando su periplo en la Suiza occidental a manos de un francés, Guillermo Farel, predicador que llegó a Berna en 1529. Aprovechando el descontento de la burguesía con las autoridades católicas de la ciudad, estos acogen de buena manera las directrices de la Reforma que proclaman la autonomía del gobierno de las ciudades frente a los altos cargos eclesiásticos. En 1533 gracias a las políticas de adoctrinamiento de la población de Farel y el apoyo de varias fuerzas armadas representantes de los cantones católicos, descontentas con la política de reclutamiento de mercenarios de las autoridades eclesiales, atraen a Ginebra a su causa, creando el cantón de Ginebra e imponiendo una teocracia. Finalmente, en 1536 las tropas protestantes invaden el resto de los obispados del Estado estableciendo un régimen protestante en toda Suiza.

3.3.3 La intolerancia calvinista

A principios de 1541 empieza a surgir en Ginebra un nuevo movimiento que abogaba por la vuelta a los comienzos de la reforma en su estado más puro partiendo como base de la independencia absoluta entre la Iglesia y Estado, la importancia primordial de la Biblia en lengua vernácula y la promulgación de la salvación del alma a través de la fe y no de las obras.

²⁷ KAMEN, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 38.

²⁸ *Ibidem*, p. 38.

El principal promovedor fue Juan Calvino, teólogo francés considerado uno de los principales padres de la Reforma.

Sus convicciones religiosas le obligaron a abandonar París en 1534 y buscar refugio en Basilea (Suiza). 1536 fue un año decisivo, no tan solo por los grandes acontecimientos que estaba viviendo Europa fruto de la muerte de Erasmo de Rotterdam y la noticia de la convocatoria por parte del papa de un concilio general de la Iglesia para resolver el problema que había supuesto la Reforma, la cual había fragmentado la totalidad de la cristiandad, lo que supuso un vuelco a la pasividad que la Iglesia Católica venía mostrando durante las últimas décadas. Ese mismo año, Calvino publicó un libro en el cual sistematizaba la doctrina protestante –*Christianae religionis institutio*–, que tendrá una gran difusión; y por otro lado se instaló en Ginebra, en donde se quedará para ser su guía espiritual de la creciente población protestante de la ciudad hasta que las autoridades le expulsaron en 1538.

Durante esta etapa también estuvo acompañado por el francés Guillermo Farel, junto con quien había intentado imponer las principales ideas de la Reforma en Suiza, si bien en principio no tuvieron éxito. Fueron obligados a exiliarse tras su participación en un debate dialéctico en la catedral de Lausana, en el cual debía dirimirse cuál de las diferentes religiones respetaba en mayor medida las directrices de Cristo. Tras un acalorado enfrentamiento con los representantes católicos, donde tanto Guillermo como Calvino se negaron a administrarse el sacramento fueron expulsados de la ciudad y luego exiliados, el primero a Neuchatel y el otro a Estrasburgo.

Tras 6 años de exilio en Estrasburgo en 1541 acude a la llamada de los ginebrinos, quienes empiezan a temer sobre una posible revolución religiosa en su ciudad y es que el luteranismo no había conseguido establecer una alternativa real a Roma; temiendo vivir una apropiación del poder religioso por las autoridades seculares como en Zurich o Wittenberg, regresa en marzo de ese mismo año. Ya no se limitará a asumir la función de guía espiritual de la población, sino que acepta un verdadero poder político. Aunque mantuvo formalmente las instituciones representativas tradicionales, estableció un control de hecho sobre la vida pública imponiendo una serie de ordenanzas sobre las autoridades locales.

De igual manera la separación entre Iglesia y Estado tampoco prosperó, ya que si bien eran los propios ministros quienes en palabras de Calvino ejercían “poderes de policía espiritual” su actividad se apoyaba gracias a la organización religiosa que hacían de la vida pública las autoridades estatales. Aparte se explicita una cuestión y es que, aunque el Consistorio no disponía de jurisdicción civil para castigar los casos de herejía o excomulgar a los disidentes, ya que este recaía en las autoridades eclesiásticas del Ministerio, se ha de

exponer el caso ante el mismo para que analice si el caso cumple con las condiciones necesarias para que pueda juzgarse. Bajo la influencia de Calvino la autoridad civil y eclesiástica se convirtieron en un solo cuerpo, cuyo último fin era el de combatir las herejías existentes en la sociedad.

Esta práctica de cooperación entre las autoridades seculares y eclesiásticas sería sustituida por la dictadura de la Iglesia que se puso bajo el control de Calvino, el cual intentó encontrar una base teórica a esta acción a través de la redacción de “*Las Nueve Ordenanzas*” en 1561, donde se propugnaba como bases para la consecución de la salvación, la rectitud moral y la dedicación al trabajo. Este objetivo se conseguiría únicamente a través de la subordinación de las autoridades a la figura de la Iglesia, cuyo máximo representante en este caso era Juan Calvino.

El desarrollo de la doctrina de Calvino tuvo gran influencia en Suiza no solo debido a su conservadurismo sino a la estructura oligárquica que imperaba en ese momento. Si bien la influencia de Calvino ha de ser tenida en cuenta y es que su posición como cabeza de la Reforma en ciudades como Ginebra o Berna, concedió al protestantismo una nueva base más combativa contra cualquier disidencia o herejía y apostó por la expansión internacional

3.4 El impulso de las diferentes disidencias religiosas

3.4.1 Humanistas y politiques

La corriente humanista que surge a mediados del siglo XVI como principal fuente de oposición a los conflictos religiosos, tuvo sus antecedentes más cercanos en los movimientos que surgen en el siglo XIV en el norte y centro de Italia. Estas reemplazan la concepción teocéntrica del universo, propia del mundo medieval por una forma de pensamiento antropocéntrica. Fueron representadas principalmente por figuras como Tomás Moro (1478 – 1535) y Erasmo de Rotterdam (1466-1536)²⁹.

El humanismo cristiano responde a la necesidad de crear una unidad espiritual de todas las confesiones, abogando por una fe más simple, donde prime la moralidad en detrimento del aparato dogmático. En general, este es un movimiento conservador cuyo objetivo será volver a la figura de la fe planteada por la Cristiandad medieval³⁰, si bien la

²⁹KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 47.

³⁰SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, prólogo de Eusebio Fernández García, Madrid, Dykinson, 1996, p. 42.

plantean de forma más sencilla, para de esta forma intentar obviar las disputas dialécticas entre católicos y protestantes.

Las preocupaciones humanistas surgen de la fragmentación que había generado la Reforma en el propio Imperio, lo cual llevaría a la disolución del orden social establecido. En el ámbito religioso y por primera vez se puede encontrar una cierta unificación en las opiniones de los diferentes teólogos propiciada por una herencia histórica y filosófica común, que daba una base para el debate.

Su actuación se basa en: la consecución de la unidad, de forma pacífica mediante una política de coloquios y diálogos entre las diferentes confesiones y la prohibición del uso de cualquier método de coacción que vulnere la libertad de conciencia. Su política de coloquios se llevó a cabo principalmente en las cortes de Alemania y Francia a lo largo del siglo XVI, para intentar llegar a posibles acuerdos entre protestantes y católicos en los aspectos más controversiales, si bien estas se mostraran ineficaces y finalmente se optará por la consecución de una base común. Las políticas humanistas no se centrarán en la consecución de la tolerancia, sino que usarán estas como un puente temporal para superar las divergencias existentes entre las diferentes confesiones y conseguir la unidad cristiana. Los humanistas continúan con la tradición recogida por la Cristiandad de la no aceptación del pluralismo religioso, optando por potenciar el respeto a la conciencia como valor personal y el rechazo a la violencia³¹, siendo unos de los primeros defensores de los derechos de conciencia.

Al igual que otros, los humanistas abogaron por la no separación entre el plano espiritual y temporal y es que el único con capacidad para llevar a cabo las reformas necesarias a través de la política de coloquios era el príncipe, el cual era el principal intermediario entre las partes en contienda. La figura del príncipe llegaría tener más peso del esperado en el ideal humanista, siendo el guía religioso, incluso después de que se rompan las negociaciones.

A partir del fracaso del humanismo a finales del siglo XVI surge otra corriente que pugna por el favor de la pacificación religiosa, conformado por intelectuales, en su mayoría juristas de la facción moderada de ambos bandos (protestantes y católicos): los *politiques*. Estos surgen en el marco de las guerras de religión en Francia, en 1560 con el fin de descomponer la unidad política, optando por la restauración de la monarquía como pilar fundamental del Estado, independiente de cualquier influencia y separado del ámbito religioso.

La doctrina de los *politiques* era parecida a las seguidas por los humanistas, pero con pequeñas diferencias en su marco de actuación. Ambos optaban por el rechazo de la violencia

³¹ G. PECES-BARBA, *Escritos sobre los derechos fundamentales*, Madrid, Dykinson, 1994, p. 127.

y el respeto a la libertad de conciencia, aunque el objetivo de los *politiques* no será la unidad cristiana, sino la consecución de la unidad del Estado³², siendo necesario que este se laicice. De esta forma, la lealtad al rey prima sobre cualquier deseo de las confesiones existentes.

La segunda mitad del siglo XVI, el ideal de los *politiques* se va expandiendo por toda Europa y empieza a luchar por ocupar su lugar en las diferentes cortes reales, introduciendo textos legales que por primera vez reconocen cierta tolerancia a los reformados y empiezan a separar la figura de la Iglesia de la del Estado³³. Estas medidas no se llevarán a cabo hasta 1598, cuando por primera vez se recoja en el Edicto de Nantes, que contando con un auténtico respaldo de la autoridad real podrá llevarlo a cabo en la práctica.

3.4.2 Anabaptistas y radicales. El avance de la libertad religiosa

Los grandes movimientos reformadores que habían surgido para dar respuesta a cómo resolver el conflicto entre la separación Iglesia y Estado, lejos de resolverlo, lo reforzaron optando por dar más importancia a la figura del príncipe, sin posibilidad alguna de secularización del Estado. De igual manera no resolvieron el problema de la intolerancia imperante en la Iglesia oficial, sino que lo reafirmaron dando lugar a una mayor inseguridad tanto en el ámbito político como religioso.

La implantación de una única fe como la verdadera y auténtica que es la que establecía el príncipe, así como la primacía del juicio individual como modelo para entender las escrituras que habían planteado las diferentes Iglesias reformadoras, fueron el caldo de cultivo perfecto para el surgimiento de “sectas”³⁴.

Estos grupos minoritarios que compondrán lo que se ha dado en llamar como la Reforma Radical, aportarán soluciones que, si bien serían radicales para la época, constituirán los pilares fundamentales de la libertad de conciencia. Ellos plantearon soluciones más individualistas alejándose de la estatalización de las iglesias reformadas y la rigidez de las católicas, constituyendo “el nuevo protestantismo”³⁵.

Entre todos estos destacaremos la figura de los anabaptistas, que niegan la necesidad o validez del bautismo en la infancia y bautizan a los adultos en la madurez. El primero de estos grupos surge en 1521 con el nombre de “profetas de Zwickau” dirigidos por Thomas

³² SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 44.

³³ SCHMITT, C. *El concepto de lo político*, versión española de Rafael Agapito, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 40.

³⁴ La distinción que haremos del concepto secta será la desarrollada por E. TROELTSCH en *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, 1949.

³⁵ KAMEN, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 47.

Muntzer (1491-1525) los cuales establecieron su comunidad en Wittenberg. Los anabaptistas se organizaron en comunidades mayormente rurales, optando por dirigir su mensaje hacia las clases más bajas, motivo por el cual hicieron que adquiriesen la figura de agitadores³⁶.

Destacaron como promulgadores no ya de la tolerancia, sino de la libertad religiosa, al plantear una separación completa de la Iglesia del Estado, al estar constituida por personas, que se habían adscrito de forma voluntaria a sus creencias. La práctica del rebautismo, no era tanto una exigencia formal de carácter teológico, sino que era “un acto de fe fruto de la decisión voluntaria de una persona responsable”³⁷. De esta manera la Iglesia pasa a tener un carácter privado y es que al ser el propio hombre quien opta por tomar esta decisión o no, la figura del magistrado civil pierde cualquier función. La Iglesia pasa a gozar de autonomía propia elaborando sus propias normas, las cuales afectarán únicamente a sus miembros.

Más influencia que los anabaptistas tuvieron los antitrinitarios, que rechazaron la doctrina de la Trinidad y fueron defensores de la primacía de la razón del hombre sobre cualquier otro aspecto, así como la libertad religiosa volvieron incluso a recuperar ideas anteriores al Concilio de Nicea.

3.5 Las guerras de religión

En la Europa del siglo XVI, las cuestiones de Fe no están circunscritas únicamente a la esfera privada, sino que es una cuestión de Estado. Las guerras de religión de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII no atendieron a cuestiones religiosas, sino que derivaron del surgimiento de los problemas de formación de los Estados nacionales, atendiendo su actuación a motivos más políticos que religiosos. Las discusiones que se llevaron a cabo y que tenían como fin la consecución de la paz, apartaron el debate de la libertad religiosa, hacia un terreno más secular.

En Alemania, Francia y los Países Bajos las guerras de religión fueron el punto de partida para los diferentes movimientos nacionalistas, los cuales lograron una solución del problema religioso por medio de la guerra.

3.5.1 Francia

Una profunda crisis general azotó Francia en la segunda mitad del siglo XVI causando el debilitamiento de la Monarquía, la quiebra del Estado y la escisión de la Iglesia,

³⁶ Ibidem, p. 48.

³⁷ LECLER, J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, p. 237.

aunque la etiqueta superficial que de forma reducida se aplica a este período sea la de guerras de religión³⁸.

Los precedentes del problema religioso se remontaban a la etapa anterior fruto de la influencia del movimiento protestante y las corrientes erasmistas y humanistas de Lefevre d' Etaples y Margarita de Navarra. A lo largo de este periodo la Corona se mostró indecisa optando por una posición de neutralidad, que derivó en continuas persecuciones y masacres contra los protestantes, que comenzaron el 1 de junio de 1540, con el edicto de Fontainebleau; persecuciones cuya jurisdicción sobre la herejía quedaron en manos de los tribunales seculares, los conocidos como *parlements*³⁹.

La opción calvinista, que fue la que finalmente tuvo en Francia mayor fuerza dentro del movimiento reformista, empezó a sustituir al luteranismo, si bien la Reforma fue cada vez menos la religión de estas, siendo la nobleza y la burguesía los únicos que podían emprender un enfoque más práctico. Estos conflictos presuntamente religiosos, también alinearon dos bandos; los Chatillons y los Borbones como representantes del bando protestante y los Guisa en el católico. Ante el inminente conflicto será la reina madre Catalina de Médicis quien planteó una salida a través de la aplicación de la doctrina de los *politiques*.

En 1559 fallece Enrique II, adversario de las políticas calvinistas. Su muerte iniciaba un periodo de cambios dentro de la corte donde el auge del protestantismo rompió el ideal de unidad sobre el que se erigió el sistema monárquico, así como la vida social. La subida al trono del rey Francisco II, tiene la consideración de ser la antesala que propició el comienzo de hostilidades entre calvinistas y católicos, al faltar la autoridad indiscutida del titular de la soberanía. Con la masacre de Wassy, cometida el 1 de marzo de 1562 por el duque de Guisa, se desencadenan las conocidas como guerras de religión que se prolongarán desde el 1562 hasta 1598 dividiéndose en ocho conflictos sucesivos. A estos conflictos le sucedieron múltiples edictos de pacificación que pusieron fin a las contiendas y concedían a los reformados aparte de cierta libertad de culto otras concesiones.

Los enfrentamientos religiosos fueron cada vez más brutales y empezaron a sucederse constantemente culminando en 1572 con la Matanza de San Bartolomé, la cual constituyó el apogeo, así como el fin del movimiento de violencia exterminadora que había empezado diez años antes, en la que un gran número de hugonotes fueron masacrados⁴⁰. Esta dio lugar en los días 24 y 25 de abril del mismo año, aunque se expandió a lo largo de todo el país durante los meses sucesivos. A partir de 1574, las fronteras partidistas, se

³⁸ LE ROUX, Nicolas, *Las guerras de religión*, Madrid, Ediciones Rialp, 2017, p. 8.

³⁹ KAMEN, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 114.

⁴⁰ LE ROUX, Nicolas, *Las guerras de religión*, p. 68.

confunden y se acentúa en mayor medida la crisis monárquica que sufre el país. Durante esta etapa la monarquía se mostró claramente irregular en cuanto su línea de actuación, pues mientras Enrique II y Francisco II fueron decididos antiprotestantes, Enrique III se mostró más indeciso e influenciado por los diferentes acontecimientos, siendo obligado en 1585, por los católicos extremistas de la Liga a suprimir los edictos de pacificación.

