

## INTRODUCCIÓN

Al ser planteada la pregunta: ¿Hemos trascendido la intolerancia en el siglo XXI?, la respuesta sería: no, ésta se han modificado en sus formas, según la realidad social de culturas y países. Hoy, por ejemplo, en Occidente se tolera más la diversidad religiosa si la comparamos con la época ilustrada, pero el asunto de la intolerancia en Europa se ha transformado y desplazado hacia fenómenos de segregación étnica y económica hacia inmigrantes e indocumentados. Si bien en Europa hoy en día ha disminuido de manera significativa la violencia por motivos religiosos, ésta aún permanece intacta en otras regiones del planeta como en África subsahariana y en el medio oriente asiático.

Aunque las mujeres del siglo XXI han ganado voz y voto en muchos países occidentales, se ha diversificado la violencia urbana y la violencia de género sobre todo hacia la mujer. En Colombia, por ejemplo, todavía existen violencias que esconden intolerancias a ideas de tipo político y estético. Por tanto, no podemos considerar el tema de las intolerancias como algo superado universalmente para el momento presente. Todo lo anterior nos crea la duda ética de si la intolerancia es un asunto perenne, permanente, inherente e inextinguible en las sociedades humanas. Hace unos trescientos años, Voltaire se hizo esta misma pregunta para su tiempo, y aún hoy nos resulta difícil responderla, pues la intolerancia como la solidaridad son fenómenos culturales y éticos que cada que se manifiestan y que no dejan de sorprendernos por mucho que sean estudiados.

En el ámbito de la superstición, el tema también parece irresoluto y perenne. Ya la antropología nos sugiere que por casi dos millones de años las sociedades humanas cohabitaron, en su

quehacer cotidiano y en su apropiarse del mundo, con el pensamiento mágico (cf. Frazer, S. G. y Campbell, J.). Se trata de un aspecto conectado con la dimensión ontológica del entendimiento humano y según Voltaire, anterior incluso al uso de la lógica y la razón analítica. Aún hoy tan vigente como durante la Ilustración, la superstición se manifiesta cotidianamente en discursos y formatos que día a día hallamos en la internet, librerías, en los medios, y en los usos y practicas cotidianas del hombre contemporáneo como dichos, gestos y costumbres que nos hacen pensar en la necesidad humana de conocer o explicar lo desconocido, atenuar los peligros de lo inesperado, propiciar la suerte y augurar un buen futuro. Consecuentemente, todas las explicaciones mágicas sobre los fenómenos naturales y sociales han sido entendidas desde la lógica ilustrada como superstición, incluyendo fenómenos religiosos como los milagros.

Esta tesis se desenvuelve entre dos coordenadas: el momento histórico de Voltaire y su filosofía. A su vez ese momento histórico es abordado específicamente en su lucha por combatir la intolerancia y la superstición. Como quiera que ambos temas tengan una vigencia permanente y son de carácter antropológico.

Básicamente si comparamos la época actual con la de Voltaire, hallamos grandes contrastes entre los dos momentos culturales. En estos contrastes vemos que hay continuidades y rupturas en torno a las ideas que se consideraban como “tolerancia” y “superstición”. Por ejemplo, para Voltaire era más grave tolerar el fanatismo religioso que la pobreza, toda vez que ésta última no se manifestaba a sus ojos de manera tan abismal como ocurría, por ejemplo, en tiempos de Marx quien sí consideraba, ya para el siglo XIX, que no se podía tolerar ni la miseria ni la pobreza, es decir, las veía como una violación a los derechos fundamentales. Otro ejemplo es el racionalismo: para Voltaire éste era la única opción si se quería llegar al conocimiento científico que, eventualmente,

sanaría a las gentes simples e ilustradas de la ignorancia y eventualmente de la miseria moral.

En el presente trabajo se examinará la perspectiva de Voltaire con respecto a la superstición humana y la intolerancia religiosa, ambos temas abordados desde sus definiciones etimológicas y analizados desde sus implicaciones morales y filosóficas, teniendo en cuenta la época ilustrada y la óptica del ya mencionado autor francés. De manera casi simultánea, serán comentadas algunas ideas que el autor de *Cándido* tenía con respecto a la religiosidad como fenómeno cultural.

La metodología propuesta tiene como punto de partida las definiciones académicas de los términos *superstición* y *tolerancia*, abordando luego la definición ilustrada que de los mismos ofrece Voltaire. Eventualmente serán expuestas de manera descriptiva y comentada algunas ideas filosóficas que permitirán comprender la perspectiva de la Ilustración y de Voltaire en torno a estos fenómenos antropológicos. La metodología de esta tesis incluye una contextualización histórico-filosófica del problema, y por último una disertación en torno a la intolerancia y la superstición como ideas clave que llevarán a muchos enciclopedistas e ilustrados del siglo XVIII a utilizar el racionalismo Ilustrado para transformar las ideas de tolerancia y superstición. En el primer caso cuestionando la eticidad occidental al momento de considerar la libertad de cultos, y en el segundo, despojando a la superstición de sentimientos y creencias mágico-religiosas locales para abordarla como fenómeno universal que se instaura en el origen de todas las posteriores creencias religiosas.

En este trabajo se plantea como pregunta fundamental la siguiente: ¿Son la superstición y la intolerancia fenómenos perennes en la construcción de la realidad de los pueblos a lo largo de la historia, especialmente en la época de Voltaire? –considerando la ética como una de las especialidades temáticas de

la filosofía que permite entender el actuar de los sujetos en un entramado socio-cultural, junto con su idea de lo que es justo, injusto, bien, mal, verdad y error en asuntos de fe—. En la presente tesis se abordan las interpretaciones tomando como disciplina auxiliar a ésta, la historia de la filosofía, toda vez que los fenómenos culturales presentan una dimensión espacio-temporal que los reviste de significado social, y aunque la pregunta por la superstición y la tolerancia nos confronta con el *ethos*, la moral y la religiosidad de los pueblos y las naciones, su contenido es profundamente filosófico pero su contexto es histórico cultural.

Para responder a la pregunta de investigación, dividimos el trabajo en dos capítulos. En el primero se abordará el asunto de la tolerancia y la perspectiva que de ésta tenía Voltaire con el propósito de seguir el hilo de las reflexiones de este autor con respecto a este tópico, para, a partir de este seguimiento, observar qué asuntos éticos presentaban mayor controversia en la época ilustrada, y cómo se combatía desde la razón ilustrada y con argumentos lógicos fenómenos como la intolerancia religiosa y social entre los pueblos. En el segundo capítulo se procederá de manera similar al análisis de la superstición en las diferentes culturas tomando como punto de referencia la óptica ilustrada de Voltaire y el diálogo que sostuvo con algunos pensadores de su tiempo al momento de examinar el fenómeno. En la práctica Voltaire consideraba que ambas (superstición e intolerancia) se fundían en el sentimiento del fanatismo; pero para comprenderlos y contextualizarlos mejor se tratarán aquí por separado.

## 1. VOLTAIRE Y LA TOLERANCIA

Desde el punto de vista de la filosofía política y como resultado de la interacción entre la ley jurídica y las libertades individuales ha surgido en las sociedades modernas de la civilización occidental el debate en torno a la tolerancia como concepto y como aplicación de un derecho socialmente adquirido. La razón por la que se debatió tanto este tema fue el desarrollo violento de largos conflictos religiosos surgidos en Europa occidental a partir de la aparición de la figura de Martin Lutero y la *reforma religiosa* en ese continente durante el siglo XVI. Puede decirse que mientras los españoles conquistaban y colonizaban América, Europa se debatía en medio de violentas luchas religiosas y este proceso que abarcaba tanto el mundo de las ideas y el intelecto, como el de las prácticas populares religiosas, confrontaba una postura a favor de Roma y del papa contra las posturas reformistas, y a favor de un pluralismo del culto cristiano.

El conflicto surgido a partir del cisma católico–cristiano en Europa creaba una atmósfera social donde el pensamiento religioso era un asunto sectario y combativo, lejos de ser tolerante. Por tal motivo algunos teóricos modernos predecesores de Voltaire plantearon sus puntos de vista en torno a la tolerancia en el Estado. Uno de ellos fue el inglés John Locke, quien desde la perspectiva del derecho natural en su *Carta sobre la tolerancia* (1999) sugiere una concepción ética de la tolerancia que defienda el derecho a la libertad de cultos religiosos, siempre y cuando estos no deslegitimen las libertades civiles ni atenten contra las leyes del Estado:

El magistrado no debe prohibir que las opiniones especulativas se profesen o se enseñen en cualquier Iglesia, porque éstas no tienen

ninguna relación con los derechos civiles de los súbditos. Un papista, si realmente cree que sea el cuerpo de Cristo lo que otro llamaría pan, no causa mal alguno a su conciudadano. Un hebreo, si no cree que el Nuevo Testamento sea palabra de Dios, no altera los derechos civiles. Un pagano, si tiene dudas sobre uno y sobre otro Testamento, no por eso debe ser castigado como un ciudadano deshonesto. Se crea o no se crea en estas cosas, el poder del magistrado y los bienes de los ciudadanos estarán igualmente seguros. [...] La verdad, si no conquista la inteligencia con su propia luz, no puede hacerlo con la ayuda de una fuerza extraña. (Locke 28-29)

La época que vivió Locke se caracterizó por fuertes disputas teórico-políticas en la Inglaterra del siglo XVII donde el derrocamiento de la monarquía y el debate entre la separación de los poderes Iglesia-Estado presentaba un panorama abierto a la polémica en torno a la tolerancia religiosa y sus implicaciones para el Estado<sup>1</sup>. Como quiera que en ese continente se estuvieran fraguando las bases de la formación de los estados nacionales, eran comunes los debates entre parlamentarios, políticos e intelectuales los asuntos de la naturaleza del Estado, el derecho natural, la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado.

Para el filósofo Thomas Hobbes, el *estado de naturaleza* anterior a la organización social del Estado se caracteriza por la guerra de todos contra todos y, en estas circunstancias, la convivencia es hostil, la tolerancia es mínima y se da de manera pasajera y por medio de alianzas, que a veces son endebles o cambiantes:

Es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se

---

<sup>1</sup> Consúltense el tema *La guerra de los treinta años y La paz de Westfalia* (1648), fenómenos históricos que, siendo mencionados en esta tesis, no son su punto central de análisis, toda vez que estamos rastreando el tránsito intelectual del fenómeno de la tolerancia en la Ilustración y en la época de Voltaire. No obstante, para los apasionados por el tema del conflicto Estado-Iglesia en la Europa atlántica de los siglos XVI al XVIII, sugerimos consultar el libro *Poder Terrenal* de Michael Burleigh, capítulos I-II donde es abordado a profundidad.

hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. (Hobbes 102)

Es entonces cuando surge la necesidad consensuada de tener un ente regulador, un Estado que represente, sino la mayoría absoluta de los individuos, al menos la mayoría de los individuos de las familias poderosas y sus intereses. De esta forma, si bien el Estado no dejaba de ser un ente autoritario, su poder sería superior a la presión de los intereses individuales facilitando en cierta manera la convivencia y posibilitando una mínima tolerancia.

En torno a este debate muchos autores contemporáneos han hecho sus aportes, ofreciendo nuevas perspectivas con respecto al tema de la tolerancia. Estas posturas vigentes resultan algo distantes de la postura ilustrada que ofrecía Voltaire en el siglo XVIII. Este autor escribía con más vehemencia y sarcasmo sobre asuntos de fe que sus predecesores y contemporáneos, precisamente porque en su entorno cultural y para su época todavía se veían escenas violentas de intolerancia religiosa tanto en París como en Francia, a la vez que circulaban con cierta libertad las publicaciones intelectuales de todo tipo, creando una atmósfera propicia para los debates intelectuales y políticos en París. En este ambiente, Voltaire se sentía destinado a combatir la intolerancia desde el discurso de la razón.

Voltaire, quien con sus publicaciones en cierto modo desató un interés general hacia la crítica social, la tolerancia religiosa y las ideas teístas, había vivido en consonancia con las corrientes más liberales de su época, es decir, era partícipe de un ambiente cultural caldeado por las ideas burguesas del liberalismo, la

ciencia y el progreso. Un momento histórico propicio para el debate científico y político en todos los niveles, incluyendo la ética y la religión, o las religiones. Es aquí donde Voltaire va a aprovechar para poner a circular sus publicaciones llenas de ideas liberales, racionalistas y cosmopolitas. Como autor, Voltaire fue muchas cosas: poeta, dramaturgo, ensayista, filósofo, político, pensador liberal, pero nunca fue un defensor del *status quo* y del antiguo régimen, del autoritarismo del monarca y del papado. Al contrario, sus ideas apuntaban hacia una libertad de pensamiento y exaltación de la razón por encima de la fe, incluso de la estética o los discursos del poder establecido. Pomeau plantea:

Era un momento oportuno. Hacia 1760, los desastres de la guerra de los siete años han quebrado definitivamente el antiguo régimen. El pueblo ya no quiere al rey, ya no respeta a los nobles. Se acaba de quitar a la sociedad francesa uno de sus pilares, la Compañía de Jesús. En su lugar, proliferan logias masónicas y círculos filosóficos. Es en éste momento cuando Voltaire lanza su gran ataque, sostenido por todo el clan enciclopedista. (22)

Como parte de un proceso histórico de la sociedad europea el fenómeno de la intolerancia religiosa hizo mella en el devenir social y la cotidianidad civil de los habitantes de ese continente durante los siglos XVI al XVIII, alterando de manera significativa el desarrollo del pensamiento de la época moderna en la búsqueda de unos ideales universales de ciencia y humanismo intelectual, versus la autoridad monárquica y eclesial. Detrás de los fenómenos sociales de guerras religiosas, reforma, inquisición, etc, se detectaba una pugna entre la política y la ciencia, entre ideas nuevas y antiguas, entre el pensamiento científico y el pensamiento preestablecido de la autoridad eclesial, entre la nascente antropología como ciencia y el dogma religioso como verdad. En medio de los cambios sociales, las ideas religiosas



estaban en pleno debate y la tolerancia era uno de los principales asuntos de controversia. Iring Fetscher lo describe de esta forma:

Los judíos fueron “violentamente arrojados al seno de la Iglesia y miles de ellos, que se negaron a ser infieles a su religión, fueron proscritos o asesinados”. Isabel, quien sólo dejó a los judíos la opción entre la conversión o el destierro, acabó la tarea iniciada por Fernando el Católico. Cientos de miles huyeron de España y sólo en parte encontraron refugio en Francia y otros países. Muchos murieron en la huida. La mayoría de los convertidos por la fuerza al cristianismo continuaban practicando su religión en secreto, se los tildaba de “marranos” y no bien surgía la sospecha de que habían permanecido fieles a su credo, eran juzgados por la Inquisición y entregados a la autoridad temporal para sufrir la muerte de los herejes. (73)

Este mismo autor afirma que el pensamiento deísta de la Europa ilustrada con su idea “abstracta” de la tolerancia no prosperaría en las cabezas de gobernantes y políticos del siglo XIX: “La idea de la tolerancia de la Ilustración, basada en una ciudadanía universal, no prosperó ante las fuerzas de lo nuevo, el nacionalismo y el chauvinismo del siglo XIX. De la diversidad cultural, que puede ser algo hermoso y digno de ser conservado, surgió animosidad” (Fetscher 15).

Como se sabe, el siglo posterior a Voltaire será la época de los nacionalismos, de las independencias republicanas en Europa y América y de la formación de los estados republicanos, tanto en el antiguo como en el nuevo continente, y en este proceso interesaba menos respetar las opiniones y necesidades de las minorías étnicas que construir un estado fuerte y centralista, a menudo incluso, en desmedro de la supervivencia de la estética y el *modus*

*vivendi* de las minorías étnicas como los amerindios, los palenques de negros, los gitanos, judíos, etc.

Consecuentemente, los cambios políticos no siempre se relacionan con los cambios en el nivel intelectual. Por ejemplo, los filósofos ilustrados defendían una concepción de una ética universal fundada en la razón, en una moral basada en el derecho natural y donde los nacionalismos eran asuntos irrelevantes, pues se trataba de instaurar una nueva era, la época de la tolerancia y el razonamiento lógico. Entendiendo tolerancia como el respeto por la pluralidad discursiva e interpretativa de los fenómenos religiosos y antropológicos cuyo debate estaba en boga durante la *Ilustración*, toda vez que Europa estaba colonizando el orbe y conociendo nuevas culturas, éticas, estéticas y *modus vivendi* de pueblos no europeos.

No se trataba solamente de permitir la pluralidad discursiva e interpretativa de los asuntos religiosos, sino también de confrontar la veracidad de los discursos religiosos, de cuestionar su originalidad; sus razones y bemoles, y de esto se ocuparían muy bien los enciclopedistas. Por primera vez se observaba y se examinaban los discursos religiosos y las obras consideradas sagradas desde una perspectiva racional y ya no necesariamente mística ni religiosa. Era el examen de la religión desde la razón y la razón de la religión. Del mismo modo que se examinaba la naturaleza, el arte, las ciencias experimentales y las ciencias especulativas.

Como el libro más universal era la Biblia, y este era el más conocido y traducido en Europa, se convertía en la obra más examinada y cuestionada tanto desde su polisemia discursiva como desde su contenido moral e histórico. Los enciclopedistas y los teístas no van a detenerse a criticar, cuestionar, polemizar y difundir interpretaciones de la Biblia, todo lo cual irá minando la autoridad eclesiástica de Roma y dividiendo el pensamiento cristiano en sectas más o menos conservadoras, radicales y tolerantes. Si nos ubicamos en dicho contexto, resultaba evidente que lo prohibido y lo deseado era cuestionar lo sagrado, lo establecido, lo antiguo, la autoridad del antiguo régimen y las elites

ilustradas europeas se hallaban inmersas en estos debates entre los cuales la tolerancia ocupaba un lugar predominante, puesto que tolerancia era lo que menos había tenido el continente europeo, sobre todo en asuntos de religión.

Desde un enfoque más centrado en la época actual vemos cómo el asunto de la tolerancia tiene vigencia como fenómeno sociocultural de primer orden, aunque ya no se circunscribe solamente al tema religioso que tanto marco el siglo de las luces. Según Iring Fetscher, escritor y científico social, la tolerancia es un debate vigente en un mundo pluricultural como el que vivimos, donde las ciudades metropolitanas son el receptáculo de una diversidad cada vez mayor de microcomunidades culturales provenientes de todo el mundo (*cf.* Fetscher 25). Son colonias asiáticas, americanas, africanas, caribeñas, andinas, de origen gitano europeo e islámico asentadas en ciudades tan populosas y diversas como Nueva York, Londres, Los Ángeles, Buenos Aires, etc.

No obstante, comparado con su pasado dieciochesco, el concepto de tolerancia ha evolucionado, o por lo menos se ha transformado. Hoy en día, ha cambiado el significado de esta palabra y por hoy no se trata de *tolerar porque es un deber aceptar* a las otras culturas, etnias y grupos sociales inmersos en una covecindad de un entorno inmediato. No se trata tan solo de dejarlas ser sin destruirlas o atacarlas, es decir, de *sufrir* y aceptar su singularidad, manteniendo la distancia lo máximo posible. Para Fetscher, por ejemplo, la tolerancia es solo un punto intermedio en un proceso dialógico de reconocimiento entre naciones y pueblos, es decir, es solo el inicio de una nueva etapa de convivencia, porque, según su perspectiva, no basta o no es suficiente tolerar al diferente, al raro, al extranjero, al otro; hay que llegar más lejos y tratar de entender sus razones y su lógica particular. Este desplazamiento de la discusión en torno al tema de la tolerancia dista de aquella perspectiva planteada por Voltaire, para quien el debate se debía centrar en los asuntos político, religioso y

filosófico, y quien, por razones históricas, no estaba al nivel de la información antropológica y sociológica alcanzada en la época actual.

Al abordar el tema de la intolerancia, Fetscher afirma que ésta es el resultado de un sentimiento de inseguridad entre las personas intolerantes con respecto a las creencias y prácticas de sus vecinos, en el supuesto de que tales creencias y hábitos podrían socavar los fundamentos y el confort de la cultura dominante o propia, alterando sus valores estéticos, religiosos y políticos. En esta perspectiva de análisis, Fetscher sostiene que para muchas comunidades culturales la vecindad con la otredad es arriesgada y puede resultar insegura. A nivel histórico-político, el siglo XX sería el escenario de grandes muestras de intolerancia entre naciones y estados. Algunas naciones de corte comunista veían con sospecha a las comunidades con prácticas capitalistas y viceversa. La Guerra Fría es el tope máximo de esta prevención política. Los estados comunistas y capitalistas no toleraban mucho a las comunidades diferentes en su propio territorio.

En otros siglos se persiguió la “hechicería”, las sectas bíblicas disidentes y la idolatría. En el siglo XX se persiguió el marxismo y la libertad de expresión individual en proporciones similares, tanto en las naciones capitalistas, como en las comunistas. A veces la persecución iba dirigida a ciertas etnias como gitanos, judíos, eslavos, chechenos; y a veces se dirigía contra discursos, prácticas e ideologías como el comunitarismo, el consumismo, el individualismo, el sindicalismo, etc. Siempre en procura de acallar el disenso porque éste podía roer las bases políticas de los estados nacionales.

Asumida como recurso de auto-conservación, la intolerancia pudo ser justificada como una manera de resaltar la propia identidad en una comunidad, y se suponía que esto se lograba rechazando la

diferencia, a veces con brotes de violencia acompañada de fanatismo. Por esta razón, la intolerancia política contemporánea, se convirtió en una fuente de discordia entre comunidades y fue el motor de muchas guerras civiles nacionales y entre pueblos vecinos. Aún hoy ésta sigue siendo factor de segregación y rechazo, pero matizada o camuflada en asuntos étnicos, estéticos y en prejuicios culturales, ya no solo en razones políticas y religiosas:

¿Por qué se rechaza y hasta se persigue al “diferente”, al de “aspecto extranjero”, al “raro”? ¿Por qué se lo considera un “enemigo”? Creo que esa hostilidad surge, en primer lugar, del cuestionamiento de las propias peculiaridades, planteado por esas “divergencias”. Esa fue también -si se dejan de lado los motivos de las instancias políticas- la causa de la intolerancia religiosa. Porque la fe religiosa no se basa en razones evidentes, aceptables para cualquiera, como las de la geometría euclidiana. Se trata más bien de una creencia en principios revelados, sin más reafirmación concreta que la comunión de los creyentes. Por esa razón, la existencia de personas y comunidades que no comparten esas creencias crea una notoria inseguridad. Cuanto más débil es el sentimiento de la propia identidad cultural, cuanto más débil es, en general, la conciencia del propio valor, tanto mayor es la tentación de caer en la intolerancia. (Fetscher 12-13)

Para el caso particular del análisis de Voltaire, vemos cómo, según él, las religiones fueron factor dinámico de guerras y luchas violentas en la Europa Moderna –llámese idolatría, herejía, hechicería, apostasía, etc.–. El autor de *Cándido* veía con suspicacia la función social de las religiones en Occidente, a su modo de ver eran más un negocio político que un ejemplo de moral y de virtud. Por tal motivo las criticaba con vehemencia, sobre todo en Francia, donde su importancia civil y social, lo mismo que su

poder desde el legislativo, seguía siendo crucial. A Voltaire le preocupaba que tras las historias misteriosas de la religión católica como los milagros, los exorcismos, las reliquias sagradas, los novenarios, etc., se estuviera manteniendo viva la llama de la superstición popular, puesto que ésta era combustible para la intolerancia religiosa.

Considerando el politeísmo como una práctica antigua de los pueblos mediterráneos, Voltaire no ve en esta forma de adoración religiosa necesariamente indicios de intolerancia, al menos no una intolerancia mayor que la exhibida por las religiones imperiales de Europa y Asia medieval –Cristianismo e Islamismo–. No obstante, Voltaire sabía que las religiones se sustentan en sentimientos de fe y en principios de revelación y mística<sup>2</sup> que resultan muy difíciles de demostrar a un extranjero que tuviese otra cultura, lo cual, por su misma particularidad, podría despertar sentimientos de intolerancia entre personas que, aferradas a su fe, tuviesen que convivir con éticas y creencias religiosas muy disimiles. Pero desde su punto de vista, los pueblos mediterráneos pre-cristianos lograron convivir en armonía religiosa, pese a su multitud de deidades, o al menos el imperio romano lo logró en un principio, cuando el cristianismo aún era un culto incipiente:

Entre los antiguos romanos, desde Rómulo hasta los tiempos en que los cristianos disputaron con los sacerdotes del imperio no encontrareis un solo hombre perseguido por sus creencias. Cicerón dudó de todo, Lucrecio todo lo negó, y no les hicieron por ello el menor reproche. (Voltaire, *Tratado 47*)

---

<sup>2</sup> Adoptamos este concepto, siguiendo los postulados del historiador de las religiones, Mircea Eliade (1999): “Que los instintos del hombre permanecen intactos es una verdad elemental que los ‘racionalistas’ siempre olvidan. Y la sed de salvación del hombre está en el orden natural de las cosas. Cualquier cosa que haga, por mucho que cambie, el hombre seguirá deseando, esperando y pensando que se salva, que encuentra el sentido central de la existencia, que valora su vida. La sed de redención, he aquí el sentido de aquel extraño instinto del hombre por entregarse, por perderse. Cuando este instinto encuentra una salida natural, ‘mística’, la religión sabe canalizar los impulsos humanos. Pero a menudo ocurre que el individuo deja de creer o se le prohíbe creer en un orden trascendente de realidades, en la religión” (149).

Parece aclarar también Voltaire que en tiempos del politeísmo, en el mundo Mediterráneo antiguo algunas ciudades como Roma acogía dioses y cultos de naciones diversas sin que por ello se persiguiera a ninguna: “Hay mucho más. Nada fue tan común como adoptar dioses extranjeros. Los griegos reconocieron los de los egipcios: no digo el buey Apis y el perro Anubis, sino Amón y los doce grandes dioses. Los romanos adoraron a todos los dioses de los griegos” (Voltaire, *Filosofía* 21).

Y a veces los habitantes de Roma y de otras ciudades mediterráneas seguían el culto a deidades foráneas:

Solo quiero señalar que, exceptuando esos tiempos de guerra y de fanatismo sanguinario que sofocan toda la humanidad, y que hacen que las costumbres, las leyes, la religión de un pueblo se convierta e objeto de horror de otro pueblo, todas las naciones consideraron muy conveniente que sus vecinos tuviesen sus dioses particulares, e imitaron frecuentemente el culto y las ceremonias de los extranjeros. (*Filosofía* 22)

¿Son necesarias las religiones? Voltaire creía que sí; lo que no era indispensable era la exacerbación de los cultos o el fanatismo. Voltaire creía que se podía ser religioso moderadamente, razonablemente, lógicamente y siendo tolerante con otros cultos y credos. Quizá este autor era muy consciente de lo que parece ser una constante en las sociedades humanas: la construcción de arquetipos místicos y la elaboración de figuras sagradas como una necesidad trascendente y ahistórica de las comunidades. Esta mística, que se convierte en el puente entre un mundo sagrado y otro profano es el lugar común de todas las religiones por diferentes que sean. Aunque parezca paradójico, para Voltaire dicha mística podía ser racional y se llamaba *teísmo*, es decir, para Voltaire se podía pensar la fe desde la razón y creer en Dios sin idolatría, ello haría posible la gestación de un nuevo mundo sin fanatismos ni intolerancias, pues la razón es un bien universal que

asiste a los pueblos cultivados por el pensamiento y las letras. Sobre el concepto *teísmo* ahondaremos más adelante.

Hoy en día, para pensadores de las religiones como Mircea Eliade, Joseph Campbell o Carl Gustav Jung, no se puede orar con la razón ni se puede razonar desde la mística de lo sagrado. Por más que un mito pueda parecer lógico y coherente, siempre tendrá en su estructura elementos simbólicos de lo inefable y atemporal que le hacen inaprensible a la razón. Según Mircea Eliade para el hombre es imposible prescindir del fenómeno de la religiosidad que lo comunica con lo trascendente, es decir, con la divinidad.

Para el hombre promedio, Dios es el triunfo sobre la muerte como la religión es el triunfo sobre la lógica cotidiana y el simple quehacer del día a día; consecuentemente, el ser humano promedio solo es parcialmente racional en su concepción existencial y en su quehacer cultural, y siempre encontrará formas religiosas de interpretar el mundo que le permitan aceptarlo y comprenderlo de un modo vivencial.

Algunos pensadores del siglo XX, entre ellos Fetscher, consideran las religiones como elementos fundamentales en la construcción de una realidad cultural, y no solo como un asunto folclórico, exótico o moral –así solían concebirlas algunos de los deístas Ilustrados, entre ellos Voltaire– y las asumen como un elemento fundamental de las sociedades humanas. Fetscher concluye que la tolerancia hacia las religiones no es de por sí un gran logro, pues es solo el primer paso hacia una convivencia más armónica entre los pueblos en el mundo actual, y por ello la tolerancia no debe ser el único recurso que deba tener una sociedad en los tiempos actuales:

Por eso, la base brindada por la tolerancia de la Ilustración no es lo bastante sólida, por excelente que la consideren los



racionalistas ilustrados. Debe ser complementada, o quizá reemplazada por el reconocimiento de la insustituible diversidad y particularidad de las religiones, que no pueden reducirse a la ética. (Fetscher 18)

Comparando la postura actual de Fetscher con aquella ilustrada de Voltaire, la diferencia estriba en que para el especialista alemán, las religiones no deben examinarse solo desde la perspectiva ética, sino más bien desde una visión antropológica social en la que se destaquen el *reconocimiento*, la *legitimidad*, el *respeto* y la *valoración de la diferencia*. (cf. Fetscher 25).

A continuación examinaremos algunos puntos de vista concernientes a una perspectiva más actual del fenómeno de la tolerancia en las sociedades industrializadas y cosmopolitas del siglo XXI

### **1.1. LA TOLERANCIA EN PERSPECTIVA ACTUAL**

En la actualidad, el reconocimiento de las minorías sigue siendo un asunto polémico en muchos estados nacionales, toda vez que los inmigrantes, los pobres, los indocumentados, los desempleados, los de otros cultos religiosos, los marginados pueden ser vistos como una amenaza para la seguridad civil de una comunidad o ciudad. De lo anterior se deduce que la dicotomía tolerancia-intolerancia sigue estando tan vigente ahora como lo fue en el siglo XVII, sin importar que las realidades espaciales, temporales y sociales se hayan transformado, y que ahora nos veamos abocados en muchas metrópolis a un multiculturalismo urbano.

El asunto de la tolerancia ofrece en el presente retos tanto políticos como culturales para casi todas las naciones del mundo, aunque el eje del debate ya no sea –como lo fue en los siglos XVI

al XVIII– , la intolerancia religiosa. Se ha trasladado a aspectos tales como la pobreza, la marginalidad social, los derechos civiles del hombre y la mujer, la identidad cultural de las minorías, la defensa de los ecosistemas, las economías locales y la defensa de la libertad de creencias religiosas y cultos. Es así como nos encontramos en un mundo donde algunas naciones han hecho un largo recorrido por el camino de la intolerancia y habiendo llegado a una crisis social de grandes magnitudes, han establecido un consenso que posibilite la convivencia de los diferentes grupos humanos que expresan su singularidad en su territorio, aceptando la diferencia sin necesidad de incurrir en conflictos armados. De otro lado, aparece el fenómeno cultural y el drama social de naciones enteras devastadas por conflictos como la intolerancia étnico-racial, la discriminación económica, religiosa o política en distintos lugares del orbe.