Las guerras que asolaron Francia también fueron fruto de la conflagración internacional que afectó a Europa a lo largo del siglo XVI. A partir del año 1585, los hugonotes pidieron apoyo a Inglaterra, siendo también financiados por los príncipes alemanes y la corona danesa, en cambio los católicos pidieron apoyo a España iniciándose un conflicto que no terminaría hasta 1598 con el ascenso al trono de Enrique IV de Borbón, quien se convertiría para ello al catolicismo, garantizando cierta tolerancia religiosa hacia los calvinistas. El Edicto de Nantes en 1598, tomó como base las disposiciones de tratados anteriores y permitió a los hugonotes la tolerancia dentro del Estado francés, aportando los medios necesarios para garantizar su derecho a la libertad de culto y protección civil determinando los lugares y ciudades en las que podían ejercerla⁴¹.

La intervención extranjera, también propició un enfrentamiento en torno a la cuestión del buen gobierno. La política de los “marcomanos” reformados y los “políticos” católicos llegaron a marcar caminos diferentes, aunque partían de una misma base que era la unidad de la fe y la obediencia al rey, para conseguir la paz común. Las guerras entre los diferentes partidarios continuaron hasta que en 1685 el Edicto de Fontainebleau de Luis XIV prohibió la libertad de culto, proclamando como religión oficial, la católica.

3.5.2 Alemania

En Alemania la imposición del protestantismo amenazó la figura del catolicismo y es que los príncipes protestantes alemanes observaron la simpatía que produjo en la población la reforma protestante y lo vieron como una oportunidad para encauzar sus ansias autonomistas. Los acercamientos entre el emperador en las Dietas de Spira y Worms y los príncipes alemanes, hizo que Carlos V condenara el luteranismo en la Dieta de Augsburgo de 1530, con lo que los príncipes abandonaron el parlamento estallando la guerra entre católicos.

La lucha entre protestantes y católicos generó dos bandos claramente demarcados, por un lado, estaban los príncipes protestantes, bien organizados en la Liga de Esmalcalda

⁴¹M.WATTS, *The Dissenters From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 16.

que contaban con el apoyo del Estado católico de Francia que intentaba frenar las ambiciones expansionistas españolas y, por el otro, el emperador Carlos V, apoyado por el Papado y el príncipe protestante Mauricio de Sajonia. La guerra se desarrolló entre los años 1546 y 1547 y finalizó con la rápida victoria de los católicos en la batalla de Mühlberg, tras la que se firmó el Acuerdo provisional de Augsburgo una solución provisional al conflicto religioso que favoreció los intereses de los católicos residentes en Alemania, a la espera de la celebración del Concilio de Trento⁴².

Esta paz instaurada a finales de 1547 fue provisional y es que en el año 1552 los conflictos entre protestantes y católicos se reiniciaron situación que finalizó con la derrota del emperador Carlos V que se verá obligado a negociar con los rebeldes y a renunciar a su idea de unidad religiosa alemana, firmando el tratado de Passau donde el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico garantizó la libertad de culto a los protestantes en Alemania. Esta situación se prolongó en 1555 con la llamada Paz de Augsburgo, un acuerdo en el que se aceptaba la coexistencia de las dos iglesias bajo el principio de *cuius regio eius religio*⁴³ (cada comunidad debía practicar la religión de su rey, príncipe o señor)⁴⁴. A consecuencia de esto, Carlos V nombra a su hermano Fernando I emperador, desvinculando a España del Imperio, y a su hijo Felipe II el heredero de la monarquía hispánica.

A principios del siglo XVII, las tensiones religiosas tras la Paz de Augsburgo se incrementan y derivan en la creación de dos alianzas: la Unión Evangélica (1608), que era una coalición de Estados alemanes luteranos y calvinistas, y la Liga Católica Alemana (1609), que agrupaba a los príncipes católicos.

En el 1618 estallará la conocida como Guerra de los Treinta años que se prolongará hasta 1648, esta lucha se encuadrará no solo como un conflicto religioso sino también por la lucha de la hegemonía europea entre Francia y la dinastía de los Habsburgo. Volvió a surgir también la voluntad unificadora que se había promulgado desde Carlos V y es que el emperador Fernando II, deseoso de extender la Contrarreforma intentó transformar al Sacro Imperio en un Estado centralizado y hereditario, modificando el carácter federal y electivo que tenía. La finalización de este conflicto supuso la transformación de Francia en la principal potencia europea y el mantenimiento del sistema político federal existente en el Imperio, así como la reivindicación del principio *cuius regio eius religio* entre los príncipes

⁴² Idem.

⁴³ LE ROUX, Nicolas, *Las guerras de religión*, p. 71.

⁴⁴ KAMEN, Henry, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 123.

alemanes, lo cual se estableció mediante la paz de Westfalia que puso fin a la guerra de los Treinta Años en Alemania⁴⁵.

3.5.3 Países Bajos

En el siglo XVI, los Países Bajos llegaron a estar bajo el control de la dinastía de los Habsburgo, siendo Carlos V quien los unificó en un único Estado. A diferencia de su padre nacido y criado en Gante, Felipe II era considerado como un monarca extranjero, el cual no era solo un ferviente católico, sino que optaba por centralizar la justicia, los impuestos y el Gobierno, suprimiendo la autonomía de sus provincias. El triunfo de la Reforma en los Países Bajos también trajo consigo un aumento en el número de calvinistas, cuestión que propició un mayor ataque hacia los diferentes grupos católicos de la región, situación que obligó a Felipe II a desplazar tropas dirigidas por el Duque de Alba para encargarse del problema. Esto resultó en una cruenta represión y el comienzo de la guerra de los Ochenta Años (1568-1648).

Durante este periodo siete provincias rebeldes se afiliaron a la Unión de Utrecht en 1579 formando la Republica de los Siete Países Bajos Unidos, distinguiendo dos claras facciones, el sur católico (Unión de Arrás) y las regiones flamencas calvinistas (Unión de Utrecht). La guerra se internacionalizó con la participación de Inglaterra y Francia, apoyando las pretensiones de los protestantes. No será hasta que finalice la Guerra de los 80 Años en 1648 cuando, mediante el Tratado de Münster, se reconoce de forma expresa el reino calvinista de las Provincias Unidas, precedente de la Paz de Westafalia⁴⁶.

A lo largo de todo el conflicto que se prolongó durante el siglo XVI, la facción que optaba por la independencia española estuvo dirigida por el príncipe Guillermo de Orange, quien intentó sin mucho éxito obviar las diferencias religiosas para su unir su país contra España. El triunfo del calvinismo supuso la supresión de toda libertad religiosa, si bien esta situación no duró durante mucho tiempo. El desarrollo que de forma progresiva sufrió la religión en los Países Bajos fruto de la convivencia con los católicos en su territorio y la circulación de los escritos de Castelión, Franck y demás autores, desembocó en un calvinismo revisionista que cuestionó las disciplinas ortodoxas.

⁴⁵ LE ROUX, Nicolas, *Las guerras de religión*, p. 72.

⁴⁶ KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 97.

3.6 El Siglo de las Luces

A mediados del siglo XVII la tolerancia era una práctica irregular que solo tenía lugar en el territorio inglés, siendo la libertad de culto aún una situación impensable. En la Europa Continental, la Contrarreforma había expulsado los ideales de tolerancia instaurados en muchos países como Polonia o Francia donde el régimen establecido por el Edicto de Nantes se empezó a desmoronar. La paz de Westfalia tampoco aportó una solución definitiva, a pesar de ser un punto de partida clave para establecer una serie de concesiones para la libertad religiosa. Si bien es cierto que su firma supuso el fin de los conflictos militares aparecidos como consecuencia de la Reforma y la Contrarreforma. Tras la Guerra de los Treinta años, cada vez se fueron imponiendo más los intereses absolutistas y comerciales del Estado, apartando los religiosos.

Las posturas adoptadas por los diferentes monarcas representantes del despotismo ilustrado durante el siglo XVIII y el absolutismo del XVII, fueron más neutrales en lo referido a las diferencias religiosas. En varios países europeos hubo ligeros avances como en las Provincias Unidas donde se permitió la vuelta de varias confesiones como los remonstrantes en 1630. En Alemania personajes como Federico Guillermo intentaron imponer una política de tolerancia, que pese a sus ligeros avances no progresó debido al absolutismo existente⁴⁷.

Caso particular es el de Francia donde a diferencia de Alemania o las Provincias Unidas, el modelo por el que estaba constituido el poder real hizo imposible la separación entre Iglesia y Estado. Para ello optaron por la concesión de una serie de garantías a las sectas minoritarias de acuerdo con lo dispuesto en el Edicto de Nantes, que consiguieron mantener la unidad del Estado Católico y la tolerancia hacia los protestantes pese a la negativa de sus gobiernos a hacer lo mismo. La importancia del edicto fue provisional y acabó en un claro fracaso porque su aplicación dependía más de la tolerancia de la población católica que de la actuación del propio gobierno.

3.6.1 La Ilustración

La Ilustración fue un programa filosófico cuyo fin era el de reformar, a través de la ciencia (en Inglaterra) y la razón (en Francia), la sociedad tradicional y cristiana. La Ilustración nace a mediados del siglo XVII, si bien tiene su base en Inglaterra, en el ambiente de concordia posterior que siguió al periodo de intolerancia que generó la Restauración Inglesa. Posteriormente se difundió en Francia, aunque también se propaga en Alemania, pero

⁴⁷ Ibidem, p. 123.

con otras características y es que el Iluminismo alemán (Aufklärung) tiene un carácter menos revolucionario y más tolerante respecto a la religión.

También existieron otros precedentes anteriores que supusieron una ruptura con el Antiguo Régimen: el jansenismo francés, fundado por C. Jansen en 1638, en disputa con la jerarquía eclesial, el pietismo alemán, fundado en 1670 por P. Spener, cuyo triunfo se explicó en gran medida a la amplia difusión luterana y el metodismo inglés, principal impulsor de la independencia colonial en Norteamérica.

La Ilustración también se vio favorecido por varios factores como la gran alfabetización de la población, que llegó en Europa al 47% en 1790, y la imposición del francés como lengua hegemónica a partir de 1650. Entre sus motivaciones, los filósofos ilustrados buscaron crear élites intelectuales, eliminar las supersticiones imperantes en el vulgo y suplantar a la Iglesia en el poder temporal.

3.6.1.1. El empirismo inglés

El antecedente más claro del empirismo se sitúa en un autor del siglo XVI que confrontó sus ideas con las del racionalismo que dominaba el continente europeo. Este autor fue Thomas Hobbes (1588–1679).

Para entender la importancia del racionalismo hemos de enmarcarlo en su contexto histórico y es que Inglaterra vivía tiempos convulsos. En 1642 se llevó a cabo una sangrienta Guerra Civil que finalizó con el asesinato del rey Carlos II y la proclamación de la República dirigida por Oliver Cromwell. A su muerte se vuelve a instaurar la Monarquía de los Estuardo, la cual, tras la denominada Revolución Gloriosa, dio lugar, a la Monarquía parlamentaria de Guillermo III de Orange. La declaración de derechos de 1689 estableció, por vez primera en Europa, la superioridad de las leyes por encima de la voluntad del Rey. Pues bien, en ese contexto turbulento, en el que se hacía preciso poner límites a las arbitrariedades del poder y pensar en los aspectos prácticos de la política más que en cuestiones teóricas, hay que ubicar al empirismo inglés, una corriente de pensamiento eminentemente práctica. Se trató de una mentalidad que puso siempre al hombre como dueño de su propio destino, y a la ciencia como principal aliado para conseguir sus objetivos.

El racionalismo que se impuso en Inglaterra tuvo a grandes representantes como David Hume o Thomas Hobbes si bien el más influyente de todos ellos fue John Locke fundador del Liberalismo y uno de los principales detractores del racionalismo europeo. Para Locke la religión, la moral y la política son independientes, como independientes deben ser la Iglesia y el Estado, y éste último ha de ser tolerante en materia de religión, Este filósofo

empirista principal defensor de la tolerancia determina que esta ha de ser la principal característica de la Iglesia Cristiana, determinando que la finalidad de la auténtica religión católica no es el ejercicio de la fuerza coactiva sobre otros hombres para imponer su fe.

3.6.1.2 El racionalismo francés

El movimiento ilustrado francés del s. XVIII tuvo su base en la Ilustración inglesa del XVII y supuso el trampolín para el desarrollo de la Ilustración europea del XIX. Francia vivía una época de grandes cambios tanto demográficos, como económicos y políticos. Y empezó a mostrar ya un cierto desasosiego, a sentir la necesidad de cambios fruto de las guerras de religión, fortaleciendo el ideario absolutista⁴⁸. Este movimiento tiene como característica principal la confianza plena en la razón. Es en Francia donde tiene a sus mayores y más importantes representantes como Descartes.

Su búsqueda se vio impulsada por la consecución de una filosofía sin sueños metafísicos, en el que primase la consecución de una política amparada sólo en el derecho positivo, y nunca en el divino, así como la implantación de una religión útil y moral, en la que no se entremezcle ningún misterio e imposición de la autoridad eclesiástica. Para la consecución de una nueva sociedad libre de toda intolerancia, superstición se necesita una mutación total, para conseguir la nueva sociedad natural, aunque entendemos que esta situación se adaptó a cada una de las situaciones existentes.

El pensamiento racionalista será tendente a optar por un enfoque deísta. Respecto a la existencia de Dios el deísmo la afronta a través de la razón, en lugar de por medio de los elementos comunes de las religiones teístas como la revelación directa, la fe o la tradición. Es una religión racional y natural que dice que Dios crea, pero que se fue. Niega ciertos atributos; plantea que el mundo no necesita de Dios. Es un Dios no revelado, se le quita los atributos de Dios Providente y del Dios revelado

Fruto de la labor de ilustrados como Voltaire, Jean-Jacques Rousseau o Denis Diderot se figura el concepto de tolerancia que se practicara en un futuro, lo cual culminara con la instauración de la libertad de religión en Francia garantizada a través de los derechos constitucionales recogidos en la Declaración de *Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 1789.

⁴⁸ Ibidem, p. 125.

4. LA CONSECUCCIÓN DE LA TOLERANCIA

Para Voltaire, la tolerancia es un derecho natural y humano. Su clave consiste en el principio natural “No hagas lo que no quisieras que te hagan”. Su objetivo principal no fue otro que el de la consecución de la tolerancia y es que Voltaire fue un cristiano que abogó por el humanismo como base principal de su tesis. Para ello optó hacer uso de su ironía y su talento para la escritura para hacer valer su defensa de la tolerancia.

A raíz de sus múltiples textos vemos como Voltaire fundamenta sus consideraciones en el derecho natural, afirmando que cualquier supuesto derecho de la intolerancia es bárbaro y absurdo, resumiendo su argumentación en la premisa a la que ya hemos hecho referencia.

4.1. *Tratado sobre la tolerancia*

El tratado fue publicado en 1763, con ocasión de la muerte de Jean Calas. La finalidad de este texto fue no solo llevar a cabo un estudio sistemático del caso de la muerte de esta familia de comerciantes hugonotes de Toulouse, sino analizar porque existe la necesidad de conceder un mayor respeto a la libertad religiosa. Para ello, a lo largo de todo el texto tiende a demostrar las nefastas consecuencias que tiene el fanatismo religioso y la intolerancia. Todo el volteriano *Tratado sobre la tolerancia* se constituye como una interpelación al poder, como un llamamiento o un ruego para que se frenen los desmanes de la Iglesia católica⁴⁹.

Voltaire estructuró este texto remitiéndose a diferentes ejemplos históricos o comentarios bíblicos, cuyo fin no es otro que el de establecer un determinado trasfondo, en el cual nos explica cómo la injusticia más grave, es fruto de la falta de razón y a partir de ello establece una estructura donde determina la primacía de la moral sobre los dogmas religiosos.

A lo largo de todo el texto Voltaire no realiza un estudio crítico de las bases de la libertad religiosa proponiéndonos un sistema filosófico, sino que combate la infamia⁵⁰ mediante el uso del sentido común a través del sarcasmo y la ironía anteponiendo los intereses de la razón a las posturas defendidas por el cristianismo, a las que se dedicó a ridiculizar.

⁴⁹ OCARIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire. Tratado sobre la Tolerancia*, Madrid, Ed. Magisterio Español. S.A.,1979, p. 27.

⁵⁰ ARAMAYO, Roberto. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas (1763)*, Madrid, Tecnos, 2015, p. 11.

A lo largo de esta obra Voltaire nos plantea por qué no existe otro método para resolver los conflictos políticos o teleológicos que no sea el de la actuación por los diferentes criterios éticos establecidos, en pos de la justicia.

4.1.1. *El contenido del tratado*

El *Tratado sobre la Tolerancia* representó una de las obras cumbre de Voltaire, donde consiguió contarnos una breve historia de la tolerancia (o de la intolerancia), que arranca de la Reforma protestante para retrotraerse a los griegos y a los romanos y volver luego a la actualidad, en capítulos muy cortos y de gran libertad.

En primer lugar, los dos primeros capítulos suponen una breve explicación del suceso que dio lugar a la redacción del Tratado donde nos resume la muerte de Jean Calas, de religión protestante, comerciante de Toulouse, falsamente acusado de haber asesinado a su primogénito porque quería convertirse al catolicismo. A lo largo de este capítulo Voltaire recalca cómo bastó la acusación de una persona anónima entre la muchedumbre para iniciar el proceso que culminó con la muerte del cabeza familia y el destierro de sus hijos. El segundo capítulo -*Consecuencias del suplicio de Jean Calas*- supone una denuncia hacia las principales cofradías de la ciudad, por la tortura a la que sometieron a Jean Calas y otros herejes, con una especial referencia a los enfrentamientos entre hugonotes y católicos que venían azotando la región desde mediados del siglo XVI. El episodio que expone Voltaire causó un gran revuelo y llegó a París, donde se presenta la motivación directa del *Tratado sobre la Tolerancia* el cual traduce atendiendo a la siguiente frase: “El abuso de la más santa de las religiones ha producido un gran delito. Es pues, interés del género humano examinar si la religión debe ser caritativa o bárbara”⁵¹.

El siguiente capítulo que Voltaire trata en su libro es el de: *Idea de la Reforma del Siglo XVI*. Este capítulo quizá sea el más errado de los que escribió. En principio se limita a escribir sobre “la venta de indulgencias” en relación con la venta de cargos eclesiásticos efectuada por el Papa León X y los crímenes atribuidos al Papa Borgia. A partir de este momento Voltaire presenta la Reforma Protestante como un movimiento llamado a responder a los abusos católicos, no aportando más que un claro clima de crispación. Consecuencia de estas conductas son las guerras de religión.

A partir del cuarto capítulo Voltaire entrará de lleno a analizar las cuestiones referentes a la tolerancia, retro trayéndose para ello a diferentes momentos históricos y

⁵¹ Ibidem, p. 42.

basando su argumentación en los mismos. En este apartado hace alusión a las consecuencias que tendría la implantación de la tolerancia en la sociedad y dónde estaría permitida, llegando a la conclusión de que el único motivo que ha producido las guerras es la intolerancia. Como prueba, señala el ejemplo de pueblos que han gozado de esa tolerancia para conseguir esa paz: India, Persia, China, Estados Unidos, Inglaterra, etc. Respecto a la intolerancia Voltaire cita la represión que sufrieron los japoneses, fruto de la implantación del sistema católico en su país a través de las misiones jesuitas, lo cual desembocó en una cruenta guerra civil, al no querer aceptar estos el resto de los cultos que hasta entonces habían estado conviviendo en paz⁵². Para la consecución de la tolerancia, Voltaire entiende que es la filosofía, a la que él tilda de “hermana de la religión”⁵³, la única capaz de desarmar la superstición que ha provocado la misma, siendo su principal objetivo el de hacer desaparecer las controversias teológicas.

En su capítulo sexto –*si la tolerancia es de derecho natural o de derecho humano*– cabría esperar un análisis de filosofía del derecho; si bien, el autor afirma, haciendo uso del primer principio del derecho natural, el de “no hacer a los demás lo que no querrías que te hicieran a ti”, que el “derecho a la intolerancia” es el derecho de los tigres⁵⁴. Para ello en los siguientes capítulos, Voltaire nos muestra uno de los pocos ejemplos históricos de tolerancia como son la de los griegos (capítulo séptimo) y de los romanos (capítulo octavo). Respecto al fenómeno de las persecuciones contra los cristianos, el pensador de Ferney lo aclarará en los próximos capítulos a los que dedica este tema.

En el noveno capítulo - *Sobre los mártires*- denotamos un aspecto llamativo respecto a la incompreensión que tiene el gran patriarca de las Luces ante los mártires cristianos. En cierta parte la interpretación que este hace de los hechos son una recreación interesada de la historia, un claro ejemplo nos lo muestra en cómo relata la persecución que sufrieron los cristianos a manos del emperador Diocleciano a principios del siglo IV. Voltaire acusa a los propios cristianos de ser los instigadores de su propia represión y es que, hasta el más tolerante de las personas como el emperador, no puede pasar por alto que se rebata su autoridad. También asegura que solo se reprendió a ciertas figuras que fueron las que promovieron las revueltas como San Cipriano y Eusebio de Cesárea, siendo otras como San Gregorio Taumaturgo o San Dionisio, ejemplos de tolerancia que ocuparon altos cargos eclesiásticos en el Imperio Romano. A lo largo de este capítulo Voltaire sostiene que la persecución de los católicos no atiende a una cuestión religiosa, sino política, y que los

⁵² Ibidem, p. 49.

⁵³ Ibidem, p. 50.

⁵⁴ VOLTAIRE. *Tratado sobre la tolerancia*. Madrid: Santillana, 1997, p. 46.

cristianos eran ejecutados no por sus creencias, que a la administración romana le importaban bien poco, sino por negarse a adorar al Estado romano. Voltaire, que sentía una profunda animadversión por el cristianismo, esboza aquí el nudo de muchos de los problemas que la religión civil republicana iba a plantear. El siguiente apartado – *Sobre el peligro de las falsas leyendas y sobre las persecuciones* – asegura que las leyendas de los mártires son absurdas, incluso desmiente las cifras de muertos durante la Persecución de Diocleciano y acusa de intolerantes a los cristianos. Para Voltaire la tolerancia pasa a ser un valor casi absoluto y primario⁵⁵.

Después de un nuevo apartado - el número once, de título: *Abuso de la intolerancia* - Voltaire analiza diferentes ejemplos y expone cuáles son las consecuencias de una mala interpretación de las cuestiones dogmáticas, ya que son estas las que llevan a enfrentamientos absurdos, las cuales aborda en dos capítulos-el doce y trece- sobre la *Tolerancia de los hebreos*. Su juicio hacia los paganos es más favorable que el que hace hacia los propios cristianos: “En toda la historia del pueblo judío no hay ningún atisbo de generosidad, de beneficencia, de magnanimidad; pero de la nube de esta barbarie tan larga y terrible siempre salen rayos de tolerancia universal”⁵⁶. Cuando este nos habla de esos “rayos de tolerancia” hace referencia a aquellos momentos en el que el pueblo judío fue infiel a Dios siendo estos momentos donde más tolerancia se llegó a alcanzar.

Analizaré el tema de tolerancia en el Evangelio en su capítulo catorce, para ello comenta varios pasajes donde podría apoyarse una actitud de intolerancia religiosa como las parábolas, a las que critica por ser demasiado abiertas en cuanto a su interpretación, careciendo de cualquier base para justificar sus conductas. Para esclarecer esta cuestión Voltaire determina una doble distinción entre la caridad cristiana y la tolerancia. Respecto a la primera, se parte del ideal de que la tolerancia es una característica propia y única de la verdadera religión (la cristiana), siendo entendida la intolerancia como una desviación y un abuso del espíritu cristiano, estando, por lo tanto, permitido el uso de la fuerza y de la coacción. En cambio, Voltaire entiende la tolerancia como una cierta indiferencia hacia el resto de las religiones y es que todas son igualmente útiles, no predomina ninguna sobre cualquier otra, siempre se practiquen sin intolerancia hacia los demás. Esta afirmación que realiza Voltaire comporta la reducción del bien de la sociedad a sus aspectos exclusivamente materiales. Si bien, añade una salvedad para evitar la propagación del desprecio a la libertad teológica: “No hablo aquí más del interés de las naciones y respetando, como debo, la

⁵⁵ OCARIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire. Tratado sobre la Tolerancia*, p. 54.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 80.

teología, no considero en este artículo más que el bien físico y moral de la sociedad”⁵⁷. Para Voltaire todas las religiones son igual de útiles, aunque unas más que otras.

En los capítulos dieciséis, diecisiete y diecinueve Voltaire hará varias alegorías hacia la tolerancia predicada en los países del Este y ridiculizará con su tono irónico las tradiciones y discusiones teleológicas cristianas, si bien no tendrán más importancia que presentar situaciones en las que entronizará al resto de religiones por encima de la católica.

De claro interés serán los últimos capítulos, haciendo hincapié en cuatro de ellos. En el -capítulo dieciocho: *Únicos casos en los que la intolerancia es el derecho humano* - aquí enunciará un principio general sobre los límites de la tolerancia admitiendo pues ciertos casos en los que cabe un derecho a la intolerancia. Para ello hace una reflexión muy simple: Voltaire asegura en sus escritos que la intolerancia solo se aplica contra lo que es un delito, siendo delito lo que turba la sociedad, lo cual es inspirado por el fanatismo. Por lo tanto, solo cabe la intolerancia y el uso de la fuerza en contra del fanatismo. Como ejemplo a esta ley general, señala la disolución de la Compañía de Jesús; disolución que él consideró como acertada e incluso llegó a alabar porque contra los fanáticos e intolerantes, se ha de ser intolerantes⁵⁸.

En el capítulo veinte *—Si es útil mantener al pueblo en superstición—* Voltaire lleva a cabo una dura crítica de cualquier forma de superstición. Principalmente ataca a la figura de muchos monarcas de su época, que aprovecharon ese ámbito supersticioso para mantener el orden social existente.

Ahora bien, asegura que esta práctica estaría justificada frente a la del ateísmo, pues contra la “debilidad y perversidad” del género humano, siempre será necesario un freno moral, que solo puede conseguirse si existe alguna forma de religión. Cuando nos habla de la disposición del hombre respecto a la religión, disocia su fe en la bondad natural y en el progreso del género humano. Esta tesis la expone de forma clarividente con la siguiente frase: “una vez que los hombres han llegado a abrazar una religión pura y santa, la superstición se vuelve no sólo inútil, sino muy peligrosa”⁵⁹. Ahora bien, Voltaire considera esta situación temporal y es que es labor de los “grandes maestros” (filósofos, científicos...) la de imponer los avances de la Ilustración e iluminar el oscurantismo presente, así como el de defender sus argumentos los cuales no pueden verse desmentidos por las Escrituras.

Virtud vale más que ciencia. En principio el título de este apartado puede parecer contradictorio y es que, si bien la filosofía de Voltaire se rige por el “culto a la razón”, se han de matizar ciertas cuestiones. Lo que se afirma es la primacía de la virtud sobre la ciencia, en

⁵⁷ VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*, p. 67.

⁵⁸ OCARIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire. Tratado sobre la Tolerancia*, p. 93.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 82.

el ámbito religioso, proponiendo una moral sin dogma, que tiene como fin último el de la coexistencia pacífica de las diferentes cosmovisiones filosóficas, resumiéndose su doctrina: “cuantos menos dogmas, menos disputas; y cuantas menos disputas, menos desgracias”⁶⁰. Hemos de recalcar que esta última consideración que realiza Voltaire se contradice a lo que él mismo dispone a lo largo de todo el *Tratado sobre la Tolerancia* y es que a través de esta afirmación obliga a que todos los hombres piensen igual, lo cual no es posible y más si se recalca que debería existir una tolerancia hacia el resto de las religiones existentes para que estas convivan de forma pacífica y cada individuo pueda procesar aquella que más deseé.

El último capítulo de interés que conviene analizar es el veintidós -*Sobre la tolerancia universal*- aquí se produce un llamamiento hacia una hipotética tolerancia universal religiosa. Para ello Voltaire no se refiere sólo a la necesaria comprensión y respeto al resto de personas, sino que desmiente la pretensión de la persona que piensa que “posee la verdad”, la que considera absurda, demostrando una cierta actitud de indiferentismo escéptico. También expone la estructura ideal que se ha de observar para imponer esta idílica tolerancia que se basa en dos sencillos argumentos: la primera característica que hace es que la Iglesia no debe usurpar las competencias de Dios porque no será otro más que el Creador el que tenga la facultad de juzgar al hombre de acuerdo a la ley natural⁶¹, en segundo lugar recalca la primacía de la sociedad civil sobre cualquier otro ámbito eclesiástico como medio de dirimir las disputas sociales desde un punto de vista más tolerante como dictamina el iluminismo volteriano.

Su último capítulo - *Continuación y Conclusión* - fue añadido en la reedición de 1765 y trata de cómo se rehabilitó la imagen de la familia Calas, a través de la revocación de la sentencia del tribunal de Toulouse por el de París y de cómo ayudó para limpiar su imagen la intervención del monarca Luis XVI.

Como ya hemos recalcado, el estudio de Voltaire a lo largo de toda su obra no es sistémico, sino que hace uso de un estilo de redacción al cual Nietzsche consideraba como “la tentación y perdición de los grandes pensadores”⁶². La mayoría de los autores que suelen hacer uso de este, caen con demasiada frecuencia en lo anecdótico, si bien, puede extraerse la validez atemporal de muchas de sus enseñanzas. La idea fundamental, que pervive a lo largo del texto, señala que pueden convivir sin ningún tipo de pudor todas las religiones que

⁶⁰ Ibidem, p. 85.

⁶¹ BESTERMAN, Theodore (Ed.), *Estudios sobre Voltaire y el siglo XVIII*, Bunbury, La Fundación Voltaire, 1973, p. 71.

⁶² *La intolerancia religiosa de John Locke*, 28 de agosto de 2014, Montevideo, Uruguay <https://www.eluniversal.com/el-universal/65671/tratado-sobre-la-tolerancia-de-voltaire> (Consulta: 23 de abril de 2022).

se quiera, siempre y cuando exista la figura del Estado, que impida que el poder espiritual se intente monopolizar o imponer su culto de forma violenta.

Respecto a su *Tratado sobre la Tolerancia* extraemos que la idea volteriana del desarrollo de la libertad de culto se construye de acuerdo cinco claros argumentos:

El primero de ellos y que supone el eje principal de su texto es el de que la tolerancia favorece el “bien común”, es decir, promueve avances en todas las facetas económicas (agricultura, comercio, etc), y de igual manera contribuye a la consecución de la paz social. Para justificar esa declaración hace referencia a diferentes acontecimientos históricos; mencionando casos que sirven para apoyar su tesis: lo sucedido en esos tiempos en Inglaterra, India y China. Por el contrario, allí donde domina la intolerancia se observa una declinación en todos los aspectos, recalcando principalmente el aumento de las masacres y persecuciones religiosas⁶³.

En segundo lugar, apoyándose en los trabajos de John Locke, así como en los autores clásicos que frecuentó durante sus años de formación en el colegio jesuita Louis le Grand recalca la importancia del *ius naturalé*⁶⁴. Voltaire reafirma que la tolerancia tiene su base en el mismo derecho natural, como límite máximo de las actuaciones del hombre.

El tercer argumento es el de los límites impuestos respecto del conocimiento humano y que, partiendo de la epistemología de Locke, arguye que es imposible llegar a conocer cuáles son los atributos de la divinidad, es por eso por lo que no ha de existir un culto único y se han de aceptar la confluencia que existe entre todos ellos, no habiendo un único verdadero.

El cuarto eje, sobre el que pivota su tesis, es el del propio *derecho divino* (es decir, *las verdades reveladas* y sus posteriores interpretaciones más sensatas)⁶⁵ el cual refleja en realidad el camino de la convivencia, que persiste consuetudinariamente; cuestión que -según el autor – se daba en sus comienzos tanto en el judaísmo como el cristianismo, así como en sus respectivas sectas, pero que se pierde con la Reforma y las Guerras de Religión europeas, donde Voltaire acusa a los cristianos de cometer actos igual de brutales entre ellos que contra los paganos. Por lo tanto, y atendiendo a otros términos: ser verdaderamente religioso no quita ser racional; más bien lo contrario, impide conservarla.

Por último, Voltaire hace especial referencia al absurdo de pretender gozar de la verdad absoluta atendiendo a una serie de disputas esotéricas por distintas religiones o

⁶³ BLAZQUEZ RUIZ, F. Javier, *Ensayo sobre la tolerancia. La fragilidad de los derechos*, Madrid, Dykinson, 2016. p. 87

⁶⁴ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 182.

⁶⁵ Idem.

interpretaciones teleológicas de la misma, y es que estas no parten de una base de la existencia de una moral universal basada en el sentido de justicia inherente a todo culto⁶⁶. Aquí Voltaire muestra su desprecio por lo banal de cualquier discusión metafísica, característica recurrente en su obra. Este espíritu deísta se recalca de forma expresa en el capítulo vigésimo tercero un *Ruego a Dios*, donde el autor pide perdón por los crímenes cometidos por la humanidad realizados en su nombre⁶⁷.

La finalidad del escrito de Voltaire no es otra que mostrar cómo absurdo y antinatural cualquier fanatismo; probando que la religión católica debe ser tolerante con todas aquellas religiones que no comparten sus dogmas⁶⁸. Para ello su autor espera una cierta eficacia por parte del lector, guiando sus pensamientos para que sea este quien llegue a esas conclusiones, aunque este no quiera explicitarlas.

4.1.2. *La intolerancia y el fanatismo religioso*

Voltaire fue un férreo defensor de la tolerancia, que él veía como un primer antecedente de la libertad de culto, incluso anterior a la religión, y es que para Voltaire una religión es más o menos valiosa en atención a lo tolerante que esta pueda llegar a ser. Voltaire trajo de vuelta a escena el debate filosófico sobre la tolerancia, aunque desde una perspectiva distinta de la nacida en el Renacimiento, estableciendo la idea de que ser tolerante, no significa solo ser indiferente. La clave consiste en no tolerar la intolerancia y es que *“La intolerancia es lo único intolerable”*. Para Voltaire únicamente no cabía la tolerancia a favor de los intolerantes y ateos, no pudiendo quedar espacio para la convivencia entre estas personas.