Para el caso de Colombia, la intolerancia política ha marcado una realidad social cambiante, pero por casi doscientos años, y en el largo proceso de formación de un estado democrático de derecho, son muchos los ciudadanos que han perdido la vida defendiendo ideales políticos que van en contra del orden social establecido. Recientemente la desaparición del movimiento político *Unión Patriótica*, es un típico ejemplo de intolerancia política. En Colombia la intolerancia se manifiesta por medio de un largo periodo de conflictos armados que ha tenido sus picos altos y bajos en los índices de mortalidad civil y grandes momentos históricos como la muerte violenta en 1949 del líder popular, Jorge Eliecer Gaitán y la consecuente oleada de violencia partidista que éste fenómeno desató.

Otro momento de crisis ético social en Colombia lo marcó la guerra del narcotráfico en los años ochentas y noventas del siglo XX con la consabida intolerancia hacia la libertad de prensa y el dialogo político de los diversos sectores sociales de la población; todo ello

aunado a la extrema pobreza de algunos sectores de la población que fueron víctimas del desplazamiento forzado rural hacia la marginalidad urbana. Colombia, un país conformado por una gran variedad de representaciones étnicas, sería muy beneficiada como nación si conociera y aplicara algunos conceptos relacionados con la tolerancia en su sentido más amplio y vigente.

En un orden internacional, y como consecuencia de las guerras del Golfo Pérsico, los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos por parte de Al Qaeda y los históricos árabe-israelíes en el medio oriente, se afirma que las culturas islámicas promueven el terrorismo en naciones como Irak, Jordania, Irán, Pakistán y Palestina. Pero el islamismo aunque es prácticamente una civilización cultural abarca más de veinte naciones diferentes y alrededor de mil millones de fieles. No se puede afirmar que todos los islámicos son terroristas religiosos porque en su vasto territorio se hayan confrontado grupos armados islámicos con intereses de tipo occidental como economías capitalistas y bases militares extranjeras. A este respecto, y para enriquecer la discusión, dos autores contemporáneos hablan de este tema con cierta claridad:

En lo que concierne al denominado “fanatismo Islámico” contemporáneo, se trata de una forma de integrismo causada en gran parte por las provocaciones del mundo occidental que los musulmanes consideran ateo, en busca solamente de dinero, y orientado a volver siempre más pobre al tercer mundo. Además, por lo que concierne al pasado, la Iglesia, que habría debido ser coherente con el mensaje de paz de su fundador, Cristo, por el contrario ha provocado a los musulmanes con actitudes de encierro, de desprecio y de guerra: las cruzadas son el ejemplo más evidente. (Haring 79-80)

Los autores aquí citados coinciden con Voltaire en acusar a la cristiandad por haber tenido un pasado intolerante y beligerante con sus vecinos musulmanes y de paso, aclaran que no todos los musulmanes son fanáticos y que no se puede juzgar a la mayoría por las actitudes violentas de una minoría: “No se deben olvidar las corrientes no violentas, además de distinguir entre algunos líderes fundamentalistas y violentos y la gente común que vive en armonía con todos” (Haring 79-80). Es importante de facto mencionar aquí que el debate que se dio entre la Iglesia y la corriente ilustrada fue muy candente durante los siglos XVII y XVIII, y estos últimos cuestionaban todo el tiempo el dogmatismo de la Iglesia Católica. Por su parte, Iring Fetscher, refiriéndose al cristianismo y a su expansión durante los siglos de la época moderna en Asia, escribe:

Como para avergonzar a los cristianos, Montesquieu incluye en el vigésimo quinto libro de *El espíritu de las leyes* (*L'esprit des lois*) un informe sobre la tolerancia religiosa en los Estados asiáticos como Siam, Calcuta y entre los calmucos: “*Todos los pueblos de Oriente, excepto los mahometanos, creen que las religiones son indiferentes en sí mismas. Lo que temen no es el establecimiento de otra religión, sino el cambio que produzca en el régimen gubernamental. En el Japón, donde son muchas las sectas y donde el Estado ha tenido hace tiempo un jefe eclesiástico, no se disputa nunca sobre religión. Sucede lo mismo entre los siameses. Los kalmukos hacen más; es cuestión de conciencia para ellos el consentir todo género de religiones. En Calcuta es regla de Estado que cualquiera religión es buena*”. En los grandes Estados despóticos se acepta, en un comienzo, las religiones extrañas (como el cristianismo), porque sus misioneros llevaban consigo valiosos conocimientos y habilidades; pero en cuanto tienen un cierto

éxito y comienzan las disputas, los persiguen porque los déspotas necesitan, sobre todo, paz interna. (Fetscher 86)

A partir del año 2000, el mundo contemporáneo está asistiendo a lo que parece ser una seguidilla de guerras civiles y religiosas en los países islámicos más populosos de África –el caso Nigeria– y Asia central –Líbano e Irak, por citar unos cuantos–, es muy arriesgado presumir que se trata solo de una crisis general de las economías, pues en estas culturas la presencia de la religión en la cotidianidad está muy marcada y la separación monarquía-Iglesia-Estado no es tan nítida como en Occidente. En algunas naciones como Irak y Pakistán se sabe que hay variedad de tribus que defienden distintas formas de gobierno, mezcladas con creencias religiosas e ideas muy dispares en torno a lo que se debería y no se debería tolerar en asuntos de sexualidad, la libertad de la mujer y prácticas religiosas.

Lo anterior, para afirmar que en algunas regiones del mundo aún hay conflictos sociales que involucran la religión. En este caso, se trata del islamismo pero no porque la religión predique la guerra en sí, sino porque son sociedades que no separan las creencias religiosas de las ideas políticas, y en el caso de algunas sectas islámicas, los actos violentos se sustentan en axiomas religiosos difundidos por algunos líderes extremistas o radicales.

En su pasado histórico, la religión católica fue un poder imperial y político en Europa y sus colonias, lo cual suponía conflictos con otras culturas y subculturas. Si bien esta tesis se centra en los aportes intelectuales de la figura de Voltaire en los temas de la intolerancia y la superstición como fenómenos humanos universales, al igual que en sus pensamientos y actitudes en torno a estos fenómenos, no pretendemos afirmar aquí que la Iglesia católica del siglo XXI es la misma que confrontó Voltaire en el siglo XVIII. En el mundo actual, la Iglesia católica se ha humanizado y

se ha convertido en la fuerza renovadora de muchas comunidades aisladas del capitalismo, ahogadas en la miseria o marginadas del progreso social. Del mismo modo la Iglesia en el último siglo ha defendido los Derechos Humanos allí donde las guerras civiles y la violencia partidaria han derramado la sangre de personas inocentes. Esta Iglesia universal ha tenido figuras carismáticas de gran renombre que han defendido la tolerancia, el respeto y los derechos humanos de los más débiles en muchos lugares del mundo. Tal es el caso de la madre Teresa de Calcuta en la India, el arzobispo Óscar Arnulfo Romero en Salvador y Monseñor Isaías Duarte Cancino en Colombia. Por ello, Fetscher en su reflexión sobre la tolerancia y la religión católica menciona una visión contemporánea de vanguardia que dista mucho de lo que fue el dogmatismo cultural que caracterizó a un sector de seguidores de esta religión hasta el siglo XVIII. Según este autor, el teólogo católico Johann Baptist Metz describe en una conferencia la misión de la Iglesia Católica en un mundo de *policentrismo cultural*<sup>3</sup> como el que vivimos en la actualidad en los siguientes términos:

La Iglesia debe dejarse conducir por dos opciones para encarar los desafíos de un policentrismo cultural, sin negar su propia impronta cultural: se debe dejar guiar por una opción por los pobres y por una opción por los diferentes en su diferencia. Debe concentrarse culturalmente en una cultura política de libertad y de justicia no dividida, y en una cultura hermenéutica de reconocimiento del diferente en su diferencia. (Metz 123)

De esta cita podemos deducir que actualmente se ha llegado a conformar una actitud más tolerante y proactiva de una Iglesia católica comprometida con su misión cristiana de vocación y servicio. Mucho tiempo ha pasado desde la época ilustrada hasta

---

<sup>3</sup> Se refiere sin duda a un momento cultural donde no predomina una sola estética universal ni una civilización específica como referente, sino a un mundo multicultural, polifacético y policentrista (ya no eurocentrista).

ahora, y es probable que el liberalismo a ultranza de Voltaire y su anticlericalismo nos parezcan exagerados, extremistas y un poco excéntricos; pero para su tiempo, Voltaire representaba más que un pensador liberal, un fenómeno social de rebeldía burguesa e intelectual contra una institución cultural y política muy fuerte como lo era la Iglesia Católica.

La Ilustración irrumpe y se manifiesta acorde con el ambiente social de una época para la cual Roma, el papado y la autoridad eclesiástica eran los pilares de un sistema de pensamiento que se debía derrumbar ante el auge y la avalancha de los ideales humanistas, burgueses, prácticos, liberales y científicos sustentados en la razón. En este escenario cultural, Voltaire se siente llamado a publicar libros nuevos, a reescribir la historia de Francia, a hacer ensayos historicistas inspirados en el mundo moderno y antiguo; a publicar sus reflexiones filosóficas y teístas. A este propósito, el escritor francés André Maurois ofrece una exposición somera de las preocupaciones intelectuales de Voltaire y su interpretación de la filosofía de la historia:

En el *Ensayo sobre las costumbres*, predica su religión por la irreligiosidad, en cada página. En todas partes encontramos sus ideas obsesionantes: a) Demostrar que Bossuet se equivocaba al explicar la historia universal por los designios de la providencia, b) demostrar que la historia de la humanidad había sido más o menos una sucesión de crímenes, locuras y desastres, pero que los hombres se aproximan a una edad en la cual la razón pondrá orden en todo; y c) eliminar lo sobrenatural, y en esto último, el criterio de Voltaire no parece sano; para él todo lo que no es realmente probable es falso, pero lo lamentable es que el campo de la probabilidad no tiene límites muy definidos. (Maurois 41)

Desglosando algunas ideas del párrafo anterior, la afirmación según la cual Voltaire *predica su religión por la irreligiosidad* se refiere a la forma como este autor en sus ensayos historiográficos y antropológicos se declara, a veces *deísta* –cree o afirma creer en un Dios natural, pero que no interviene en el destino de la humanidad–, a veces *teísta* –cree que la sabiduría espiritual y moral se puede adquirir por medio de diversas creencias religiosas, siempre y cuando la persona en cuestión lleve una vida digna y justa–. En ambos casos, Voltaire ve en muchas religiones y sectas una inutilidad para la especie humana y que, en cierta forma, representan una suerte de tara espiritual de los pueblos pues desde su perspectiva, las religiones eran una representación de un sentimiento o necesidad local, en tanto la naturaleza era una, el universo uno y el creador uno, por ende la humanidad, pese a sus particularidades locales, era una. De esta forma, se suponía que un hombre dotado de sentido común y cultivado en la razón y las letras no tendría que ser intolerante, pues con su intelecto comprendería las razones que llevan al vulgo a la idolatría, pero a su vez, comprendería el sentido moral de las doctrinas religiosas y su valor para la humanidad, aunque sin inmiscuirse en ellas, pues su moral universal y racional se hallaría lejos del temor y la intolerancia que fomentaban las antiguas religiones supersticiosas. Así define Voltaire el *teísmo*:

Hay muchos que preguntan si, considerado aparte el teísmo, exento de toda ceremonia religiosa, es una religión. Fácil es contestar a esa pregunta; el que sólo reconoce un Dios creador, infinitamente poderoso, y sólo considera a sus criaturas como máquinas admirables, no por eso es más religioso para él, que el europeo que admirara al rey de China; por eso es vasallo de dicho príncipe; pero el que cree que Dios se dignó establecer una relación entre Él y los hombres, cuya relación les hace libres, capaces del bien y del mal, y les dio el buen sentido, que es el instinto del



hombre sobre el que se funda la ley natural, sin duda éste tiene una religión, y una religión mejor que la de todas las sectas que están fuera del gremio de la Iglesia, porque esas sectas son falsas y la ley natural es verdadera. La religión revelada no es y no podía ser otra más que la ley natural perfeccionada. De modo que el teísmo es el buen sentido que no está enterado aún de la revelación, y las otras religiones son el buen sentido que pervirtió la superstición. Las sectas se diferencian unas de otras porque son hijas de los hombres, pero la moral es la misma en todas partes porque proviene de Dios. (*Diccionario* 574)

Un *leit motiv* que se reitera en los ensayos de Voltaire es el significado de la Moral como un atributo universal del hombre, muy similar al intelecto y la razón, quizás fruto natural del sentido común o resultado de la práctica de valores intelectuales y éticos. Hay que precisar aquí que Voltaire escribe con cierta torpeza o falta de refinamiento científico en asuntos etnográficos, si se le compara con los saberes intelectuales de que disponemos ahora. Se trata de un discurso que nos remonta trescientos años atrás, una época anterior incluso a la formación de los Estados Americanos; un momento intelectual en el cual no se habían desarrollado ni formado las teorías más vigentes del pensamiento occidental ni las ciencias sociales. Precisamente por eso se llamaba la época *Les Lumières*, porque se trataba de un puñado de intelectuales, con muy buena voluntad, y con grandes recursos de ingenio, que se preocuparon por abrir una brecha en la cultura europea, y ésta se constituía en la libertad de expresión por encima de la censura, la autoridad y la opinión pública. Su virtud no consiste tanto en el rigor de una elaboración sistémica y filosófica de la antropología, como en el entusiasmo por el saber, por las ciencias y su amplitud de miras y perspectivas, es decir, su gran valor, además de la difusión de ideas nuevas, es la tolerancia intelectual.

Para Voltaire era importante demostrar que la historia universal se explicaba, no por los designios de la providencia –como lo suponía J-B. Bossuet al proponer una teleología del devenir humano–, sino por efecto de la acción ciega de causas eficientes. En cierta forma quería Voltaire afirmar que la historia de la humanidad es el resultado de factores dinámicos o el efecto de la colisión de vectores de fuerzas. Sin duda, una interpretación inspirada en la física newtoniana. Quizá por ello la historia de la humanidad era para el autor de *Cándido* una sucesión de crímenes, locuras y desastres, es decir, Voltaire suponía que no había moral en el mundo más allá de unos pocos sujetos justos que ostentaban y defendían el bien común o usaban la razón para el bien. A su modo de ver, la función de los filósofos era no solo mística, sino cultural: iluminar, enseñar a usar la razón a las clases medias, combatir la ignorancia y la superstición, atacar los prejuicios y las ideas intolerantes.

Voltaire era sin duda un personaje entusiasta, como todos los enciclopedistas, a quien no le importaba tanto que una persona fuese religiosa o no; lo que personalmente le cautivaba era que fuese justa y original, pero se conformaba con que fuese justa y “razonable”; lo que no le parecía sensato era ser un fanático y el fanatismo era lo que quería combatir:

¿Por qué entre quinientas o seiscientas sectas que existen hubo algunas que hicieron derramar sangre humana, y porque los teístas, que abundan en todas partes, no han producido nunca el menor tumulto? Porque los teístas son filósofos, y los filósofos pueden razonar mal pero no son intrigantes. Todos somos hermanos; ¿por qué alguno de mis hermanos, lleno de respeto y de amor filial, animado por espíritu caritativo, no atribuye a nuestro Padre común las mismas ceremonias que yo, debo degollarlo y quemarlo vivo? (Voltaire, *Diccionario* 574-575)

El fanatismo era *el infame* al que hay que aplastar con el mazo de la razón. En su *Diccionario filosófico*, encontramos la definición de fanatismo donde expone cómo todas las religiones se han visto afectadas por este fenómeno al que él llama una *enfermedad del espíritu*; aunque no todas las religiones, pues excluye de esta enfermedad del espíritu a las religiones de la antigua China:

Solo hay una religión en el mundo que no haya manchado el fanatismo, la de los hombres de letras de la China. Las sectas de los filósofos no sólo estuvieron exentas de esa peste, sino que fueron un remedio contra ella, porque el objeto de la filosofía es dar tranquilidad al alma, y el fanatismo es incompatible con la tranquilidad. Si ese furor infernal corrompió con frecuencia nuestra santa religión, sólo debe atribuirse este efecto a la locura humana. (*Diccionario* 284)

Es probable que Voltaire valorara, no las religiones tradicionales de la China antigua con sus deidades locales y cultos, sino la religión imperial sustentada en el Taoísmo –él la llama *religión de los hombres de letras*–. Esta filosofía mística, por llamarla de un modo más preciso, no personaliza en una figura antropomórfica al creador del universo. Se trata de una fuerza natural, *el Tao*. Esta fuerza natural se parece mucho al Dios de los deístas, energía creadora impersonal, un Dios natural. Por ello Voltaire reconocía en la moral taoísta una fuerza ideológica más orientada hacia la moral y la ética, que hacia la idolatría. En general, Voltaire consideraba que los cultos religiosos populares eran una señal de atraso cultural de las naciones y solo una elite Ilustrada podía inculcar valores morales universales. A este respecto Maurois lo critica diciendo:

El mayor defecto de Voltaire como historiador, es que siendo un filósofo intelectualista, no comprende los deseos sentimentales y místicos de otros hombres. No percibe que

bajo la multiplicidad de sectas y ritos está siempre la causa común de una necesidad de ritos. (42)

En este punto disentimos de Maurois cuando afirma que Voltaire no comprendía las necesidades de los místicos. Más bien, éstos lo desconcertaban, porque podían, en cierto modo, alejarse de las causas eficientes, es decir, de las acciones humanas y abstraerse de la historia en tanto él no podía hacerlo. Él era un eterno parisino exiliado, un habitante del mundo cortesano rechazado de todas las cortes, un intelectual empedernido y un liberal enfermizo. A alguien que tenía que estarse escribiendo y comunicando con sus contemporáneos, debatiendo las ideas polémicas y fútiles de su época, criticando a los autores clásicos, luchando contra el fanatismo en su país y en su tiempo, buscando el poema perfecto, citando la anécdota histórica significativa y cuestionando las ideas que agitaban a los pueblos, no se le puede considerar como desprovisto de espiritualidad. Habiendo leído sobre el budismo, los sufíes y el taoísmo, Voltaire sabía muy bien lo que era el misticismo; otro asunto es que se considerase a sí mismo como un discípulo del racionalismo newtoniano y un hijo privilegiado del iluminismo. El autor francés René Pomeau (1973) lo expresa de esta forma:

Pero hay un lado por el que el hombre emerge de la animalidad. Lo propio del hombre es su razón. Hacer el hombre, es ejercer la razón. Voltaire asigna al hombre el deber de preservar esta parte que es lo mejor de sí mismo. El animal dotado de razón tiene que librar un combate contra los sueños, las ilusiones, “la costumbre”, el sentimiento. Tiene que salir de su pequeño horizonte, de sus pequeños prejuicios, de su pequeña rutina de hábitos. Ha de atreverse a ser ciudadano del mundo. (78–79)

Ser ciudadano del mundo es ser científico, humanista, crítico,

tolerante y abierto a las obras, fruto de la razón y del pensamiento. Esta actitud, y aquella de considerar los sentimientos un territorio poco fiable del espíritu son las que lo alejan tanto de su contemporáneo J-J Rousseau. Voltaire creía que por medio de una buena educación y del buen uso de la razón, los hombres se alejaban de las bestias, mientras Rousseau creía que eran precisamente estos atributos los que alejaban al hombre de la naturaleza<sup>4</sup>. En asuntos de estética, moral o religión, Voltaire agotaba sus argumentos racionalistas allí donde otros intelectuales preferían guiarse por la mística o el sentimiento o la mera experiencia empírica:

No mezclemos nunca las *Sagradas Escrituras* con nuestras discusiones filosóficas: Son cosas demasiado heterogéneas y que no guardan ninguna relación entre sí. Sólo se trata aquí de examinar lo que podemos saber por nosotros mismos y ello se reduce a muy pocas cosas. Hay que haber renunciado al sentido común para no estar de acuerdo en que nada sabemos en el mundo, si no es por la experiencia; y, ciertamente, si solo llegamos por la experiencia y por una serie de tanteos y largas reflexiones a adquirir algunas ideas débiles y ligeras del cuerpo, del espacio, del tiempo, del infinito, de Dios mismo, no vale la pena que el Autor de la naturaleza coloque esas ideas en el cerebro de todos los fetos, a fin de que solo haya después un pequeño número de hombres que las utilice. (Voltaire, *El filósofo* 111-112)

En el texto anterior vemos cómo Voltaire cuestiona los fundamentos de las ideas innatas de Descartes y descrea de la

---

<sup>4</sup> Rousseau escribe: “Ved que poderoso instrumento os pongo en las manos para emplearle en vuestro alumno. Como no sabe la razón de nada, le tenéis ya casi reducido a silencio cuando queráis, y por el contrario, ¡Que ventaja sacareis de vuestros conocimientos y experiencias, para hacerle ver la utilidad de cuanto le propongáis! Porque, no equivocaros, hacerle esta pregunta es enseñarle a que él también os la haga; y debéis contar con que para todo aquello que en adelante le propongáis no dejara de preguntaros a ejemplo vuestro: ¿Para qué sirve esto?” (*Emilio* 124).

experiencia como único recurso del conocimiento, pues sin un buen uso de la razón tampoco se llega a este. De igual modo fundamenta la imposibilidad de conocer a Dios, lo cual le aleja automáticamente de la teología, pues para él si no se puede demostrar ni describir ni explicar un fenómeno; no deberíamos afirmar que lo conocemos.

En su primer viaje a Inglaterra, Voltaire se interesó por la filosofía de Jhon Locke a quien defiende en su *Diccionario Filosófico*, más propiamente en su artículo llamado *Locke*, y lo hace porque, en su perspectiva, el vulgo parisino, además de no leer este autor, lo acusa de negar la inmortalidad del alma:

Locke dice también que es imposible que la razón pruebe la espiritualidad del alma, y yo añado que no hay nadie en el mundo que no esté convencido de esa verdad. Es indudable que si el hombre estuviera convencido de que sería más libre y más feliz saliendo de su casa, la abandonaría en seguida; luego no se puede creer que el alma es espiritual sin creerla encarcelada en el cuerpo, en el que ordinariamente, si no es desgraciada, vive inquieta; debe, pues, desear salir de su cárcel; pero ¿qué hombre desea morir por ese motivo? Debemos procurar saber, no lo que los hombres han dicho sobre esta materia, sino lo que nuestra razón puede descubrirnos independientemente de las opiniones humanas. (*El filósofo* 111-112)

Voltaire destaca en Locke su defensa por la tolerancia religiosa y su interés por escribir objetivamente sobre la función del Estado en la regulación de los cultos religiosos. No obstante, y como es común en el autor de *Cándido*, no se caracteriza por rendir un culto a la personalidad de ningún autor, por ello además ataca las ideas que le parecen insostenibles o poco objetivas aún en los pensadores que admira; para el caso del filósofo inglés, vemos cómo ataca algunos de sus prejuicios en su obra *El filósofo ignorante*:

Locke continúa y, para demostrar mejor que ninguna regla establecida

es innata, habla de los mingrelianos, para los que es un juego, dice, enterrar a sus hijos vivos, y de los caribes que castran a los suyos para engordarlos mejor, y comérselos después.

Ya hemos observado antes que éste gran hombre ha sido demasiado crédulo al referir éstas fábulas; D’Lambert, el único que imputa a los mingrelianos el crimen de enterrar a sus hijos vivos por capricho, no es autor que merezca mucho crédito. (*El filósofo* 144-145)

De la cita anterior se pueden desglosar varias ideas que subyacen al pensamiento filosófico e histórico de Voltaire. La primera es que para este autor, aún los escritores más notables de su tiempo, incurrieran en errores historiográficos y en prejuicios eurocentristas; la segunda es la poca fiabilidad que ofrecían algunos libros de historia y algunos historiadores. Como para Voltaire la historiografía debería ser una ciencia y no un compendio de anécdotas<sup>5</sup> y fábulas, estaba convencido de que esta ciencia evolucionaría con la ayuda del desarrollo del pensamiento científico. De esta manera, los filósofos y hombres de letras tendrían un recurso más fiable para evaluar la conducta humana de sociedades, pueblos o culturas.

El discurso ilustrado de la razón es el cincel que va a permitir a los enciclopedistas rediseñar la interpretación de los hechos humanos, ya sean históricos, políticos, científicos, o religiosos. Por tal motivo, nada se escapaba a su cincel. Pero *la razón* no tenía como función dar solo respuestas a los asuntos de la vida cotidiana. Este método ofrecía, más que un tratado de definiciones, una aproximación más objetiva de la realidad. Esto quiere decir que los ilustrados a menudo, y Voltaire con mucha frecuencia, se abstendían de dar por cerrado o concluido un tema polémico o digno de discusión. En este sentido, se hallaban distantes del método usado tradicionalmente en los diccionarios y enciclopedias en boga de su tiempo como el *Diccionario de Trevoux*, que ofrecía, por así decirlo, la última palabra sobre muchos temas

---

<sup>5</sup> “Tal vez suceda pronto con la manera de escribir la historia lo que ha sucedido con la física. Los nuevos conocimientos han proscrito los antiguos sistemas. Se querrá conocer al género humano con ese detalle interesante que constituye hoy la base de la filosofía natural” (Voltaire, *El filósofo* 176).

humanos y divinos. Miremos, por ejemplo, la definición *cuerpo-alma* con su consabido debate sobre la inmortalidad que, es para Voltaire un asunto en el cual la razón misma tiene sus límites y ni la religión ni la ciencia habían podido dilucidar aún que era el alma. Por ello, desde su lógica particular, asume una postura más abierta a este respecto:

He aquí el eterno objeto de las disputas de los hombres. Digo eterno objeto porque, careciendo de la noción primitiva que nos guíe en este examen, tendremos que permanecer siempre encerrados en un laberinto de dudas y de conjeturas. No contamos ni con un solo escalón dónde afirmar el pié para llegar al vago conocimiento de lo que nos hace vivir y de lo que nos hace pensar. Para poseerlo sería preciso ver cómo la vida y el pensamiento entran en un cuerpo. ¿Sabe un padre cómo produce a su hijo? ¿Sabe la madre cómo lo concibe? ¿Puede alguien adivinar cómo se agita, cómo se despierta y cómo duerme? ¿Sabe alguno cómo los miembros obedecen a su voluntad? ¿Ha descubierto el medio por el cual las ideas se forman en su cerebro y salen de él cuando lo desea? Débiles autómatas, colocados por la mano invisible que nos gobierna en el escenario del mundo, ¿Quién de nosotros ha podido ver el hilo que origina nuestros movimientos? (Voltaire, *Diccionario* 85)

Es indudable que, aunque para algunos filósofos amantes de la escuela alemana Voltaire no es filósofo, o al menos, no en el sentido jónico del término, porque carece de una teoría universal, de un método específico de argumentar, de un *arjé* o principio explicativo de la realidad en su conjunto. En sus escritos, este autor practica el ejercicio de filosofar pero sin dar respuestas definitivas, –suponiendo que filosofar sea dar razones y argumentos en torno a una pregunta planteada desde un marco conceptual–. En muchos de sus ensayos encontramos una variedad de razonamientos donde las preguntas se orientan a indagar por el lugar del hombre en la cultura, en el tiempo y en los asuntos de la vida cotidiana, ya sean acontecimientos históricos, debates filosóficos o reflexiones



en torno a los sentimientos, la verdad, la ciencia, etc. A veces estas reflexiones se hacían por medio de escritos literarios y no necesariamente por medio de ensayos científicos e históricos.

Uno de sus aportes desde la literatura consistió en adaptar a la cultura europea un modo de narración de corte moral muy difundido en la India Medieval, Irán y Turquía: *el cuento filosófico*. Al hacerlo, se libraba de la censura oficial y del rigor requerido en los ensayos filosóficos, permaneciendo, sin embargo, en el lugar del crítico y el pensador. De esta forma, se granjeaba un reconocimiento por parte de las clases media y popular francesa que encontraban muy atractivo su divertimento narrativo. Escritores como el citado André Maurois sostienen que, filosóficamente hablando, la mejor época de Voltaire coincide con su estadía en Ferney y su obra más popular en literatura es el *Cándido*: “El autor de *Zaira* y *La Henriada* se habría sorprendido, sin duda, grandemente si se le hubiese asegurado que el único libro, (o casi el único) suyo que se leerá en 1950, y será considerado como una obra maestra del ingenio de un hombre, es una corta novela escrita a los 65 años, y que lleva el título de *Cándido*” (Maurois 74). Una narración filosófica cargada de drama y de sátira. A propósito de la filosofía sobre su *Cándido*, señalaba que es:

... como dice René Berthelot, una conclusión eminentemente científica y burguesa. Se necesita acción. No todo está bien pero todo puede mejorarse. El hombre no puede destruir la crueldad del universo, pero por la prudencia puede librar de esa crueldad, ciertas pequeñas regiones. Lo que Voltaire sienta contra el pesimismo de Martin y el optimismo de Pangloss: lo que opone a la teología cristiana y al estoico optimismo resumido por Leibniz, es la ciencia newtoniana, la ciencia que se limita a la naturaleza, que nos hace percibir solo ciertas relaciones, pero al menos nos asegura de esta

manera nuestro poder sobre ciertos fenómenos naturales.  
(Maurois 75)

Maurois rescata aquí el racionalismo práctico de Voltaire, un racionalismo que no es teleológico como el pensamiento cristiano ni optimista como el idealismo leibniziano, sino práctico y lógico. Por ejemplo, a su modo de ver la cultura popular, es lógico que el pueblo tenga sus creencias y supersticiones ancestrales, ya que son su conexión con el pasado y representan una explicación de una tradición; lo que no le parece práctico es que la gente se mate a sí misma, o mate a otros por defender sus creencias, pues como humanos, todos somos hermanos (*cf.* Voltaire, *Tratado* 124).

A Voltaire le parece que es lógico que los pueblos tengan un Dios. Lo que le parece una tragedia es querer imponer ese Dios por la fuerza y la violencia a otras culturas. Para el caso de *Cándido*, resulta ilógico ser tan idealista como Pangloss, quien después de haber sufrido tanto en la tierra, cree haber vivido la mejor de las vidas posibles en el mejor de los mundos (*cf.* Voltaire, *Cándido* 98). En la misma obra resulta un poco extremista y nihilista la postura de Martin, quien espera siempre lo peor de la vida, de las circunstancias y de las personas, aunque esta actitud lo prepare en cierto modo para las adversidades del destino. Cándido mismo no sabe qué hacer con su vida, hasta que un campesino turco le enseña a cultivar y disfrutar su jardín, siendo ésta una metáfora de cómo se debería habitar el presente y el aquí: “Trabajemos sin razonar- Dijo Martin- ; es el único medio de hacer soportable la vida” (*Cándido* 98). Para el caso de Voltaire, una metáfora del huerto o del jardín sería el uso moderado de la razón. Hay que cultivarla, desprovista de fanatismos e idealismos. Solo así podrían florecer la tolerancia, la ciencia y la moral universal.