Voltaire promovió el respeto al pluralismo religioso e ideológico, es decir, a la diferencia, siendo la tolerancia un valor ético que constituye un imperativo que se ha de respetar en todas las facetas de la vida civil. Como pensador ilustrado, tenía la convicción de que la tolerancia no es una cuestión teórica sino práctica anteponiendo la “fuerza de la razón” a la “razón de la fuerza”, mediante el respeto a las concepciones del otro a través del uso del sentido común⁶⁹. Según Voltaire, el ideal de cualquier filósofo tendría que ser ilustrar al hombre a través del uso de la razón, siempre respetando la conciencia del individuo de acuerdo con las libertades individuales. De esta manera la moral social tiene que ser el ideal máximo en todo Estado, anteponiéndose a los dogmas religiosos existentes.

⁶⁶ OCARIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire. Tratado sobre la Tolerancia*, p. 93.

⁶⁷ ARAMAYO, Roberto. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas (1763)*, p. 72.

⁶⁸ BLAZQUEZ RUIZ, F. Javier, *Ensayo sobre la tolerancia. La fragilidad de los derechos*, p. 89.

⁶⁹ Idem.

En sus obras, Voltaire se muestra contrario a la intolerancia y el fanatismo, particularmente el religioso, y defiende tanto el libre pensamiento como la libertad de cultos. Siendo deísta, critica tanto el fanatismo católico como el protestante, llegando a estimar que ambos son equiparables en crueldad. Los sucesos de la Noche de San Bartolomé de 1572 lo convencen de ello.

Como filósofo ilustrado, Voltaire indagó en el concepto de la tolerancia no desde la perspectiva del yo sino desde el respeto hacia la otra persona. En esta práctica los enciclopedistas fueron los principales abanderados de esta concepción: desde Rousseau a Diderot. La defensa de un tercero no implica abandonar su propia tesis, ni la autocrítica. Claro ejemplo de esta cuestión la trata en su *Tratado sobre la Tolerancia* y es que la batalla que presta contra el fanatismo religiosa y la violencia que este desencadena, nunca se da a raíz de su concepción de la tolerancia, sino que opta por recabar información y opiniones de expertos (capítulo XV) para que sea la propia razón quien, a través de su voz (final del capítulo XXIV), emita un veredicto contra los propios intolerantes⁷⁰. Voltaire hizo hincapié en que la intolerancia radica en las prácticas del cristianismo, quien fruto de sus abusos contribuyó a demostrar de forma racional la superioridad del teísmo como única forma de asegurar la convivencia recíproca⁷¹.

A través de sus textos, Voltaire expuso que la argumentación y el enfoque práctico de su teoría habría de hacerse de una forma precisa, discutiendo verdades históricas y hechos determinados, optando por partir de una base común, como buen humanista. De esta forma se evitaban los planteamientos y trifulcas que suscitaban las diferentes interpretaciones teológicas. Si bien, no solo luchó contra la intolerancia en el ámbito religioso y es que también defendió la libertad de publicación, cuyo control por la monarquía a través de una estricta censura favorecía los intereses del cristianismo. De igual manera la ironía dialéctica de Voltaire constituyó un rasgo esencial de su pensamiento heterodoxo, el cual tenía como fin el de ser una invitación a llegar a poder pensar por sí mismo y sin prejuicios, y a enjuiciar, de forma crítica, las convenciones sociales existentes.

Voltaire consideraba que, como consecuencia de la confusión existente entre los poderes político y espiritual, había nacido la intolerancia, siendo esta inherente a la práctica desempeñada por el cristianismo. En cambio, la consecución de la tolerancia era fruto de la separación entre ambos poderes⁷². Para Voltaire el espíritu filosófico era la única respuesta

⁷⁰ ARAMAYO, Roberto. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas* (1763), p. 44.

⁷¹ *Ibidem*, p. 47.

⁷² BLAZQUEZ RUIZ, F. Javier, *Ensayo sobre la tolerancia. La fragilidad de los derechos*, p. 87.

posible para poder afrontar la diatriba que planteaba la histórica cuestión religiosa, dada la imposibilidad del secular fanatismo religioso para aportar una solución estable y pacífica. La “tiranía de lo espiritual sobre lo temporal” había sido imperante en Europa debido a la voluntad de ambas partes de ejercer su control sobre la otra, siendo este el motivo principal de la intolerancia que caracterizaba la historia del poder de los Papas⁷³

La solución al problema de la separación de poderes se le planteó a Voltaire durante su estancia en Inglaterra, y es que mientras en Europa los conflictos religiosos asolaban la mayor parte del continente, al otro lado del canal, la tolerancia se expandía por toda la isla, apoyado por el imperio de la ley, que rige la actuación del Estado. La consecución de la tolerancia era necesaria no solo para conseguir una paz social, sino también para las ventajas mercantiles y económicas, y es que la intolerancia y la imposición de un “credo religioso único”⁷⁴ conllevan una progresiva ruina económica. En Francia se puso de manifiesto con la expulsión de miles de hugonotes, muchos de ellos grandes fortunas, cuya riqueza pudo haber contribuido a mejorar el bienestar social del pueblo francés. En sus *Cartas Filosóficas* Voltaire recalcó de forma clara y precisa la importancia respecto de la actitud de ambos países. El comercio, o la venta minorista, estableció una arena dentro de la cual los individuos trataban los unos con los otros solamente por un beneficio económico y, por lo tanto, ignoraban a los factores externos tales como las prácticas religiosas de la otra parte.

Respecto a su pensamiento político, es necesario mencionar el *Antimaquiavelo*, la obra en la que, junto a Federico II, se dedica a refutar los argumentos maquiavélicos expuestos en *El Príncipe*, en la cual rechaza las premisas expuestas por considerarlas nocivas para los gobernantes. Para ello el autor, desarrolla su teoría contractualista del Estado, repitiendo a Locke. La obra de Voltaire está organizada atendiendo al orden preestablecido por la obra de *El Príncipe*, refutando los argumentos que Maquiavelo esgrime para justificar el uso de la razón de Estado como máxima del actuar político. Al analizar la libertad, no cae en la disuasión de concebirla como algo absoluto, pero tampoco señala como convenientes las limitaciones que Maquiavelo sugiere imponer a los gobernados.

La conclusión a la que llegó Voltaire respecto a la tolerancia es que solo hay que ser intolerante con la intolerancia. Si bien Voltaire mantuvo su idea como opositor tanto del catolicismo como del judaísmo, de las ideas de Montesquieu y de Rousseau, y pese a no ser un metafísico optimista como otros ilustrados, el pensamiento de Voltaire contribuyó para

⁷³ GENTEA, A.V.,” Tolerancia y religión en la obra de Voltaire”, *Sistema: Revista de ciencias sociales*, núm.178, 2004, pp. 113-126.

promover una coexistencia pacífica⁷⁵. La tolerancia solo puede existir si no cabe sitio para la intolerancia, siendo necesario para la consecución de una convivencia pacífica que las opiniones no se impongan coactivamente a través del temor y la violencia, sino mediante la convención de los argumentos y la creencia en la razón.

4.1.3. Especial referencia al caso de la familia Calas

La muerte del protestante Jean Calas, fue un caso de especial relevancia nacional que impulsó a Voltaire a escribir el *Tratado sobre la Tolerancia*. A lo largo de este apartado pasaremos a explicar los motivos y las repercusiones que tuvo su sentencia no solo en la figura del autor, sino de la libertad de culto.

Lo primero que hemos de analizar es la figura de Jean Calas y esclarecer cuál es el crimen cometido. Padre de familia, es un comerciante hugonote residente en Toulouse. Estaba casado desde 1731 con Anne Rose Cabibel, estando su familia compuesta por seis hijos todos protestantes, excepto uno, Marc-Antoine, su hijo mayor, que había abjurado de la herejía y al que Jean pasaba una pequeña pensión. El 13 de octubre de 1761 se encontró enfrente de la casa de Jean Calas a su hijo mayor ahorcado en el almacén de su padre, quien quería convertirse al catolicismo. La familia fue acusada de atentar contra la vida de su hijo por intentar convertirse al catolicismo y es que, pese a que la familia Calas aparentaba ser católica en la intimidad, aun seguían respetando muchas de las tradiciones protestantes. El capítulo titular de Toulouse⁷⁶, David de Beaudrigue, encargado de la investigación y de la ejecución de la condena, será el ejecutor de la sentencia contra la familia y los hijos. Lo curioso de este caso es que la acusación fue fruto de una persona anónima, sin que hubiese pruebas previas⁷⁷.

Para entender el porqué de la intervención volteriana en el caso de la familia Calas es necesario posicionarnos en el contexto político y religiosa que enmarca este caso. A partir del 14 de mayo de 1724, la política de represión de Luis XV, se vio reforzada tras la revocación del Edicto de Nantes, por el cual Enrique IV (1553-1610) asegurase (hasta 1685, cuando Luis XIV lo deroga) la libertad de culto para las diferentes disidencias religiosas sobre todo calvinistas. A partir de ese momento se prohíben las reuniones de protestantes, así como cualquier acto que suponga asistir a sus predicadores y pastores en su labor; los castigos

⁷⁵ BLAZQUEZ RUIZ, F. Javier, *Ensayo sobre la tolerancia. La fragilidad de los derechos*, p. 92.

⁷⁶ Durante esta época Toulouse contaba con un singular mecanismo político judicial compuesto por ocho capítulos, las cuales desempeñan funciones de investigadores, así como también de magistrados. El capítulo titular es un cargo vitalicio.

⁷⁷ VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*, pp. 13-18.

impuestos a los disidentes son severos. Los hombres son enviados a galeras a perpetuidad, mientras que las mujeres son recluidas en monasterios de por vida.

La represión sobre la religión reformada no conseguirá extirpar la herejía del corazón de Europa. La clandestinidad se impone, incluso llega a hablarse de un avance de la concepción atea siendo el catolicismo una mera máscara con la que cubrirse⁷⁸. Permitiendo a muchos protestantes evitar la dura represión que se irá imponiendo a lo largo de toda Francia, sin embargo, no será así siempre. Los enjuiciamientos y ejecuciones sumarias se sucederán a lo largo del siglo. A lo largo de la década de 1740 más de 2.000 protestantes serán detenidos, sobre todo en la región de Languedoc. Voltaire no se interesará por estas cuestiones hasta 1761 donde los casos Calas, Sirven y Rochette le obligaran a posicionarse. Los tres casos tuvieron lugar en la región francesa de Languedoc, donde tras la guerra de los Seis años las tensiones religiosas se han intensificado, siendo la minoría reformista el chivo expiatorio frente a los graves problemas sociales y económicos que atraviesa la región.

Voltaire no se involucrará de forma definitiva en la defensa de Jean Calas hasta la posterior ejecución del cabeza de familia. La resistencia que demostró a lo largo de todo el suplicio y que dejó confundidos a los poderes públicos, le llamó la atención para indagar más a fondo en el caso. Fruto de la resistencia a la tortura por parte del Jean Calas, los jueces evitaron condenar a muerte al resto de los acusados, como se dilucidaba de la hipótesis expuesta por las autoridades durante el proceso. De la misma manera el no ajusticiar al resto de los implicados supondría también reconocer el error en la sentencia. La acusación no solo suponía un mecanismo de castigo, sino que el ejercicio desmesurado de poder permite reafirmar las estructuras despóticas, así como recomponer la ley transgredida. Es también, un procedimiento que tiene como fin el de hacer declarar al acusado siendo la tortura el medio para ello y es que esta se encuentra asociada a la exigencia de confesión, apareciendo como parte del procedimiento de investigación y desvelamiento de la verdad, siendo el suplicio su última fase. Ahora bien, Jean Calas, resistió a este mecanismo.

Las causas contra la señora Calas y Gaubert Lavaysse llegaron a ser sobreesídas siendo Jeanne Vigier absuelta. Pierre Calas fue condenado a exiliarse de Toulouse, pero, en lugar de ejecutarse la sentencia, se le encerró en un monasterio dominico. Respecto a las dos hermanas, se emitieron sendas *lettres de cachet* siendo confinadas cada una de ellas en un convento y obligadas a convertirse al catolicismo.

⁷⁸ *El caso de Jean Calas y su tratado sobre la tolerancia*, 22 de junio de 2016, Valladolid, España. <https://archivodeinalbis.blogspot.com/2016/06/el-caso-de-jean-calas-segun-el-tratado.html>, (Consultado el 16 de mayo de 2022).

Las dudas acerca de la consistencia de las razones que llevaron a la ejecución y la resistencia que demostró Jean Calas a lo largo del proceso alcanzan a Voltaire, él cual inicio una profusa investigación sobre los hechos y una defensa de su caso⁷⁹. Para apoyarle en este proyecto formó un comité de apoyo informal en Ginebra, pidiendo ayuda a varios enciclopedistas que extendieran la noticia de la inocencia de la familia Calas. No solo llevará a cabo una defensa de la cuestión, sino que también redactará varios documentos y cartas en defensa de la familia. Voltaire compondrá las *Mémoires* de Donat Calas y hará firmar a Pierre una *Declaration* en la que protesta contra el secreto judicial en torno al proceso de los Calas. Ya en agosto, Voltaire redactará y hará circular *Histoire d'Elisabeth Canning et des Calas*⁸⁰. La campaña dará buenos resultados, poniendo a la opinión pública más favorable a defender los intereses de la familia. En primer lugar, a las dos hijas, Nanette y Rosine se les permitirá abandonar los conventos en los que estaban recluidas, y el 7 de marzo de 1763 el proceso a los Calas pasará a manos del Consejo Real. La decisión del Consejo será unánime: se instará al Parlamento de Toulouse a que revoque su decisión y les obligará a que se vuelvan a revisar los informes del proceso y a hacer conocer los motivos de la condena a muerte de Jean Calas, dicha decisión será apoyada por Luis XV.

Con el comienzo de las indagaciones sobre el Caso Calas, Voltaire considera obligatorio ahondar en la verdad. El *Tratado sobre la Tolerancia* se publica tras la decisión del Consejo real de revisar el proceso. Voltaire toma esta decisión cuando empieza a resolverse el juicio, y es que no pretende comprometer la idea dispuesta en su texto, la cual se vería puesta en entredicho por una sentencia en su contra. Así, el libro no solo supone un medio para defender la imagen de la familia Calas, sino un trampolín para comenzar su cruzada contra la intolerancia religiosa. El *Tratado sobre la Tolerancia* supone no solo insertar el Caso Calas en el contexto de una filosofía de la historia y de la religión, sino que permite ahondar en la defensa de los condenados. En el otro extremo, esta ampliación del marco teórico permite la utilización del mismo caso Calas en un combate acaso más arduo que el de la mera revocación de la propia sentencia, aquel que enfrenta a Voltaire contra el fanatismo religioso y, más en general, contra lo Infame⁸¹.

El planteamiento del caso pretende hacer visible un problema nunca visto optando por la construcción de un nuevo sistema conceptual. En el límite, aparece como el lugar

⁷⁹ARAMAYO, Roberto R. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas* (1763), p. 62.

⁸⁰OCÁRIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, p. 95

⁸¹ARAMAYO, Roberto. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas* (1763), p. 32.

desde el que producir una forma diversa de verdad, un saber nuevo. Tal vez sea ese movimiento de ampliación del campo de visibilidad lo que caracterice el caso como género filosófico, distinto del caso periodístico o del caso clínico. En manos de Voltaire, el caso Calas se muestra como el fruto del horror que llega a producir el fanatismo religioso, siendo este caso el método perfecto para intervenir en la batalla contra la Infamia. Voltaire no quería escribir un tratado ni proponer cambios legislativos, lo que quería era denunciar ante la opinión ilustrada europea un caso de fanatismo.

4.2 La tolerancia como fundamento teórico volteriano

4.2.1. Concepto y estructura de la tolerancia

Para Voltaire, la tolerancia y la libertad de culto no es un asunto de simple convivencia política, sino que se trata de una cuestión de carácter estrictamente moral y es que para remitirnos a su más puro significado es necesario hacer una diferencia a las nociones más radicales de bien y mal.

Cada hombre ha de tener una idea clara de lo que para él es justo o injusto, teniendo que ir su concepción más allá de lo que aparece recogido en las normas sociales o religiosas. Para Voltaire no será otra más que nuestra propia conciencia moral la que dirimirá estas cuestiones actuando de acuerdo con la ética del deber y de la responsabilidad, deducción que recogerá de forma clara en su obra *Cándido*, al margen de lo que dispongan las normas jurídicas de la sociedad⁸².

El concepto de tolerancia descansa sobre la base de una cierta indiferencia teórica hacia cualesquiera que sean las opiniones, independientemente que sean o no erróneas, evidenciando un respeto hacia cualquier juicio o dictamen. Es decir, se equipará dentro de un mismo cuadro que sería el derecho a la tolerancia la verdad, el error y la opinión. Esto supone un cruce de opiniones entre Voltaire y autores como Rousseau, que consideran que, si bien a veces es necesario tolerar el mal, para evitar otros mayores⁸³, esta no ha de ser una premisa aplicable a todo su concepto. Por lo tanto, la sociedad civil no ha de estar obligada a regirse por lo dispuesto en las leyes naturales, sino que ha de ser la propia razón la única capaz de producir un mundo libre de la superstición, siendo la prueba y la evidencia el centro neurálgico de cualquier actuación.

⁸² OCÁRIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, p. 85.

⁸³ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Escritos religiosos*, intr., trad. y notas de Antonio Pintor-Ramos, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 199.

Esta concepción choca de lleno con el ideal de tolerancia *sin fundamento*⁸⁴ que tiene como fin el de no tolerar las opiniones erróneas, y es que la doctrina católica busca un mejoramiento intelectual y moral de las leyes, no cabiendo el que se tolere aquellas opiniones que sean equivocadas. Para Voltaire esta concepción atiende a una actitud de fanatismo cristiano, donde se pretende imponer por la fuerza la fe sobrenatural, atendiendo a sus propios conceptos, que serán los que determinen si una ley es justa o no.

Pero la libertad de culto que defiende Voltaire no es absoluta, presentará unos claros límites, siendo estos, aquellos que engendren la propia intolerancia, rechazando a todo aquel quien asegure poseer la verdad, haciendo especial referencia a la Iglesia Católica. Por lo tanto, la intolerancia se identifica con el fanatismo, así como cualquier medio que conduce a ello y la tolerancia con la plena libertad y el respeto hacia cualquier postura tanto en materia de orden religioso como moral.

Voltaire limita la separación entre religión y moral, desligando la segunda de las religiones positivas, si bien recalca que la existencia de la religión es necesaria para que exista tanto la moral como el derecho. De hecho, afirma que "si Dios no existiera sería necesario inventarlo, pero la naturaleza entera nos grita que existe". Si bien Voltaire no expresa un auténtico deber moral de conciencia ante Dios, sino que lo que busca es la consecución de la concordia y la paz a través de la tolerancia. En todo caso y como ocurría para el deísmo, no es la moral la que exige tolerancia, sino que es la tolerancia la que postula una moral⁸⁵

Hemos de saber también lo que Voltaire entiende por justo e injusto y para ello se remite a lo dispuesto en el *Tratado de la Tolerancia*: "El derecho humano no puede en ningún caso fundarse más que sobre este derecho de naturaleza; siendo el principio universal de otro el de: "No hacer aquello que no querrías que te hicieran a ti". De aquí extraemos que el medidor de la moralidad para Voltaire no será otro que la propia figura del hombre, tomando como principio universal la ley natural suponiendo una perspectiva más antropocéntrica. Es por eso por lo que, partiendo de esta concepción de moral, Voltaire fundamenta su tolerancia universal, excluyendo aquellos actos que supongan una violencia contra el resto de las personas, siendo su fin último el de la consecución de la paz y la humanidad. Si bien este concepto de moral no tendrá un fundamento superior al del hombre, aunque resulte necesario la existencia de la figura de una deidad superior. Será la figura de Dios la que imponga la ley natural, siendo este el instinto que nos hace sentir la justicia, así como lo que es justo e injusto.

⁸⁴ OCÁRIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, p. 107.

⁸⁵Ibidem, p. 75.

4.2.2. La concepción religiosa de Voltaire: el deísmo

La crisis de la conciencia que asoló Europa desde el siglo XVI supuso un proceso de preparación y de lucha contra las bases establecidas y la definitiva separación entre religión y moral. El motor de este cambio tuvo su inicio en el cisma inglés, que produjo la guerra civil de 1642-1649 permitiendo el inicio de una forma libre de pensamiento y opinión religiosa que precedió casi ciento cincuenta años a la Revolución francesa y es que la crítica deísta del cristianismo se adelantó en medio siglo a las posturas defendidas por Voltaire. El inicio del deísmo moderno suele reconocerse al inglés Edward Herbert, en siglo XVII, aunque sobre él influyeron otros librepensadores italianos y franceses.

El deísmo presupone como característica esencial la afirmación de una religión natural, que niega lo sobrenatural. En este tema Voltaire se presenta plenamente convencido de que la contemplación del orden de la naturaleza y de su armonía, conduce necesariamente a la creencia de la existencia de un Creador Todopoderoso⁸⁶. Siendo fiel seguidor de Newton su teoría partía de la base de la existencia de un orden natural, el cual siempre había existido en la Tierra, que figuraba la presencia de una mente maestra reguladora del cosmos. Esta conducta se determina en su *Oración a Dios* con la cual concluye su obra *Tratado sobre la Tolerancia* y en la que nos expone la imagen del Dios de Voltaire. Este Dios no es Alá o Yahvé sino una Providencia general, que representa a un Dios bueno, justo e infinito.

También tiende a justificar sus actuaciones, las cuales no responden a un milagro o revelación, no siendo fruto de una presunta alteración sobrenatural del orden preestablecido. Estas acciones que lleva a cabo Dios no tienen como fin el de inmiscuirse en la vida de los hombres como el Dios de las religiones reveladas, ya que este es un “Ser supremo, inteligente, infinito y causa originaria de todos los seres”⁸⁷, el cual no conoce sobre la injusticia o la justicia. De la misma forma exclama que sería imposible reprocharle nada, ya que son los propios hombres quienes abusan de su libertad para destruirse entre ellos mismos⁸⁸. Y es que para Voltaire la existencia de Dios es necesaria ya que el mundo requiere de un “ser inteligente”.

Para justificar la existencia de Dios, Voltaire realiza el siguiente razonamiento: “existe una cosa, dice, es necesario pensar que, o bien la misma ha sido siempre y por lo tanto es

⁸⁶BERNAL PALACIOS, Concepción, *Materialismo y deísmo. Voltaire y d'Holbach. Introducción al Systeme de la nature*, 2005, p. 8.

⁸⁷ VOLTAIRE, *Tratado de metafísica*, IX, Poema sobre la ley natural, parte I, p. 24.

⁸⁸ Ibidem, p. 47.

responsable de su propia existencia, siendo por lo tanto Dios, o bien que esa cosa recibió la existencia de otra cosa, y esta última de una tercera, y así sucesivamente”⁸⁹. En este último caso, para evitar una regresión al infinito, también es necesario, explica, pensar que tiene que existir un ser responsable de su propia existencia y de la existencia de los demás seres. Ese ser es Dios, concluye.

Ahora bien, Dios era no solo una realidad racional, sino que también tenía como fin el de ser una necesidad social. La religión es la que permite una convivencia civilizada siendo esta una fuente de ética, reconociéndola ciertos valores de tolerancia y humildad.

La idea de Dios como entidad independiente se apoya en la debilidad del ser humano y a los límites que se encuentra sometido. En su tratado titulado *Essais sur les mœurs*, publicado originalmente en 1756, Voltaire pone de manifiesto las consecuencias negativas de no advertir los límites cognitivos del espíritu humano. Para dar solución a esta situación propone su ideal interpretativo de divinidad poniendo como límite último el de las leyes. Al igual que en su *Tratado sobre la Tolerancia* Voltaire hace un repaso por la historia denunciando, los “errores” cometidos por sectas, personajes o naciones que persiguieron a los hombres por sus ideales religiosas. Así, por ejemplo, lamenta los regueros de sangre que se han dado lugar en Alemania durante la Reforma y en Inglaterra durante el reinado de Enrique VIII. La “debilidad de la razón”, a la que hace referencia Voltaire cuando nos habla del ser humano, su imposibilidad de franquear ciertos límites no supone más que poner de relieve la epistemología de Locke. Por eso es por lo que Voltaire propone que no se franqueen esos límites del propio ser humano: “los errores de todos aquellos que han intentado escrutar aquello que es inaccesible a todos nosotros debe enseñarnos a no pretender ir más allá de los límites de nuestra naturaleza”⁹⁰.

Por último, concluye que el límite de la actuación del ser humano es la intolerancia y es que Voltaire afirma que “no cabe ser tolerante con los fanáticos”⁹¹. El filósofo arguye que para que los hombres merezcan ser tolerados no deben perturbar el orden social y que, por lo tanto, no se puede tolerar a los fanáticos.

Esta religión natural que propugna Voltaire posee un carácter supraconfesional y universal, partiendo de la premisa de que no es necesario la existencia de milagros o revelaciones para convencer al creyente. Voltaire nos presenta un culto monoteísta en el que

⁸⁹ POMEAU, R., *La Religión de Voltaire*, París: Nizet, 1969, p. 52.

⁹⁰ BENITÉZ, M. “*Voltaire and clandestine manuscripts*”, University of Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 65-77.

⁹¹ ARAMAYO, Roberto R. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas* (1763), p. 69.

la creencia en único Dios contribuirá a la consecución de felicidad por parte de la sociedad. Será constante a lo largo de toda su vida: la defensa de la religión natural. Desde sus *Cartas Filosóficas* se puede observar una clara postura tendente a extirpar de la religión todo dogma⁹² y sentimiento. A raíz de esta obra Voltaire inaugura su deísmo como consecuencia de una reacción ante el fanatismo. Este deísmo experimentará un progresivo desarrollo desde su juvenil desprecio hacia cualquier tipo de milagro hasta su evolución final hacia una postura más radical: la crítica violenta contra la Religión, sobre todo la cristiana, y contra todo lo que ella representa.

Esta conducta que se refleja en su madurez se encuentra sustentada por el juicio de los Calas, la condena del Emilte de Rousseau y la expulsión de los jesuitas, lo que en el ámbito filosófico supuso un triunfo de los jansenistas.

4.2.3 *La lucha contra el ateísmo*

Si bien las ideas de Voltaire son claramente anticatólicas, en ningún momento se declaró ateo, incluso lo criticó en múltiples ocasiones, siendo en algunos momentos su conducta más severa incluso que contra la del propio fanatismo religioso. Principalmente su actuación fue contra los ateos de la *coterie holbachique*⁹³ a quienes dedicó su obra de cuatro capítulos llamada *Homélies*. A lo largo de este ensayo no solo se dedicó a criticar la labor de los integrantes del salón literario del barón de Holbach. También presentó tres argumentos que fundaron su base contra el ateísmo.

El primer argumento de carácter ético-político hace referencia a la necesidad de que exista un dios que ejerza una función coactiva, ya que “ninguna sociedad puede subsistir sin castigo y sin recompensa”. Esta afirmación se vincula con la idea de la utilidad social de que exista un Dios. El segundo argumento que nos presenta es de carácter gnoseológico. De esta manera compara al ateísmo con una pseudociencia, la cual no es un conocimiento pleno, seguro, ya que no se fundamenta en un conocimiento racional y empírico⁹⁴. Para Voltaire, no son sino los teólogos los auténticos culpables del surgimiento del ateísmo, siendo este un falso conocimiento. El último argumento de carácter metafísico será el pilar fundamental de

⁹² Cuando Voltaire nos habla de dogma, se refiere a aquellas verdades religiosas sobrenaturales y a toda su doctrina, que no se puedan demostrar bien por medios empíricos o racionales. Descartamos las normas morales de este encuadre.

⁹³ Esta expresión acuñada por Jean-Jacques Rousseau hace especial referencia a un grupo de ilustrados radicales franceses que se reunían en el salón del Barón d'Holbach entre 1750 y 1780.

⁹⁴ ARAMAYO, Roberto R. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas* (1763), p. 75.

su argumentación y es que este asegura que toda obra ha de tener un responsable, por lo tanto, concluye, que es la propia naturaleza quien demuestra la existencia de Dios⁹⁵: “el curso de los astros y de toda la naturaleza demuestran la existencia de su creador”. Este Dios se caracterizará por ser justo, así como “remunerador y castigador” ya que la existencia de un Dios malvado como contraargumentan los ateos de la *coterie* es imposible desde un punto de vista lógico-metafísico.

Su lucha contra el ateísmo afectó también gravemente a su defensa por la tolerancia, lo cual se pudo observar cuando en 1769 afirmó en su trabajo *Dieu et les hommes*, que no debería tolerarse que se pusiera en tela de juicio la existencia de Dios. El combate contra el ateísmo no solo llevó a Voltaire a rozar la intolerancia, sino que también le llevó a debilitar su lucha contra el Infame. En su *Tratado sobre la Tolerancia* afirmaba que para el género humano “es mejor ser subyugado por todas las supersticiones posibles que vivir sin religión”. De igual manera, en el capítulo titulado *Ateísmo* del mencionado *Diccionario Filosófico* sostiene que en una ciudad civilizada es infinitamente más útil tener una religión, incluso mala, que no tener ninguna. En su *Tratado sobre la metafísica* también plantea una solución frente a los materialistas ateos, quienes consideran que “el mundo material existe por sí solo”⁹⁶. Para ello utiliza un argumento que, si bien contundente para la época, hoy en día es poco fiable: las partes de este universo no son autosuficientes, por lo tanto, concluye, afirmar que el universo como un todo es autosuficiente es una contradicción⁹⁷.

Durante su particular lucha contra el ateísmo veremos cómo Voltaire llega a aceptar una idea de Dios que había rechazado anteriormente, con esto hace referencia a una divinidad que tiene capacidad tanto coactiva como punitiva. Que Dios tenga la capacidad de juzgar a los individuos y por lo tanto injerencia en el mundo de los hombres, genera una serie de distensiones en la filosofía de Voltaire y es que promulgó en su obra la separación entre la divinidad y los hombres, siendo imposible una intervención divina entre la sociedad.

Para finalizar, Voltaire no negará la existencia de una sociedad de ateos, sino todo lo contrario, una sociedad que se encuentre dominada por el ateísmo es posible. En su primera versión del *Diccionario Filosófico*, presenta como ejemplo histórico de este prototipo de sociedad a la república romana. Si bien, niega que pueda ser una buena sociedad: “los lobos viven así” exclama al referirse a las sociedades “sin Dios”. Incluso rechaza que una sociedad

⁹⁵ RATTÓ, Adrián, “Voltaire contra el ateísmo y contra sí mismo”. *Endoxa: Series Filosóficas*, núm. 39, 2017, pp. 4-15.

⁹⁶ ARAMAYO, Roberto R. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas* (1763), p. 77.

⁹⁷ VOLTAIRE, *Tratado sobre la metafísica*, en *Obras completas de Voltaire*, París, Garnier, vol. XXII.

de ese tipo sea considerada realmente como tal y es que para Voltaire la sociedad es “natural”, en caso de que no se recoja la figura de un Dios, esto dará lugar a un orden “desnaturalizado”⁹⁸.

Por lo tanto, la crítica de Voltaire no tuvo como base únicamente el fanatismo religioso sino también la de las posturas ateas y es que la afirmación del Dios Creador es reiterativa en sus escritos. Su anticlericalismo no debe llevarnos a suponer que Voltaire defendió una postura atea. Si bien este odio que propugnaba hacia la religión es relativo. Siempre pervivirá en él una cierta sensibilidad católica, así lo demuestran sus mismos pronunciamientos y comportamientos contradictorios que hemos observado en los párrafos anteriores. Claro ejemplo de esta postura fue la inscripción que hizo erigir en una iglesia junto a su castillo, en el condado de Ferney en la que se podía leer: “Deo erexit Voltaire”.

⁹⁸ OCÁRIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, p. 61.

5. LA TEORIA DE LA TOLERANCIA: COMPARATIVA ENTRE LOCKE Y VOLTAIRE

5.1. La consecución del derecho a la libertad de culto. La vertiente de la tolerancia.

La pregunta en la filosofía política de Locke responde a la legitimidad del Estado moderno. Para desarrollar esta idea Locke parte de la consideración del estado de naturaleza, el cual se rige por la ley natural, es decir, de la razón, donde no existe un superior común sobre la tierra que tenga el poder de juzgar al resto de individuos⁹⁹, siendo libres e iguales todos los hombres. Ahora bien, Locke admite que el hombre no es perfecto siendo necesario la figura de un Estado que salvaguarde esa ley natural que comporta la libertad¹⁰⁰. Si bien establece unos límites a la actuación del Estado respecto al individuo como son su espiritualidad y autoconservación, características inviolables.

Partiendo de su *Essay Concerning Toleration* (1667) hasta sus obras de madurez sobre todo su *Epístola de Tolerantia* (1689) vemos como Locke desarrolla el concepto de la libertad individual, criticando la intolerancia, así como la coacción a las que se ven sometidas las personas fruto tanto de la actuación de las sectas religiosas, como del Estado. Locke plantea el tema de la tolerancia como un problema de carácter político, siendo esta una consecuencia de su teoría sobre la naturaleza del gobierno y la sociedad. Para él, los males que padece la sociedad no son consecuencia de la división religiosa, sino de la intolerancia entre los hombres respecto a las creencias de otros. Este concepto de tolerancia religiosa y libertad individual se traduce en la aparición de la libertad religiosa que es una de las bases sobre las que se asienta el gobierno civil de corte liberal que desarrollará John Locke en *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil*¹⁰¹.