En su quehacer cotidiano, Voltaire mostraba abierto interés por las políticas estatales, y se conmovía a menudo con la mezquindad y

parcialidad de los tribunales judiciales de la Francia de su tiempo. A menudo, y valiéndose de su lugar como figura pública, va a ser un defensor de los derechos humanos y de la tolerancia civil, como lo plantea André Maurois:

Los errores judiciales pertenecen a todas las edades, pero en aquel tiempo parecen haber sido particularmente graves. Después del caso Calais, casi todos los hombres recurrían a Ferney. En 1776 Voltaire defendió la memoria del conde Lolly Tollendal, decapitado después de la pérdida de la India, por traición a los intereses del Rey, y logró rehabilitar a aquel oficial condenado injustamente. En 1769, rehabilitó a un hacendado llamado Martin, condenado a la rueda por un crimen permitido posteriormente a un real delincuente. En 1779, fue la causa de Montbaillis, marido y mujer, de Saint-Omer; desgraciadamente, Voltaire sólo pudo intervenir después de la injusta ejecución del marido, pero logró que se absolviese a la mujer. A veces se equivocaba y defendía a los culpables, pero era mejor dejar sin castigo a un criminal que torturar a un inocente. (86)

Aunque Voltaire no fuese el primer pensador en tratar sobre la tolerancia, sí fue el más polemizado, tal vez por la fuerza de su personalidad y por su historia personal, aunque ya Montaigne en sus *Essais* y Baruch Spinoza militaron en favor de la tolerancia: “Hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio, y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía” (70). Y en otro fragmento, añade: “Son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores, que estos mismos escritores, que sólo suelen escribir para los hombres cultos y sólo invocan en su apoyo la razón” (Spinoza 419).

Es claro que Voltaire recoge en sus ensayos, trabajos y esfuerzos un sentir general de la Europa moderna, la inconformidad de las elites cultas hacia las tiranías monárquicas y hacia los excesos religiosos de las sectas y facciones cristianas y católicas.

El inglés John Locke, al que aludimos en un comienzo, en su *Ensayo sobre la tolerancia* y *Carta sobre la Tolerancia* continuó con la discusión ético-filosófica en torno a este tema. Los siglos XV al XVII habían sido especialmente sensibles en relación con la intolerancia en Europa, una intolerancia política, cultural y religiosa. Locke, por ejemplo, aunque consideraba necesaria la tolerancia entre las diversas iglesias cristianas inglesas, incluyendo la religión anglicana, pensaba que no se debía ser tolerante con la religión católica, pues le parecía que la más extremista y radical de las posturas la habían tenido en Europa los católicos y su alto clero, cuyos intereses políticos eran superiores a su doctrina.

Locke y Voltaire coincidieron en cuestionar a la Iglesia romana su pasado histórico de persecución hacia otras doctrinas y creencias; sus intrigas políticas e intereses terrenales durante la Edad Media, y su papel en Las Cruzadas, la Inquisición, la conquista de América y las cacerías de brujas en Inglaterra.

En la actualidad, de la necesidad de la tolerancia resulta un problema fundamental en las relaciones internacionales e interculturales de las naciones, y uno de los problemas políticos que conlleva es que lo que se tolera se puede convertir en ley. Así, si en cierto modo, se tolera la agresión contra un grupo de personas o una comunidad étnica, se justifica la violencia. Esto ocurrió en Argentina durante la dictadura del general Juan Manuel Rosas en el siglo XIX con su política de exterminar a los gauchos de la pampa y de fundar una nación europea en el continente americano, al igual que durante la expansión en Alemania del

partido Nazi, y en Rusia durante la formación de la Unión Soviética. La formación de los estados nacionales en Occidente ha propiciado muchas guerras civiles y étnicas, incluso hasta el siglo XX. Por tal motivo, las sociedades actuales deben ser muy cautas al momento de legitimar lo que se tolera cuando lo que se tolera violenta la integridad física y cultural de sociedades e individuos.

La tolerancia, tal como la entendemos hoy en día, es el resultado de largas luchas sociales y discusiones intelectuales y políticas que han ido decantando la conciencia ciudadana desde la época moderna. Lentamente se han ido rescatando la importancia del respeto a las diferencias culturales de credo, de pensamiento, de estéticas, de modos de habitar el mundo. La tolerancia es a la intolerancia lo que el anhelo de la paz es a las secuelas de la guerra, y la búsqueda de justicia a la tiranía, es decir, se convierte en una demanda social de los grupos humanos cuando éstos ya no tienen territorio para expandirse o no pueden continuar expresando su cultura y desarrollando sus economías. Primero surge el conflicto, a veces la guerra, luego el interés mutuo y, por último, las políticas de mutuo acuerdo y tolerancia. A continuación profundizaremos en la perspectiva que plantea Voltaire sobre la tolerancia.

## **1.2. LA TOLERANCIA PARA VOLTAIRE**

El Barón de Montesquieu, contemporáneo de Voltaire, expone en su obra *L'esprit des Lois* la relación entre la necesidad del Estado de gobernar un país y mediar con las diferentes religiones en procura de la tolerancia:

Cuando las leyes de un país consideran necesario tolerar varias religiones, deben también obligar a estas a la reciproca tolerancia. Porque está demostrado que toda

religión oprimida, cuando, por casualidad, sale de esa situación, se convierte en opresora, y no como religión sino como tiranía<sup>6</sup>. (Montesquieu 11)

Es claro que el Barón de Montesquieu tiene como referencia las religiones monoteístas. Tal es el caso de la Iglesia de Roma que durante su expansión combatió las ideas politeístas de los pueblos conquistados por Europa. Para un ejemplo tenemos el caso de la conquista de América por parte de los españoles y su adoctrinamiento forzoso de los nativos en este territorio. La expansión universal del cristianismo católico suponía la desmitificación de otras culturas, y en ciertos momentos la confrontación conducía a la intolerancia de los cultos indígenas, alterando las relaciones históricas y sociales de estos pueblos. La cita anterior se relaciona con el artículo sobre tolerancia del *Diccionario Filosófico*, donde se hace notorio que el asunto de la intolerancia religiosa era un tópico muy discutido en el siglo de las luces: “De todas las religiones, la cristiana es, sin lugar a dudas, aquella que debería inspirar más tolerancia, sin embargo, hasta ahora, los cristianos han sido los más intolerantes de todos los hombres” (Voltaire, *Diccionario* 590).

Aquí Voltaire habla como historiador y analiza las relaciones culturales de la Europa católica con los pueblos y culturas aledañas a esta civilización, llámense África, Medio oriente o América; todas ellas con sus consabidas culturas nativas politeístas; en confrontación con la cultura europea católica durante la Edad Media y Moderna, todo lo cual generaba intolerancia hacia las creencias populares y religiosas de dichos pueblos.

---

<sup>6</sup> “Lorsque les lois d’u État on cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu’elles les obligent aussi à se tolérer entre elles. C’est un principe, que toute religion qui est réprimée devient elle-même réprimant: car sitôt que, par quelque hasard, elle peut sortir de l’oppression, elle attaque la religion qui l’a réprimée, non pas comme une religion, mais comme une tyrannie” (Montesquieu 11).

Para Montesquieu la proliferación de religiones en un Estado planteaba la necesidad que tenía éste de exigir la tolerancia mutua entre aquellas (Montesquieu 11), de lo contrario, si una religión oficial se imponía forzosamente reprimiría las sectas minoritarias y, por lo tanto, se hacía necesario, no solo que aquellas religiones no atacaran ni afectaran el gobierno sino también que no se afectaran entre sí. Voltaire al enfocarse en éste tema, expresaba así su perspectiva:

No se requiere demasiada elocuencia para demostrar que los cristianos deben tolerarse entre sí. Pero yo voy más allá: afirmo que debemos considerar a todos los hombres como nuestros hermanos. ¿Cómo? ¡Un turco hermano mío!, ¡Un chino!, ¡Un judío!, ¡Un siamés! Así es, sin duda alguna, porque. ¿No somos todos hijos del mismo Padre, criaturas de un único Dios? (*Tratado* 121).

Aquí el autor de *Cándido* mencionaba la necesidad de una tolerancia universal allende las diversas creencias religiosas. Voltaire creía que Europa ya no era la única civilización importante en el mundo moderno, de hecho creía que, desde la perspectiva de la historia de la humanidad, era una civilización entre otras. A diferencia de la nación judía, cuyo relato bíblico sustentaba que ellos eran la nación elegida por Dios, para Voltaire no existía una cultura que fuera realmente dominante o superior a las otras civilizaciones del planeta, ya fuera en el mundo antiguo, medieval o moderno. Desde su perspectiva, las grandes civilizaciones de la historia tuvieron todas, su momento de esplendor y su época clásica. Sin embargo, todas tuvieron vicios y sus grandes pensadores, a menudo, incurrían en errores matemáticos o políticos, o sus gobernantes eran arrastrados y sonsacados por supersticiones ingenuas o brutales; aunque, a su vez, todas tuvieron grandes logros intelectuales, estéticos y culturales.

Según Voltaire, desde la perspectiva de la espiritualidad cristiana, las naciones no europeas deberían ser vistas como pueblos hermanos y no como naciones rivales; para él estas culturas no eran despreciables ni en espiritualidad ni en obras ni en ciencia, y de todas se podía aprender algo. Examinaremos a fondo este aspecto en el capítulo siguiente, cuyo tema central es la superstición en los pueblos y naciones. Analicemos ahora la definición que nuestro autor hace de la tolerancia en su *Diccionario filosófico*:

¿Qué es la tolerancia? Es la consecuencia del humanitarismo. Todos nosotros estamos formados de fragilidad y error, perdonémonos recíprocamente la locura de cada cual; esa es la principal ley de la naturaleza. (Voltaire, *Diccionario* 587)

Al hablar de la universalidad del yerro humano, Voltaire no habla aquí en nombre de una cultura, sino como lo haría un biólogo o un antropólogo al referirse a la especie. Al interpretar el simbolismo de las sociedades humanas –que Voltaire abordaba muy al estilo de Herodoto, pero con el sarcasmo que le era propio–, en su *Ensayo sobre las costumbres* y en sus *Ensayos históricos* describe los rituales y las supersticiones de los pueblos mal llamados “salvajes” para la época ilustrada, reflejando una postura de filósofo que compara y analiza la dimensión estética de las religiones en los pueblos antiguos. En su artículo sobre la tolerancia, va más allá de lo pintoresco y descriptivo para esbozar la idea de cuan inútil resulta la intolerancia religiosa desde un punto de vista antropológico, y de paso critica el poco compromiso moral que tuvieron algunos reyes y príncipes católicos en la Europa moderna. Y prosigue Voltaire:

Está claro que el individuo que persigue a un hombre, a su hermano, porque no es de la misma opinión que él, es un



monstruo. Esto se admite sin dificultad; mas el gobierno, los magistrados, los príncipes, ¿Cómo tratan estos a aquellos que tienen otra adoración distinta a la suya? Si es un extranjero poderoso, está claro que el príncipe hará una alianza con ellos. Francisco primero muy cristiano, se unió con los musulmanes contra Carlos V, muy católico. Francisco Primero dará dinero a los luteranos de Alemania para apoyarlos en su revuelta contra el emperador, pero de acuerdo con la costumbre, comenzará por hacer quemar algunos luteranos en casa. Por razones políticas les pagará en Sajonia; por razones políticas los incinerará en París. ¿Pero qué pasará entonces? ¿La persecución creará proselitismo? Pronto Francia estará llena de nuevos protestantes. Al principio se dejaron colgar, luego, a su turno, ellos van a colgar (a otros). Habrá guerras civiles, luego llegará la noche de San Bartolomé; y este rincón del mundo, será peor que todos los infiernos descritos por antiguos y modernos. (*Diccionario* 1069)

Resulta indudable que las razones políticas fueron las que crearon tantas escisiones en la espiritualidad de la Europa moderna. En ese proceso de conformación de los Estados, las religiones eran un medio para crear intrigas y mover intereses políticos, especialmente en los países de Europa occidental. Recuérdese aquí la figura del rey británico Enrique VIII, y su ruptura con la iglesia católica, fenómeno histórico que marcará una distancia entre la cristiandad tal y como se practica en la iglesia anglicana y aquella que predica el Vaticano. Aunque este fenómeno aún no se daba en Rusia donde la monarquía zarista permanecía incólume al lado de la iglesia ortodoxa, aún en el siglo XVIII y donde la moral cristiana parecía más unificada y centrada en sus proyectos espirituales que en debates políticos y nacionales.

Ser intolerante en tiempos de Voltaire era no aceptar otras creencias, cultos ni ritos que no fueran de la religión propia y atacar verbal o físicamente a quienes profesaran creencias diferentes a la propia; este ataque implicaba una exclusión de algún tipo. En la España del siglo XVI, por ejemplo, Spinoza es un claro ejemplo de la persecución estatal y religiosa contra los judíos de nacimiento. En ese mismo país se ejerció una persecución contra los moros en los siglos XV y XVI. Si se consideraba desde la perspectiva de la religión dominante, se trataba de repudiar y combatir la herejía, la idolatría, la apostasía, la infidelidad, las sectas, y las interpretaciones religiosas ambiguas y diferentes. A veces se combatía el disenso con políticas represivas. No se podía interpretar de cualquier forma un libro sagrado como la Biblia en el que muchas sectas nuevas se inspiraban. Se trataba de una época hostil hacia la pluralidad hermenéutica de un texto polisémico, de un rechazo oficial a la libertad de lectura<sup>7</sup>, de una negación al derecho a disentir con respecto a la lectura de un libro sagrado como lo era la Biblia. De ahí la popularidad y el escándalo que suscitaban figuras como Voltaire y Jean Meslier, y la fascinación que producía en su tiempo leer la Biblia por sí mismo, sin necesidad de un intérprete. En relación con la necesidad de la

---

<sup>7</sup> Ginzburg en *El Queso y Los Gusanos* ilustra el proceso inquisitorio que llevó a la hoguera a un campesino Italiano llamado Menocchhio quien el siglo XVII, encuentra una explicación de la vida contraria a la teoría creacionista y quien se sirve de la lectura de la Biblia y de otros libros para soportar sus teorías: “Dos grandes acontecimientos históricos hacen posible un caso como el de Menocchio: La invención de la imprenta y La Reforma. La imprenta le otorga la posibilidad de confrontar los libros con la tradición oral en la que se había criado y le provee de las palabras para resolver el conglomerado de ideas y fantasías que sentía en su fuero interno. La Reforma le otorga audacia para comunicar sus sentimientos al cura del pueblo, a sus paisanos, a los inquisidores, aunque no pudiese, como hubiera deseado, decírselo a la cara al papa, a los cardenales, a los príncipes. La gigantesca ruptura que supone el fin del monopolio de la cultura escrita por parte de los doctos y del monopolio de los clérigos sobre los temas religiosos había creado una situación nueva y potencialmente explosiva. Pero la convergencia entre las aspiraciones de un sector de la alta cultura y las de la cultura popular ya había quedado eliminada definitivamente medio siglo antes del proceso de Menocchio, con la feroz condena de Lutero a los campesinos sublevados y a sus reivindicaciones. A partir de entonces no aspirarían a tal ideal más que exiguas minorías de perseguidos como los anabaptistas. Con la Contrarreforma (y paralelamente con la consolidación de las iglesias protestantes) se inicia una época altamente caracterizada por la rigidez jerárquica, el adoctrinamiento paternalista de las masas, la erradicación de la cultura popular, la marginación más o menos violenta de las minorías y los grupos disidentes. También Menocchio acabaría en la hoguera” (27).

tolerancia, afirmaba Voltaire: “Esta horrible discordia, en que vivió durante muchos siglos, es una lección que debemos tener muy presente para perdonarnos mutuamente nuestros errores, porque nos prueba que la discordia fue la gran calamidad que sufrió el género humano y que la tolerancia es su único remedio” (*Diccionario* 591).

Para Voltaire la intolerancia del cristianismo se remontaba a las raíces culturales del pueblo judío, pero los hombres de su época deberían marcar un hito y romper con ésta tradición. Debían hacerlo porque la historia de Europa, desde la perspectiva de los ilustrados, ya había habitado el tema de la religión por más de mil años con sus consabidas guerras y debates político teológicos, y Esta nueva época debía orientarse más hacia el progreso material y el pensamiento científico.

Los enciclopedistas ya no veían ni necesario ni conveniente que fuera la Iglesia la que llevara los hilos conductores ni de la economía ni de la cultura. Era muy importante para las gentes, sí, pero, desde su perspectiva, era ese el momento en que el intelecto y la clase dominante emergente, la burguesía, se debían enfocar en el progreso material de las naciones y en el dominio del mundo físico, ya no el celestial. Era en parte también un viraje hacia una lectura terrenal y ya no espiritual de la realidad social. Se imponían la economía, la investigación y las ciencias como el eje fundamental del desarrollo de las naciones<sup>8</sup>. El intelecto ilustrado avizoraba una era de progreso, y en esta nueva era, la teología ya no ocuparía el lugar de antes. Por ende, el asunto de la intolerancia religiosa era como un lastre que la cultura europea tenía que superar para su bien y el de sus colonias.

---

<sup>8</sup> Recuérdese para el momento la importancia de figuras científicas como Helvetius, Adam Smith, Euler, Leibniz, Celsius, Volta, Newton, Malthus y Linneo, para citar solo algunos. Todo con el fin de demostrar que este fenómeno cultural abarcaba no solo a la filosofía, sino a otras ramas del conocimiento.

Al ubicar a Voltaire en el contexto de la Ilustración, se observa que se trata de un pensador entre muchos que está inmerso en una nueva corriente intelectual que está recorriendo la Europa del siglo XVIII. Por lo tanto, no es raro que este autor hable desde el discurso de la razón, pues es una corriente de pensamiento que está en boga en su tiempo, como lo estuvo la angelología en la Europa cristiana del Medioevo, o el discurso positivista en la Europa del siglo XIX. Lo notable sería saber qué alcance tuvieron las reflexiones e ideas de este autor en su tiempo, cómo se difundieron en Francia y luego en el mundo occidental. Históricamente se presume que los enciclopedistas con su labor de difusión cultural y su tolerancia intelectual sentaron las bases para el advenimiento de una cultura europea más laica, es decir, más independiente de la autoridad y el control de las estructuras eclesiásticas. Hay quienes afirman incluso que dichos libelos, publicaciones y panfletos en algo influenciaron las posteriores revueltas anticlericales durante la Revolución Francesa, convirtiendo de nuevo el escenario de Francia en otra república intolerante, pero esta vez, con la religión oficial, el catolicismo. No obstante, es posible que todo este proceso social sea demasiado complejo, ya que en él intervinieron muchos factores, entre ellos la influencia de los enciclopedistas, quienes, de algún modo, lograron afectar las prácticas sociales y religiosas en ciertos sectores de la población de Europa.

En relación con las expectativas de Voltaire en procura de una Francia más tolerante con las religiones, René Pomeau expresaba:

Voltaire dijo que había que mantener sin recursos a la multitud que trabaja. Pero también dijo que el campesino debía poseer la tierra que trabaja. Reclamó la liberación de los siervos de Saint Claude, miserables ilotas, esclavizados, para colmo de vergüenza, por monjes. Reclamó libertad de pensamiento. Que se permita, pues, a la gente de letras,

imprimir sus sueños; que se permita a cada uno adorar o no adorar a Dios a su manera. Ese Voltaire, frecuentemente tan malicioso, acaricia la quimera de una humanidad reconciliada, de una Pennsylvania universal, en la que los “amigos” vivan en la paz recuperada de un jardín del Edén. Esta generosidad utópica es la que anima su campaña por la tolerancia y su apostolado por la religión natural, religión auténticamente “católica” que según él piensa será la religión del porvenir. Ese fuego purifica en él muchas miserias. (73-74)

En esta cita también se nota que el autor de *Cándido* deseaba una mejor calidad de vida para los campesinos de Francia. Si bien en este punto lo que se está discutiendo es la defensa de la tolerancia religiosa por parte de Voltaire, de quien resulta difícil saber cuánto de católico tenía, pues aunque Pomeau lo considere en el párrafo anterior con ideales verdaderamente católicos, el mismo Voltaire era poco claro en medio de su anticlericalismo y su “misticismo”, porque ¿qué razón motivó a Voltaire a recibir la comunión de un sacerdote católico en la iglesia de Ferney el día de pascua de 1768? (cf. Mason 131).

El gran crítico de la Iglesia del siglo XVIII, de la cual discutió y cuestionó tanto su creencia y discurso moral, nos demuestra, para gran asombro de sus seguidores y críticos, cuan controversial y polémica era su actitud frente a la sociedad de su tiempo. Haydn Mason refiere una anécdota de L’abbé Mignot y su amigo, el marqués de Villevieille, testigos del hecho. La anécdota fue así: Voltaire creía que estaba en sus últimas, pues su salud flaqueaba cada día más. Por aquel entonces, el obispo de Annecy lo instó a que hiciera un compromiso serio con la Iglesia, pero el autor del *Cándido* lo ignoró. Meses después, en 1769, valiéndose de un rumor de enfermedad terminal, logró que el párroco de un pueblo vecino fuera hasta su castillo y lo confesara, dándole de nuevo la

comuni3n. Se cuenta que el 2 de marzo de 1778 en Par3s, pocos d3as antes de su muerte, Voltaire hizo la siguiente declaraci3n por escrito ante un tal abad Gaultier:

Yo, el abajo firmante, declaro que, habiendo padecido v3mitos de sangre durante los 3ltimos 4 d3as, a los ochenta y cuatro a3os de edad, y ni siendo capaz de acudir en persona a la iglesia, y habi3ndose dignado amablemente el p3rroco de Saint Sulpice a incrementar sus buenas obras envi3ndome al Abbe Gaultier, sacerdote, me he confesado con 3l, y que si Dios dispone de m3, muero en la santa religi3n cat3lica en la que nac3, esperando de la divina bondad que se digne perdonar todas mis faltas, y que si alguna vez he sido causa de esc3ndalo para la iglesia, pido de ello perd3n a Dios y a la Iglesia. (Mason 167)

De cualquier forma, en su declaraci3n de fe ante un sacerdote, Voltaire no admite la santidad de Cristo ni abjura de los escritos que 3l public3. Es un arrepentimiento tibio, casi una negociaci3n. Tal vez fuera un tr3mite legal necesario en la 3poca, y con este acto de abnegaci3n tard3a Voltaire no nos muestra que sabe en qu3 sociedad est3 viviendo y c3mo puede aprovecharse de la religi3n cat3lica en el 3ltimo momento de su vida, haciendo las paces con ella, y de paso congraci3ndose con muchas de las autoridades francesas y europeas de su tiempo. Es posible que tambi3n lo hubiera hecho por miedo a ser tratado con deshonra por el clero y enterrado en una fosa an3nima, sin derechos ni heredades para sus seres queridos. Tambi3n hay que considerar que Voltaire necesitaba aparecer como un confeso cat3lico ante sus s3bditos de Ferney a quienes incluso les hab3a construido una capilla en su se3or3o.

Si se plantea la pregunta: 3Qu3 tanto se ha transformado el debate en torno a la intolerancia desde la 3poca de Voltaire al momento

presente?, vemos que la respuesta puede resultar extensa y compleja. En primer lugar, parece evidente que para el siglo XX se disminuyeron considerablemente las guerras y conflictos por religión en el continente europeo, lo que no ha pasado ni en África ni en Asia. Por otro lado, se van multiplicando las comunidades nacionales y radicalizando las estéticas locales en confrontación y comercio con un consumismo capitalista que quiere imponer una cultura-mundo a partir de la ética de la ley del más fuerte y el más rico, violentando con ello los valores tradicionales de las comunidades agrícolas en las naciones subdesarrolladas.

En el siglo XX, el comunismo marcó un cierto grado de ateísmo religioso en las naciones de China y Europa del este, pero era más una política de Estado que un sentir popular, por lo que no logró echar raíz en las mentes de muchas personas pertenecientes a la cultura popular, sino más bien a ciertos sectores de las clases medias.

En el siglo XXI parece ser que se imponen nuevas formas de intolerancia como la xenofobia, los nuevos nacionalismos, la violencia étnica, la violencia de géneros, entre otros y se requiere aún de una actitud combativa e intelectual que cuestione estas formas de exclusión tal y como lo hacía Voltaire en la Francia de su tiempo, denunciando las arbitrariedades y los abusos del poder de igual modo que poniendo de manifiesto su pensamiento crítico frente a las taras culturales que marcaban la sociedad que le rodeaba. Hoy en día se hace necesario reevaluar cómo la ideología del entretenimiento y la práctica del consumismo masivo nos han legado una actitud indolente hacia los intereses de la comunidad, la familia, el barrio, la calle. Generando estas prácticas egoístas, individualistas y poco solidarias para con el prójimo más inmediato, facilitando el surgimiento de tribus urbanas que suplantán y sustituyen la figura de la familia y la comunidad, dejando un vacío en las creencias locales, sustituyendo una

cultura comunitaria por una cultura planetaria y desarraigada de su colectivo inmediato. Hoy en día puede que en Occidente y especialmente en América Latina el debate ético ya no se centre solamente en el asunto de la tolerancia religiosa ni política, sino en la necesidad de la solidaridad y de una ética ciudadana.

En el siguiente aparte se examinará la obra más relevante de Voltaire en torno al tema de la tolerancia religiosa y civil. La cual se aleja mucho del estilo literario clásico del mismo autor, y se convierte en un ensayo ético filosófico de carácter combativo y crítico, en defensa de la libertad de cultos y creencias religiosas como fundamento de convivencia y ética ciudadana en la era de la razón, *les lumières*.

### **1.2.1. *El tratado sobre la tolerancia***

Voltaire escribió tres textos importantes en prosa sobre la tolerancia. Uno es el artículo para el *Diccionario filosófico* (1764) ya citado aquí, llamado *Tolerance*; otro fue un aparte del ensayo sobre la historia del cristianismo intitulado *La tolerancia es el mejor remedio contra el fanatismo* (1753) y en 1763, su *Tratado sobre la tolerancia*, aunque *El Discurso de los cincuenta*, que publicó como autor anónimo, es en cierta forma un artículo más sobre este tema.

Todas estas obras enfatizan en la importancia de delimitar los asuntos de la fe al aspecto espiritual, combatir el fanatismo religioso y fomentar la crítica a los excesos y extremismos de la superstición. Como notable racionalista, Voltaire se alejaba del dogma cristiano y descreía de los milagros de esta religión, pues le parecían, en general, un insulto a la razón y un aliciente para el fanatismo. Sin duda, el haber leído y asimilado a Newton desde muy joven dejó en su pensamiento la impronta de un racionalismo lógico al momento de interpretar los fenómenos naturales y con



este racionalismo emprendió el recorrido crítico de los textos sagrados de las religiones, por ejemplo de la Biblia<sup>9</sup>. Para su época, el cristianismo era considerado por una elite liberal ilustrada como símbolo de un momento cultural ya superado, y vestigio de una época anterior a la razón en la cual predominaba el mito y la creencia por sobre las evidencias, la lógica, la investigación y la ciencia. Voltaire pertenecía a esa elite liberal, y no iba a dejar de cuestionar todo lo sagrado mientras, eso que la gente consideraba sagrado estuviese desprovisto de toda lógica. A este propósito escribe Ernst Cassirer:

No es posible ningún compromiso ni conciliación; hay que escoger entre libertad y servidumbre, entre conciencia clara y afecto turbio, entre conocimiento y fe. Y no cabe duda de cuál ha de ser la decisión que tome el hombre de la época moderna, el hombre de la Ilustración. Debe renunciar a todo auxilio de arriba, tiene que abrirse por sí mismo el camino de la verdad, que no podrá lograr si no trata de conquistarla con sus propias fuerzas y fundarla en ellas. (157)

Siendo un autor tan polémico terminó convirtiéndose en un personaje popular, y aunque no escribió sus libelos y panfletos para todo el mundo, su prestigio y popularidad aumentaban con las censuras permanentes de sus obras en París. Su estilo polémico, crítico y directo lo hizo tan popular, que aún quienes no lo habían leído, conocían su nombre. En Francia, una de las obras que le hizo más popular hacia 1760 fue precisamente el *Tratado sobre la tolerancia*. En este trabajo se propuso defender a una familia de cristianos protestantes contra la injusticia de un tribunal

---

<sup>9</sup> Para poner un ejemplo miremos lo que escribe Voltaire (1995) sobre la transubstanciación: “Los filósofos protestantes consideran la transubstanciación como el colmo de la impudicia de los frailes y de la imbecilidad de los laicos. No tienen ningún miramiento respecto a esta creencia, que llaman monstruosa, y no creen que haya un solo hombre de buen sentido que, después de haberla estudiado la adopte seriamente. Esta creencia es tan absurda en su opinión, tan opuesta a todas las leyes de la física y tan contradictoria, que el mismo Dios no podría verificar esta operación, porque, efectivamente es anular a Dios suponer que hace cosas contradictorias” (596).

eclesiástico de Toulouse<sup>10</sup> y contra el fanatismo tan arraigado en las provincias y ciudades pequeñas de la Francia de su tiempo. La obra comienza con una descripción del perfil de la persona llevada al suplicio, Jean Calas, y su familia:

Jean Calais, de sesenta y ocho años de edad, ejercía la profesión de comerciante en Tolosa (Toulouse) desde hacía más de cuarenta años y era considerado por todos los que vivieron con él como un buen padre. Era protestante, lo mismo que su mujer y todos sus hijos, excepto uno, que había abjurado de la herejía, y al que el padre pasaba una pequeña pensión. Parecía tan alejado de ese absurdo fanatismo que rompe con todos los lazos de la sociedad, que había aprobado la conversión de su hijo Louis Calas y tenía además desde hacía treinta años en su casa una sirvienta católica ferviente que había criado a todos sus hijos. (Voltaire, *Opúsculos* 3-4)

En este texto, Voltaire quiere resaltar que, aunque Jean Calas era protestante, era también un ciudadano honorable y no un delincuente como el que la turba fanática abucheaba por su condición religiosa y para quien pedían suplicio. Este hombre era injustamente acusado de haber asesinado a su hijo, quien en realidad se había suicidado. Era una familia protestante completa llevada a tribunales por la muerte de un hijo, que se había convertido al catolicismo. Jean Calas aparecía como principal sospechoso del crimen. Como las pruebas eran insuficientes para juzgarlo, se tuvo en cuenta, de manera prejuiciosa, el hecho de que la familia en cuestión era protestante.

---

<sup>10</sup> No es el propósito de esta investigación repetir la obra de Voltaire, ni de este capítulo reescribir el *Tratado sobre la tolerancia*. Es suficiente con seguir el orden de algunos acontecimientos y razonamientos que llevaron a Voltaire a combatir la intolerancia y la superstición en la Francia de su tiempo.