Las ideas expresadas por Locke en sus textos sobre la libertad religiosa suponen una clara contradicción a las defendidas por Thomas Hobbes en su obra *Leviatán*. En contra de la defensa de la uniformidad religiosa de Hobbes, Locke considera que la diversidad religiosa puede servir de elemento garante de la paz social. Este sería un mecanismo que permitirá evitar posibles alzamientos contra de poder civil. Estas aspiraciones atienden también al

⁹⁹ LOCKE, John, *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil*, 1689, Tomo II, p. 95.

¹⁰⁰ FASSÓ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho*, trad. de José F. Lorca Navarrete, Madrid, Pirámide, t. II. La Edad moderna, 1979, p. 141.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 137.

momento histórico en el que se encontraban los autores ingleses del siglo XVII, cuyas aspiraciones nacen del conflicto entre liberalismo y absolutismo. Las raíces de los conflictos civiles, según Locke, pueden ser rastreadas en la nula separación del poder del Estado con el religioso. Por último, hay que destacar la revalorización que ha tenido recientemente el aspecto teológico en la figura de Locke. Siendo necesaria para comprender el análisis de sus textos su visión teísta, donde la existencia de Dios, al igual que Voltaire, es necesaria para mantener un determinado orden moral¹⁰². De esta manera resulta necesario recalcar el rechazo a dar la ciudadanía a los ateos, personas que no tiene derecho a formar ningún tipo de sociedad. Su ataque a la religión católica no tiene como fin el de combatir la fe cristiana sino el de reforzar sus posturas ya que pensaba que estas constituían una defensa débil de la misma.

Una vez analizada la figura de Locke es necesario determinar en qué aspectos influyó sobre Voltaire y en cuáles llegó a discernir. Es peculiar que, pese a que los contactos con Locke se produjeron durante su exilio en Inglaterra, fue muy poco evidente la repercusión del pensamiento político liberal en Voltaire. No será hasta casi al final de su vida, cuando fruto de la defensa del caso de la familia Calais y la posterior publicación del *Tratado sobre la tolerancia*, expuso de forma preclara el liberalismo que caracterizaba el pensamiento lockeano.

A diferencia de Locke que centraba su argumento de defensa de la tolerancia en el propio Estado optando por la separación entre la Iglesia y el mismo defendiendo el derecho de rebelión ante situaciones extremas de abuso de poder. Voltaire cambia la perspectiva del problema centrando su foco de actuación en la intolerancia. El principio de tolerancia es una manera de defenderse de este mal. Voltaire parte de la idea de que la tolerancia no es más que una concesión del poderoso, que implica una situación de inferioridad del tolerado y de superioridad del tolerante¹⁰³. Como solución a este problema nos propone la libertad de culto, cuyo fin no es otro que el de defender las ideas propias, pero aceptando que el otro pueda tener razón¹⁰⁴.

Ambos estarán convencidos de la separación entre la Iglesia y el Estado, aunque con límites, siendo en el caso de Locke el foco donde radicaba el problema de la tolerancia y cuya existencia no será reconocida hasta la publicación de su *Essay Concerning Toleration*. Para Locke el gobierno carece de autoridad respecto a la conciencia individual de cada persona, no

¹⁰² SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 22.

¹⁰³ RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, “Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa a fines del siglo XVII y la distinción entre moral y derecho a principios del XVIII”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 28 (1988), pp. 331-352.

¹⁰⁴ FASSÓ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho*, trad. de José F. Lorca Navarrete, pp. 133-153.

pudiendo ceder el individuo esta competencia. En cuanto a Voltaire la separación entre ambos poderes no es del todo clara, y aunque defendió cierto nivel finalmente subordinó la Iglesia a las necesidades del Estado.

Respecto a los ateos ambos autores defendieron la necesidad de intentar neutralizarlos. Ambos ponen límites en cuanto a la tolerancia siendo uno de ellos el de la persecución de estos, pues los consideran socialmente peligrosos. Locke cree que Dios existe, pues los seres creados no pudieron surgir de la nada. Los mandatos de Dios solo podemos conocerlos mediante las leyes de la naturaleza. Si bien creyó que sería imposible que estos se encuadraran en cualquier tipo de sociedad ya que los consideraba el elemento desestabilizador. Voltaire también defendió esta postura respecto al ateísmo, aunque si considero la posibilidad de crear una sociedad de ateos, está sería una *sociedad de lobos*¹⁰⁵ donde no existiría la razón calificándola de desnaturalizada.

A última instancia, el liberalismo continental que planteo Voltaire coincide en gran medida con el insular planteado por Locke -si una opinión se sirve de la violencia para doblegar otra, el fanatismo es patente, por ello debe ser castigado- pero difiere de él respecto a que “la religión vincula por igual al monarca y a los mendigos”¹⁰⁶. No a partir de la religión, por más “verdadera” que ésta sea, sino a través de la búsqueda de la razón universal a la luz de la ciencia. Para Voltaire la responsabilidad del caso Calais no recae en las leyes francesas, ya que por más injustas que estas sean siguen constituyendo la voluntad del pueblo¹⁰⁷. La responsabilidad, según Voltaire, recae sobre el pueblo mismo por el episodio de barbarie y la acusación anónima que desencadenó la condena de toda una familia.

5.1.1 *Voltaire y la tolerancia como derecho natural y humano.*

Para Voltaire, la tolerancia es un derecho natural y humano. Esta afirmación tiene su base en el principio: “No hagas lo que no quisieras que te hagan”.

Voltaire fue un claro ejemplo del ideal humanista: “Cuanto más divina es la religión cristiana, menos le corresponde al hombre imponerla”¹⁰⁸. Partiendo de la hipótesis de la tolerancia como ideal del respeto mutuo entre los individuos, dictamina que no basta con

¹⁰⁵ VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1985, reed. 2007, p. 191.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ GENTEA, A.V., “Tolerancia y religión en la obra de Voltaire”, *Sistema: Revista de ciencias sociales*, núm.178, 2004, pp. 113-126.

¹⁰⁸ VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*, p. 48.

mostrar cierta indiferencia, sino que la clave consiste en no tolerar la intolerancia. Por lo visto, la intolerancia no ha sido solo política sino religiosa¹⁰⁹.

La tolerancia tenía como fin último el de reformar la sociedad existente, pretendiendo transformar en una religión racional y universal al cristianismo. El espíritu ilustrado de Voltaire lucha contra el sistema impuesto, que se encontraba basado en milagros y misterios, fruto del fanatismo más externo, siendo el fin esencial de los filósofos el de ilustrar a los hombres mediante el uso de la razón¹¹⁰.

La intolerancia como ya hemos recalado no es lo mismo que la indiferencia que se predicaba en el Renacimiento. Voltaire promovió el pluralismo religioso e ideológico, así como el respeto a la diferencia. El valor ético de la tolerancia se concibe como un imperativo categórico de la vida civil. Fruto del pensamiento ilustrado, se denota su convicción porque la tolerancia sea una cuestión práctica más que teórica. Así, la tolerancia se funda en el ideal del respeto mutuo entre los individuos. La intolerancia entre ateos y católicos del siglo XVIII equivale hoy a la intolerancia entre fundamentalistas religiosos y conservadores, ecumenistas y nacionalistas, sexistas y feministas. Voltaire defendió el derecho de conciencia. Antepuso la “fuerza de la razón” a la “razón de la fuerza”, a través del ejercicio del sentido común, la prudencia y el respeto a las concepciones del otro.

Voltaire tanto en las *Cartas filosóficas*, como en el *Diccionario Filosófico*, pretende el mismo objetivo que en el *Tratado sobre la Tolerancia*, que es el de desacralizar el cristianismo, poniendo en el punto de vista sus continuos abusos a lo largo de la historia demostrando de forma racional, la superioridad del teísmo¹¹¹. Este será el único capaz de asegurar una tolerancia recíproca y universal.

Partiendo del concepto de tolerancia y como seguidor de la filosofía de John Locke, Voltaire defenderá la idea de que la función primordial del Estado es la de respetar y promover la diversidad de opiniones y proveer la tolerancia entre todos los ciudadanos. Asimismo, defiende una separación de poderes entre el poder ejecutivo y legislativo. Para Voltaire el gobierno no debe basarse en un sistema absolutista, sino en la soberanía popular, aunque será tendente a desconfiar en la población.

Si bien no será contrario al sistema monárquico, más bien lo que defendía era que los monarcas respetasen las libertades de los individuos, no teniendo este que ostentar su

¹⁰⁹ *Voltaire y la Tolerancia*, 24 de marzo de 2018, Madrid, España, <https://hoy.com.do/voltaire-y-la-tolerancia/>, (Consulta 13 de mayo de 2022).

¹¹⁰ GENTEA, A.V.,” Tolerancia y religión en la obra de Voltaire”, *Sistema: Revista de ciencias sociales*, núm. 178, 2004, pp. 113-126.

¹¹¹ BLAZQUEZ RUIZ, F. Javier, *Ensayo sobre la tolerancia. La fragilidad de los derechos*, p. 89.

poder de forma absoluta. Voltaire promulgaba la creación de una institución con ministros ilustrados que evitasen el despotismo y controlasen las prácticas egoístas del monarca. La necesidad de la existencia de un contrato social entre gobernantes y gobernados.

5.1.2 *Locke de la tolerancia a la libertad religiosa.*

A diferencia de lo que defendía Voltaire para Locke la tolerancia no es un derecho natural y humano. La postura que el autor inglés defiende respecto a la tolerancia es que esta es un medio de equilibrar y compatibilizar en la sociedad el orden político establecido con las exigencias de la conciencia individual, una “cuestión de prudencia política”. Mientras que Voltaire nos hablaba de una figura que proviene del propio derecho natural, por lo tanto, ya dado de por sí.

Es requisito indispensable dentro del contexto de las normas morales el de defender la tolerancia. La tolerancia debe enmarcarse con respecto a la libertad individual. La teoría de la tolerancia de Locke es una conclusión lógica de su teoría de la naturaleza de la sociedad y el gobierno. Según Locke los males que afectan a la sociedad política son fruto de la intolerancia de algunas creencias respecto a otras, no de la división religiosa existente entre las diferentes confesiones¹¹².

El filósofo empirista nos plantea en su carta un concepto de tolerancia, que es la característica primordial de la Iglesia Cristiana, ya que la finalidad de la religión no es el ejercicio de la fuerza coactiva sobre otros individuos, sino que el fin es el de regular la vida de los hombres en lo referido a su moralidad íntima. Locke constata que los evangelios no recogen la incitación a la violencia como medio para atacar a aquellos que difieran de su religión.

Para Locke ninguno de ambos poderes puede imponer una religión a otro. Si el Estado o la Iglesia pretendiese tal cosa, fomentaría la hipocresía como virtud social, algo a lo que Locke se opone. En el contexto de la lucha por la tolerancia, Locke entiende que la libertad religiosa presupone la secularización del estado y la política¹¹³. Con el rechazo de la coacción también se hace referencia a la oposición de las guerras religiosas, fruto de la intolerancia. Para Locke las comunidades religiosas son sociedades libres, a las que nadie puede obligarlas a adoptar una religión sin su previo consentimiento¹¹⁴. Por eso defiende la libertad de culto. También rechaza la persecución religiosa, la manipulación de la verdad que

¹¹² CAMPS, Vitoria (Ed.), *Historia de la Ética. 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 152.

¹¹³ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 182.

¹¹⁴ *Ibidem.* p. 183.

debe ocultarse en la razón. El estado puede ser intolerante con las doctrinas que ponen en peligro las cosas necesarias para la conservación del poder civil.

Especial odio revistera Locke contra los ateos ya que carecen de preocupaciones espirituales y su moralidad interna no tiene freno, por lo tanto, el ateo es un peligro objetivo para la convivencia ya que no posee moral. También recalca su rechazo hacia aquellas religiones que se oponen a la convivencia tolerante con otras creencias y es que existen religiones que promueven la desobediencia al estado, es por eso por lo que se crítica el catolicismo¹¹⁵. La concepción de religión cristiana que hace Locke desde un punto de vista empírico ha de gozar de libertad no porque en sí sea importante, sino precisamente porque no lo es. Porque no corresponde a nada real, debe ser reservada al ámbito privado¹¹⁶. De igual manera Locke también atacará a aquellas congregaciones religiosas cuyo objetivo no fuera otro que el de propugnar sus dogmas por encima de las leyes civiles, calificándolas como una potencial amenaza respecto al orden civil establecido. Esta será una de las bases del pensamiento volteriano de la tolerancia y cuyo fin último no será otro que el de dirimir las diferencias teológicas existentes.

5.2. *La doctrina lockeana de la tolerancia: An Essay Concerning Toleration*

La publicación por John Locke entre los años 1689 y 1690 de *An Essay Concerning Toleration* coincidió con un período de temor que desató el catolicismo en Inglaterra. Su estructura se haya compuesta por una serie de cartas que sustentan las bases ideológicas esenciales para su teoría política expuesta a través de sus *Dos Tratados sobre el gobierno civil*. El trabajo resume los argumentos presentados por los defensores de la libertad religiosa, desde la Reforma de Lutero. Esta obra es fruto del encuentro y posterior vinculación de Locke con la figura de Shaftesbury, quién promulgaba un programa político de tolerancia discriminada.

De acuerdo con la libertad de culto que establece Locke llegamos a entrever que está ha de ser algo ajeno al poder civil del Estado, siendo cada individuo libre de ejercerla. Es la figura del propio Estado quien ha de procurar que exista una separación entre religión y la política: “al magistrado civil no se le encomienda el cuidado de las almas”¹¹⁷, ya que su poder radica únicamente en el plano externo de los individuos, relativo a la ordenación interna de

¹¹⁵ TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, “Tolerancia religiosa y argumentos liberales comentarios a la Carta sobre la tolerancia de John Locke”. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 4, 1999, p. 176.

¹¹⁶ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, ed. a cargo de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, p. 77.

¹¹⁷ SHAPHIRO, Ian, *La teoría de la democracia en el mundo real*, traducción de Jorge Urdanoz y Santiago Galego, Madrid/Buenos Aires, Marcial Pons, 2011, p. 64.

la sociedad, no de las mentes de las personas. En consecuencia, mientras que la religión se encargará de las cuestiones morales, espirituales inherentes a los individuos el poder civil ha de encargarse de la preservación y conservación de la propiedad de sus miembros.

El texto definitivo del ensayo tiene una división clara en dos partes al ser en primer lugar un análisis teórico de los límites existentes entre política y religión, abordando más tarde el problema de la tolerancia en sí, analizando las cuestiones derivadas de la actuación de los católicos y los disidentes. El grueso de la obra tiene como fin justificar intelectualmente una política de tolerancia, que si bien discriminatoria, expresa de forma racional un nuevo Locke¹¹⁸. Lo dispuesto en esta obra permitirá hablar por primera vez de lo que se conoce como filosofía lockeana y que está constituida por sus obras de madurez.

La tesis central de su *Carta sobre la Tolerancia* parte de la distinción en tres categorías diferentes de opiniones y acciones, de acuerdo con su consecución de la paz para la comunidad¹¹⁹.

En primer lugar, están aquellas opiniones y acciones que no afectan a la sociedad y al gobierno, las cuales no influyen en las relaciones interhumanas. Locke incluye dentro de estas acciones aquellas opiniones especulativas y actos de culto que “gozan de derecho absoluto y universal de la tolerancia”¹²⁰.

En segundo lugar, se encuentra aquellos aspectos a los que Locke llama principios prácticos, conformados por aquellas opiniones, derivadas de las relaciones sociales, respecto a las que los hombres conducen sus acciones. Con esto el autor hace referencia a aquellos actos que, si bien no son ni buenos ni malos, como puede ser “la educación que un padre dispensa a sus hijos”, pueden dar lugar a conflicto dentro de la propia sociedad. Estas actitudes también tienen “derecho a la tolerancia siempre y cuando no tiendan a turbar la paz del Estado, ni causen a la comunidad más inconvenientes que ventajas”¹²¹

En último lugar, hace referencia a aquellas acciones que, si bien son indiferentes, también afectan a la propia sociedad, aunque son buenas y malas de acuerdo con su propia naturaleza no respecto a su forma de aplicarse. Estas acciones quedan excluidas del control del magistrado en cierta parte, ya que es importante el valor que juegan en la vida de la propia comunidad, teniendo que ser toleradas solo cuando su naturaleza así lo permita¹²².

¹¹⁸ HERRERO, Montserrat, *La política revolucionaria de John Locke*, Madrid, Tecnos, 2015, p. 54.

⁹⁶ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 140.

¹²⁰ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, p. 82.

¹²¹ Ibidem, pp. 86-87.

El presente texto nos asegura que el hombre es un individuo libre, el cual posee una serie de derechos naturales, los cuales serán inviolables tanto por terceros como por la figura del propio Estado. Se expone una clara crítica contra la intolerancia y la coacción ejercida contra las sectas religiosas, que al igual que el Estado, pueden llevar a cabo acciones en contra del individuo. El concepto de la tolerancia religiosa y libertad individual, serán antecedentes claros de la aparición de la libertad religiosa, constituyendo una de las bases sobre las que se asienta el gobierno civil de corte liberal que John Locke desarrollará en sus *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil*.

A lo largo de todo el *Ensayo sobre la Tolerancia*, Locke, partiendo del esquema anteriormente planteado desarrolla unos presupuestos claros, cuyo único escoyo puede encontrarse en las críticas que vengan de fuera del sistema que él mismo ha planteado. Al igual que hará Voltaire con su *Tratado sobre la tolerancia*, Locke no hará una exposición sistemática de sus argumentos, sino que los planteará de una forma desordenada en donde lo que prime será la riqueza de estos. En su carácter heterogéneo es donde radica su auténtica pureza.

5.2.1 *La ruptura de la dicotomía interior-exterior.*

La principal innovación que contenía *An Essay Concerning Toleration* respecto al resto de textos publicados hasta la fecha por Locke es que se rompe con la dicotomía interior-exterior, que desplazaba la experiencia religiosa de las creencias al mundo interior del propio individuo. El presente texto propone que todos los actos relativos a la libertad religiosa deben ser tratados de forma que no interfiriesen en el objetivo esencial de la sociedad política: la paz social¹²³. Con la delimitación entre las esferas política y religiosa, se pretende que no se pongan en peligro los objetivos para los que fuese creada la propia sociedad, aunque en aquellos casos que se dé un conflicto entre las pretensiones políticas y religiosas, primaran los intereses de la primera.

Las disposiciones interiores de la libertad de culto eran una cuestión propia del poder religioso, en cuanto a las circunstancias de culto al representarse en un ámbito público, su determinación recaía en manos del magistrado. De acuerdo con lo que dispone Locke esta cuestión no plantea ningún problema ya que no se analiza este tema desde un punto de vista religioso¹²⁴, donde se busca de forma racional el entendimiento desde un campo de

¹²³ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 169.

¹²⁴ Idem.

conocimiento general sino desde el político. Lo que de verdad interesa es determinar cuáles serán los problemas políticos que planteen la delimitación de la tolerancia y como se puede conseguir que todas las diferentes opiniones religiosas convivan en armonía.

Aunque los argumentos del *Essay* también pretenden evitar una influencia del magistrado en los asuntos religiosos, será necesario que disponga de los medios necesarios como son la persuasión y la fuerza para que este pueda velar por el cuidado de las almas de sus súbditos a fin de asegurarles el premio de la felicidad eterna¹²⁵. Estos elementos deben aplicarse con cuidado porque pueden tener el efecto contrario, pudiendo llegar a influir en la libertad interior de conciencia del individuo¹²⁶.

Para Locke esta cuestión plantea sus límites. Se refiere a aquellos casos que sea necesario reprimir alguna de las conductas o creencias religiosas por su negativa influencia en el orden social es porque no tienen la consideración como tal. Si bien esta cuestión nos la aclara Locke al considerar que “la lógica de las creencias auténticamente religiosas les impide amenazar los intereses de los demás”¹²⁷. De igual manera que el ámbito religioso no puede verse influenciado por otros factores políticos, ya que sus asuntos, solo conciernen a Dios y al individuo.

Si bien se recalca la importancia del juicio privado y la conciencia en el ámbito del *Essay*, este no será el fundamento de la tolerancia. Tampoco cabe reconocérsele un derecho positivo a los ciudadanos con el fin de salvar su alma a través de la forma de culto que consideren más adecuada¹²⁸. Cuando Locke establece los límites de actuación de cada uno de los poderes no prevé una zona que se encuentre fuera del alcance del gobierno y es que el concepto de tolerancia esta subyugado a lo que disponga al propio poder político, teniendo el magistrado ciertas potestades. Esto no supone un impedimento para la consecución del bien supremo, ya que en aquellos casos que el magistrado abuse de sus funciones con el objetivo de perseguir la paz social, el individuo está legitimado para salvaguardar su interés por medio de la desobediencia, siendo esta una situación ultima que no debe darse salvo en las situaciones anteriormente contempladas.

¹²⁵ Ibidem, p. 171.

¹²⁶ TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, “Tolerancia religiosa y argumentos liberales comentarios a la Carta sobre la tolerancia de John Locke”. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 4, 1999, p. 176.

¹²⁷ DUNN, J, *The political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argumento f two Treatises of Government*, p. 37.

¹²⁸ Idem.

5.2.2 *La defensa ante la persecución religiosa*

La defensa de la tolerancia que se venía defendiendo hasta el momento por la Iglesia permitía el uso de la coacción y la persecución como medio para imponer una religión sobre otro. Para evitar esta cuestión y los conflictos inherentes a la misma defiende la separación del poder de la Iglesia y el Estado, siendo el origen de todos los conflictos que se plantean consecuencia de la confusión entre ambos. La principal causa de los problemas radica entonces en la intolerancia hacia la variedad de desacuerdos, no en la existencia de una diversidad: “no es la diversidad de opiniones (que no puede evitarse), sino la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria) la que ha producido todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión”¹²⁹.

Es por ello por lo que no deben confundirse las funciones de ambas instituciones, dedicándose la Iglesia al culto a Dios y a la salvación de las almas de los ciudadanos y el Estado a salvaguardar los intereses de los ciudadanos. Para fundamentar esta teoría Locke alude a que el poder del que dispone el magistrado es el del uso de la violencia y la fuerza si fuera imprescindible para hacer cumplir las leyes. Esta actuación será inviable en el ámbito de espiritual, pues no es posible salvar a nadie por la fuerza u obligarle a creer. Por lo tanto, será el uso de la violencia y la coacción la que goza de una condición incapaz de originar fe y convencimiento en el individuo, pues “tal es la naturaleza del entendimiento, que no se puede al individuo obligársele a creer en algo que es consecuencia de una fuerza exterior”¹³⁰. El argumento que se plantea es eficaz ya que no apela a ningún tipo de principio moral, sino que se fundamenta únicamente en la racionalidad del individuo, así como en la inutilidad del empleo de la fuerza para cambiar la conciencia de los seres humanos

Pese a suponer un hito en la historia de la libertad religiosa su postulado tendrá dos claras críticas como son la dependencia en exclusiva de la salvación por la fe del individuo y la defensa exclusivamente de la libertad de conciencia en el plano individual. Esta situación impedía garantizar un entorno social libre de influencias de carácter indirecto; pues Locke no tiene en cuenta aquellos modelos de socializar a la gente en los que se les obliga a actuar en: “términos del valor deseado sin fe y permitir que luego la fe siga”¹³¹.

¹²⁹ TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, “Tolerancia religiosa y argumentos liberales comentarios a la Carta sobre la tolerancia de John Locke”. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 4, 1999, p. 176.

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Idem.

5.3 La distinción entre la figura Iglesia y el Estado.

A simple vista, el *Ensayo sobre la Tolerancia* de Locke representa un claro y enfático llamado a la tolerancia religiosa por parte del Estado, especialmente en lo que al fuero íntimo de los ciudadanos se refiere, llegando incluso a insinuar de forma clara la necesidad de una separación entre la Iglesia y el Estado¹³². Si bien este problema se denota en los *Dos Tratados del Gobierno Civil* (1689), cuando siguiendo su planteamiento filosófico, determina que no cabe el conflicto entre ambos poderes ya que lo religioso se constriñe únicamente a la conciencia del propio individuo, sin repercusión alguna en el ámbito político. La tolerancia era, pues un pseudoproblema¹³³. Sólo cuando se produce una interferencia de uno en el ámbito del otro, se han de establecer unos límites a través del Estado.

El principal problema por lo tanto se plantea en cuanto la delimitación de cuáles son las funciones que ha desempeñar el gobierno civil y cuáles son las que competen a la religión, siendo este el objetivo de la Carta. Para ello presenta dos sociedades separadas, con distinto origen, actividad y fin en cuya configuración juega un papel protagonista la voluntad subjetiva de los miembros de cada una de las sociedades¹³⁴.

En cuanto a la resolución de conflictos religiosos también se entreve esta división en cuanto a su influencia tanto en las teorías contractualistas, como en el individualismo protestante. Locke cuestiona el papel del Estado dentro de los conflictos religiosos e insiste en una separación tajante entre los intereses de la Iglesia de los civiles¹³⁵. Será esta la primera vez en la que tolerancia se concibe como una especie de reconocimiento jurídico a las disidencias religiosas.

El influjo del liberalismo inglés en el concepto de la tolerancia en la resolución de los conflictos religiosos, lo recuperará Voltaire para la resolución en el juicio de Jean Calais. Para el autor, es injusto que el juicio a la disidencia jansenista tenga como fin el de ser una venganza católica en los asuntos civiles. Voltaire se lleva el mérito de, efectivamente, secularizar la tolerancia en un caso particular; independientemente de su complejidad analítica. Lo importante es el libre uso de la propia razón. Para Voltaire al igual que el resto de los

¹³² *La intolerancia religiosa de John Locke*, 28 agosto, 2014, Montevideo, Uruguay <https://www.eluniversal.com/el-universal/65671/tratado-sobre-la-tolerancia-de-voltaire> (Consulta: 11 de mayo de 2022).

¹³³ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 182.

¹³⁴ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, p. 13.

¹³⁵ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 182.

ilustrados franceses no existía más fin que el de preservar la subordinación de la Iglesia al Estado, aunque reformándola profundamente en una dirección netamente secularista.

5.3.1. *La sociedad civil y la figura del Estado*

El desarrollo de la figura del Estado y su papel dentro de la sociedad civil, aunque con breves pinceladas empezara a entrecruzarse en el *Essay Concerning Toleration*. Aunque tampoco constituye un sólido discurso sobre cuáles son los fundamentos, límites y naturaleza de la autoridad política nos expone la estructura que desarrollara de forma profusa en los *Dos Tratados de Gobierno Civil*, especialmente el segundo. Ambos ofrecerán uno de los intentos más influyentes de justificación política.

La figura del Estado reviste de especial importancia para la consecución de la tolerancia que propugnaba Locke. Su función no es otra que la de proteger la vida, la libertad individual y la propiedad de la persona, aspectos fundamentales para el desarrollo de la libertad de culto. Estos son derechos que la ley natural otorga a los hombres y cuya deficiente protección en el estado de naturaleza les empuja a constituirse en una sociedad civil. La función del Estado no es otra que la de defender tales bienes y la de perseguir la consecución del bien común.

La finalidad del Gobierno se restringe de acuerdo con lo dispuesto en el contrato social, que constituye el paso intermedio de un estado de naturaleza a un estado civil, sin el cual nadie puede estar sometido al poder de otro ni vinculado por sus leyes¹³⁶. Una vez formulado la creación de la propia sociedad civil resulta necesario establecer cuáles serán los límites que se imponen a esta sociedad civil a través de la ley. Aquí no se impone la voluntad del legislador, sino que estas han de moldearse a los fines para los que se ha creado la sociedad. A través del mecanismo contractual se limita la función del legislador, supeditándose a lo dispuesto por los propios ciudadanos. La fuerza física o la coacción serán los instrumentos utilizados por el Gobierno para forzar la obediencia de las leyes y llevar a cabo los fines contenidos en la misma, estando dispuesto los súbditos a abandonar el poder que disponían durante su estado de naturaleza para castigar estos crímenes¹³⁷.

Una vez delimitada la actuación del magistrado, Locke nos ofrece una descripción de las consecuencias que tendrían la ruptura de estos, es decir, cuando el legislativo se exceda en sus funciones. Para ello nos remite a lo dispuesto en su *Segundo Tratado*, donde prevé la

¹³⁶ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 185.

¹³⁷ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, p. 17.

posibilidad de disolver el Gobierno cuando el legislativo no se atenga a las funciones que se le ha ordenado desempeñar. Esto tiene lugar cuando “trata de invadir la propiedad del súbdito y de hacerse a sí mismo, o a cualquiera otro grupo de la comunidad, amo y señor de las vidas, libertades y fortunas del pueblo”¹³⁸. Es en este caso cuando el magistrado infringe los límites establecidos el pueblo, cuando este está legitimado para actuar, no pudiendo en ningún momento el individuo ser despojado de sus derechos, ya que si no se rompería el contrato. También se justifica la disolución del Gobierno cuando este abusa de su poder imposibilitando al ejecutivo su normal desempeño y alterando así el principio de subordinación de poderes¹³⁹.

Al igual que Locke, Voltaire defendía la implantación de un sistema parlamentario que limitara las funciones del rey como en Inglaterra, aunque no limitaba de forma tan expresa las funciones del Estado. Su punto de partida para luchar contra la intolerancia partía del respeto hacia las otras personas. Voltaire no se centraba en la figura del Estado como fundamento de su teoría de la tolerancia, aunque si le concedía un mayor poder que a la figura de la que nos hablaba Locke, pues subordinaba la propia Iglesia a la figura del Estado. De esta forma pretendía evitar el surgimiento de cualquier planteamiento contrario a la actitud tolerante siendo el estado garante de los derechos de los propios ciudadanos.

5.3.1.1 La integración y el control legal de la libertad de culto.

Como asegura Locke “el hombre se ve inducido por los inconvenientes del estado de naturaleza; siendo el mayor de ellos la falta de un juez imparcial que aplique y haga cumplir la ley natural¹⁴⁰. Es esta la causa principal que empuja al hombre a abandonar la condición que posee de su estado de naturaleza, para proteger sus derechos derivados de la misma.

Respecto al Estado establece la incompetencia y carencia de poder en materia de intervención o prohibición de prácticas o ritos pertenecientes a las convicciones religiosas. No puede por tanto actuar en base a discrepancias religiosas, aunque existe una excepción a este caso: que estas sean perniciosas para la seguridad pública, pues si esto ocurriera, el poder civil estaría legitimado a actuar. Tanto Voltaire como Locke pusieron especial atención en el fanatismo religioso fruto de la intolerancia religiosa, aunque para Voltaire será la base de su lucha, Locke también le concederá un papel importante en su teoría siendo los límites que marca a la libertad de culto.

¹³⁸ LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, sec. 221.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ FASSÓ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho*, p. 141.

Al igual que el Estado tiene como fin el de ser el garante de los derechos naturales de los hombres en la sociedad, la ley es el instrumento principal por el que se apoyara la consecución de la libertad. Para Locke el fin de la ley no es abolir o restringir la libertad, sino protegerla y acrecentarla.

Si bien se parte de un ideal iusnaturalista, típico de los siglos XVII y XVIII, Locke a lo largo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, realiza un análisis empírico que le lleva a identificar el placer con el bien y el dolor con el mal¹⁴¹. Por eso Locke realiza un análisis de la concepción de la ley que está estrechamente vinculada con la idea de sanción. Para ello lleva a cabo una triple distinción entre leyes divinas que comportan una sanción ultraterrena; ley civil, cuya sanción corresponderá al propio Estado a través de recompensas o castigos y, por último, la que Locke llama ley de las opiniones, que hará referencia a la desaprobación o aprobación de la sociedad. Como se puede observar Locke no solo castiga la violación de la ley, sino que también premia cualquier estímulo para su cumplimiento.

Será principalmente en el campo de las leyes en donde se plantean mayores problemas, debido a la competencia entre la Iglesia y el Estado. Y es que estas conductas pueden pertenecer tanto a la jurisdicción del magistrado como de la Iglesia. Su convicción de intentar preservar una cierta uniformidad en el ámbito moral le llevó a tener al legislador una influencia más grande en el ámbito moral, con el fin de evitar la influencia desbaratadora que a veces tiene la tolerancia.

Si bien Locke también plantea situaciones en que está permitido el uso de la fuerza, potestad que recae sobre el Estado, ya que los individuos han cedido su facultad de castigar las transgresiones por otros individuos una vez abandonan el estado de naturaleza, siempre teniendo en cuenta que las penas no podrán desproporcionadas ni fruto de una decisión arbitraria¹⁴². Su teoría del castigo, que se aborda en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*¹⁴³, nos viene a decir que cabe el uso de la fuerza únicamente cuando el Estado tenga que castigar las infracciones de la ley natural cometidas por el hombre.

En cambio, en la sociedad religiosa, Locke niega rotundamente el uso de la fuerza como forma de castigar a aquel que no procese la religión correcta o que no practique las ceremonias de culto adecuadas, ya que “no hacen daño a nadie sino en todo caso así mismo”¹⁴⁴, siendo Dios el único capaz de juzgarlos. Sera un eje de la teoría lockeana el que

¹⁴¹ Ibidem, p. 143.

¹⁴² TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, “Tolerancia religiosa y argumentos liberales comentarios a la Carta sobre la tolerancia de John Locke”. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 4, 1999, p. 176.

¹⁴³ LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, secs. 7-12

¹⁴⁴ Ibidem, sec. 50.

no se pueda alterar el entendimiento de realidad a través de procedimientos coactivos.

Por último, Locke delimita cuales son los aspectos sobre lo que no debe de versar la ley. “La ley es algo que se ha hecho para controlar los comportamientos de los hombres. El hombre no se ha hecho para acatar la ley. La ley no tiene como fin el de versar sobre creencias privadas ya que ha de ser algo universal, no particular”¹⁴⁵. Tampoco ha de tratar sobre aquellas acciones en las que veamos poca rectitud moral y que no afecten al prójimo ni a la seguridad del Estado (a pesar de lo que pueda llegar a justificarse con esto último).