Voltaire concluye que en el juicio de Jean Calas hubo prejuicios religiosos que indujeron a una sentencia desfavorable para el acusado, acarreando como consecuencia la posterior muerte del reo: “Algunos de los magistrados eran de la cofradía de los penitentes blancos. Esta circunstancia hacia inevitable la muerte de Jean Calas” (*Opúsculos* 6). También expresaba Voltaire cómo, para la población local de Toulouse, los asuntos de fe estaban imbuidos por el fanatismo y la intolerancia:

Lo que sobre todo preparó su suplicio fue la proximidad de esa fiesta que los tolosanos celebran todos los años en conmemoración de una matanza de cuatro mil hugonotes; el año 1762 era el año centenario. Se levantaba en la ciudad el tinglado para esta solemnidad; aquello inflamaba más aún la imaginación ya caldeada del pueblo; se decía públicamente que el patíbulo en que Jean Calas sufriría el suplicio de la rueda constituiría el mayor ornato de la fiesta; se decía que la Providencia traía ella misma aquellas víctimas para ser sacrificadas a nuestra santa religión. (*Opúsculos* 6)

Voltaire publicó este libro de un modo extraño. Este libro tenía capítulos que hablaban de la historia del cristianismo, otros de la historia del derecho, alguno contenía supuestos diálogos entre un clérigo y un moribundo; hay un poema final en que pide a un Dios –deísta, no cristiano– que se apiade de esas muchedumbres incultas y fanáticas para que no se exterminen entre sí (*cf. Opúsculos* 91).

Esta obra conmovió a cierto sector de la corte parisina y a través de ella obtuvo una indemnización para la familia de Jean de Calais, víctima del fanatismo religioso y a quien Voltaire rinde un homenaje por haber sido un hombre justo y bueno –en el sentido

moral y civil de la palabra– injustamente sacrificado en un escenario provinciano, inflamado de fanatismo religioso.

Examinando el poema final de esta obra, se puede colegir que hay en la interpretación de Voltaire, al considerar *la vida como instante*, un cierto dejo del nihilismo budista, es decir, la vida como instante, la vida humana como algo pasajero; ese mismo nihilismo que considera el Yo como algo ilusorio, porque ¿Qué importancia tiene combatir las religiones y creencias extranjeras si Dios hizo a los hombres de un tronco común e iguales ante él? Desde esta lógica deísta son también ilusorios los diversos nombres dados a la divinidad creadora, porque para los deístas, Dios es uno, lo mismo que para los cristianos, aunque los atributos del creador no coincidan en ambas creencias religiosas.

La influencia de la filosofía oriental asiática –el taoísmo y el budismo– en algunas obras de Voltaire se evidencia al examinar los cuentos filosóficos, en especial y la historia de un Brahmin en donde un hombre notable y exitoso no tolera la simple felicidad de una anciana ignorante que “Creía con toda su alma en Dios, y se tenía por la mas dichosa mujer, con tal que de cuando en cuando tuviese agua para bañarse” (*Opúsculos* 91). Otro ejemplo de nihilismo oriental lo ofrece el personaje de Martín en el *Cándido*, quien desconfía profundamente de las pasiones humanas y de la esperanza en el futuro. Martín, como los budistas, cree que el futuro es solo una esperanza, que no hay que esperar, que el pasado es una ilusión y el presente es todo; pero en ese presente las pasiones son inútiles: esperanza, dicha, goce, deseos, miedo, verdad, son emociones pasajeras y van a ser reemplazadas en Martín por un sobrio escepticismo y una sombría sinceridad, lejos de aquel entusiasmo infantil de *Cándido* y de *El Ingenuo*.

El triunfo de la razón sobre las pasiones no era otra cosa que el paso del fanatismo al misticismo; del prejuicio al sentido común, de la idolatría a la contemplación. Voltaire propone en algunas de sus obras literarias y en sus ensayos históricos y filosóficos, una aproximación a la religión desde la moral universal, y no a partir de los discursos religiosos particulares, pues desde su punto de vista, la moral es más lógica y más tolerante que las religiones:

Cuanto más hombres he visto, diferentes por el clima, las costumbres, la lengua, las leyes, el culto y la medida de su inteligencia, mas he observado que todos tienen el mismo fondo moral; todos tienen una noción tosca de lo justo y lo injusto sin saber una palabra de teología; todos han adquirido esa misma noción a la edad en que se desarrolla la razón, lo mismo que todos han adquirido naturalmente el arte de levantar pesos con barras, de cruzar un arroyo sobre un pedazo de madera sin haber aprendido matemáticas.

Me ha parecido, por lo tanto, que esa noción de lo justo y de lo injusto les era necesaria, ya que todos coincidían en ese punto desde el momento en que podían obrar y razonar... Por lo menos, no habría existido ninguna sociedad si los hombres no hubiesen concebido la idea de alguna justicia, que es el vínculo de toda sociedad. (Voltaire, *El filósofo* 139-140)

La moral para Voltaire era el elemento fundamental de la civilización y la cultura, pues por medio de ella se podían establecer los límites entre la justicia y beneficio individual, entre el bien común y el interés particular; además sentaba las bases de los valores como la solidaridad, la tolerancia y la honestidad entre otros. Según Voltaire, no era la religión el elemento fundante de la cultura, sino que era más bien la respuesta a una necesidad fundamental de protección ante los azares de la vida y de las fuerzas de la naturaleza, pero la moral era la base de la sociedad:

Veo una horda bárbara, ignorante, supersticiosa, un pueblo sanguinario y usurero que ni siquiera tenía término en su jerga para expresar la geometría y la astronomía. Sin embargo, ese pueblo tiene las mismas leyes fundamentales que el sabio caldeo que ha conocido las rutas de los astros, y que el fenicio, más sabio todavía, que ha utilizado el conocimiento de los astros para ir a fundar colonias en los confines del hemisferio, donde el océano se confunde con el Mediterráneo. Todos esos pueblos afirman que hay que respetar al padre y a la madre; que el perjurio, la calumnia, el homicidio, son abominables. Sacan, pues, todos las mismas consecuencias, el mismo principio de su razón desarrollada. (*El filósofo* 140)

Si se examina la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* publicada en 1948, no deja de notarse el gran aporte cultural que hicieron los pensadores ilustrados como Voltaire a la libertad de pensamiento religioso y de culto y a la tolerancia religiosa entre las naciones. Veamos un ejemplo en la *Declaración de los Derechos del Hombre*, artículo 18:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Aunque la Revolución Francesa tuvo un despliegue sangriento en su aspecto social y político, los ideales que la animaban en el aspecto ético, paradójicamente, buscaban, entre otras cosas, defender los derechos civiles, uno de los cuales era el derecho a la tolerancia religiosa. Cuando Voltaire en su *Tratado de la tolerancia* habla de la libertad de expresión, la defiende como un derecho de primer orden. En otra de sus obras, plantea Voltaire:

¡Pero cómo! ¿Le será permitido a cada ciudadano no creer más que a su razón y pensar lo que esta razón, acertada o equivocada, le dictará? Es preciso, con tal de que no perturben el orden: porque no depende del hombre creer o no creer, pero sí depende de él respetar las costumbres de su patria; y si dijeseis que es un crimen no creer en la religión dominante, acusaríais, por lo tanto, a los primeros cristianos, vuestros padres, y justificaríais a aquellos que acusáis de haberlos sometido a suplicio. (*Opúsculos* 47)

A propósito del *derecho natural* el autor de *Cándido* consideraba que este estaba por encima de la fe y de las creencias, toda vez que garantizaba el respeto por las ideas y permitía la equidad de éstas en el Estado:

El derecho humano no puede estar basado en ningún caso más que sobre este derecho natural; y el gran principio, el principio universal de uno y otro es, en toda la tierra: «No hagas lo que no quisieras que te hagan». No se comprende, por lo tanto, según tal principio, que un hombre pueda decir a otro: «Cree lo que yo creo y lo que no puedes creer, o perecerás». Esto es lo que se dice en Portugal, en España, en Goa. En otros países se contentan con decir efectivamente: «Cree o te aborrezco; cree o te haré todo el daño que pueda. Monstruo, no tienes mi religión, por lo tanto, no tienes religión: debes inspirar horror a tus vecinos, a tu ciudad, a tu provincia». (*Opúsculos* 26)

Los enciclopedistas, en su búsqueda por definir el *derecho natural*, elaboraron una serie de escritos cuya finalidad era descifrar el papel del Estado en la regulación de los derechos civiles de los ciudadanos para crear una figura universal llamada *derecho natural*. En el fondo se trataba de crear el espacio teórico que permitiera a las gentes letradas y burguesas cuestionar a los

gobernantes y a las cortes de las naciones civilizadas para hacerlos reconocer la legitimidad y dignidad de prerrogativas civiles universales como el derecho a la vida, a la libertad de cultos, a la libertad de expresión, a practicar la propia religión y el derecho a opinar contrariamente al príncipe, etc. Para Voltaire, quien gustaba del estudio de las civilizaciones antiguas anteriores a la cristiandad, en cuestiones de religión, esas culturas habían sido más tolerantes que la europea moderna:

Tal vez me equivoque, pero me parece que de todos los antiguos pueblos civilizados, ninguno ha puesto trabas a la libertad de pensar. Todos tenían una religión, pero me parece que la usaban con los hombres del mismo modo que con sus dioses: todos reconocían a un Dios supremo, pero le asociaban una cantidad prodigiosa de divinidades inferiores; solo tenían un culto, pero permitían una multitud de sistemas particulares. Los atenienses tenían un altar dedicado a los dioses extranjeros, a los dioses que no podían conocer. ¿Existe una prueba más fuerte, no solo de la indulgencia para con todas las naciones, sino también de respeto hacia sus cultos? Entre los antiguos romanos, desde Rómulo hasta los tiempos en que los cristianos se disputaron con los sacerdotes del imperio, no veréis un solo hombre perseguido por sus sentimientos. Cicerón dudó de todo, Lucrecio lo negó todo y no se les hizo el más ligero reproche. (Voltaire, *Tratado 46*)

También afirmaba este autor que los romanos no perseguían a sus colonias por su fe. Lo cual equivalía a afirmar que no era una política del Imperio Romano atacar y perseguir a los antiguos cristianos. De este modo, Voltaire quería expresar que la intolerancia religiosa que desató la Iglesia católica en la historia de Europa era o había sido inédita e inusitada:



No es creíble que haya existido jamás una inquisición contra los cristianos bajo los emperadores, es decir, que se haya ido a buscarles a sus casas para interrogarles sobre sus creencias. Jamás se molestó sobre este punto ni a un judío, ni a un sirio, ni a un egipcio, ni a los bardos, ni a los druidas, ni a los filósofos. Los mártires fueron, por lo tanto, aquellos que se alzaron contra los falsos dioses. No creer en ellos era cosa muy buena y piadosa; pero, en fin, si no contentos con adorar a un Dios en espíritu y en verdad, se sublevaron violentamente contra el culto establecido, por muy absurdo que pudiese ser, es forzoso confesar que ellos mismos eran intolerantes. (*Tratado 55*)

Al hablar de la actitud religiosa de los antiguos romanos hacia los primeros cristianos, Voltaire sostenía que existía una discordancia entre el supuesto que afirma que los romanos martirizaron a gran número de los mismos, sometiéndolos a suplicios y torturas ignominiosas, con el hecho histórico de que Roma hubiese tolerado desde épocas tempranas la existencia de obispos de esta religión en su territorio sin aniquilarlos. De esta manera concluye que la verdadera intolerancia la inaugura el cristianismo:

¿Existe, en las relaciones comprobadas de las antiguas persecuciones, un solo rasgo que se aproxime a la noche de San Bartolomé y a las matanzas de Irlanda? ¿Existe uno solo que se parezca a la fiesta anual que se celebra todavía en Tolosa, fiesta cruel, fiesta que para siempre debería ser suprimida, en la que todo un pueblo da gracias a Dios en procesión y se congratula de haber degollado, hace doscientos años a cuatro mil de sus conciudadanos? (*Tratado 67*)

No resulta claro cuáles fueron las fuentes históricas que consultaba Voltaire para interpretar a los antiguos romanos con

tanta propiedad, pues no siempre citaba las fuentes que inspiraban sus razonamientos. Se sabe que había leído a Ovidio, Horacio, Flavio Josefo y al mismo al emperador Cesar Augusto. Lo cierto es que no solo conocía varias lenguas (latín, italiano e inglés), también tuvo acceso a excelsas bibliotecas privadas e imperiales dotadas de volúmenes antiguos y escogidos que leía mientras podía y de allí alimentaba sus ideas ya de por si marcadas por el liberalismo inglés de la época moderna.

El *Tratado de la Tolerancia* es una respuesta ilustrada a la intolerancia que, según Voltaire, predominaba aún en la Francia del siglo XVIII, sobre todo en la Francia rural, pues París era una ciudad más abierta al debate de ideas políticas y religiosas: “En París la razón puede más que el fanatismo, por grande que éste pueda ser, mientras que en provincias el fanatismo domina siempre la razón” (Voltaire, *Opúsculos* 9). Por aquél entonces pensar distinto a las mayorías, orar de otra manera que no fuera la católica, interpretar las sagradas escrituras personalmente o contradecir la opinión oficial del clero, equivalía a arriesgar la vida en algunas comarcas de ese país.

Todavía enviamos al cadalso a pobres gentes de Poitou, de Vivarais, de Valence, de Montauban. Hemos ahorcado desde 1745, a ocho individuos de esos que llaman predicantes o ministros del evangelio, que no habían cometido más crimen que haber rezado a Dios en dialecto, y haber dado un sorbo de vino y un pedazo de pan con levadura a algunos campesinos pobres de espíritu. Nada se sabe de esto en París, donde el placer es la única cosa importante, donde se ignora todo lo que sucede en provincias y en el extranjero. Estos procesos se juzgan en una hora y con más rapidez que se sentencia a un desertor. Si el rey estuviera enterado, aplicaría su gracia. (*Opúsculos* 45)

En el fragmento anterior se hace notable la sugerencia que hace el autor sobre la división de poderes entre el clero y la monarquía. El clero aún tenía fueros judiciales y tomaba decisiones junto con los magistrados de la corte, sin consultar a veces la opinión del rey, pues la frase: “*Si el rey estuviera enterado, aplicaría su gracia*”, nos sugiere que dichos castigos, ajusticiamientos y encarcelamientos se hacían, a menudo, en nombre de la monarquía, pero sin la aquiescencia del rey. Voltaire además expresaba que habían sido más intolerantes los católicos que los protestantes en Europa: “No se trata así a los sacerdotes católicos en ningún país protestante. Hay más de cien sacerdotes católicos en Inglaterra e Irlanda; se les conoce, se les ha dejado vivir tranquilamente durante la última guerra” (*Opúsculos* 45).

Algunos lectores desprevenidos han afirmado que Voltaire era un ateo consumado y extremista, lo cual logró que este autor fuera considerado como un pensador prohibido por su actitud provocadora y anticlerical, y se excluyeran sus obras de muchas bibliotecas universitarias y escolares de Colombia, por lo menos, hasta mediados del siglo XX. Por tal motivo, a continuación examinaremos un razonamiento en el cual este autor expone la siguiente idea: *el exceso de superstición puede conducir a incrementar el ateísmo*, y relaciona la superstición con el fanatismo y la intolerancia, es decir, el abuso de discursos mágicos, milagreros, las creencias en reliquias, en pócimas mágicas y en talismanes solo incrementan el escepticismo de las personas con sentido común y, como consecuencia directa, el ateísmo:

Si existiese alguien lo bastante carente de buena fe o lo bastante fanático para decir: ¿Por qué venir a poner en evidencia nuestros errores y nuestras faltas? ¿Por qué destruir nuestros falsos milagros y nuestras falsas leyendas? Son el alimento de la piedad de muchas personas; hay

errores necesarios; no extirpemos del cuerpo una ulcera inveterada que arrastraría con ella la destrucción del cuerpo, he aquí lo que le contestaría. Todos esos falsos milagros con los que hacéis tambalearse la fe que se debe a los verdaderos, todas esas leyendas absurdas que añadís a las verdades del Evangelio, extinguen la religión en las almas; demasiadas personas que quieren instruirse y que no tienen tiempo de hacerlo lo suficiente dicen: “Los maestros de mi religión me han engañado; no hay por lo tanto religión; es preferible echarse en brazos de la naturaleza que en los del error. Prefiero depender de la ley natural que de las invenciones de los hombres”. Otros tienen la desgracia de ir aun más lejos, ven que la impostura les ha puesto un freno y no quieren ni siquiera el freno de la verdad, inclinándose hacia el ateísmo. Nos volvemos depravados porque otros han sido trapaceros y crueles. (*Opúsculos* 46)

Como hombre ilustrado, Voltaire consideraba que la razón representaba el privilegio de algunos espíritus libres y era el camino hacia una nueva época de libertad en el pensamiento. Por ello atacó toda expresión del pensamiento que le pareciera irracional, especialmente con respecto a las creencias e ideas de los pueblos. Las expresiones míticas le parecían un arcaísmo del pensamiento y una característica propia del atraso en el pensamiento típico de los *pueblos salvajes*.

Junto con los enciclopedistas D’Alembert y Diderot, Voltaire colaboró activamente en la elaboración de *La Enciclopedia* cuyo objetivo inicial era el de oponerse al Diccionario de *Trévoux* de los jesuitas y favorecer la difusión de la filosofía ilustrada. Una de las motivaciones fundamentales de Voltaire era el asunto de *la verdad* considerada en tres dimensiones: tradicional, racional y revelada.

Desde la perspectiva volteriana, la *verdad tradicional* estaba representada en el discurso dominante de las religiones y las creencias mitológicas. Era una verdad maniquea. A nivel individual, esta se expresaba en los sentimientos de afecto y desafecto, apego y desprecio, aceptación y rechazo de lo bueno y lo malo. Era la verdad vs. el error. La *verdad racional* se rescataba en el pensamiento filosófico y científico. El filósofo era aquel hombre que, al margen de los discursos religiosos dominantes y tradicionales, allende la opinión pública, y más allá de los sentimientos básicos de afecto y desafecto pugnaba por encontrar verdades universales, leyes naturales y principios generales en los fenómenos culturales y naturales, en el hombre y en la vida; alimentado por el buen uso de la razón y la lógica. El filósofo tenía el deber, según esta óptica, de asumir la verdad como algo que se construye en el campo de los argumentos y no de los sentimientos; de valorar más la duda que la convicción. Y en el debate racional usar más de las ideas, que de los axiomas y máximas pre escritas por sabios ya muertos.

La *verdad filosófica* ilustrada era una aventura vital, porque se instalaba en una búsqueda y una confrontación de pensamientos y conceptos. Una búsqueda abierta y permanente. Por tal motivo, y como consecuencia de lo anterior, Voltaire descreía de la autoridad de un único libro sagrado para toda la humanidad. A la par desconfiaba de la teoría bíblica de un pueblo elegido y de que aquel pueblo fuese precisamente la nación de Israel. Desde su lógica ilustrada, no tenía sentido que si Dios era único, despreciara a casi toda la humanidad excepto a los judíos, y obrara sus favores y milagros solo a una nación de la tierra. A su juicio, nada era más intolerante que la forma como Europa consideraba a otras civilizaciones cuyas diferentes religiones asumía *a priori* como bárbaras y supersticiosas mientras que para él la barbarie e intolerancia eran tan comunes en los pueblos de Europa como en el resto del mundo.

Recapitulemos. Desde el punto de vista de la filosofía política ha surgido en las sociedades modernas de la civilización occidental el debate en torno a la tolerancia como concepto y como aplicación de un derecho socialmente adquirido. En torno a este tópico muchos autores contemporáneos han hecho sus aportes, ofreciendo nuevas perspectivas con respecto al tema de la tolerancia. Estas posturas vigentes resultan algo distantes de la postura ilustrada que ofrecía Voltaire en el siglo XVIII. Este autor escribía con más vehemencia y sarcasmo sobre asuntos de fe que sus predecesores y contemporáneos, precisamente porque en su entorno cultural y para su época todavía se veían escenas violentas de intolerancia religiosa tanto en París como en Francia, Voltaire, quien con sus publicaciones desató un interés general hacia la crítica social, la tolerancia religiosa y las ideas teístas, había vivido en consonancia con las corrientes más liberales de su época, es decir, era partícipe de un ambiente cultural caldeado por las ideas burguesas del liberalismo, la ciencia y el progreso.

En Francia, una de las obras que le hizo más popular hacia 1760 fue precisamente el *Tratado sobre la tolerancia*. En este texto, Voltaire quiere resaltar que, aunque Jean Calas era protestante, era también un ciudadano honorable y no un delincuente como el que la turba fanática abucheaba por su condición religiosa y para quien pedían el cadalso. El *Tratado de la Tolerancia* es una respuesta ilustrada a la intolerancia que, según Voltaire, predominaba aún en la Francia del siglo XVIII, sobre todo en la Francia rural, pues París era una ciudad más abierta al debate de las ideas políticas y religiosas. A continuación examinaremos el asunto de la superstición como fenómeno cultural y antropológico abordado desde la interpretación ilustrada de Voltaire, y las relaciones que este autor establecía entre intolerancia, superstición y religión.

## 2. VOLTAIRE Y LA SUPERSTICIÓN

En este capítulo, como en el anterior, nos proponemos ahondar en el pensamiento filosófico de Voltaire, personaje notable de la Ilustración francesa. Pero debido a la copiosidad de escritos que componen la obra de este autor, nos vamos a centrar ahora en las ideas y conceptos de *superstición* que expone Voltaire, y en las implicaciones culturales que tuvo este fenómeno, según este autor, para la historia de las creencias y las prácticas religiosas, no solo en las naciones europeas, sino en muchas otras sociedades y culturas no europeas.

En este capítulo, como el anterior, se parte de las siguientes presunciones preliminares: que la obra ensayística de Voltaire dedicada a la historia del pensamiento occidental puede ser interpretada desde la historia de la filosofía, toda vez que él se interesó por la filosofía y la historia por igual; que Voltaire siendo un filósofo de la *Ilustración* escribe su obra ensayística en ese contexto cultural que dista mucho en tiempo y perspectiva del presente, y que amerita ser considerado, tanto al autor como a su contexto intelectual, en los recursos intelectuales, si lo comparamos con el acumulado informativo, teórico y científico que tenemos hoy en día.

El método filosófico de Voltaire se inscribe en una lógica racionalista inspirada en parte por el empirismo inglés, y el escepticismo propio de ciertas élites ilustradas anglosajonas y francesas del siglo XVIII. Cabe puntualizar aquí que Voltaire ni es el primer autor Ilustrado que retoma el asunto de *la tolerancia* como elemento de discusión ético política (ya habíamos mencionado en el capítulo previo a Spinoza, Locke y Montesquieu por citar a algunos pensadores europeos), ni fue el único escritor

de su tiempo que abordó el asunto de la superstición como fenómeno cultural de orden sociológico, antropológico y filosófico. Jean Meslier, el baron D'Holbach y Jhon Toland también habían estudiado o polemizado este tópico, a veces atacando fuertemente los discursos religiosos de los evangelios como promotores de creencias sobrenaturales que justificaban en cierto modo la superstición de las gentes simples. Por tal motivo, no fue Voltaire ni quien se inventó éstos términos, ni el único pensador liberal de su tiempo que destacó su importancia en la discusión cultural y filosófica.

La vigencia de la obra de Voltaire y su aporte a la filosofía fue de varios órdenes: su experiencia como enciclopedista, editor y las publicaciones anónimas que hacía: al escribir, publicar y polemizar en muchas de sus obras y en muchos lugares, la importancia de combatir la superstición en Francia y en Europa, y promover la tolerancia religiosa. Sus obras literarias, ensayos filosóficos, ensayos históricos, epístolas, tertulias y obras de teatro dan cuenta de la vitalidad y diversidad de lugares desde donde habló este autor de manera combativa y polémica.

En este orden de ideas, Voltaire no escribió desde el aire, ni en un contexto retirado de la sociedad parisina y europea de su tiempo. Por este motivo, a este autor se lo aborda aquí en relación con otros pensadores de su época. Voltaire enfatizó sus análisis en muchas de sus obras ensayísticas de manera circunscrita a dos fenómenos sociales: *la intolerancia y la superstición*. Para él hacían parte de las grandes lacras de la humanidad. Desde su óptica la ignorancia era el punto de partida para la superstición, y el fanatismo se situaba al extremo de ésta, en conjunción con la intolerancia religiosa.

La superstición, el fanatismo y la intolerancia, a su juicio, no solo estaban estrechamente ligados entre sí, sino que habían sido los



elementos culturales universales responsables del atraso moral e intelectual de los pueblos y naciones del mundo entero. Para Voltaire como hombre de la época de la razón era lógico pensar que la difusión y expansión de las ideas liberales, científicas y racionales servían para elevar la sapiencia, el intelecto y la conciencia moral de los pueblos y naciones del mundo. Entendiéndose en este contexto, la expresión *conciencia moral* como sentido común, es decir, el buen juicio, el respeto por la ley natural y el respeto por la dignidad del hombre.

La superstición es un término que para ser desglosado requiere examinar diversas definiciones académicas. En el presente escrito en un comienzo se examinará la polisemia del término tomando como ejemplo la definición que nos ofrece una enciclopedia contemporánea. Esta nos permitirá observar diversos ámbitos conceptuales del término superstición. En su definición etimológica encontramos: “Del latín *superstitio*. Creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón / Creencia ridícula y llevada al fanatismo sobre materias religiosas” (*Enciclopedia* 996).

La raíz *super* se entiende como *sobre*, similar a la palabra en italiano *sopra*, y *stare* se relaciona con *permanecer*, *estar*, *situarse*, etc. Partiendo de allí se puede comenzar por decir que la superstición se refiere a creencias y prácticas mágicas que están por encima de lo establecido y que han pervivido a las circunstancias de su origen, siendo ya, sólo vestigios de un pensamiento mítico ya desaparecido (*cf.* Bruce). Del sentido etnológico la enciclopedia Espasa nos dice:

Si nos atenemos a su etimología, de *super-sto*, estar encima o mantenerse sobre, no puede llamarse superstición todo un sistema religioso, ni a ninguna de sus partes, profesado por un pueblo como norma superior de vida, por muy absurdo que se presente a nuestra razón, ni siquiera un sistema de prácticas y doctrinas mágicas, si él

informa la norma superior de los conocimientos prácticos de una colectividad. Únicamente constituyen *superstición* cuando se manifiestan como reminiscencias o sobrevivencias de creencias y prácticas ajenas a las hoy dominantes en el mismo pueblo, residuos de paganismo y de procedimientos mágicos (adivinaciones, brujerías, hechizos), a veces en híbrido maridaje con fórmulas religiosas (incubos, votos malignos, oraciones en cadena o invertidas o intercaladas con frases mágicas). (*Enciclopedia* 996)

Esta explicación nos presenta la superstición como un compuesto de prácticas derivadas de creencias cuyo origen ancestral resulta imposible rastrear, además se hace referencia a cierto grado de ilegitimidad en las mismas. Como quiera que este conjunto de creencias y prácticas son, no solo universales, sino culturalmente muy diversas. Podría decirse que la santería y la idolatría, pasando por la astrología, entran en el acervo tan variado de la semántica de éste término. De otro lado, si examinamos la superstición desde la acepción de la Antropología Criminal encontramos: “Creencia sin fundamento positivo conocido, pero con eficacia suficiente para determinar la conducta, con abstenciones y acciones que prevengan lo nefasto, o por el contrario, aseguren lo benéfico” (*Enciclopedia* 996).

Según ésta acepción, las supersticiones son conjuntos de creencias y prácticas que buscan intervenir de manera eficaz en el curso de los acontecimientos humanos, pudiendo incluso alterar y trastocar las leyes físicas y naturales. Hay por lo tanto, una semejanza con la magia, toda vez que en el pensamiento mágico se explica la alteración de las leyes naturales como resultado de la ejecución de unos ritos y la manipulación de los elementales para propiciar los fenómenos físicos a favor del oficiante (*cf. Frazer* 997).

En la definición teológica la superstición es entendida como el resultado de una necesidad humana de querer conocer en el tiempo el devenir de los acontecimientos, el futuro (*lo que será*), el presente (*lo que es*) y el pasado (*lo que fue*), todo ello con la intención de manipular o propiciar mediante rituales la voluntad de

las deidades invocándolas para obtener beneficios o favores de éstas<sup>11</sup>.

Esta semejanza primigenia entre ciencia y magia comenzó con el origen de la segunda al desarrollarse como un ejercicio de conocimiento de la naturaleza y dominio de la misma. La ciencia, al igual que la magia, era un ejercicio humano que buscaba conocer los secretos de la naturaleza y ponerlos al servicio del hombre. En este caso, la ciencia al encargo del hombre moderno y la magia al auxilio del hombre primitivo. La diferencia entre ambas estriba en que la una no buscaba propiciar la voluntad de los dioses, sino controlar la naturaleza y ponerla al servicio de los hombres de una manera profana; y la otra partía de la religiosidad y la superstición buscando propiciar las fuerzas naturales al servicio de los intereses del individuo o la comunidad.

---

<sup>11</sup> La misma *Enciclopedia* propone un *sentido teológico* de esta palabra, que en este caso no ahondaremos: “Proviene esta palabra de la latina *superstitio*; mas no todos los autores están conformes en asignar el origen y la semántica de la misma. Cicerón, a quien sigue San Isidoro, la deriva de *superstes* (Sobreviviente), diciendo que en un principio se llamaban supersticiosos a aquellos que cada día hacían oraciones y sacrificios para que dios les conservase la vida. Lactancio se conforma con ésta etimología, mas da otra explicación en cuanto al sentido, pues cree que eran llamados supersticiosos aquellos que daban culto a los antepasados. Como sobrevivientes (*superstiles*) en sus manes o en sus imágenes. Esta misma etimología la explica Servio en otra forma, afirmando que el nombre de supersticiosas se daba a ciertas mujeres que alcanzaban muy larga edad, porque sobrevivían (*superstitis*) a otros de su tiempo ya fenecidos, y como estas viejezuelas suelen ser dadas a excesivas prácticas de piedad y religión, de ahí procede el que se de ese nombre a todo el que abusivamente o con exceso se da a dichas prácticas. Finalmente Lucrecio sigue otro camino y enseña que superstición es el excesivo y vano temor de las cosas que están sobre nosotros (*super stantium*, de donde *super-statio* = *superstitio*) como los astros y los dioses (...) Cualquiera que sea el sentido primitivo de la palabra, todos estos autores convienen en que superstición significa un exceso en las prácticas de religión y culto (...) Santo Tomas dice que ‘la superstición que es un vicio opuesto a la virtud de la religión, por exceso, no porque la superstición conceda al culto divino más que la verdadera religión, sino en cuanto se da culto divino a quien no debe darse o de la manera que no debe darse. Este es el sentido teológico de la palabra superstición, comprendiendo en ella cualquier exceso en las prácticas de la religión o en lo referente al culto divino. La superstición tiene pues dos especies principales según la teología de Aquino; o bien se da culto religioso a quien no debe darse (...) especialmente al demonio, de una manera más o menos explícita a través de la idolatría, la adivinación o la mala observancia. (...) En el culto al demonio se invoca a este y se le rinde culto para obtener asistencia o conocer con su auxilio las cosas ocultas” (1001-1002).

En su entorno natural, el hombre primitivo solo podía intervenir en el mundo físico mediante un ritual mágico. En el mundo antiguo, la irrupción del cristianismo hizo que estas prácticas mágicas fuesen sustituidas por los ritos de la oración y la fe, y aunque eventualmente, la cristiandad modificó el ritual mágico por la oración (y allí donde se necesitaba un trabajo especializado o extraordinario como un milagro la ayuda divina se obtenía por la asistencia de un prelado), la Iglesia en su expansión no pudo erradicar del imaginario popular de los pueblos conquistados todo ese legado ancestral de creencias míticas y mágicas que hacían parte de su identidad cultural, quedando relegados a credos y supersticiones populares desprovistas de aceptación oficial, pero remanentes en el folklore de las comunidades locales.

Desde una lógica cristiana la idolatría, la magia y la superstición eran prácticas erróneas y se definían como mala observancia de la fe. No obstante, para Voltaire todas las religiones, incluso, la cristiana, condescendían con la superstición en el momento mismo en que creían en la existencia de los milagros<sup>12</sup>, pues los milagros eran sucesos inexplicables desde un punto de vista lógico y racional y desafiaban o sobrepasaban todo lo que tenemos entendido por leyes naturales. Voltaire en sus obras ensayísticas se propuso difundir el pensamiento racional y combatir la

---

<sup>12</sup> “ Las hijas del sumo sacerdote Anio convertían los objetos que querían en trigo, en aceite o en vino; Atalida, hija de Mercurio, resucitó varias veces; Esculapio resucitó a Hipólita; Hércules arrancó a Alcestes de la muerte; Hares volvió al mundo después de haber pasado quince días en los infiernos; Rómulo y Remo fueron hijos de un dios y una vestal; el palladium cayó desde el cielo en la ciudad de Trova; la cabellera de Berenice se convirtió en una constelación de estrellas; la cabaña de Baucis y Filemón se transformó en magnífico templo; la cabeza de Orfeo pronunciaba oráculos después de muerto, las murallas de Tebas se construyeron a sí mismas al son de una flauta, en presencia de los griegos; las curas que se hicieron en el templo de Esculapio fueron innumerables y todavía conservamos monumentos en los que están inscritos los nombres de los testigos oculares que presenciaron los milagros que obró Esculapio. Os emplazamos a que encontréis un solo pueblo donde no se hayan obrado prodigios increíbles, sobre todo en los tiempos en que casi nadie sabía leer ni escribir. Los filósofos sólo contestan a estas objeciones con una sonrisa socarrona y encogiéndose de hombros, en tanto que los filósofos cristianos replican: Creemos en los milagros de nuestra santa religión porque así nos lo manda la fe y sin dar oídos a nuestra razón, que nos guardaremos bien de escuchar, porque cuando la fe habla, la razón debe callar” (Voltaire, *Diccionario* 160-161).

superstición, la religiosidad basada en la creencia en milagros y de éste modo propiciar el advenimiento de una nueva lógica que rescate el *sentido común*, pues este no solo servía de ejemplo moral para el mundo, sino que podía erradicar el fanatismo y las supersticiones de la mentalidad popular. De esta forma, Voltaire y los ilustrados enciclopedistas buscaban contraponer a estas el buen juicio y la razón.

Voltaire en su *Diccionario filosófico*, nos ofrece una definición de superstición según la cual tiene una evolución histórica, paralela al desarrollo del pensamiento religioso de los pueblos. Desde su óptica, afirmaba que donde hubiese grupos humanos, sin importar el lugar, el momento o la cultura, éstos eran afectos a las supersticiones:

Hay sabios que sostienen que se debe dejar que el pueblo tenga supersticiones como a los niños les dejan los andadores, porque en todos los tiempos es aficionado a los prodigios, a los que dicen la buenaventura, a las peregrinaciones y a los charlatanes; que desde la más remota antigüedad se celebró la fiesta de Baco, salvado de las aguas, llevando cuernos, haciendo saltar con un golpe de su vara un manantial de vino de un peñasco, pasando el mar rojo a pie seco, con todo su pueblo, parando el sol y la luna, etc.; que en Lacedemonia se conservaban los dos huevos que parió Leda, que tenían suspendidos de la bóveda de un templo; que en algunas ciudades de Grecia los sacerdotes enseñaban el cuchillo con el que inmolaron a Ifigenia ;etc. Hay otros sabios que dicen que ninguna de esas supersticiones produjo un bien a la humanidad, que muchas de ellas causaron grandes perjuicios, y que por lo tanto se deben abolir. (Voltaire, *Diccionario* 557)

Para Voltaire el origen de las supersticiones se remonta a las primeras sociedades humanas. El hombre, vulnerable ante los fenómenos de la naturaleza como huracanes y tempestades, incendios e inundaciones, inventó divinidades que pudieran dominar

esas fuerzas<sup>13</sup>. A estos ídolos les erigieron santuarios, eventualmente surgió una casta sacerdotal que decía que podía comunicarse con dichos dioses y propiciarlos a favor de la comunidad, pidiendo a cambio ofrendas a los fieles (cf. Lorie 20-21).

Voltaire no dudaba en aceptar a un dios natural, un ser creador, pero de naturaleza a-histórica; una deidad mas de origen teísta que moralista, y consideraba que las religiones eran una necesidad creada por los hombres y aprovechada por los sacerdotes<sup>14</sup>. Este vínculo entre superstición<sup>15</sup> y religión que va a caracterizar la interpretación de Voltaire, es parte de una idea que se propagó entre ciertas élites liberales ilustradas deístas, para quienes las religiones ejemplificaban la disyuntiva entre ser el sustento moral de los pueblos y, a la vez, territorio propicio para el fanatismo y la superstición de algunos creyentes:

---

<sup>13</sup> Veamos lo que afirma al respecto Mircea Eliade en su *Diccionario de las Religiones* en el siglo XX, trescientos años después de Voltaire con respecto a los dioses y su función primordial: "Se creía que las fuerzas dinámicas de la naturaleza eran provocadas y al mismo tiempo manifestadas por dioses como Ishkur/Addad que estaba presente en el trueno". [...] "Los encantamientos médicos invocan a menudo a uno o varios dioses, imploran su perdón de las ofensas conocidas o ignoradas y, en sus versiones escritas, dejan espacios en blanco para insertar el nombre del beneficiario" (*Diccionario* 226-227).

<sup>14</sup> Este tema se aborda aquí de manera tangencial. Como quiera que en ésta tesis no se intenta demostrar la realidad ontológica de la existencia de Dios sino la perspectiva ilustrada de Voltaire y sus esfuerzos por combatir la superstición no pretendemos explicar aquí este asunto vital e inagotable para la filosofía y la teología, de todas maneras un aporte vital a este respecto nos lo ofrece el escritor Josep Campbel al estudiar las religiones y mencionar esa dualidad interpretativa del mundo occidental entre la religión como un acto de sumisión al creador, y la libertad individual para interpretar al mundo y a Dios mismo, aclarando por su parte que las civilizaciones orientales, desde Irán hasta la China, no le dan mucha importancia al individuo al momento de abordar los temas religiosos y sagrados.

<sup>15</sup> David Hume distingue dos modelos o tipos de falsa religiosidad que afectan y corrompen las creencias religiosas, *la Superstición y el entusiasmo*: "De éste modo el entusiasmo, produce los más crueles desórdenes en la sociedad humana; pero su furia es semejante a la del trueno y la tempestad, que se descarga en corto tiempo y deja el aire más calmo y puro que antes. Cuando se ha extinguido el primer fuego del entusiasmo, los hombres en tales sectas fanáticas caen, naturalmente, en el mayor descuido y frialdad respecto de los asuntos sagrados; sin haber entre ellos nadie que posea la autoridad suficiente y que esté interesado en sostener el espíritu religioso, no existen ritos, ni ceremonias ni santos rituales, que al entrar en el curso común de la vida, preserven del olvido a los principios sagrados. La superstición por el contrario, se introduce gradual e insensiblemente dejando a los hombres dóciles y sumisos..." (*Sobre* 105-106).

En fin, desde Janés y Mambrés, que eran los hechiceros patentados del faraón, hasta la mariscalca de Ancre, que fue quemada en París por haber matado un gallo blanco un día de luna llena, no ha habido tiempo alguno sin sortilegios. [...] Todas estas extravagancias, ridículas o espantosas, se perpetuaron entre nosotros y no hace un siglo que cayeron en descrédito. Los misioneros se asombraron de encontrar estas extravagancias en el fin del mundo: compadecieron a los pueblos que el demonio inspiraba a tales prácticas. ¡Eh, amigos míos! ¿Por qué no os quedasteis en vuestra patria? No habríais encontrado en ella más diablos, pero habríais encontrado no menos tonterías. Habríais visto a miles de miserables lo suficientemente insensatos como para creerse brujos, y a jueces lo suficientemente imbéciles y bárbaros como para condenarlos a la hoguera. Habríais visto una jurisprudencia establecida en Europa sobre la magia, tal como hay leyes sobre el robo y el asesinato: Jurisprudencia basada en las decisiones de los concilios. Lo peor era que los pueblos, viendo que la magistratura y la iglesia creían en la magia, se convencían aún más de su existencia: por consiguiente, cuanto más se perseguía a los brujos, más aparecían. ¿De dónde venía un error tan funesto y general? De la ignorancia: y esto prueba que quienes desengañan a los hombres son sus verdaderos benefactores. (Voltaire, *Filosofía* 172-174)

Resulta evidente que para Voltaire, Europa no se diferenciaba de los demás continentes en asuntos de superstición, pese a las comunidades intelectuales que desde los siglos XV y XVI había comenzado a producir cambios en la cultura y la ciencia, especialmente en matemáticas, ingeniería, biología y geografía. Los cambios concernientes a las ideas religiosas populares parecen tener otra densidad en la cultura que hace que su transformación sea más lenta y sus argumentos más vecinos a la

credulidad que a la razón. En efecto, muchas religiones imponían sus mitos y creencias como verdades incuestionables, del mismo modo que muchos sacerdotes se autodesignaban mensajeros directos de la divinidad. En ambos casos, al creyente se le exigía credulidad, no sensatez.

Según Voltaire, el fanatismo no era otra cosa que la obcecación religiosa y la puesta en práctica de la devoción llevada al extremo, lo cual era una actitud adyacente a la superstición. Pero ¿Cuál era el antídoto contra la superstición de los pueblos e individuos según este autor? La razón, el sentido común, la moderación y una religión natural y universal centrada en el buen juicio, la virtud y la moral. Del mismo modo, a este autor el *sentido común* le resultaba una herramienta muy útil para aprender a razonar sin caer en la superstición. En la definición que de éste término hallamos en su *Diccionario Filosófico*, Voltaire hace una descripción que se parece en mucho a lo que ahora llamamos *sensatez*, virtud emocional e intelectual tan apreciada como escasa en los humanos, y tan útil para la comprensión y evaluación de las cosas cotidianas de la vida. En dicho artículo, Voltaire menciona la anécdota paradójica de un matemático islámico, quien siendo notablemente asertivo en sus juicios numéricos, estaba lleno de prejuicios e ideas irracionales en asuntos de fe:

Pero ¿De dónde viene esta expresión sentido común sino es de los sentidos? Los hombres cuando inventaron ésta palabra afirmaron que nada entraba al alma, salvo por los sentidos; de otra forma ¿Hubiesen usado la palabra Sentido para expresar razonamiento común? (Voltaire, *Diccionario* 541)

El autor de *Cándido* manifestaba con este ejemplo la imposibilidad psicológica de ser imparcial en todos los campos del saber, del mismo modo que resulta utópico ser riguroso en todos los campos



del conocimiento al igual que parece imposible, incluso para un científico, no tener prejuicios en torno a las ideas y creencias religiosas que heredo de su cultura. A este respecto cabe informar aquí que la ilustración nos deja evidencias de muchos matemáticos y científicos profundamente místicos y religiosos, a la vez que grandes razonadores como, Pascal, Newton y Leibniz, por citar solo tres ejemplos. Ninguno de ellos estaba desprovisto de profundas creencias religiosas las cuales, desde la óptica de Voltaire, estaban imbuidas de prejuicios.

Voltaire sin duda era muy radical al momento de evaluar las creencias religiosas de los filósofos y pensadores de su tiempo y de la época clásica europea. Es probable que ni el mismo autor de *Cándido* creyera posible que existiese algún humano capaz de juzgar sin prejuicios en todos los asuntos de la vida cotidiana. Él mismo afirmaba en su *oración* del *Tratado de la Tolerancia* que todos estamos abocados al error, y esta, sin duda, es una característica de la fragilidad del entendimiento humano, al depender de sus cortos sentidos y también de la opinión, a veces errada, de las demás personas, o de las creencias equívocas de su tiempo y cultura. A continuación, Voltaire prosigue con la reflexión en torno al *sentido común*:

¿Cómo ha sido posible que esta extraña alienación mental ocurriera? ¿Cómo pueden las ideas moverse en una forma tan regular y firme en una parte del cerebro y en campos tan variados, y zigzaguear y resbalar tan torpemente en otras materias mil veces más palpables y fáciles de evaluar?. Este hombre tuvo siempre en sí los fundamentos de la inteligencia. Es preciso que tenga entonces un órgano viciado, como ocurre a veces con aquellos grandes gourmets de gusto más refinado que tienen un gusto depravado por cierto tipo de alimento en particular. (*Diccionario* 541)

De lo anterior se puede colegir que, para Voltaire, el conocimiento racional en asuntos de ciencia no excluía la posibilidad de que el mismo científico tuviese prejuicios e ideas fijas y subjetivas al

momento de examinar ciertas cosas de la vida cotidiana como la fe, los gustos, las preferencias estéticas y los tabúes socialmente aceptados en su tiempo. Voltaire estimaba a las gentes supersticiosas como carentes de sentido común en la medida en que a éstas se les dificultaba tener una perspectiva universal de un fenómeno particular. Según él se trataba de una perturbación del entendimiento humano. No obstante, a su juicio, los hombres de poder y los ciudadanos sensatos toleraban las creencias y el folklore popular en asuntos de superstición, pues sabían de la importancia que tenían éstas en el arraigo popular para comprender o interpretar la vida cotidiana, aunque estas fueran erróneas.

No obstante, en el siglo XVIII la idea de demoler las supersticiones históricas y religiosas de su tiempo, resultó ser un proyecto intelectual cuya actitud fundamental era enteramente filosófica (*cf.* Vico 39), hablando en términos de la antropología filosófica, pues consistía en rescatar la reflexión y la crítica por encima de las creencias oficiales instauradas por los grupos de poder social, político o religioso. Se trataba también de cuestionar la autoridad científica de todas las obras literarias e historiográficas.

A los enciclopedistas, y en especial, a Voltaire, le resultaban ingenuas las mitologías tradicionales de las religiones. De igual modo le resultaban disparatadas las historias de profetas, magos y milagros tan comunes en las religiones asiáticas y europeas. Voltaire en sus ensayos cuestionaba la manera tradicional de escribir la historiografía en occidente. Desdeñaba todas esas apologías insulsas tan comunes en los libros de historia y que exaltaban las hazañas de un héroe, ya fuese Alejandro Magno, Julio César o el Rey Arturo.

Voltaire se daba cuenta que las aristocracias imperiales habían alimentado el imaginario popular con falsas leyendas de héroes,

guerreros y monarcas, a quienes incluso les atribuían milagros. Estas, a su juicio, eran obras carentes de objetividad y autoridad científica. Las consideraba crónicas novelescas cuyo objetivo era cautivar el imaginario popular y entretener la curiosidad de las gentes simples mientras se exaltaba la imagen de una dinastía o de una casta guerrera. A su parecer estos relatos no tenían mérito alguno como fuentes históricas fidedignas. En la misma línea de razonamiento Voltaire cuestionaba la autoridad de la Biblia como fuente de saber científico, juzgándola íntegramente desprovista de rigor objetivo. Colocando su narrativa en el ámbito del mito y la moral.

De manera similar, y con su habitual ironía, criticaba a otros escritores clásicos y de su tiempo; de esta forma, creía que sus métodos intelectuales favorecían la objetividad. Su interés por la historia se centraba más en la búsqueda de la razón objetiva de los fenómenos históricos y filosóficos, que en la exaltación pueril del pasado o en la glorificación de una nación escogida adrede por Dios para guiar el destino de la humanidad. En este sentido, Voltaire desconfiaba que fuese precisamente el pueblo judío, representado en sus religiones judaica y cristiana, el mejor ejemplo moral para la especie humana. En sus ensayos se esmeró por demostrar que la Biblia no era una fuente historiográfica fiable ni objetiva, y que sus relatos no eran un ejemplo moral para la humanidad (*cf.* Voltaire, *Tratado*).

Para estos pensadores enciclopedistas<sup>16</sup> había llegado la hora de cuestionar todas las bases del pensamiento occidental procurando

---

<sup>16</sup> A propósito de la Ilustración francesa, Hegel se expresaba así: “Lo admirable de las obras filosóficas francesas importantes desde éste punto de vista es ésta energía y ésta fuerza asombrosas del concepto frente a la existencia, frente a la fe, frente a todo el poder de la autoridad consagrada a lo largo de milenios. Es notable, de una parte, el carácter del sentimiento de la más profunda rebelión contra todos esos poderes vigentes que representan una esencia extraña para la conciencia de sí, la cual trata de ser sin aquello en que no se encuentra a sí misma, es una certeza de la verdad de la razón que se enfrenta con todo el mundo intelectual alejado de ella y que está segura de su destrucción. El ateísmo francés, el materialismo y el intelectualismo de los franceses ha destruido todos los prejuicios y triunfado

derrumbar la superstición y, utilizando las herramientas de la razón, reescribir la historia y transformar el pensamiento de las nuevas generaciones. Para tal efecto el concepto de autoridad científica, literaria o religiosa era sopesado desde la lógica del método analítico y no había discurso o libro que no fuera susceptible de ser analizado desde la perspectiva de la razón.

No obstante, Voltaire consideraba que ni siquiera los filósofos podían emitir un juicio sensato en asuntos del conocimiento de Dios y afirmaba que precisamente en esta búsqueda de la esencia de Dios, los filósofos no tenían mucho que decir, pues eran tan ignorantes como la plebe supersticiosa de la cual creían destacarse:

Spinoza crea un sistema aparentemente cierto en algunos puntos y bastante erróneo en el fondo. Bayle ha combatido todos los sistemas: ¿Que ha sucedido on los escritos de uno y otro? Han ocupado los ocios de algunos lectores: a eso se reducen todos los escritos, y desde tales a los profesores de nuestras universidades y hasta los más quiméricos razonadores e incluso sus plagiarios, ningún filosofo ha influido ni siquiera en las costumbres de la calle en que vivía. ¿Por qué?, Porque los hombres rigen su conducta por la costumbre y no por la metafísica. Un solo hombre elocuente, hábil y considerado, podrá mucho sobre los hombres; cien filósofos nada podrán si no son más que filósofos. (Voltaire, *El filósofo ignorante* 130)

---

sobre las premisas y valideces huérfanas de concepto de lo positivo en la religión y socializado en los hábitos, en las costumbres, en las opiniones, en las determinaciones jurídicas y morales, y en las instituciones civiles; con las armas del sentido común y de una ingeniosa seriedad, no con declamaciones frívolas, el pensamiento se vuelve aquí contra el estado universal vigente en el orden legal, contra la organización del Estado, contra la administración de justicia, el régimen de gobierno y la autoridad política, y también contra el arte." En éste caso Hegel reconoce la importancia no solo de la Ilustración francesa y su movimiento racionalista, sino que atribuye a ésta una actitud filosófica nueva que buscaba trastocar las condiciones materiales e intelectuales de la Europa de su tiempo" (*Lecciones* 386).

En su artículo sobre *Dios, Dioses* del *Diccionario Filosófico*, Voltaire plantea que los humanos no tenemos las herramientas suficientes para describir la naturaleza de Dios, aunque al examinar la creación, por lógica se deduzca que ésta no proviene de la nada. Asume pues Voltaire que, al existir una obra y un propósito, debe existir una voluntad y un creador. Sin embargo se plantea las siguientes preguntas: “¿Este artesano majestuoso, es eterno?, ¿Tiene el don de la ubicuidad y está en todo lugar?, ¿Está en un lugar específico?”, ante lo cual añade: “¿¿Cómo responder a estas preguntas con nuestra inteligencia ciega y nuestros débiles conocimientos!?” (Voltaire, *Diccionario* 800). En la misma página, agrega Voltaire:

No tenemos una idea precisa de Dios, divagamos de sospecha en sospecha, de semejanzas en posibilidades y arribamos a un número muy reducido de certezas: existe algo, por ende existe la eternidad, porque nada surge de la nada. He aquí una verdad cierta sobre la que tu espíritu reposa. Toda obra que nos revela sus medios y un propósito presupone un creador, por lo tanto este universo, compuesto de resortes, de partes donde cada una tiene un propósito revela un obrero muy fuerte e inteligente. He ahí una probabilidad que se acerca a la mayor de las certezas, sin embargo, este artesano supremo, ¿es infinito?, ¿es omnipresente?, ¿Tiene una morada? ¿Cómo responder a estas preguntas con nuestra inteligencia limitada y nuestros débiles conocimientos? (*Diccionario* 800)

Voltaire no osaba y no se proponía responder a la pregunta acerca de cuál es la naturaleza de Dios; solamente quería exponer cuántas imprecisiones habían expresado otros autores como Pascal o Leibniz en torno a este tema. Al criticar a Leibniz en su *Cándido*, Voltaire va a confrontar en su personaje central la experiencia existencial con la teoría leibniziana según la cual nuestro planeta es el mejor de los mundos posibles (*cf.* Voltaire, *Cándido* 132-133).

La figura caricaturizada de Pangloss, el mentor y tutor del joven *Cándido* personifica a los filósofos idealistas de quienes Voltaire desconfía. En parte por la incapacidad de éstos para demostrar sus teorías, y también por la afición que tenían muchos de ellos de atreverse a explicar la naturaleza de Dios sin tener atisbo de rigor o fundamento científico. Para Voltaire, el tema de Dios y su esencia y naturaleza era un asunto de los teólogos y no de los filósofos; pues del mismo modo que el vulgo inventaba y recreaba los mitos para satisfacer su búsqueda de explicaciones sagradas a los fenómenos naturales, los filósofos idealistas inventaban teorías para explicar la naturaleza de Dios. La diferencia entre ambos, el vulgar y el filósofo idealista, estribaba en que los filósofos sabían que sus interpretaciones eran susceptibles de ser criticadas sin caer por ello en el fanatismo ni religioso ni político; el vulgo en cambio defendía con vehemencia sus creencias a menudo con intolerancia y fanatismo.

No obstante, Voltaire descreía de la importancia del papel de los filósofos en la educación cultural de los pueblos. Desde su óptica, la gente elaboraba sus creencias a partir de hábitos y costumbres ancestrales y no de las ideas de un renovador idealista y pensante. Todo ello nos lleva a plantear una interrogación: ¿Por qué se empeñaba tan a fondo en un proyecto como la Ilustración si él mismo descreía de la eficacia de las teorías filosóficas idealistas? De sus escritos deducimos que para Voltaire la filosofía tenía un lado apasionante y práctico, la capacidad de debatir, de confrontar las ideas antiguas con las nuevas; de criticar a la sociedad y cuestionar sus vicios morales e intelectuales.

Hay una intención política y liberal en toda su actitud anticlerical y sarcástica. ¿Cuál es? Fomentar una actitud filosófica políticamente orientada hacia la transformación del pensamiento social, la misma que caracterizó a los intelectuales de *la Enciclopedia*. Por tal motivo, no es de extrañar que su pensamiento y sus ensayos,

fuesen no solo apasionados sino, además, militantes. De hecho, muchas de sus obras tienen ese carácter crítico y polémico que le hicieron popular en su tiempo y, de entre ellas sobresalen sus *Cartas filosóficas*, su *Diccionario filosófico* y el *Tratado de la tolerancia*. En ellas desarrolló sus ideas en función de una crítica hacia la cultura y la confrontación de las formas de pensamiento científicas y no científicas, racionales e irracionales. Esta postura combativa y liberal le deparó inmensa popularidad en la Francia de su tiempo, desatando sentimientos generalizados de admiración o rechazo. Por toda Europa Voltaire tenía seguidores o detractores, aliados y enemigos. No obstante, nunca abandonó su estilo polémico y crítico, aunque muchas veces lo intentará esconder cambiando su nombre por pseudónimos.

En términos de contexto cultural, hay que recordar que la Ilustración como proyecto racionalista apuntaba a exaltar las ciencias exactas y lógicas por encima de las creencias culturales ancestrales y las ideas religiosas. La filosofía racionalista le parecía a Voltaire esa herramienta fundamental y necesaria para la transformación cultural de la Europa de su tiempo que harían posible superar, en parte, la universalidad de la superstición

Veo que hoy, en este siglo que es la aurora de la razón, algunas cabezas de esa hydra del fanatismo vuelven a renacer. Parece que su veneno es menos letal y sus fauces menos devoradoras. No ha corrido la sangre por la gracia versátil, como corrió hace tiempo por las indulgencias plenarias que se vendían en el mercado; pero el monstruo subsiste todavía: todo aquel que busque la verdad correrá el peligro de ser perseguido ¿Hay que permanecer inactivo en las tinieblas? ¿O hay que encender una antorcha en la que la envidia y la calumnia prenderán fuego a sus teas? Por lo que a mí respecta, creo que la verdad no debe ocultarse ante esos monstruos, lo mismo que no debemos abstenernos de tomar alimentos por temor a ser envenenados. (Voltaire, *El filósofo ignorante* 158-159) .

Voltaire no creía que fuera posible desterrar la superstición de su país ni de ningún otro pueblo, pero se aferraba a la idea de defender la libertad de expresión y el intelecto para hacerle contrapeso a esta. Precisamente una de las formas de expresión de la superstición la representaban la creencia y la fe ciega que la gente profesaba hacia los oráculos y adivinadores, quienes basaban sus interpretaciones en el zodiaco y la astrología.

### **2.1. Voltaire y su concepción de la astrología**

El origen de la astrología sin duda se remonta a la influencia de los antiguos oráculos que en el Mediterráneo tuvieron tanto prestigio entre los egipcios, persas y griegos. En dichos santuarios, un adivino o una sacerdotisa profetizaban con base en un ritual de observación e inspirados por una visión, el desenlace o la ocurrencia de un evento. Eventualmente surgió la astrología como un *conocimiento* profesado por sacerdotes y astrólogos, quienes basándose en la observación de los astros y cuerpos celestes, atribuían a estos cuerpos propiedades capaces de determinar o influenciar la conducta de los humanos afectando el desenlace de los eventos individuales o grupales en los cuales éstos participaban.

En principio, la astrología antigua solo se aplicaba para interpretar la conducta humana, pues para los hombres antiguos y medievales la conducta animal y el destino de las demás especies era más predecible, menos interesante y menos fortuito que el de los humanos. Si bien el origen histórico de la astrología se atribuye a las civilizaciones mesopotámica y china, los oráculos eran lugares de peregrinación y santuarios que proliferaban en casi todas las culturas del antiguo continente, pues eran sede de sacerdotes y sibilas, quienes, supuestamente, podían a voluntad, comunicar y expresar la veleidosa voluntad de las deidades tutelares de sus naciones.



A propósito de las predicciones, Voltaire afirmaba que: “Todas las predicciones se reducen al cálculo de probabilidades... ¿Pero quién inventó este arte?: El primer pícaro que dio con un imbécil” (*Filosofía* 147-150). En la vida cotidiana casi todos hemos escuchado algo acerca de la astrología. Para algunas personas resulta ser algo así como un asunto de curiosidad sin darle mucho crédito; para otras personas se trata de un área del conocimiento y defienden su prédica con una convicción total. Pero ni en la actualidad, ni hace trescientos años, durante la llamada Ilustración, este discurso ha perdido seguidores y adeptos. Para Voltaire la astrología, no era otra cosa que un hábito supersticioso. Veamos su definición a continuación:

La astrología podría erigirse sobre mejores fundamentos que la magia; pues nadie ha visto jamás ni trasgos, ni lémures, ni divas, ni hadas, ni demonios o cacodemonios. Las predicciones de los astrólogos por su lado, a menudo han probado ser exitosas. Si de dos astrólogos consultados acerca de la vida de un bebé y el clima, uno dijera que el niño vivirá hasta la mayoría de edad, el otro no. Si uno anunciara lluvia, el otro un clima agradable y placentero, queda claro que uno de ambos sería un profeta. (Voltaire, *Diccionario* 326)

En este artículo, Voltaire expone que la astrología se vale de predicciones que atañen en lo cotidiano a la teoría de las probabilidades, lo cual le asegura un porcentaje de asertividad permanente. Pero falla al momento de explicar por qué dos gemelos, nacidos con pocos minutos de diferencia, pueden ser –y en efecto suelen ser– absolutamente diferentes en sus destinos y en sus historias personales a pesar que los astros en su tránsito no habrían, cambiado mucho al momento de nacer uno y otro. Pese a ello para Voltaire el vulgo se aferraba a ese cierto grado de

probabilidad como a una verdad, pero si el presagio fallaba, quien erraba era el intérprete y no la astrología.

Como la astrología era un discurso aún en boga entre muchos intelectuales contemporáneos de Voltaire, éste se mofaba de los errores que algunos de ellos cometieron al hacer pronósticos errados:

Uno de los más notables matemáticos de Europa, de nombre Stoffler, quien brilló entre los siglos dieciséis y diecisiete, y que trabajó mucho en la reforma del calendario, propuesto en el concilio de Constanza, predijo un diluvio universal para el año 1524. Este diluvio acaecería en el mes de febrero, y nada era más plausible: Saturno, Júpiter y Marte estaban en conjunción en el signo de Piscis. Todas las gentes de Asia, Europa y África que tenían noticia de esta predicción estaban en pánico. Todos esperaban el diluvio pese al arco iris en el cielo. Algunos autores contemporáneos al suceso, narraron como algunos habitantes de las provincias costeras de Alemania, se apuraron a vender sus tierras por cualquier penique a aquellos que tuvieran más dinero y que no eran tan crédulos como ellos. Todos se armaron con un bote a manera de arca. Un doctor de Toulouse de nombre Auriol, tenía un arca grande hecha por él, su familia y sus amigos; las mismas precauciones fueron tomadas en vastas regiones de Italia. Al final llegó febrero, no cayó ni una sola gota; nunca hubo un mes más seco y nunca estuvieron los astrólogos en una situación más embarazosa. Sin embargo nunca se desilusionaron, ni fueron rechazados entre nosotros; casi todos los príncipes continúan consultándolos. (*Diccionario* 327)

Lo curioso de esta cita es la forma en que termina, Voltaire dice que casi todos los príncipes continúan consultando los astrólogos.

Sin embargo, hay que destacar que no se trataba solo de un capricho de una clase social, los humanos desde tiempos remotos han sido afectos a consultar oráculos para satisfacer su curiosidad o para planificar actividades u orientar sus energías. Resultaba natural que si un oráculo o adivino le decía a un viajero o a un militar: “*Sigue adelante, encontrarás la buena ventura*”, éste recobraba ánimos y bríos para sus expediciones o campañas. La astrología se convirtió entonces en una herramienta de predicción y en un método de estafa, toda vez que el augur cobraba por sus servicios a un público curioso e impaciente.

Voltaire veía esta práctica como un negocio que se alimentaba de la curiosidad inherente a los humanos y de su imaginaria supersticiosa. Toda esa teoría de las influencias astrales que afirma como cierto que los nacidos bajo un signo zodiacal están mejor aspectados para el matrimonio que otros, que la política le viene mejor a los hijos de Leo, que a los de Piscis; que los nacidos en el año del dragón nacieron para gobernar el mundo, etc., resultaba una extensión de las antiguas creencias mágicas, solo que en éstas se relacionaban principios de la magia elemental con la observación de los astros y su influencia en la psicología o el destino de las personas.