5.3.2. *La sociedad religiosa.*

Locke define la Iglesia atendiendo a los fines y objetivos para los que ha sido constituida: “estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por un acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas”¹⁴⁶.

A diferencia de las finalidades del Estado que son la preservación de los intereses civiles, el objetivo por la Iglesia es la salvación de las almas de sus creyentes, persiguiendo las recompensas del mundo futuro¹⁴⁷. Si bien el dato más importante es que el acceso a la misma es libre y voluntaria. Ni los magistrados, ni los padres tienen la obligación de vincular su religión al individuo, siendo libre de escoger por sí mismos su propia Iglesia.

De la misma manera que una persona es libre para entrar a formar parte de cualquier Iglesia también lo es de abandonarla cuando así lo estime necesario. Las consecuencias también serán diferentes y es que mientras el abandono de la comunidad supone la supresión de la protección del Estado y el abandono de todas sus posesiones, el de la sociedad religiosa no plantea ninguna repercusión para el individuo en la esfera civil.

La voluntariedad para acceder a la sociedad religiosa será más sencilla que la que se recoge para la sociedad civil. La importancia de la de la voluntad en el ámbito religioso radica en la afirmación que hace Locke sobre que nadie nace siendo miembro de una Iglesia. En cuanto a la figura de la sociedad civil si bien nadie nace siendo miembro de un Estado, siendo libres como los contratantes originales. La renuncia que hacen a su libertad natural, para que sea el Estado quien haga valer sus derechos, no les impide que, en un futuro, cuando alcancen la mayoría de edad, puedan desligarse de la figura del padre¹⁴⁸.

¹⁴⁵ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, p. 34.

¹⁴⁶ LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, secs. 7-12

¹⁴⁷ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 188.

¹⁴⁸ BAINTON, R.H, *La Lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino,1972, p. 245.

Para Locke la sociedad religiosa se configura como una asociación de carácter privado, teniendo plena autonomía organizativa, no pudiendo obligar a nadie a creer en sus dogmas sin su consentimiento. A diferencia de las leyes civiles, la ley por la que se rige la Iglesia es única porque sus orígenes la voluntad divina, aunque la designación de los organismos rectores son fruto de la libre decisión de los fieles, teniendo a la capacidad para modificarlos si así lo estiman conveniente. Es por eso por lo que, en la sociedad religiosa, “a ningún hombre le será impuesto un legislador que él mismo no haya elegido”¹⁴⁹.

Ahora bien, existen ciertos límites en cuanto las materias sobre las que pueden versar las leyes de la Iglesia, teniendo que estar orientadas hacia la consecución del logro de la felicidad futura¹⁵⁰. Para ello distingue tres clases:

La primera será aquellas que se asocian a cuestiones dogmáticas. Para Locke estos artículos siempre quedan al margen de la voluntad del magistrado, por la limitación que supone en sus funciones el alcanzar el mundo interior de la conciencia, no pudiendo ser consecuencia de ningún tipo de altercado social.

En segundo lugar, están aquellas cuestiones que legitiman la actuación de las leyes de la Iglesia, de acuerdo con el culto divino, siendo todos sus aspectos competencia de cada una de las diferentes sociedades religiosas. Con ello Locke hace especial referencia al mantenimiento del orden y decoro en los actos de culto. Esta visión que en principio recaía en el magistrado civil, se traspasó a la sociedad religiosa de acuerdo con lo dispuesto en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). Aunque este concepto irá perdiendo peso en la política de la tolerancia de Locke¹⁵¹.

Por último, recogen que las leyes de la sociedad religiosa pueden tener una cierta legitimidad sobre materias de conducta moral de sus asociados, siendo necesario su correcto desenvolvimiento para que puedan conseguir la salvación. Esta cuestión puede plantear problemas sobre la legitimidad del magistrado para juzgar aspectos que en principio son de su competencia. Para ello, Locke determina que este ámbito cae bajo jurisdicción tanto del sacerdote como del propio magistrado civil.

Como propugna su propia teoría de la tolerancia es posible que convivan varias Iglesias dentro de un mismo marco, que es el Estado. Ahora bien, estas pueden desenvolverse en un plano de igualdad o estarán sujetas a algún tipo de consideración de acuerdo con su relación con el magistrado. Esto solo será posible a través del principio de tolerancia mutua,

¹⁴⁹ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, p. 15.

¹⁵⁰ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 192.

¹⁵¹ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, p. 42.

siendo las diversas confesiones quienes asuman el deber de la tolerancia, pasando a ser uno de los pilares principales de cualquier Iglesia en sistema lockeano¹⁵².

El principio de tolerancia, establecido por el Gobierno, como principio rector a seguir por todas las Iglesias, cuya propia libertad se fundamenta en la aceptación del principio, se establece como único medio para hacer posible la convivencia pacífica de las confesiones. Establecer el principio de tolerancia interconfesional como fundamento de la libertad de toda Iglesia supone que todo aquel que no lo acepte no podrá disfrutar de los beneficios expedidos por el mismo. No ha de tolerarse a aquellos que “no quieran practicar y enseñar el deber de tolerar a todos los hombres en materia de mera religión”¹⁵³.

El principio de tolerancia también supone como ya hemos dicho una igualdad entre las diferentes confesiones religiosas, situación que no puede ser alterada por el magistrado civil incluso estando este adscrito a cualquiera de las confesiones existentes. Las relaciones con el Estado por parte de la Iglesia son independientes unas de otras teniendo el magistrado que actuar de forma imparcial, pudiendo disfrutar “del mismo beneficio de las leyes y de los mismos derechos”¹⁵⁴. Será esta igualdad existente entre credos la que impide el progreso de la intolerancia, transformando a figuras en principio conflictivas como son las sectas en guardianes de la paz pública¹⁵⁵. Por lo tanto, el auténtico tirano que intenta frenar Locke no serán las sectas como haría en su juventud, utilizando el aparato coercitivo del gobierno, sino la teoría política del propio Estado.

La igualdad que propugnaba Locke en sus textos es una no discriminación por razones religiosas. La pertenencia a una u otra confesión no da lugar a la pérdida o reducción de derechos por el mero hecho de ser miembro de una determinada comunidad política. Esta igualdad que predica en sus textos implica que cualesquiera que sean los derechos en juego no pueden verse alterados fruto de una discriminación negativa por su pertenencia a una determinada confesión. La actuación de la Iglesia ha de verse sujeta como una asociación privada que es, a sus propios estándares de conducta, eliminando cualquier norma que suponga la penalización del disidente.

¹⁵² Lo que se muchos autores aseguran que pretende Locke en este caso es suplantar el principio de ortodoxia por el de tolerancia como elemento central de la fe cristiana. KESSLER, S, John Locke's Legacy of Religious Freedom, Polity, 1984, p. 499.

¹⁵³ LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, p. 56.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 62.

¹⁵⁵ SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, p. 196.

6. CONCLUSIONES

Voltaire fue de los principales representantes de la Ilustración, más allá de sus excentricidades fue un autor prolífico con una producción que abarca la prosa, las obras de teatro, poemas, tratados científicos, filosóficos e históricos, así como una amplia correspondencia privada. Aquí radica la dificultad de determinar cuál es el eje fundamental en torno al que gira su pensamiento.

Sus críticas más feroces iban dirigidas contra la religión, que consideraba en la mayoría de sus formas la fuente de toda la ignorancia e intolerancia. Voltaire creía que solo una autentica educación y una guía ilustrada basada en la razón y en la conciencia; cuestión que pretendía abordar con la publicación de *Cuestiones sobre la Enciclopedia*, era la solución de esta. Con la creación de este texto pretendía librar a Europa de la decadencia moral en la que se encontraba sumida.

Aunque Voltaire nunca se llega a plantear una alternativa clara a la estructura predominante del momento, supo poner en tela de juicio la realidad existente de una forma que solo él podría hacerlo, mediante el uso de la ironía y dialéctica más descarada y sutil a la vez. Su trabajo demuestra la desconfianza imperante en cuanto a los estamentos privilegiados, así como en la gente común, a la que él consideraba peligrosas por su falta de formación y sumisión hacia cualquier realidad.

Las ideas de Voltaire fueron muy críticas con aspectos fundamentales del Antiguo Régimen, especialmente en relación con la Iglesia y más en concreto con el catolicismo al que consideraba la fuente de todos los males y del fanatismo religioso. Sus críticas abarcaban todo el espectro de la sociedad de la época: desde los aristócratas a quienes consideraba unos parásitos y avariciosos, a los monarcas unos déspotas sin ningún atisbo de sentimiento, más allá del que sentían por ellos mismos y el pueblo a quienes consideraban incapaces e ignorantes. Si bien el principal culpable de su problema no era otro que la religión quien ejercía una fuerza opresora sobre el resto de los estamentos.

Aunque Voltaire atacase la figura del clero de forma obsesiva nunca dejó de ser un claro defensor del deísmo, es decir, defensor de la religión natural, desde un acusado pragmatismo, ya que la religión tendría una utilidad social. Desde su punto de vista no existirán personas más sinceras que las que creen en Dios.

A pesar de sus críticas nada contenidas, fue un apasionado valedor de la tolerancia y los derechos civiles los principios necesarios para conseguir un orden social y moral. Insistió en que la justicia y las oportunidades debían ser iguales para todos, una creencia arraigada en

él desde su primer encarcelamiento, en el que sufrió en sus carnes la discriminación por no ser un noble. El conocimiento científico y la razón han de sustituir a la superstición y la injusticia; y los líderes ilustrados, a quiénes Voltaire dirige su mensaje, debían usar su poder de atracción para garantizar el mejor beneficio de la sociedad sin menoscabar el poder de decisión de ninguno de ellos. Su defensa de una justicia igualitaria caló sobre todo en la burguesía a quienes veía como uno de los motores del cambio y los aristócratas ilustrados. Su trabajo sirvió de inspiración para la redacción de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.

Pese a su figura de agitador de las masas Voltaire no se destacó por su sensibilidad social. Nunca llegó a compartir el ideal del resto de ilustrados de compartir su fe en la educación para mejorar la situación del pueblo, así como el engrandecimiento del Estado y de la comunidad, mediante argumentos utilitarios en favor del progreso. Con su trabajo lo que Voltaire pretendía era criticar la intolerancia y el fanatismo de la Iglesia Católica y los excesos del poder monárquico, nunca defender los intereses de los más desfavorecidos.

La máxima de Voltaire no fue otra que la de conseguir una revolución de ahí que la mayoría de sus publicaciones se llevasen a cabo a través de panfletos, ya que intentaban ejercer una clara influencia política que tuvo especial repercusión en la Revolución Francesa.

Voltaire nunca puso en práctica el ideal de igualdad que proponía en su *Diccionario Filosófico* (1764), como algo natural. Tampoco creyó en ideales como la democracia ni en las aptitudes de la gente corriente, como figura en una carta que envió a la zarina Catalina la Grande: “No hay casi nada de grandioso que se haya conseguido de no ser por el genio y la firmeza de un solo hombre combatiendo los prejuicios de la multitud”. Una afirmación que sintetiza muy bien su pensamiento.

Hoy en día su lucha contra la intolerancia, así como su persecución de una plena libertad religiosa es un ideal que dista mucho de alcanzarse. Pese a que ya han pasado casi doscientos cincuenta años desde su muerte su obra *Tratado sobre la Tolerancia* sigue aún presente, convirtiéndose en un superventas tras los atentados de la Sala Bataclán. Y es que su pluma nunca se secará en la lucha contra el fanatismo y la locura religiosa.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ARAMAYO, Roberto R. (Ed.), *Tratado sobre la tolerancia, con ocasión de la muerte de Jean Calas* (1763), Madrid, Tecnos, 2015.
- BAINTON, R.H, *La Lotta per la libertà religiosa*, Bologna, Il Mulino,1972.
- BENITÉZ, M. “*Voltaire and clandestine manuscripts*”, University of Cambridge, Cambridge University Press,2009
- BERNAL PALACIOS, Concepción, *Materialismo y deísmo. Voltaire y d’Holbach. Introducción al Systeme de la nature*, 2005.
- BESTERMAN, Theodore (Ed.), *Estudios sobre Voltaire y el siglo XVIII*, Banbury, La Fundación Voltaire, 1973.
- BLAZQUEZ RUIZ, F. Javier, *Ensayo sobre la tolerancia. La fragilidad de los derechos*, Madrid, Dykinson, 2016.
- CAMPS, Vitoria (Ed.), *Historia de la Ética. 2. La ética moderna*, Barcelona, Crítica, 1992.
- DELUMEAU, J., *La Reforma*, trad. De José Termes, Barcelona, Editorial Labor, 1985.
- DUNN, J, *The political Thought of John Locke. An Historial Account of the Argumento f two Treatises of Government*,
- E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, versión española de S. Aikin y R. Blázquez, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- FASSÓ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho*, trad. de José F. Lorca Navarrete, Madrid, Pirámide, t. II. La Edad moderna, 1979.
- FERNANDEZ TOMÁS Y TAMARO, Elena. «Biografía de Voltaire». En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea* [Internet]. Barcelona, España, 2004. Recuperadode <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/v/voltaire.htm>. (Consultado 11/02/2022).
- GENTEA, A.V.” Tolerancia y religión en la obra de Voltaire”, *Sistema: Revista de ciencias sociales*, núm.178, 2004, pp. 113-126.

GLUCKSMANN, André, *Voltaire contraataca*, prólogo de Josep Ramoneda, trad. De Antonio Soler Marcos, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.

HERRERO, Montserrat, *La política revolucionaria de John Locke*, Madrid, Tecnos, 2015.

J. LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Alcoy, Ed. Marfil, 1969.

JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, edición preparada por M.A Ladero, Madrid, Editora Nacional, 1984

KAMEN Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

La intolerancia religiosa de John Locke, 28 de agosto de 2014, Montevideo, Uruguay
Recuperado de <https://www.eluniversal.com/el-universal/65671/tratado-sobre-la-tolerancia-de-voltaire> (Consulta: 23 de abril de 2022).

LE ROUX, Nicolas, *Las guerras de religión*, Madrid, Ediciones Rialp, 2017.

LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, ed. a cargo de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985.

LUTERO, *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, escrito en 1523 y recogido en M. LUTERO, *Escritos políticos*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos.

M.WATTS, *The Dissenters From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

OCARIZ BRAÑA, Fernando, *Voltaire. Tratado sobre la Tolerancia*, Madrid, Ed. Magisterio Español. S.A, 1979.

PEREZ VAQUERO, Carlos, *El caso de Jean Calas y su tratado sobre la tolerancia*, 22 de junio de 2016, Valladolid, España Recuperado de: <https://archivodeinalbis.blogspot.com/2016/06/el-caso-de-jean-calas-segun-el-tratado.html>, (Consultado el 16 de mayo de 2022).

POMEAU, R., *La Religión de Voltaire*, París: Nizet, 1969

PUJOL, Carlos, *Voltaire (1ª edición)*, Madrid, Ediciones Palabra, 1999.

RATTO, Adrián, “Voltaire contra el ateísmo y contra sí mismo”. *Endoxa: Series Filosóficas*, núm. 39, 2017, pp. 4-15.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María, “Las doctrinas sobre la tolerancia religiosa a fines del siglo XVII y la distinción entre moral y derecho a principios del XVIII”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 28 (1988), pp. 331-352.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Escritos religiosos*, intr., trad. y notas de Antonio Pintor-Ramos, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

SCHMITT, C. *El concepto de lo político*, versión española de Rafael Agapito, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

SHAPIRO, Ian, *La teoría de la democracia en el mundo real*, traducción de Jorge Urdániz y Santiago Galego, Madrid/Barcelona/Buenos Aires, Marcial Pons, 2011.

SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, prólogo de Eusebio Fernández García, Madrid, Dykinson, 1996.

TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo III.

TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, “Tolerancia religiosa y argumentos liberales comentarios a la Carta sobre la tolerancia de John Locke”. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm.4, 1999, p. 176.

Voltaire y la Tolerancia, 24 de marzo de 2018, Madrid, España, Recuperado de <https://hoy.com.do/voltaire-y-la-tolerancia/>, (Consulta 13 de mayo de 2022).

VOLTAIRE, *Cartas filosóficas; Tratado sobre la tolerancia; Diccionario filosófico et alii*, prólogo de Fernando Savater, estudio introductorio de Martí Domínguez, Madrid, Gredos, 2010.

VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1985, reed. 2007.

VOLTAIRE, *El siglo de Luis XIV*, 3ª reimpr., México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

VOLTAIRE, *Tratado sobre la metafísica*, en *Obras completas de Voltaire*, París, Garnier, vol. XXII.

VOLTAIRE. *Obra completa*. Estudio introductorio: Martí Domínguez, presentación: Fernando Savater. Cartoné. Biblioteca de Grandes Pensadores, Editorial Gredos, Madrid, 2010.

VOLTAIRE. *Tratado sobre la tolerancia*. Madrid: Santillana, 1997.

VOLTAIRE: *Cartas Filosóficas*, Introducción y notas de Fernando Savater, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, traducción de Francisco Álvarez, Barcelona, Paidós, 1998.