La astrología entra, pues, en este sentido, en el campo de los discursos especulativos de los cuales se van a lucrar un buen número de locuaces adivinos. Por este motivo, Voltaire juzgaba la astrología como un rezago cultural de las creencias supersticiosas antiguas, como una continuación de los oráculos a los cuales el común de las gentes era tan afecto. En su artículo sobre este tema, Voltaire cierra la exposición de un modo irónico al escribir:

No tengo el honor de ser un príncipe, pero el célebre conde de Boulainvilliers y un italiano llamado Colonne, que tuvieron gran prestigio en París, ambos predijeron que yo debería

morir infaliblemente a la edad de treinta y dos años. He sido tan malicioso al punto de decepcionar a ambos por casi treinta años, por lo que humildemente les ruego su perdón. (*Diccionario* 327)

Esta cita exhibe la importancia que tenía la astrología aún entre las gentes opulentas de la Francia de su tiempo, a la vez que confirmaba la imprecisión inherente a una práctica especulativa. A continuación, examinaremos las relaciones que establece Voltaire entre las creencias supersticiosas de algunas religiones y la interpretación desde la razón ilustrada.

## **2.2. La racionalidad Ilustrada Vs. las creencias religiosas**

En su *Tratado de la Tolerancia*, Voltaire sostiene que la superstición y el fanatismo fueron fenómenos frecuentes en muchas religiones antiguas, las cuales, en nombre de una moral maniquea, cegaban la razón de sus seguidores incitándolos a cometer actos extremos de injusticia, crueldad o exclusión. Voltaire menciona en la misma obra cómo los excesos de la iglesia católica en momentos como la inquisición y la contrarreforma donde aún el sacrificio humano se justificaba por cuestiones de fe, eran ejemplos de fanatismo, llevados a cabo por una religiosidad políticamente manipulada. Por otro lado en *Filosofía de la historia*, Voltaire escribe sobre las prácticas extremas del fanatismo religioso en las sociedades primitivas y antiguas:

Los hombres habrían sido felices si solo los hubiesen engañado; pero el tiempo, que unas veces corrompe las costumbres y otras las rectifica dio lugar a que los sacerdotes, carniceros acostumbrados a la sangre, luego de haber hecho correr sobre los altares la sangre de los animales, pasaron de éstos a los hombres; y la superstición, hija desnaturalizada de la religión, se apartó de la pureza de

su madre hasta el punto de forzar a los hombres a inmolar a sus propios hijos, bajo el pretexto de que había que dar a Dios lo más querido. (*Filosofía* 175)

La pregunta ilustrada en torno a la religiosidad fanática se enfocaba en dudar si los excesos de violencia tenían vínculos con la superstición, y si eran elementos característicos de la experiencia religiosa popular. Aparecía en aquel debate una disyuntiva entre lo que es una moral maniquea y una moral ilustrada. La primera, en procura de un *bien* o en defensa de una *verdad*, había llegado al punto de perseguir y castigar las prácticas y creencias de personas o grupos con ideas o prédicas diferentes dentro una sociedad. La segunda, partiendo de una postura crítica universal a la que llamaría *sentido común* interpretaba la religiosidad desde la perspectiva de lo que es necesario e innecesario, justo e injusto, y proponía una *religión natural*<sup>17</sup> que no necesitaba ser intolerante con los grupos sociales y sus creencias.

Esta perspectiva de la moral ilustrada expuesta por deístas y teístas emparentaba la razón con la religiosidad, consideraba necesaria y útil la idea de adorar a un Dios universal y natural,

---

<sup>17</sup> Emmanuel Kant hace una distinción filosófica entre religión y culto, considerando ambas desde una perspectiva ético filosófica plantea: "Sólo hay *una* (verdadera) *Religión*: pero puede haber múltiples modos de *creencia*. Se puede añadir que en las iglesias diversas, que se separan unas de otras por la diversidad de sus modos de creencia, puede encontrarse sin embargo una y la misma verdadera religión. Es, pues, más conveniente (como también efectivamente más usual) decir: éste hombre es de ésta o aquella *creencia* (judía, mahometana, cristiana, católica luterana) que decir: es ésta o aquella religión. Esta última expresión, no debería en justicia ser empleada hablando al gran público (en catecismos y sermones), pues es para éste demasiado erudita e ininteligible; además, las lenguas más modernas no suministran ninguna palabra de la misma significación. El hombre común entiende siempre por Religión su fe eclesial, que se le presenta a los sentidos, en tanto que la Religión esta interiormente oculta y depende de intenciones morales. A la mayor parte de las gentes se les hace demasiado honor al decir que profesan esta o aquella religión, pues no conocen ni piden ninguna; la fe eclesial estatutaria es todo lo que entienden bajo ésta palabra. También las llamadas disputas de religión, que tan frecuentemente han turbado y regado con sangre el mundo, no han sido otra cosa que peleas acerca de la fe eclesial, y el oprimido no se quejaba propiamente de que se le impidiese estar ligado a su Religión (pues esto no puede hacerlo ningún poder externo), sino de que no se le permitía seguir públicamente su fe eclesial" (*La religión* 134-135).

pero deploraba las prácticas de rituales sangrientos y castigos corporales como muestras de fe y devoción. Parece ser que aún por los tiempos del siglo XVIII, en Europa convivían en pugna dos mentalidades religiosas, mientras para algunas personas fanáticas enviar a la hoguera a alguien por sospechas de brujería era un acto de piedad, para otras era un rezago de fanatismo, intolerancia e ignorancia.

Pero para Voltaire, la superstición de por sí no llevaba necesariamente al fanatismo y a las prácticas violentas. Declaraba que históricamente se había dado el caso de la existencia pueblos muy supersticiosos que no fueron violentos con las creencias de otros pueblos vecinos. Para ejemplificarlo citaba el caso del hinduismo con su vasta mitología e innumerables dioses:

Esos antiguos brahmas o brahmanes eran sin duda tan malos metafísicos, tan ridículos teólogos como los caldeos y los persas y todas las naciones que se hallan al occidente de China. Pero ¡Que sublimidad en la moral! Según ellos, la vida no era más que una muerte de algunos años, después de la cual se vivía en la Divinidad. No se limitaban a ser justos con los demás, sino que eran rigurosos para con ellos mismos; el silencio, la abstinencia, la renuncia a todos los placeres eran sus principales deberes. Por eso todos los sabios de las demás naciones iban a su país para aprender lo que se llamaba *sabiduría*. (Voltaire, *El filósofo ignorante* 150)

Según lo anterior, las creencias de un pueblo como el hindú no limitaban su capacidad moral, pues los sacerdotes –en este caso, los brahmanes- daban un buen ejemplo de virtud al pueblo, pese a la superstición generalizada. Pero, como ya es común al leer a Voltaire, nunca va a dejar de cuestionar los elementos irracionales

de una persona, pueblo o cultura, como veremos en otra cita sobre la india y su religiosidad.

En una palabra, la antigua religión de la India, y la de los letrados en China, son las únicas en las cuales los hombres no se transformaron en Bárbaros. ¿Cómo es posible entonces que esos mismos hombres que consideraban criminal degollar un animal permitiesen que las mujeres ardieran sobre el cuerpo de sus maridos, con la vana esperanza de renacer en un cuerpo más bello y feliz? Es que el fanatismo y las contradicciones son lo propio de la naturaleza humana. (Voltaire, *Filosofía* 86)

Esta cita se refiere a una práctica ritual atribuida a los brahmanes llamada Sati, en la cual, la esposa se inmolaba incinerándose junto a los restos del cadáver de su marido y que supuestamente fue prohibida por los ingleses en el siglo XIX. Con respecto a las prácticas religiosas de los antiguos chinos y sus creencias, Voltaire se expresaba así:

Los chinos no tuvieron ninguna superstición, ningún charlatanismo que reprochase como los demás pueblos. El gobierno chino enseñaba a los hombres hace mucho más de cuatro mil años, y se lo enseña todavía, que se le puede gobernar sin engañarlos; que no es con la mentira con lo que se sirve al Dios de la verdad; que la superstición no solo es inútil sino perjudicial a la religión. No hablo de las sectas del pueblo, hablo de la religión del príncipe y de todos los tribunales y de todo lo que no es populacho. ¿Cuál es la religión de todas las personas honradas en China desde hace tantos siglos? Hela aquí: “*Adora al cielo y se justo*”. Ningún emperador ha tenido otra. (*El filósofo ignorante* 151)

Aparece en esta cita una distinción que establece Voltaire entre la religión de los hombres notables y las creencias del vulgo. Es de

anotar que para Voltaire se puede ser vulgar aún teniendo poder político y económico; a su juicio, tres virtudes caracterizaban a la aristocracia: la *sensatez*, el *sentido común*, y el *buen gusto*. La primera era entendida como una habilidad del juicio que suponía una moral imparcial y una actitud serena, sin apasionamientos; el sentido común como la capacidad de discernir entre lo que es y auténtico y ficticio, justo e injusto, y el refinamiento estético, como el gusto por lo clásico y la percepción natural de lo bello. Algunas de estas virtudes las tenían, a su juicio, los griegos; en especial los artistas y algunos filósofos. Al hablar de la moral civil Voltaire afirmaba que ésta cualidad era algo que les sobraba a los antiguos filósofos griegos:

Todos los filósofos griegos han dicho tonterías en física y metafísica. Todos son excelentes en moral; todos igualan a Zoroastro, a Kung Fut Tze (Confucio) y a los brahmanes. Leed solamente los *Versos dorados* de Pitágoras; es el compendio de su doctrina; no importa por qué mano hayan sido escritos. Decidme si una sola virtud ha sido omitida en ellos. (*El filósofo ignorante* 151)

Pero, ¿Qué pensaba Voltaire de la Francia de su tiempo?, ¿Le parecía una nación civilizada? Pues no, para él Francia adolecía de tolerancia, sensatez y buen criterio en asuntos de religión. Desde su óptica aunque la nación francesa había alcanzado un excelso nivel en las bellas artes no se reflejaba el mismo avance a nivel del pensamiento colectivo. Voltaire exaltaba el refinamiento estético de su nación, pero renegaba de la moral social de sus compatriotas y atacaba con furia muchos valores anticuados tanto de la cultura popular, intolerante y supersticiosa, como de la Iglesia católica y su legado moral desde el Medioevo.

Casi todas las provincias del reino estaban armadas. Casi todos los individuos respiraban la furia del duelo. Esta



barbarie gótica, consentida desde antaño por los monarcas se convirtió en la naturaleza de la nación, contribuía, tanto como las guerras civiles e internacionales a despoblar el país. No detallaré aquí la manera en que las artes y las ciencias eran cultivadas, se encontrará esta porción de la historia de nuestras costumbres en otro lugar. Mocionaré solamente que la nación francesa estaba sumida en la ignorancia sin exceptuar a aquellos que creían no pertenecer al pueblo. Se consultaba a los astrólogos y se les creía. Todos los anales de aquel tiempo, comenzando por la historia del regente de Thou, estaban repletas de predicciones. / Esta credulidad, el distintivo más certero de la ignorancia, estaba tan acreditada que se tuvo la precaución de tener un astrólogo escondido cerca de los aposentos de la reina Ana de Austria durante el nacimiento de Luis XIV. La misma predisposición que tenía en boga ésta quimera absurda de la astrología judicial hacía creer en posesiones y sortilegios, se la utilizaba como si fuese una religión, no se veían más que curas que conjuraban demonios, Los tribunales, compuestos por magistrados, que debían ser más esclarecidos que el vulgo, se ocupaban de enjuiciar hechiceras. (Voltaire, *Obras históricas* 634-635)

Esta ignorancia ancestral que criticaba Voltaire tocaba las puertas del siglo XVIII y comprometía a funcionarios del Estado y a miembros de la nobleza francesa, se filtraba en los tribunales y era cómplice de grandes injusticias sociales que indignaban a Voltaire:

Se le reprochará siempre al recuerdo del cardenal Richelieu la muerte de ese nombrado sacerdote de Loudon: Urban Grandier, condenado a la hoguera como mago por una comisión del consejo. Produce indignación que el ministro y los jueces hayan tenido la ingenuidad de creer en los diablos de Loudon, o la barbarie de haber hecho perecer un inocente

en las llamas. Se recordará con asombro hasta la última posteridad, que la mariscal de Ancre fue quemada en la plaza de Greve por bruja... Este defecto de las luces en todos los órdenes del Estado fomentó en las gentes más honestas prácticas supersticiosas que deshonraban la religión<sup>18</sup>. (*Obras históricas* 633)

Voltaire describe en detalle algunas circunstancias contemporáneas de él en las cuales funcionarios del estado y del clero francés daban crédito a rumores sobre hechizos, embrujos y demonios; circunstancias donde incluso la nobleza había sido susceptible de caer en el hechizo de la superstición. Por tal motivo, asume que él junto con los enciclopedistas, tienen la misión intelectual de difundir las ideas racionales por medio de publicaciones de corte polémico y científico. A tal efecto no encuentra ningún reparo en combatir las ideas supersticiosas tradicionales de su país, defendiendo a toda costa la libertad de expresión, y atacando con vehemencia el fanatismo y la intolerancia. Al examinar la historia de Europa, Voltaire afirmaba que la superstición que conllevó a menudo a la intolerancia religiosa desató la violencia social entre pueblos y sectas:

He visto porqué tonterías ininteligibles los hombres se habían lanzado imprecaciones unos a otros, se habían detestado, perseguido, degollado, ahorcado y quemado; y he dicho: Si hubiese habido un sabio en aquellos tiempos abominables, hubiera sido preciso que el tal sabio viviese y muriese en los desiertos. (*El filósofo ignorante* 158)

---

<sup>18</sup> "On reprochera toujours à la mémoire du Cardinal Richelieu la mort de ce fameux curé de Loudun, Urbain Grandier, condamné au feu comme magicien par une commission du conseil. On s'indigne que le ministre et les juges aient eu la faiblesse de croire aux diables de Loudun, ou la barbarie d'avoir fait périr un innocent dans les flammes. On se souviendra avec étonnement, jusqu'à la dernière postérité, que la maréchale d'Ancre fut brûlée en place de Grève comme sorcière /Ce défaut des lumières dans tous les ordres de l'État fomentait chez les plus honnêtes gens des pratiques superstitieuses qui déshonraient la religion"

A Voltaire le preocupaba en especial esa superstición que conducía al fanatismo. Por tal motivo, escribió discursos y líbelos que apuntaban en la misma dirección: Combatir el fanatismo. Uno de ellos fue el *Discurso de los Cincuenta* (1762); otro, el *Tratado de la Tolerancia* (1763). El primero apareció al público parisino con nombre de autor anónimo, ya que Voltaire tenía motivos para evitar ser perseguido, demandado y encarcelado en París o en otra ciudad o nación.

### **2.3. Poder sacerdotal y superstición**

En el caso del totemismo y la idolatría, Voltaire coincidía con el sacerdote Jean Meslier en opinar que las funciones chamánicas y sacerdotales mediaban entre dos mundos, el sagrado y el profano. Los sacerdotes tenían, entonces, la función de equilibrar las fuerzas espirituales entre los dos reinos: el de los espíritus totémicos y el de los humanos. Considerados desde ésta perspectiva, muchos mitos tribales antiguos dejan de parecer absurdos a los ojos de los ilustrados como Voltaire, aunque para éste eran rezagos de la ignorancia de aquella época.

Desde una lógica antropológico-histórica, otros pueblos experimentaron un proceso mental distinto; pasaron a atribuir poderes mágicos a líderes carismáticos como reyes, emperadores o jefes guerreros y militares, convirtiéndolos en héroes de la estirpe de los dioses y protegidos por estos. Estos casos de teocracia fueron comunes en los imperios antiguos de Eurasia y América cuando los reinos dominantes eran gobernados por un emperador sacerdote tal como sucedió en Egipto, China, India, Mesopotamia, el Imperio Inca y Azteca. Las formas de gobierno durante éste tiempo se sustentaban en unas creencias religiosas que explicaban y justificaban la división de clases y la tiranía

imperial, y de cierto modo la intolerancia y la superstición<sup>19</sup>. Voltaire examinando dichas sociedades y sus creencias religiosas se expresaba así:

No parece siquiera posible que en las primeras poblaciones /un poco fuertes/ haya habido mas gobierno que la teocracia; ya que, en cuanto una nación elige un dios tutelar, ese dios tiene sacerdotes. Estos sacerdotes dominan el espíritu de la nación: solo pueden dominar en nombre de su dios; entonces lo hacen hablar a menudo, explican sus oráculos, y todo se hace por órdenes expresas de Dios. De ésta fuente han venido los sacrificios de sangre humana que han mancillado casi toda la tierra. ¿Qué padre, qué madre habría podido nunca abjurar de la naturaleza hasta el punto de presentar a su hijo o su hija para ser degollados en un altar si no hubiese estado seguro de que el dios del país ordenaba ése sacrificio? Casi todos los pueblos han sacrificado niños a sus dioses; luego, creían recibir ésta orden desnaturalizada de boca de los dioses que adoraban. (*Filosofía* 44-45)

---

<sup>19</sup> Cabe clarificar aquí que ésta postura volteriana de las religiones no es necesariamente la del autor de esta tesis, toda vez que el propósito de este escrito es dilucidar las razones culturales que llevaron al autor de *Cándido* a escribir como lo hizo y a la vez entender desde donde escribía a nivel teórico. Para clarificar este punto me atrevo a citar a Feuerbach: “Un Dios que solo expresa la esencia del entendimiento no satisface la religión, no es el Dios de la religión. El entendimiento no se interesa sólo por los hombres, sino también por los seres exteriores al hombre, por la naturaleza. Los cristianos se burlaban de los filósofos paganos, porque en vez de pensar en sí mismos, en su salvación, pensaban solo en las cosas exteriores. El cristianismo piensa sólo en sí mismo El entendimiento considera con el mismo entusiasmo los chinches y los piojos, como la imagen de Dios que es el hombre. El entendimiento es “la absoluta indiferencia e identidad” de todos los seres y cosas. No es al cristianismo, ni al entusiasmo religioso al que debemos la existencia de la botánica, de la mineralogía, de la zoología, de la física y la astronomía, sino al entusiasmo del entendimiento. En una palabra, el entendimiento es un ser panteísta y universal, es el amor por el universo; pero la determinación característica de la religión, especialmente de la cristiana, es que constituye un ser absolutamente antropoteístico, el amor exclusivo del hombre a sí mismo, la autoafirmación del ser humano, y, por cierto, del ser humano considerado subjetivamente. El entendimiento también afirma la esencia del hombre, pero la esencia objetiva, la esencia que se refiere al objeto por el objeto mismo, cuya representación es precisamente la ciencia. Si el hombre quiere encontrar satisfacción en la religión, debe llegar a tener como objeto algo que sea completamente diferente de la esencia del entendimiento, y éste algo debe contener el núcleo específico de la religión” (*La esencia del Cristianismo* 97). Esa postura Volteriana de mirar a la humanidad desde arriba, con la lente de un científico que observa con un microscopio a la raza humana la encontramos en su cuento Micro megas.

Desde este panorama se deduce que para la óptica liberal de Voltaire, las religiones han jugado un papel fundamental, no sólo en la mitología de los pueblos, sino en la formación política de éstos, y de otro lado, han justificado o incitado a la superstición, la intolerancia y la crueldad. Voltaire en sus ensayos sin duda se situaba en el lugar del pensador naturalista en lugar del místico, y contemplaba las sociedades humanas como un objeto digno de ser observado, comentado y criticado en todo, en especial en sus creencias.

### **2.3.1. Jean Meslier**

Un sacerdote suizo del siglo XVIII, arrepentido de su ministerio fue una inspiración fundamental en la lucha de Voltaire por combatir la superstición y el fanatismo. El sacerdote Jean Meslier dejó un legado de tres manuscritos, cada uno de alrededor de seiscientas páginas, llamados *Mi testamento*, y en éstos renegaba de la religión católica y de las religiones en general. Su *testamento* era un compendio sistemático que buscaba demostrar la inutilidad de las religiones, la corrupción de los sacerdotes a lo largo de la historia y el uso acomodado que hacían las religiones de la imagen de Dios, pretendiendo hablar en nombre de éste en las diversas épocas, en todas las religiones y sectas, y en todo el mundo.

Son muy semejantes algunas de las concepciones religiosas con respecto al clero que tenían Voltaire y Jean Meslier; aunque técnicamente no se conocieron y Meslier murió casi sesenta años antes que Voltaire, ambos coincidían en la inutilidad de las religiones, la ignorancia del hombre con respecto a la idea de Dios, y el papel político de las religiones en la educación de los pueblos, tanto para bien (la educación moral), como para mal (la incitación al fanatismo).

En su condición de clérigo y en pleno siglo XVIII, la actitud de Meslier desató una situación inusual y escandalosa, porque era un clérigo desprestigiando el pensamiento religioso y el oficio ministerial de sus cofrades. Aunque dicho escándalo surgiera tras su muerte y la publicación de su obra. A continuación examinaremos una reflexión de este sacerdote acerca las religiones:

TODAS LAS RELIGIONES NO SON OTRA COSA QUE FALSEDAD, ILUSION E IMPOSTURA. Sabed, amigos míos, que todo lo que se predica y se practica en el mundo por culto y adoración de los dioses, no es otra cosa que falsedad, abuso, ilusión, mentira e impostura: que todas las leyes y mandatos que se publican bajo el nombre y la autoridad de Dios o los dioses, no son más que invenciones humanas, del mismo modo que todos esos espectáculos de fiestas y agasajos, y que todas las otras prácticas de religión y devoción que se hacen en su honor. Todas éstas cosas, digo yo, no son más que invenciones humanas que han sido, como ya he señalado han sido inventadas por sagaces y astutos políticos y luego cultivadas y propagadas por falsos profetas, por seductores de la palabra e impostores que luego son recibidas ciegamente por los ignorantes y luego custodiadas y mantenidas por las leyes de príncipes y terratenientes quienes se sirven de ésta suerte de artificios para mantener, por estos medios, al común de los hombres refrenados y de ésta suerte hacer lo que les plazca, porque en el fondo, todas estas imposturas e invenciones son sólo *frenos para terneros* como diría el señor Montaigne sin embargo no ayudan a refrenar sino el espíritu de los ignorantes y simples. (Meslier, *Mi testamento* 30-31)

Podemos comentar esta cita comenzando con el análisis de ella desde la perspectiva de un hombre religioso del siglo XVIII que esconde un pensamiento liberal, y para quien, de algún modo, las religiones son un instrumento al servicio de las clases dominantes y del Estado, es decir, para quien detrás de las prácticas y de las

creencias mitológicas, hay unos intereses de clase donde la religión se instaura, no como un instrumento solo de la espiritualidad y la revelación, sino como medio de apaciguamiento y control, es decir, la paradoja consiste en que Meslier, siendo religioso, en su testamento plantea la idea según la cual las religiones son herramientas al servicio del poder que propagan y sostienen discursos milagreros que fomentan la superstición y enceguecen la razón. Obsérvese que para Jean Meslier éste fenómeno es común en todas las religiones; él no excluye, salva o redime a ninguna. En cierto modo era más radical que el mismo Voltaire.

Aunque el francés de Meslier pertenece al siglo XVIII se puede leer sin dificultad, la cita reza: " por un lado los curas, que son los ministros de la religión, recomiendan bajo amenaza de maldición y condena eterna de obedecer a los magistrados, príncipes y soberanos como lo había escrito Dios sobre el gobierno de los hombres, de otro lado los príncipes hacen respetar a los curas, les proporcionan buenos salarios e ingresos y los mantienen en las funciones vanas y abusivas de su falso ministerio, obligando al pueblo a que observe como santo y sagrado todo lo que éstos hacen y todo lo que imparten a otros de creer o hacer, bajo el hermoso y singular motivo de la religión y del culto sagrado. Y é aquí, de un solo trazo, como los abusos, errores, supersticiones, ilusiones y engaños se han instalado en el mundo, y como se conservan, para gran desgracia de las pobres gentes que suspiran bajo yugos tan pesados y fuertes<sup>20</sup>. (*Mi testamento* 15)

---

<sup>20</sup> "D'un côté les prêtres, qui son les ministres de la religion, recommandent sous peine de malédiction et de damnation éternelle, d'obéir aux magistrats, aux princes et aux souverains comme étant établis de dieu pour gouverner les autres; et les princes de leur côté, font respecter les prêtres, leurs font donner de bons appointements et de bons revenus, et les maintiennent dans les fonctions vaines et abusives de leur faux ministère, contraignant le peuple de regarder comme saint et comme sacré tout ce qu'ils font et tout ce qu'ils ordonnent aux autres de croire ou de faire, sous ce beau et spécieux prétexte de religion et de culte divin. Et voilà, encore un coup, comme les abus et comme les erreurs, les superstitions, les illusions et la tromperie se sont établis dans le monde, et comme ils s'y maintiennent au grand malheur des pauvres peuples, qui gémissent sous de si rudes et si pésans jougs".

De lo que Meslier aporta en éstas líneas se puede añadir también que los hombres simples son crédulos y el temor ejerce en ellos una fascinación superior a la razón. Para Meslier las religiones se valen de esta debilidad psicológica, mezclando la presión política, los mitos, los rituales, el misterio y el temor para manipular a las gentes simples y tener de forma permanente público para sus funciones, grupos, sectas y templos.

Debió ser muy ameno para Voltaire, escritor polémico y liberal en un mundo todavía tan tradicional como la Francia de su tiempo, encontrar y leer estas líneas escritas precisamente por un sacerdote arrepentido y elocuente, quien en cuestiones de religión resulta tan radical en sus apreciaciones.

Jean Meslier estaba persuadido de la inoperancia de la justicia humana, además no creía que la voluntad divina alterase el libre albedrío de los humanos, pensaba que Dios no intervenía en este mundo para extender el bien y que los humanos por su parte eran bastante egoístas, que la fuerza del poder político prevalecía sobre el ejemplo moral y la virtud. Recordemos que para los deístas Dios no condescendía a intervenir en los asuntos humanos, al contrario de los cristianos, quienes creen que Cristo interviene permanentemente en la realidad espiritual y material de la historia humana. Lo paradójico es que Meslier quién pregonó por más de treinta años desde un altar la gracia y la presencia de Dios entre los hombres, terminó dudando sobre este punto y escribió un diario donde pretende demostrar lo contrario.

Si se tiene en cuenta que la historia de la humanidad había conocido muchos pueblos politeístas y luego monoteístas- como el de Israel, la cristiandad y los islámicos- que no pudieron evitar tener guerras religiosas durante la expansión de sus creencias y dogmas considerados como verdades, podemos deducir que, de



algún modo, Meslier no erraba al afirmar que las religiones no solo eran un asunto sólo teológico, sino también político.

Voltaire se inspiró en Meslier para escribir su *Sermón de los cincuenta*, donde emplea a fondo el estilo crítico y demostrativo de aquél agregándole cierta elegancia personal para criticar la Biblia. También a D'Alembert lo motivó e inspiró mucho el curioso testamento del cura Meslier, aunque le parecía imprudente divulgarlo masivamente en París como lo pretendía Voltaire, según se desprende de parte de su correspondencia:

Me parece que el testamento de Meslier ha creado un gran efecto. Todo aquel que lo lee queda convencido, este sujeto argumenta y prueba. El escribe al momento de su muerte, al momento en que aún los embusteros dicen la verdad: es éste el mayor de todos los argumentos. Jean Meslier debe adoctrinar la tierra. ¿Por qué su evangelio permanece aún en tan pocas manos? ¡Ah, como sois tibios en París! Dejáis las luces ocultas entre la maleza<sup>21</sup>. (*Mi testamento* 15)

Luego, M. Dalembert responde:

Nos reprocháis la tibieza, mas creo haberos dicho el temor a las hogueras es muy refrescante. Vos quisieras que nosotros hiciésemos imprimir el testamento de Jean Meslier y que distribuyésemos cuatro o cinco mil ejemplares, Pero el infame, porque hay Infame, no perdería nada, o poca cosa, y

---

<sup>21</sup> "Il paraît que le *testament* de Jean Meslier fait un plus grand effet: tous ceux qui le lissent demeurent convaincus; cet homme discute et prouve. Il parle au moment de la mort, au moment où les menteurs disent vrai: Voilà le plus fort de tous les arguments. Jean Meslier doit convertir la terre. ¿Pourquoi son évangile est-il en si peu des mains? Que vous êtes tièdes à Paris! Vous laissez la lumière sous le boisseau".

nosotros seríamos tratados de locos, por aquellos mismos que hubiéramos convertido<sup>22</sup>. (*Mi testamento* 15)

Al final Voltaire responde a D'Alembert con un mensaje corto que reza: "Hay de hecho, más Jean Meslier y Sermón de los cincuenta en los confines de éstas montañas de los que hay en París. Mi misión va bien y la cosecha es abundante. Intentad de vuestro lado esclarecer a la juventud tanto como podáis" (*Mi testamento* 15).

Resulta indiscutible, partiendo de éstas misivas entre Voltaire y D'Alembert, que ellos se sentían llamados a cambiar una época y una tradición cultural de orden autoritario, católico y monárquico, apostándole a una posición intelectual liberal, anticlerical, crítica y teísta; y la obra de Meslier les llegó como a pedir de boca, porque desmentía y atacaba con argumentaciones racionalistas los discursos religiosos, descartando en ellos el tema de la necesidad social, para colocarlos en el lugar de la estrategia política; del mismo modo, y consecuentemente Meslier consideraba los mitos y las prácticas religiosas como extensiones de la superstición. Leamos una cita del diario de Meslier, citada por Julio Seoane Pinilla:

Pero puesto que en éste momento la razón me obliga a callarme, haré intención al menos de hablaros tras mi muerte. Con ésta intención es con la que, como he dicho, comienzo a escribir para desengañaros, en tanto esté en mi mano, de todos los errores, de todos los abusos y de todas las supersticiones en las que habéis sido educados y alimentados y que, por decirlo así, habéis mamado. Hace mucho tiempo que se abusa miserablemente de los pobres con toda suerte de idolatrías y supersticiones, hace mucho tiempo que los ricos y los grandes de la

---

<sup>22</sup> "Vous nous reprochez de la tiédeur, mais je crois vous l'avoir déjà dit, la crainte des fagots et très- rafraïssichante. Vous voudriez que nous fissions imprimer le *Testament* de Jean Meslier, et que nous en distribuassions quatre ou cinq mille exemplaires; l'infâme, puisque infâme y a, n'y perdre rien ou peu de chose, et nous serions traités de fous, par ceux mêmes que nous aurions convertis".

tierra roban y oprimen a los pobres pueblos; pues bien, ya es hora de liberarlos de esa miserable esclavitud en la que están, ya es hora desengañarlos totalmente y de hacerlos conocer, en todo, la verdad de las cosas. Y si tal como se supone, para apaciguar el humor grosero y huraño del común de los hombres hace tiempo hizo falta entretenerlos y engañarlos con prácticas religiosas vanas y supersticiosas a fin de mantenerlos sujetos más fácilmente por éste medio, ahora es todavía más necesario desengañarlos de todas esas vanidades, puesto que el remedio que se empleó contra el primer mal, con el tiempo y por el abuso que se ha hecho de él se ha convertido en algo peor que ese primer mal. (118-119)

Era lógico que una obra literaria escrita en éste tono suelto y descomplicado y que además constituía una confesión de un sacerdote arrepentido de su oficio a manera de diario póstumo conmoviera a un espíritu liberal y polémico como el de Voltaire. El autor de *Cándido* sabía que ésta obra le servía mucho para atacar al infame: la superstición, pero los demás ilustrados, en este caso D'Alembert se andaban con más cuidado con la publicación de Meslier porque sabían qué clase de sociedad les rodeaba y sobre todo quien detentaba aún el poder en ella. Voltaire después que Meslier (quien no tuvo fortuna ni renombre en su tiempo), y antes que Karl Marx, va a cuestionar desde la racionalidad la función social de la religión en Francia, en Europa, y en las sociedades en general. Los tres comparten, sin saberlo, la idea de que la religión es un mecanismo de control social ejercido desde arriba hacia abajo por las clases dominantes.

En pocas palabras los tres van a despojar a las religiones de ese velo sagrado que las cubre haciéndolas prácticamente incuestionables e inmaculadas y las van a examinar críticamente en su sentido social; y parte de éste análisis toca con el folclore, las creencias, las supersticiones y las prácticas arraigadas en el vulgo y de los cuales las clases dominantes van a sacar partido. Para lograr su cometido Voltaire examinaba las obras literarias que componían la literatura sagrada de muchas naciones, pero siendo francés le va a interesar menos *El*

*Corán, el Baghavad Gita, el I Ching, Las analectas de Confucio o Los Upanishads, que La Biblia.*

Las demás obras las va a referir o comentar en sus ensayos, pero la Biblia la va a examinar en muchos apartes, y su examen no va a ser literario, místico ni metafórico, sino historiográfico y moral; es como si Voltaire dijera: este libro es uno de los pilares de nuestra civilización, vamos pues a examinarlo desde la óptica de la moral universal (el derecho natural) y desde la historia, para ello usaremos tan solo el lente de la razón, la lógica y el sentido común. Al final veremos que tan científico y objetivo es, ya que todos mis compatriotas lo tienen por sagrado. En realidad, Voltaire nunca se expresó así, pero, como veremos más adelante en éste ensayo, de sus críticas y comentarios se puede colegir que ésta era su intención.

### **2.3.2. Teocracias**

En la literatura clásica antigua muchas de las figuras reales estaban exaltadas y arquetipadas en leyendas como héroes pertenecientes al linaje de los dioses. En la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, los héroes Ulises y Aquiles van a ser reyes entre los hombres y protegidos de los dioses. Aquiles llevaba la sangre de la diosa Tetis, y Odiseo o Ulises, contaba con la benevolencia de Palas Atenea. El rey Arturo estaba apadrinado por un Mago y era asistido por una espada de origen divino (Excalibur); Lancelot era hijo de la dama del lago, una criatura feérica del mundo de las hadas (Zimmer, *El rey*).

En todos estos relatos la función primordial del rey era ser héroe, y siendo más noble que el común de los hombres, actuaba bajo la tutela de una divinidad. Por todas estas razones, la literatura y la religión cumplían funciones determinantes al momento de crear y propagar leyendas populares donde un rey era al tiempo un superhombre del linaje de los dioses y un héroe mortal fundador de una nación. Moisés en Egipto, Arturo en Britania, César en Roma, Akenatón en Egipto: todos encarnan teocracias entre las civilizaciones antiguas donde la figura de un héroe-emperador o un sacerdote rey encajaban perfectamente con el mito fundador de una nación. Recordemos también las

figuras históricas carismáticas de Moctezuma entre los aztecas, Atahualpa en el Perú y el Zar en la Rusia medieval feudal. Todas estas figuras políticas gobernaban desde el discurso religioso representando la encarnación del Rey-dios.

Si bien Voltaire explicaba el origen de las teocracias como un momento cultural en la historia de las civilizaciones antiguas caracterizado a menudo como una forma tiránica de gobierno ejercido por un emperador sacerdote, vástago directo de los dioses, no obstante, mostraba admiración por los incas del Perú, pues le parecían una nación civilizada porque su religiosidad se basaba en la adoración de una deidad natural, el sol; y aunque Atahualpa, su emperador, le hacía creer a sus súbditos que *él* era un descendiente del astro sol, según el autor de *Cándido* este tipo de teocracia no era tan supersticiosa pues la deidad solar representaba un elemento natural y los ritos que los incas le dedicaban a este, no eran sangrientos.

Tanto en sus ensayos históricos como en el *Diccionario filosófico* Voltaire afirma que las teocracias (gobierno de Dios) fueron las primeras formas de Estado y en ellas el verdadero poder no lo detentaban la razón, el sentido común ni la ciencia, sino los sacerdotes quienes difundían como verdades una serie de supersticiones (*cf.* Voltaire, *Filosofía*). Al referirse a las teocracias de los pueblos antiguos Voltaire se complacía en desacreditar a la antigua cultura y nación de Israel, especialmente en sus concepciones religiosas. Veamos un ejemplo donde menciona la importancia de la figura de Moisés como líder de esa nación antigua:

Tuvo un conductor que debió guiarle en nombre de Dios a Fenicia, que ellos llamaban Canaán. El camino era recto y seguido desde Gossen hasta Tiro, y no ofrecía ningún peligro a los seiscientos treinta mil combatientes, que llevaban al

frente a un general como Moisés, que, según dice Flavio Josefo, había vencido ya a un ejército de etíopes y a un ejército de serpientes. En vez de tomar Moisés ese camino, que era corto y bueno, los condujo desde Ramsés a Beelsefón, que es el camino opuesto, que está en medio de Egipto, yendo en derechura hacia el sur. Pasa el mar y camina durante cuarenta años por soledades horribles, en las que no se encuentra ni una fuente, ni un árbol, ni un campo cultivado, en las que no hay más que arena y peñascos. Es evidente que solo Dios por un milagro podía hacer que los judíos tomaran ese camino y sostenerlos en su largo viaje por medio de milagros continuos. El gobierno judío fue entonces una verdadera teocracia, a pesar de que Moisés no era pontífice y de que Aarón, que lo era, no fue jefe ni legislador. Desde entonces ya no reinó allí ningún pontífice; Josué, Jeft, Sansón y los demás jefes del pueblo, excepto Elías y Samuel, no fueron sacerdotes. La república, reducida con frecuencia a la esclavitud, fue más anárquica que teocrática. (Voltaire, *Diccionario* 576)

Voltaire daba a entender en esta cita que un gobierno teocrático presupone la sumisión absoluta del pueblo a su guía espiritual, quien en este caso era Moisés, y termina diciendo que después de Moisés, ningún líder israelita tuvo el mismo poder carismático de dirigir a toda aquella nación hablando en nombre de Dios.

Es de suponer que Voltaire se esforzaba en desprestigiar a los antiguos judíos, en especial por sus creencias religiosas, porque sabía que dicha cultura tuvo un papel fundamental en la conformación espiritual y religiosa de toda la cristiandad en Europa. De este modo, desacreditando las creencias populares y cuestionando los textos sagrados, se proponía quitarle autoridad a la Biblia, cuestionando su verosimilitud historiográfica y su autoridad moral. En su ensayo *Historia del establecimiento del*

*cristianismo*, refiriéndose a las creencias de los antiguos judíos, comentaba que aquellos tomaron sus ritos y supersticiones de las naciones que los rodeaban<sup>23</sup>, dudando de su originalidad. Comparando las mitologías persa y judía, el autor de *Cándido* afirmaba:

Los judíos no supieron jamás nada de ésta mitología (La persa), ellos tuvieron la suya, que se limitaba a prometerles trigo, vino y aceite de oliva a aquellos que obedecieran al señor, y degollar a todos los enemigos de Israel, y amenazar de roña y de úlceras en las piernas, y en el sentadero a todos aquellos que desobedecieran (a Jehová); pero de almas, de castigos en el infierno, de recompensas en el cielo, de inmortalidad, de resurrección, no se dijo una sola palabra ni en sus leyes ni en sus profetas. (Voltaire, *Historia* 460)

En el texto anteriormente citado, más adelante, Voltaire expone que la idea de la resurrección la tomaron los judíos de los antiguos egipcios, que su explicación de las almas y su inmortalidad dista mucho de la prolija explicación de la mitología hindú, que la Biblia en el Antiguo Testamento justificaba la tiranía hacia los pueblos gentiles y enemigos de Israel, etc. además les criticaba algunas de sus creencias o supersticiones, a veces de manera jocosa: “La prohibición de comer pájaros de cuatro patas muestra la extrema ignorancia del legislador que había escuchado hablar de estos animales quiméricos” (*Historia* 471).

---

<sup>23</sup> Al respecto, debemos aclarar en palabras de Voltaire: “No vamos a examinar aquí en qué tiempo comenzaron los judíos a ejercer su comercio, las finanzas y la usura (...), contentémonos con hacer ver aquí, que los judíos, sumergidos en una superstición atroz, ignoraron siempre el dogma de la inmortalidad del alma, aceptada hacía tanto tiempo por todas las naciones que los rodeaban. No buscamos hacer su historia; se trata aquí tan solo de mostrar su ignorancia” (*Historia* 457).

Para un racionalista como Voltaire, la mayoría de las religiones antiguas se sustentaban en unos relatos legendarios llenos de prodigios y fenómenos improbables que se parecían mucho a lo que Jean Meslier llamaba cuentos de nanas (*cf.* Kant, *Filosofía*), pues éstas historias se instituían no solo como cosmogonías, sino como guías morales que ofrecían una recompensa o un castigo divino de acuerdo con la conducta del fiel si seguía o no lo que ordenaba la divinidad, y de este modo buscaban atemorizar y controlar a sus seguidores. Ahora bien, cuando se trataba de mitologías como la judaica<sup>24</sup>, que tenían ideales teleológicos para toda la humanidad.

Los ilustrados enciclopedistas consideraban que ello era algo espiritualmente peligroso para la libertad de los pueblos. La aceptación de una verdad religiosa única y universal que interpretaba como error todo aquello que contradijera dicha verdad, les resultaba impositivo y tiránico. De igual manera, la imposición de la fe por la fuerza (la Inquisición), o la coacción a partir del temor (el infierno, el castigo eterno), le parecían a Voltaire y a algunos ilustrados racionalistas métodos antiguos de enseñar la religión, la espiritualidad y la naturaleza de Dios y distaban mucho de las ideas deístas y teístas que ya en el siglo XVIII empezaban a tener fuerza entre las clases medias cultas de Europa.

Volviendo a su estrategia de desacreditar la nación judía, a Voltaire le parecía que su ignorancia se evidenciaba en la sencillez y simpleza de sus legados literarios, científicos, artísticos y materiales. A su modo de ver los demás pueblos mediterráneos y

---

<sup>24</sup> Ateniéndonos a la concepción ilustrada racionalista según la cual aquello que no es demostrable ni históricamente, ni filosóficamente, no es racional. En ésta categoría entraban la Biblia y sus libros inspirados y a veces escritos por judíos, de manera tal que, para Voltaire, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, pasando por los demás libros de este compendio sagrado carecían de rigor, histórico, filosófico y matemático, por ende entraban en la categoría del mito.



asiáticos fueron más excelsos y creativos. Desde su óptica, otros pueblos contemporáneos de los judíos fueron más fecundos; los mesopotámicos desarrollaron la astrología y la aritmética, los antiguos griegos, perfeccionaron la geometría, las artes plásticas, la literatura, la política y desarrollaron la filosofía a partir de muchas grandes escuelas; los egipcios fueron un imperio monumental y misterioso, pero los judíos, rodeados de todos ellos, se limitaron a recibir las influencias y aportes materiales de aquellas naciones sin crear nada nuevo a excepción de una mitología religiosa absolutamente difícil de entender desde la lógica de la razón de los occidentales ilustrados.

Según nuestro autor, resultaba incomprensible que los judíos defendiesen con privilegio sólo a la religión judaica y no a la cristiana. También afirmaba que el pueblo judío siempre estuvo dividido en sus dos religiones fundamentales, el judaísmo y el cristianismo, aunque tanto para unos como para otros pervivía una idea fundamental: que ellos eran el pueblo elegido por Dios. Pero como ésta nación sufrió tantos reveses políticos durante la época antigua, a Voltaire le parecía dudoso que fuese precisamente ésa la patria escogida por Dios para guiar a la humanidad, pues sus ciudades fueron arrasadas desde tiempos remotos por pueblos extranjeros sin que se produjesen los mismos milagros que se mencionan en los tiempos bíblicos:

Desde el principio de los tiempos históricos, esto es, desde las conquistas de Alejandro, ya no se ven milagros en el pueblo judío. No se verifica ningún milagro cuando Pompeyo se apodera de Jerusalén, cuando Craso saquea el templo, cuando Antonio entrega la Judea a Herodes, cuando Tito toma por asalto a Jerusalén, ni cuando la arrasa Adriano. Así sucede en todas las naciones del mundo; empiezan por la teocracia, y terminan por gobiernos puramente humanos.

Cuanto más van perfeccionándose las sociedades menos prodigios hay en ellas. (Voltaire, *Diccionario* 164)

Para responder a otra pregunta, ¿Qué tratamiento dieron históricamente los cristianos a aquellos pueblos que no eran de su fe? Voltaire buscó su respuesta en la historia (cf. Voltaire, *Tratado*). Para tal fin, escribió algunos ensayos de corte histórico-filosófico bastante imbuidos del racionalismo ilustrado y radical de su tiempo. En éstos expuso que muchas veces fueron precisamente movimientos católicos quienes se enfrentaron con cristianos o combatieron a otras religiones y culturas para conquistar el mundo espiritual y material durante las épocas medieval y moderna, y al hacerlo necesariamente provocaron guerras religiosas y políticas.

Voltaire buscaba las raíces históricas de aquella intolerancia que luego caracterizó algunos momentos de la historia religiosa de Europa y a su juicio la Biblia, libro sagrado de éstas religiones, no era precisamente un ejemplo de tolerancia porque en sus páginas se describe no sólo como los judíos fueron perseguidos por otros pueblos, sino como entre ellos hubo guerras de príncipes, reyes y súbditos. Es en esta condición moral donde Voltaire observa que la antigua nación de Israel no ha sido ejemplo para la humanidad y va a afirmar que sus creencias no estaban desprovistas de superstición. Para los racionalistas ilustrados resultaba difícil concebir la idea de una deidad como Yahvé, que constantemente está haciendo milagros para alterar el curso de la historia y favorecer a los profetas y algunos reyes del pueblo de Israel (Moisés, Noé, David, Salomón, etc.). Según Voltaire, la Biblia equivale más a un libro de mitología que a una obra científica, y por ello va a tener poco que aportarle a la nueva visión ilustrada y racional del mundo moderno, ya que no tiene posibilidad de demostración ni es susceptible de argumentación científica.

Voltaire no iba a afirmar que la superstición fuese algo malo de por sí; opinaba que podía darse el caso de la existencia de una nación supersticiosa pero pacífica como los hindúes o los incas quienes, pese a sus creencias no entraron en guerras de religión con sus vecinos y toleraban hasta cierto punto las deidades de éstos. Voltaire atribuía mayor poder de destrucción al fanatismo que era la exacerbación de un sentimiento religioso que podía llevar de lo místico a lo sangriento y justificar la violencia toda vez que el fanático creía que estaba ejecutando una orden directa de Dios, ya fuese revelada o impartida por un sacerdote.

Para el autor del *Cándido*, el fanático no tiene reparos en recurrir a la violencia para defender su verdad en tanto que el místico o el supersticioso pueden prescindir de ella sin renunciar a su credo. Para Voltaire, el supersticioso era alguien inculto o poco cultivado en el campo de la razón y que en su credulidad daba crédito a todas las leyendas, fábulas y credos que el vulgo tenía por verdades; es decir, creía en amuletos, conjuros y ritos mágicos; una persona mística, de otro lado, era para Voltaire alguien que se siente llamado a dedicarse a la ciencia o al estudio de Dios. No obstante, y por su mismo escepticismo, Voltaire descreía que se pudiera llegar muy lejos en éste conocimiento, por su parte pensaba que era más fácil estudiar y conocer la naturaleza y el mundo físico que la naturaleza, el ser y la esencia de Dios. Pero en algunos cultos a veces la distancia resultaba breve y confusa entre fanatismo y superstición<sup>25</sup>.

En la argumentación volteriana quedaba claro que una creencia supersticiosa no necesariamente implicaba una actitud hostil hacia quienes no la comparten. Voltaire sabía que en la historia de la cristiandad era muy importante erradicar las supersticiones de los pueblos sometidos o convertidos (llámense también bautizados o

---

<sup>25</sup> Téngase en cuenta que los santos, los sacerdotes, los profetas y los fanáticos religiosos aunque tengan prácticas disimiles tienen como centro de sus vidas la práctica religiosa y que a veces dichas prácticas los llevan a tomar decisiones extremas como inmolarse, aislarse totalmente de la sociedad o desafiar las creencias de toda una sociedad como lo hizo Mahoma, quien decía actuar bajo mandato directo de Alá. En estos casos la creencia se convierte en una verdad.

evangelizados), ya porque éstos llevaban a la práctica actos y rituales deshonrosos, (a veces inmorales o sangrientos), ya porque sus templos llenos de ídolos de oro representaban una riqueza material que podía beneficiar a la corona y a la iglesia. Simultáneamente, y en este orden de ideas, Voltaire desaprobaba y cuestionaba que la religión católica vendiese y comerciase con artículos y objetos sagrados.

Voltaire sugería que cuando en Europa se desarrolló el comercio de reliquias sagradas que se vendían en monasterios, santuarios e iglesias a peregrinos y fieles, los elementos de la superstición (el “tabú del objeto”) ya estaban haciendo parte de una religión que los fomentaba en su entorno pero los combatía en otras culturas. Voltaire va a expresar que la venta de objetos sagrados de por si era una práctica supersticiosa:

¿Por qué bendecís en Roma los caballos y los mulos de Santa María la Mayor?, ¿Porqué salen esas procesiones de flagelantes en Italia y en España, que van cantando y dándose disciplinazos a la vista del público?, ¡Creen acaso que el paraíso se conquista a latigazos? ¿Esos pedazos de la verdadera cruz de Jesucristo, que si se juntaran bastarían para construir un buque de cien cañones; tantas reliquias que indudablemente son falsas, tantos falsos milagros, constituyen acaso monumentos de una devoción ilustrada? Francia se vanagloria de ser menos supersticiosa que Santiago de Compostela y que nuestra Señora de Loreto, y sin embargo os enseñan aún en muchas sacristías pedazos de la túnica de la Virgen, copas que contienen su leche, retazos de sus cabellos, y en la iglesia de Puy en Velay conservan cuidadosamente el prepucio de su hijo. (Voltaire, *Diccionario* 556-557)

Voltaire como pensador nativo del siglo de la razón no iba a entender lo que un siglo después de su tiempo pudo plantear, con un panorama filosófico mucho más extenso, Ludwig Feuerbach, el asunto de la religiosidad como un sentimiento difícil de explicar desde la razón, y sólo comprensible para el místico y el religioso. Al respecto, Feuerbach plantea:

La música es un monólogo del sentimiento. Pero también el diálogo de la filosofía es, verdaderamente, sólo un monólogo de la razón: El pensamiento habla solo al pensamiento. El brillo multicolor de los cristales encanta a los sentidos; la razón se interesa solo por las leyes de la cristalografía. Para la razón es objeto solo lo razonable. Si, por ejemplo, el sentimiento es el instrumento esencial de la religión, entonces la esencia de Dios no expresa otra cosa que la esencia del sentimiento. El verdadero pero oculto sentido de la frase: “El sentimiento es el órgano de lo divino” es: el sentimiento es lo más noble, lo más sublime, es decir, lo divino en el hombre. ¿Cómo podrías percibir lo divino por medio del sentimiento si él mismo no fuera de naturaleza divina? (60)

Pero, ¿Qué importaban para un filósofo racionalista del siglo XVIII los sentimientos religiosos? Ellos dudaban de la objetividad de los sentimientos, desconfiaban de las emociones. Desde su enfoque un hombre celoso por amor pasional, un fanático y un místico tenían en común que se guiaban por un sentimiento ya fuera de índole amorosa, sentimental o espiritual, y aunque estaban llenos de sentimientos cada uno de ellos los expresaban de manera muy dispar. Un fanático podía matar a un “infiel” siguiendo el llamado interno de una “revelación”, pues sus sentimientos religiosos lo compelián a hacerlo, una persona celosa podía llegar al crimen cegada por los sentimientos; y un místico podía proclamarse como el anunciador de una nueva religión (como lo hizo Mahoma); en los tres casos el motor era el mismo: sentimientos y emociones.

Para los racionalistas ilustrados los sentimientos eran un territorio escabroso y oscuro, ya fueran éstos de índole amorosa o religiosa; en cambio la razón y el sentido común eran *les lumières*, la luz en el camino, el faro que guiará a la humanidad hacia una nueva época, ya no de fe y de guerras religiosas, sino de ciencia, lógica, industria, fraternidad y sentido común. Voltaire sabía que, de otro lado, las políticas de Estado tanto en Europa como en las civilizaciones antiguas, no solo entendían las religiones como parte de una manifestación cultural y estética de la vida de un pueblo o una nación; sino que además, se habían servido de éstas y de los sentimientos que desataban entre las muchedumbres para encubrir las verdaderas intenciones de clase dominante.

Voltaire sabía que en las teocracias antiguas, el emperador, los príncipes y la nobleza justificaban su lugar y su posición en la escala social como un privilegio heredado directamente de los dioses, pues decían ser los descendientes directos de aquellos, y sus representantes en este mundo. Para convencer de ello al pueblo requerían de la asistencia de los sacerdotes, quienes completaban el cuadro agregando a las figuras reales una mitología que los conectaba por línea de sangre con las deidades de su país; el emperador de China era descendiente directo de un dragón, Aquiles el rey de los aqueos era hijo de una diosa; Atahualpa, el emperador Inca era descendiente del sol; Akenatón (el faraón) era el representante en la tierra del dios egipcio Atón; los Brahamanes de la India eran la casta más privilegiada en la antigua India por ser los representantes directos del dios Brahma (Dios creador del universo).

A propósito de las teocracias y refiriéndose a la antigua civilización china Voltaire afirmaba: “Sólo los chinos no han caído en la teocracia, el resto de las naciones antiguas creían en una época de oro en la cual un dios gobernaba sus territorios” (*Filosofía* 45).

Voltaire, descuidaba el hecho histórico según el cual el emperador de China, desde tiempos milenarios hasta la década de los años 1910, cuando se proclamó el último emperador de la dinastía Qing, se hacía llamar *el hijo del cielo*, por tal motivo, aunque no representase a una deidad específica si se presumía emparentado con la divinidad de algún modo, por lo tanto, su figura era sacra y su palabra obedecida.

Con respecto a la conducta moral y ética de los Hindúes afirmaba que la metempsicosis, convirtió a su población en una nación que, salvo los que eran de origen árabe o mongol, despreciaban el asesinato y poseían un carácter pacífico y que sus creencias y prácticas religiosas, no hicieron de los hindúes un pueblo violento para con las demás doctrinas religiosas.

Voltaire y los enciclopedistas creían que la educación podía mejorar la capacidad de interpretar la realidad individual, social y cultural de una nación, y de paso intentar demoler las supersticiones del pueblo, o al menos disminuir los efectos nocivos del fanatismo. Para lograrlo pensaban que las clases medias de Francia y Europa eran el público indicado para comenzar a cambiar esa visión mágico-religiosa de la realidad que pululaba en el vulgo. Desde su lógica, las clases medias de Europa eran las que podían inducir a las muchedumbres a pensar razonablemente y a salir de la ignorancia ancestral sembrada en el feudalismo y presente a todo lo largo de la Edad Media. Para Voltaire mientras menos superstición existiera menos fanáticos habría, y por consiguiente menos miseria moral y social.

### **2.3.3. El ateísmo**

Con respecto al ateísmo Voltaire se expresaba así:

Ha habido muchos ateos entre los cristianos y hay muchos menos hoy en día. Lo que de hecho parece una paradoja y que bajo la observación aparece como una verdad, es que la teología habría a menudo arrojado a los espíritus en el ateísmo, y que luego la filosofía los ha retirado de éste. Habría que perdonar en efecto a los hombres de antes cuando dudaban de la divinidad, cuando aquellos que la anunciaban discutían sobre su naturaleza. Los primeros padres de la Iglesia hablaban, casi todos, de un Dios corpóreo; los otros a continuación, no le otorgaban extensión (*léase corporeidad*), le alojaban, no obstante, en un lugar del cielo. Según unos, él había hecho la creación del mundo en la temporalidad, según otros, él había creado el tiempo - cosas que no son iguales: crear el tiempo y hacer algo en el tiempo-. Aquellos le atribuían un hijo a su imagen y semejanza -en la tierra-, estos afirmaban no estar seguros de que fuera tan semejante a su padre. Se discutía sobre la forma en que una tercera persona -el espíritu santo- se derivaba de estas dos primeras. (*Diccionario 267*)

En el párrafo anterior se nota que Voltaire cuestionaba la variedad y arbitrariedad de conceptos sobre la naturaleza de Dios que ofrecían los primeros evangelistas y predicadores. Es obvio que a Voltaire los misterios de la naturaleza de Dios que ofrece la cristiandad no le resultan lógicos, por ejemplo: que la figura de Jesús sea humana y a la vez divina, temporal e histórica y atemporal porque es Dios encarnado; mortal e inmortal. Esto sin hablar del Espíritu Santo y su naturaleza incorpórea; la Trinidad, las diferencias doctrinales entre cristianos y católicos con respecto a los milagros, a la virgen María y los santos. Voltaire va a destacar como polémicas ciertas circunstancias que relata la Biblia en los evangelios y ciertas actitudes históricas de las religiones bíblicas tales como: la negativa de los judíos a aceptar a Jesucristo como el Mesías, las dicotomías entre ese Dios Yahvé



autoritario y castigador que nos ofrece el Antiguo Testamento y Jesucristo conciliador, que perdona a sus captores y que predica la paz y el perdón a los enemigos (*cf.* Voltaire, *Historia*).

Voltaire polemizaba sobre el papel protagónico que tuvieron las disputas religiosas en la conformación de Europa y afirmaba que para un cristiano razonable no parecía sensato sustentar guerras religiosas como las Cruzadas, ni cometer ajusticiamientos en nombre de Dios, sobre todo si ese Dios predicaba el amor al prójimo, como lo había hecho Jesucristo. Por ello, las guerras entre católicos y protestantes contrastaban la doctrina con la *praxis* de la misma religión, lo que para un hombre sensato o de sentido común podía llegar a ser motivo de duda e incluso incitarle a caer en el ateísmo:

El segundo Concilio general que se celebró en Constantinopla el año 381; se explicó en él lo que el Concilio de Nicea no juzgó a propósito decir sobre el Espíritu Santo, y se añadió lo siguiente a la fórmula del Concilio de Nicea: “*El Espíritu Santo es señor vivificante que procede del Padre, y que se adora y se vivifica con el padre y con el hijo*”. Hacia el siglo IX, la iglesia latina fue estableciendo gradualmente que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. El año 431, el tercer Concilio general que se reunió en Éfeso decidió que María era la verdadera Madre de Dios, y que Jesús tenía dos naturalezas y una persona. No me ocuparé de los siglos siguientes porque son bastante conocidos: Por desgracia no hubo una sola de esas disputas que no produjera guerras, y la iglesia se vio obligada a pelear. Permitted Dios además, para probar la paciencia de los fieles, que la iglesia griega y iglesia latina riñeran para siempre desde el siglo IX, y que en Occidente se sucedieran veintinueve cismas sangrientos por la sede apostólica de Roma. (Voltaire, *Diccionario* 524-525)

Todos estos cismas que se produjeron al interior de la iglesia católica no disminuyeron la fe de los creyentes ni impedían la expansión de la cristiandad en Europa y América, pero ya en el siglo de las luces, Voltaire veía con desconfianza la multiplicidad de interpretaciones que ofrecía la lectura de las sagradas escrituras. Esta polisemia, que es el atributo de una obra de carácter artístico y literario, no le era útil al pensamiento filosófico y científico propagado por los enciclopedistas, y facilitaba la incertidumbre y el escepticismo en una cierta élite culta europea en un momento en que todas las ideas, creencias y pensamientos estaban siendo revaluados, reescritos y polemizados.

La idea deísta ilustrada que suponía un Dios natural (sin templos, sin cortes sacerdotales, sin ciudades sagradas, sin libros sagrados y sin necesidad de castigos eternos ni tribunales penales) era poco convincente para las gentes simples e incultas, y en general, bastante polémica y compleja para los místicos y religiosos europeos.

El deísmo se presentaba como una opción religiosa moderada, tolerante y lógica. La adoración a un Dios natural, resultaba en cierto modo más una filosofía que una religión; y aunque Voltaire sabía que el pueblo precisaba de ritos y lugares sagrados, y se complacía con las ceremonias y la pompa sacra, creía que la clase culta podía moderar con la educación las ideas religiosas extremas e infundir tolerancia entre las gentes. No obstante, ante la posibilidad de masificar el Deísmo, el mismo Voltaire pensaba que este era un privilegio de las mentes cultivadas y razonables. Al pueblo le correspondían las religiones, los altares, sacrificios y ritos. Desde la perspectiva Volteriana era evidente que éstas eran útiles para aplacar y contener los instintos de rebeldía populares, para ocupar su imaginación, a la vez que por medio de la religión se les infundía principios morales. A Voltaire el pueblo le parecía menor de edad o muy poco racional para gobernarse a sí mismo

desde el orden espiritual sin las religiones. De este modo, estimaba que era imposible formar ciudadanos buenos sin un discurso moralizante y religioso.

Para gobernar a un pueblo oprimido por la miseria y la ignorancia, como lo era el pueblo francés del siglo XVIII, era menester inculcar en esas masas atrevidas y toscas la idea de un cielo y un infierno, de un castigo y una recompensa en otra vida. Ahora bien (pensaba Voltaire), si por el contrario se les inculcase el ateísmo y cierto aprecio por la vida terrenal, esas mismas multitudes buscarían hacer justicia por su propia mano, y la rebelión y las asonadas acabarían con el Estado y las clases sociales generando una anarquía o una tiranía, peores que la de los gobernantes absolutistas.

¿Qué sería mejor para la humanidad? ¿Tener un Dios castigador y generoso que recompense las acciones buenas y castigue los crímenes secretos o, por el contrario, que la humanidad no admitiese ni reconociese Dios alguno?, y de otro lado, ¿es posible que existiese una nación de ateos? Al plantearse estas preguntas, Voltaire respondía que la existencia de una nación de filósofos le parecía algo utópico:

Aquellos que afirman que pudiese existir una sociedad de ateos desde luego han tenido razón, porque las leyes son las que forman las sociedades; y éstos ateos, siendo además filósofos, pueden llevar una vida bastante buena y sensata a la sombra de dichas leyes. Ellos vivirán sin duda, más fácilmente en sociedad que una muchedumbre de fanáticos y supersticiosos. Poblad una aldea de Epicuros, Simóniides, Protágoras, Desbarreaux, y Espinozas; Poblad otra de jansenistas y molinistas, ¿en cuál creéis que habrá más conflictos y querellas? El ateísmo, considerándolo tan sólo con relación a ésta vida, sería muy peligroso entre un pueblo rudo, pero las ideas y nociones falsas de la divinidad no serían menos perniciosas. La mayoría de los amos del

mundo vive como si fuesen ateos. Quien conozca y haya vivido muchos años sabe que el conocimiento de un Dios, su presencia, su justicia, no influyen en lo más mínimo sobre las guerras, los tratados y los objetos de ambición, de interés, o de los placeres que consumen todo su tiempo, no obstante, no se ve en ningún caso que ellos rompan de manera grosera las reglas establecidas en la sociedad; le es mucho más agradable pasar la vida junto a ellos, que con supersticiosos y fanáticos. Yo esperarí, es cierto, mas justicia de aquel que cree en Dios que de aquel que no cree; pero no esperarí más que rencor y persecución del supersticioso. El ateísmo y el fanatismo son dos monstruos que pueden devorar y desgarrar la sociedad, pero el ateo, en medio de su error, conserva la razón que le lima sus garras, en tanto que el fanático está preso de una locura continua que agudiza las suyas. (Voltaire, *Diccionario* 269)

Concluyamos este aspecto del ateísmo con una frase de Voltaire: “El ateísmo es el vicio de personas poco inteligentes, y la superstición es el vicio de los tontos. ¡Pero los embaucadores, ¿Qué son los embaucadores?!” (*Diccionario* 270).

#### **2.3.4. Deísmo y teísmo**

A continuación, examinaremos la definición de *teísmo* que ofrece Voltaire en su *Diccionario Filosófico*:

El teísta no sabe como Dios castiga como favorece, como perdona, porque no es tan temerario para vanagloriarse de decir que sabe cómo actúa Dios; pero sabe que Dios actúa y que es justo. Las dificultades del destino no le rompen en su fe porque no son más que grandes dificultades y no pruebas; se somete a esta providencia porque no percibe mas algunos efectos y apariencias, y juzgando las cosas que no ve por las cosas que ve, piensa que ésta providencia se extiende a todos los lugares y a todos los siglos. (575)

El teísmo descrito por Voltaire nos da cuenta de un Dios creador, natural y universal, que rige el destino de los hombres de la misma manera que gobierna el universo, de una manera casi impersonal: esta divinidad tan abstracta no precisa de templos, sacerdotes, ni cultos. Los pensadores ilustrados seguidores del racionalismo extremo van a encontrar muy cómoda una divinidad que se pueda explicar casi como un elemento más de la naturaleza, es decir, como la energía, la gravedad, las leyes mecánicas y las fuerzas naturales, pero más inaprensible y misteriosa. Esta deidad teísta era un acicate para los científicos porque se manifestaba desde la razón y podía ser estudiada, analizada, conjeturada y discutida desde la misma óptica. Allí la moral, las buenas costumbres, los principios fundamentales se insertaban en el discurso de la razón como filosofía natural.

La postura filosófica de Voltaire en torno a las religiones se movía en los linderos de lo que hoy conocemos por Deísmo y Teísmo, toda vez que ambas definiciones vinculan la existencia de Dios con una universalidad del concepto que sólo se explica por su lógica, es decir, Dios es natural, porque creó la naturaleza y la vida. Por ende, no es una entidad cultural, ni tribal, ni nacional. Por este motivo, las religiones son, o manifestaciones superficiales de cultos locales ante una presencia universal, o cultos locales propios de gentes simples que no logran abstraer la idea de un Dios universal y se apegan a sus ídolos locales.

Los judíos y moabitas habían expulsado a los habitantes del país; ambos sólo contaban con el derecho de la fuerza y el jefe de unos dijo al de los otros: Tu dios ha protegido tu usurpación; consiente, pues, que mi dios proteja la mía. Jeremías y Amós preguntan: «¿Qué razón tuvo el dios Melchom para apoderarse del país de Gad?» Estos textos demuestran que la Antigüedad creyó que cada país tenía su dios protector. Huellas de esto las encontramos también en las obras de Homero. Es asimismo natural que despertada la imaginación de los hombres y habiendo adquirido conocimientos confusos, multiplicaran sus dioses y tuvieran por protectores a los elementos, el mar, los bosques, los ríos y los campos. Cuanto más se dedicaron al estudio de

los astros, más se llenaron de admiración. ¿Y cómo no habían de adorar al sol, cuando adoraban la divinidad de un riachuelo? Así que dieron el primer paso por este camino el mundo se pobló de dioses, y desde la adoración de los astros descendieron los hombres hasta la adoración de los gatos y cebollas. (Voltaire, *Diccionario* 501)

Partiendo de la explicación anterior, Voltaire no va a compartir los planteamientos propios de la civilización occidental arraigados y difundidos por el pensamiento cristiano tales como la idea de que Israel es el pueblo elegido por Dios, y que Dios lleva por nombre Yahvé; de igual manera va a cuestionar las verdades inscritas en los misterios del cristianismo tales como los milagros de Cristo y su ascensión a los cielos, etc. A cada una de estas afirmaciones Voltaire va a ofrecer disputa y polémica.

Los deístas pensaban que el mundo era obra de Dios pero que este no intervenía en el mundo. Según ellos Dios hizo la naturaleza y el hombre en armonía y complementariedad; por ende no necesitaba intervenir en la historia de la humanidad con milagros toda vez que hombre y naturaleza eran su creación y a éste le había dado herramientas para comprender aquella y beneficiarse de ella. Los milagros por su lado, eran considerados por los deístas como acontecimientos naturales inusuales cuya explicación no conocemos. Para los deístas, Dios no intervenía en el curso de los acontecimientos humanos.

Era un momento cultural de muchas especulaciones y polémicas en la Europa Ilustrada donde las religiones eran foco constante de debates, interpretaciones y revisiones, si los agnósticos creían que era imposible conocer a Dios, los teístas creían que conocer a Dios era posible a través de sus obras, los deístas, por su lado, pensaban que era posible deducirlo a través de la observación de la naturaleza, pero que éste ni tenía personalidad, ni era cognoscible, ni intervenía en la vida particular de los humanos

para alterar su suerte. Con esta descripción de la existencia de un Dios natural, éstos últimos dejaban las puertas abiertas a una religión tolerante con la ciencia, sin rituales ni cultos, a través de la cual se podía colar el ateísmo.

Básicamente los teístas y deístas restaban estimación al culto, los ritos, los milagros, el sacerdocio, los templos e ídolos nacionales y locales. Para deístas y teístas los cultos y religiones convencionales (incluyendo las distintas versiones del cristianismo) fomentaban la superstición al difundir la creencia en milagros, reliquias, sitios sagrados y verdades absolutas y excluyentes.

Resumiendo las ideas deístas planteadas por los racionalistas de la Ilustración se pueden colegir las siguientes afirmaciones:

- La religión cristiana es dogmática, es decir, se asume como verdad absoluta e incuestionable; por lo tanto, los fieles y seguidores más radicales de ésta se volvían intolerantes con los cultos y creencias diferentes a los suyos. La intolerancia justificaba la violencia como un medio para imponer el dogma.
- Todas las religiones, unas más que otras, están compuestas de mitologías imposibles de explicar. Estas sustentaban el carácter misterioso e inaprensible de un origen divino, de unos milagros y sucesos extraordinarios que más o menos explicaban los sucesos históricos. Estas creencias no explicaban nada, eran oscuras y servían para respaldar, justificar y sustentar la doctrina que difundían los sacerdotes.
- Para un hombre basado en la razón, los mitos son fábulas y los milagros ardidés de timadores para engañar al vulgo. El

vulgo, por su parte, es afecto a las fábulas y a los relatos milagrosos en los que quiere creer ciegamente.

- Dios creador no necesitaba estar posibilitando milagros para los humanos pues esto contradecía su sapiencia como creador o simplificaría su grandeza al declinar su voluntad al capricho particular de algunos hombres.
- Si los sacerdotes tenían potestad o control sobre la voluntad divina o su actuar, esto pondría a éstos y a los magos por encima de la voluntad del creador, lo cual resultaba absurdo para Voltaire.
- Las religiones no ofrecen, en ningún caso, una representación única del creador, ya que muchos pueblos contemplan y conciben la idea de Dios como una construcción cultural particular. Por lo tanto una sola religión no podía suplantar ni sustituir a las demás en esta idea.
- Todas las formas de dogmatismo son intolerantes, y en las religiones monoteístas este dogmatismo solía generar violencia cultural y religiosa hacia otros pueblos que tienen otros credos.
- Si la naturaleza es una, el creador uno, la especie humana, pese a sus diferencias y matices es una, se hace necesario tolerar todos los credos y religiones siempre y cuando no caigan en la violencia ni en rituales penosos y sangrientos, pues diferentes naciones atribuyen y dan propiedades a sus divinidades sin poder captar la idea de un Dios único y total para toda la humanidad (*cf.* Hegel 303-304).



- Se hace necesario redescubrir paulatinamente la idea universal de Dios como creador único y supremo y la de los hombres como hermandad de especie; pero lo que no se puede concebir por más tiempo es la idea de un pueblo elegido y de una verdad única con exclusión de las demás naciones y credos.
- Una cosa es la verdad religiosa que difunde una doctrina y otra la historia social que se desata como práctica de esa doctrina.
- Una cosa es la doctrina desde la perspectiva de un practicante moderado y otra la misma doctrina desde la perspectiva de un fanático.
- La interpretación de las doctrinas y las prácticas culturales siempre dejarán espacio en mayor o menor grado a la superstición y el fanatismo.

Impulsados por el entusiasmo de la razón muchos de éstos pensadores Ilustrados empezaron por creer en una *religión natural* y universal; y los más extremos llegaron incluso a dudar de la existencia de Dios<sup>26</sup>. Estos materialistas extremos podían bien vivir sin el Dios moral de los cristianos y sin el Dios impersonal y universal de los primeros deístas, llegando en sus ideas lógicas hasta la incredulidad positiva. Uno de los empeños fundamentales

---

<sup>26</sup> Durante el siglo XVIII, el racionalismo de la fe impulsado por Locke atrajo a cierto sector de la clase alta inglesa a conformar grupillos o facciones que tenían a las tertulias como uno de sus ritos cotidianos y consideraban el intelecto positivista y racionalista como un privilegio de clase, en tanto la superstición y el entusiasmo por los milagros y lo religioso lo veían relegado a parte de las aficiones del vulgo. Para los deístas la única prueba de la existencia de Dios eran sus obras visibles. John Toland exponía en su *Cristianismo no misterioso*, publicado en 1696, que Dios había dado al hombre discernimiento naturalmente, y puesto que éste era capaz de razonar, todos los misterios, mitologías y narraciones de milagros debían ser, sin duda, obra de sacerdotes ávidos de poder.

de los deístas fue, sin duda, su voluntad de destronar el miedo a la religión y los dogmas católicos.

En definitiva, para los ilustrados, el pensamiento científico era un símbolo del progreso humano y la evolución de las ciencias abriría el camino hacia el desarrollo moral y material de los pueblos. Las ciencias les estaban demostrando a ellos que el espíritu humano podía conocer y dominar, hasta cierto punto, los elementos naturales, y ellos pensaban que este triunfo podía traer la prosperidad a los hombres y sus naciones.

El hombre burgués del siglo XVIII amaba la experimentación, la especulación teórica, la discusión científica, la fabricación de máquinas y artefactos mecánicos, quería volar, usar carruajes mecánicos, utilizar el vapor, la electricidad, conocer la naturaleza. Algunos de estos sueños los iba alcanzando por medio de experimentos que desafiaban las tecnologías y las ciencias de su época. El uso de nuevas tecnologías inspiradas en la observación fué un gran incentivo para la investigación científica. Ya habían quedado atrás, al menos en Europa, los debates en torno a la ciudad de Dios, pues el afán primordial de la época ilustrada eran los descubrimientos geográficos, biológicos, químicos, matemáticos, científicos y físicos que se estaban produciendo en ese momento y su puesta a punto con el mundo real.

En este contexto la teología era cosa del pasado, de maestros eruditos idealistas y teóricos. A los intelectuales burgueses les correspondía jalonar la revolución científica que cambiaría el panorama del mundo en tanto que al vulgo le había quedado la superstición como entretenimiento. Aunque las supersticiones llenaban en tiempos remotos una necesidad humana, la de propiciar a los espíritus de la naturaleza y del mundo para favorecer la suerte ante las contingencias de la cotidianidad, para

los ilustrados racionalistas (Tales como Jhon Locke, David Hume, Jhon Toland, Bayle, Voltaire), éstas servían para entender al hombre y su cultura, pero no para entender al mundo. El mundo según su criterio se regía por principios naturales y la naturaleza, a su vez, funcionaba con leyes constantes; los milagros, por ende, eran sólo aspectos de la realidad o manifestaciones naturales que no conocemos. Los relatos de prodigios y proezas atribuidos a héroes o divinidades y relatados en los libros sagrados de tantos pueblos, -o presentes en la cultura oral de éstos-, según éstos ilustrados, eran tan solo fábulas para mantener enaltecida una creencia. De ésta manera, para los racionalistas de la época de las luces, si la naturaleza es susceptible de estudiar y de conocer por medio de la ciencia para ponerla al servicio del hombre por medio de la técnica, será la ciencia la nueva religión de los ilustrados, donde van a depositar su fe en un futuro mejor. Los científicos pasarán a ser los portadores de nuevas teorías y conceptos polémicos. Sus aportes dinámicos en el campo del pensamiento elevarán, según la óptica de los racionalistas, la figura del científico moderno a la categoría que tuvieron en época antigua y feudal los personajes más notables como emperadores o santos, aunque ya desprovistos del autoritarismo obsoleto de aquellos tiempos.

Aunque las supersticiones van a conservarse en el substrato de las culturas locales como parte del folklore y de la historia particular de las naciones y como elementos unificadores de una identidad de grupo, eventualmente van a perder para la época contemporánea el poder y la fuerza que tenían en las sociedades premodernas. Para la época de Voltaire muchas creencias supersticiosas estaban tan vigentes en la mentalidad particular de los pueblos que los racionalistas las combatían radicalmente porque consideraban que éstas determinaban muchas conductas individuales y colectivas que a menudo favorecían el fanatismo, el extremismo y la violencia.

El racionalismo ilustrado abrió una fisura en el modelo interpretativo de las religiones monoteístas, creando espacios para la polémica abierta en torno a las religiones en algunas comunidades intelectuales europeas. Este movimiento intelectual, a su vez, equiparó la fe con la superstición, implantando una idea nueva de la religión: una *religión natural* fruto de la razón y el sentido común. En un principio llamada Teísmo (Tolerancia absoluta por todas las formas de culto y de fe, sin lugar a la intolerancia religiosa), esta *religión natural* luego derivó en Deísmo (Reconocimiento de Un dios natural que no interviene ya más en el devenir de la historia de la humanidad, dejando a ésta a merced del libre albedrío).

## CONCLUSIONES

La modernidad fue una época marcada por descubrimientos matemáticos, geográficos, etnográficos y científicos que ponían a tambalear el autoritarismo ancestral del dogma religioso, confrontando el eurocentrismo con nuevas civilizaciones como las de América, China, Japón, India e Indonesia, y las demás comunidades tribales y culturales marginales de Oceanía, África y América que ponían en conflicto la idea de una única civilización dominante y de una lectura unívoca de la historia universal.

Para los intelectuales del siglo XVIII en Europa era evidente que la expansión de las fronteras culturales y económicas ponían de manifiesto culturas no europeas cuyo modelo de religiosidad, tecnología y organización social, no necesariamente estaba marcado por el atraso cultural. Al contrario, muchas de estas sociedades daban muestras de altos niveles de desarrollo en aspectos como la arquitectura, las matemáticas y la economía.

La filosofía ilustrada va a sentar las bases para la futura antropología filosófica, la etnografía y el estudio comparado de las religiones, disciplinas que eventualmente posibilitarán una mejor comprensión de las culturas y sociedades no europeas. En este trasegar se comienza por una idealización de las naciones indígenas y exóticas, permitiendo crear en el siglo XVIII la leyenda del “Buen Salvaje” en la cual se exaltaban la puerilidad y el naturalismo de algunas comunidades y sociedades indígenas de otros continentes para quienes era posible vivir con menos guerras religiosas y políticas y más cerca de la naturaleza.

Eventualmente el desarrollo del estudio de las religiones y las mitologías por medio de la antropología filosófica y la etnografía a

partir del siglo XX, permitirá ahondar en muchos de los elementos que cohesionan la religiosidad de estos pueblos y se pasará del concepto de *superstición* al de *creencia*, término que es menos peyorativo y más aglutinante, ya que no excluye la polisemia de las ideas religiosas en torno a lo sagrado y abarca metáforas, conceptos y representaciones del mismo.

Durante el siglo XVIII la tolerancia y la superstición eran dos opuestos de una misma realidad que confrontaba el hecho religioso y las mitologías culturales con la convivencia en la diversidad y las luchas por el poder político e intelectual. Europa había sufrido las consecuencias de la intolerancia religiosa y existía, ya desde el siglo XVI, un clamor por la tolerancia en la libertad de cultos y credos. El racionalismo científico de otro lado juzgaba las creencias religiosas populares como supersticiones, y las desestimaba porque le parecían rezagos del atraso cultural e intelectual de la humanidad.

Voltaire, que se había educado con jesuitas durante su infancia y juventud temprana, conoció en Inglaterra comunidades y grupos que profesaban y difundían filosofías escépticas, deístas, teístas, agnósticas y pragmáticas que lo influenciaron en el gusto por el uso de la confrontación y la crítica de los modelos de pensamiento tradicionales en teología, historiografía, filosofía y moral; y a ello se dedicó en proyectos como *La enciclopedia*, *Las cartas filosóficas*, *El Diccionario filosófico*, el *Tratado de la tolerancia*, el *Ensayo sobre los usos y las costumbres*, y una serie numerosa de libelos y panfletos en los cuales volcó toda su vena crítica, y sus análisis filosóficos, literarios e historiográficos para cuestionar las ideas religiosas de muchas culturas (incluyendo las de Europa), para atacar las supersticiones, además de combatir la intolerancia religiosa y política de su tiempo. Si bien Voltaire no fue el único autor en abordar estos temas, en su tiempo fue el más prolijo, el más combativo y crítico de la intolerancia y la superstición.

Europa era el escenario propicio para desarrollar estos debates, pues estaba en plena expansión colonial hacia todos los continentes y, por lo tanto, los intelectuales del momento recibían información permanente (a veces fiable, a menudo desvirtuada por los cronistas) de todos estos lugares nuevos explorados en el orbe.

La masificación de la imprenta y el libro permitieron difundir obras de todo tipo, crónicas, libros de viaje, obras de literatura, filosofía, biología, religión, traducciones, etc., permitiendo a las clases medias de Europa examinar las culturas, ideas, conocimientos y progresos de su propio mundo y de otras sociedades dispersas en diversos rincones de la tierra. Si bien este acumulado científico y tecnológico se usó en beneficio del colonialismo y en pro de las potencias capitalistas de aquél tiempo, también posibilitó la difusión y el progreso del pensamiento científico y crítico a todos los niveles marcando una nueva era en asuntos de difusión del conocimiento y desarrollo técnico e intelectual. De esta manera, los intelectuales europeos pudieron ver hasta qué punto la autoridad política o religiosa influía en los usos culturales ancestrales en muchas naciones y pensaron en difundir el uso de herramientas científicas como la lógica, la observación, la abstracción, el sentido común y la crítica para combatir prácticas extremas como el fanatismo, la intolerancia religiosa y las guerras causadas por asuntos de fe.

Los racionalistas ilustrados de Europa lograron lo que los antiguos filósofos y pensadores griegos de la época de Pericles en Atenas y Jonia no pudieron conseguir: el poder verse a sí mismos y a su vez, examinar a otras culturas sin el lente de su propia cosmovisión. Del mismo modo como los griegos hicieron, dos mil años antes que ellos, los ilustrados difundieron el pensamiento desarrollando ideas con énfasis en la universalidad, el análisis, la racionalidad y la crítica del juicio, produciendo obras científicas y

literarias de gran valor para el desarrollo de nuevas disciplinas científicas como la psicología, la antropología y la economía, entre otras. Así el contacto con las culturas de América y Asia puso en tela de juicio la justificación del sacrificio humano como hecho religioso y obligó a los intelectuales de aquel tiempo a esclarecer y profundizar en el estudio de fenómenos como el fanatismo y la superstición confrontando la fe y las prácticas religiosas extremistas con la moral, el sentido común y la tolerancia.

La superstición como fenómeno antropológico se inserta en la actualidad en las expresiones culturales religiosas, el patrimonio cultural inmaterial y antro-po-estético de las naciones y los pueblos antiguos y modernos y solía ser usado hasta el siglo XIX para desconocer, desprestigiar, minar y devastar las creencias mitológicas y las practicas rituales de muchas naciones al ser consideradas desde una perspectiva moralista y eurocéntrica como magia, brujería y fetichismo.

En la actualidad las supersticiones son entendidas como parte del patrimonio cultural que enriquece la diversidad de las expresiones estéticas de las naciones y han dejado de ser, en su gran mayoría, objeto de conflictos ente grupos humanos que practican diversos credos. No obstante, desde una perspectiva sociológica y antropológica, las creencias, cultos y prácticas religiosas nacionales no han perdido su interés para los estudiosos de las sociedades pre-modernas y contemporáneas ni son tema concluido y terminado, siendo observados en la actualidad con el mayor respeto por parte de antropólogos y científicos sociales quienes, a partir del estudio de la historia de las religiones como disciplina científica<sup>27</sup> y de la antropología social, han elaborado concienzudos estudios en este campo, enriqueciendo la perspectiva actual de las

---

<sup>27</sup> Para este análisis, véase las obras de Mircea Eliade, Joseph Campbell, Georges Dumézil y Sir James George Frazer para el estudio de las religiones; y de Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinovsky y Max Weber, para el estudio antropológico y sociológico de las mitologías no occidentales.



creencias y ritos de las naciones no occidentales revaluando conceptos discriminatorios como la superstición. Ciertamente es que en la actualidad en muchas ciudades occidentales se vive bajo parámetros más laicos y tolerantes en términos de religiosidad comparativamente con los siglos XVI al XVIII de Europa. También se destaca que para el momento presente la mentalidad occidental hacia las culturas no europeas tiende a ser más abierta en términos de cooperación cultural y reconocimiento social y ha dejado de ser tan colonialista como lo era en la época de Voltaire.

Por ende, el debate en torno a la superstición ha perdido sus bríos como factor de choque entre culturas y al presente se volvió un asunto menos de convivencia social que de interpretación cultural, aunque no hayan desaparecido del todo ni el fanatismo ni las prácticas religiosas extremas en comunidades tribales aisladas del contexto de la civilización occidental y de las religiones universales predominantes en el mundo actual.

Puede afirmarse que la necesidad humana de querer auscultar sobre lo desconocido y lo futuro para propiciar la suerte o el destino a su favor mantiene vigente en tiempos presentes prácticas como la consulta de adivinos y astrólogos, el uso de amuletos para la protección, el comercio de elementos esotéricos, etc., lo cual nos indica que antropológicamente hablando los lazos espirituales que nos unen con el pensamiento mágico del hombre primitivo permanecen intactos.

Con respecto al aporte que hizo Voltaire desde la Filosofía para combatir la superstición, puede afirmarse que sus escritos filosóficos, y su participación en la enciclopedia buscaban erradicar en lo posible las ideas extremistas en asuntos de fe y favorecer el entendimiento de la sociedad humana y la naturaleza con los argumentos propios de la razón, la lógica y el sentido común, herramientas que servían para dar luces al hombre

contemporáneo en favor de conocimiento objetivo de la realidad y en desmedro de la superstición y el fanatismo.

Desde el ámbito de la tolerancia, bien es sabido que Voltaire combatió en muchos de sus artículos y ensayos filosóficos la intolerancia religiosa y el dogmatismo religioso, llegando incluso a asumir posturas combativas y políticas que le granjearon querellas con algunas cortes monárquicas de Europa y con el clero parisino. En especial es notoria la defensa que hizo de la familia de Jean de Caláis, torturado y muerto en la ciudad de Toulouse por un tribunal mixto entre eclesiástico y civil, incitado por una muchedumbre fanática e intolerante que quiso cobrarle a aquel hombre el precio de ser cristiano protestante en una localidad de mayoría católica, acusando al condenado de un crimen que no cometió. Voltaire a menudo defendió la libertad de cultos, la tolerancia religiosa y atacó la superstición extremista que conduce al fanatismo; toda vez que este incita y promueve el uso de la violencia y la intolerancia en asuntos de fe.

Hoy en día, en pleno siglo XXI, la tolerancia se ha convertido en una bandera que defienden las naciones inspiradas en la democracia para garantizar derechos civiles como la libertad de cultos, la libertad de participación y afiliación política y religiosa, la equidad de género y los derechos civiles de los ciudadanos de todo tipo. Sin los logros alcanzados en asuntos de tolerancia y participación ciudadana, serían muchos los derechos civiles que no se reconocerían hoy en día a las minorías étnicas, a las mujeres y a la población civil en general. De este modo puede afirmarse que los debates intelectuales que se dieron desde el siglo XVI hasta el XVIII en Europa en defensa de la tolerancia religiosa, y que Voltaire y los enciclopedistas e ilustrados retomaron tan elocuente y vigorosamente en sus escritos, cartas, panfletos y libros, hicieron posible un cambio paulatino en la mentalidad civil y religiosa de las naciones occidentales donde se han reducido al

mínimo los conflictos y guerras por asuntos de fe y creencias religiosas.

Puede afirmarse con certeza que los aportes filosóficos de Voltaire con respecto al asunto de la superstición fueron la defensa de la libertad de cultos, la argumentación filosófica en pro de la tolerancia en asuntos de fe y religiosidad. La difusión del racionalismo científico y del deísmo, la propagación de las ideas liberales que buscaban derribar el dogmatismo religioso, la intolerancia y las supersticiones, es decir, combatir la práctica de la fe que se ejerce mediante el realce de sentimientos como el miedo, el odio, la intolerancia y el fanatismo.

Desde el ámbito de la tolerancia Voltaire defendió en sus escritos el respeto de la diversidad cultural exaltando, resaltando la inutilidad de las guerras que se dan por motivos religiosos, defendiendo derechos civiles de algunas personas allegadas a su entorno y que habían sido atacadas por sus creencias religiosas o políticas, y fomentando la crítica a los totalitarismos y fanatismos extremos.

La lectura de Voltaire nos permitió comprender la magnitud del conflicto moral y religioso que se desató en Europa a partir de la reforma de Martín Lutero, y dimensionar el asunto de la intolerancia religiosa en Europa como fenómeno continental a nivel social, filosófico e histórico. Voltaire, como ningún otro filósofo de su tiempo, nos ayuda a visualizar muchos de los fenómenos culturales de la Europa de su tiempo, pasando por la difusión de ideas científicas y humanistas, los debates en torno a asuntos científicos y religiosos permitiéndonos obtener una perspectiva más amplia del panorama cultural, político, intelectual, moral y filosófico de la Europa de su tiempo. Su historia personal, su obra, y los debates, querellas, conflictos y afectos que sostuvo dentro y fuera de su país hicieron de Voltaire un excelso vocero y

representante del racionalismo ilustrado del movimiento que en Francia dieron en llamar *Les Lumières* y que cambiaron el modo de mirar la política, la religiosidad, la moral el progreso humano, la difusión de las ideas científicas, el gusto por el debate, la crítica y la confrontación dinámica de ideas y pensamientos.

Queda entonces un interrogante tras este recorrido: ¿Cómo se manifiestan y son permanentes o variables los modos de operación y manifestación de la intolerancia y la superstición a lo largo de la historia en diferentes culturas y pueblos? Esta pregunta amerita una nueva investigación que involucre conceptos y aportes tomados tanto de la antropología cultural, la sociología, la historia como la filosofía, pues es una pregunta que toca un fenómeno nodal, que por ende debe ser estudiado en todas sus acepciones y con aportes de las ya mencionadas disciplinas.

## BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Laurozabala, Ramón. *Diálogos y fronteras*. México: Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco, 1993.

Amnistía Internacional. *Declaración Universal de los derechos del hombre*. 1989.

Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. México: F.C.E., 1996.

Campbell, Joseph. *El poder del mito*. Barcelona: Emecé, 1991.

-----, *Las mascararas de Dios*. Trad. Isabel Cardona y Belén Urrutia Alianza. Madrid: Alianza, 1991.

Casella, Miguel Ángel. *¿La droga es el tóxico? Prevención de adicciones*. Buenos Aires: Lugar, 2011.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. México: F.C.E., 1994.

Cruz, Manuel. *Tolerancia o Barbarie*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.

Fetscher, Iring. *La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995.

Frazer, Sir Georges. *La rama dorada*. México: F.C.E., 1986.

Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik, 1986.

Häring, Bernhard y Salvoldi, Valentino. *Tolerancia. Para una ética de solidaridad y paz*. Bogotá: Paulinas, 1994.

Hartley, Stephen y Toland, John. *His methods, manners, and mind*. Kingston: McGill-Queen's University Press, 1984.

Hegel, G.W.F. *El concepto de religión*. México: F.C.E., 1998.

------. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: F.C.E., 1997.

Hume, David. *Sobre las falsas creencias*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2009.

Kant, Emanuel. *¿Qué es la Ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Trad. Roberto R. Aramayo. Barcelona: Alianza, 2009.

------. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1995.

Kierkegaard, Sören. *Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta, 2000.

Larousse de Poche. *Dictionnaire*. New York: Pocket Books, 1960.

Locke, John. *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1999.

Lorie, Peter. *El gran libro de las supersticiones*. Barcelona: Robin Book, 1993.

Mason, Haydn. *Voltaire*. Barcelona: Salvat, 1986.

Maurois, André. *Voltaire*. Santiago de Chile: Ercilla, 1935.

Montanelli, Indro y Gervasso, Roberto. *L'Italia del Settecento (1700-1789)*. Milano: Rizzoli Editore, 1973.

Montesquieu. *L'esprit des lois*. Paris: Garnier Frères, 1949.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: F.C.E., 1978.

Pomeau, René. *Voltaire según Voltaire*. Editorial Laia .Barcelona: Laia, 1973.

Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico II*. Barcelona: Herder, 1992.

Rousseau, Jean Jacques. *Emilio o de la Educación*. México: Porrúa, 1997.

Seoane Pinilla, Julio. *La ilustración olvidada*. Ed. Fondo de cultura económica. México: F.C.E., 1999.

Sloterdijk, Peter. *Experimentos con uno mismo*. Valencia: Pretextos, 2003.

Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Trad. Humberto Gianini y María Isabel Flisfisch. Santiago de Chile: Universitaria, 1989.

Vattimo, Gianni. *Hermenéutica y Racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994.

Vico, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva*. México: F.C.E., 2006.

Voltaire. *Cuentos escogidos de Voltaire*. Barcelona: Bruguera, 1974.

- . *Diccionario filosófico*. Buenos Aires: Saphos, 1960.
- . *El filósofo ignorante*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- . *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1999.
- . *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos, 1990.
- . *Lettres philosophiques*. Paris: Gallimard, 2004.
- . *Oeuvres Choisies. Candide où L'optimisme*. Paris: Gallimard, 1978.
- . *Oeuvres historiques. Bibliothèque de la Pleiade*. Paris: Gallimard, 2000.
- . *Opúsculos Satíricos y filosóficos*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- . *Tratado de la Tolerancia*. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- . *Zadig ou la destinée, Micromégas et autres contes. Le Livre de Poche*. Paris: Librairie Général Française, 1983.
- Walzer, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Younez Jerez, Simon. *Democracia y tolerancia*. Bogotá: Doctrina y Ley, 2001.