

DE LA LIBERTAD IDEOLOGICA POCO ANTES DE LA REVOLUCION FRANCESA (Su construcción desde la crítica a la intolerancia en Voltaire)

Por MONTSERRAT NEBRERA

«Un Tribunal francés condena a una familia turca por el asesinato de la hija de 15 años. Padre, madre, hermano y primo acordaron estrangularla... porque... desobedecía el viejo código [turco]» (*El País*, 4 de diciembre de 1994).

«El que con violencia, amenaza, tumulto o vías de hecho, impidiere, interrumpiere o perturbare los actos, funciones, ceremonias o manifestaciones de las confesiones religiosas, será castigado con la pena de prisión menor...» (Art. 207 del Código Penal Español).

UNA ACLARACION

Como Francia y el Estado de Derecho que surge en torno a su Revolución suelen ser considerados el contexto originario de las libertades públicas en el continente, estudiar una de esas libertades significa reflexionar sobre qué sea en su origen, es decir, desde qué se construye.

En la más simple intuición histórica podremos convenir que la libertad ideológica tiene su origen en la libertad religiosa, entre otras cosas porque Europa ha vivido y convivido en la pluralidad de creencias sobre lo trascendente algunas veces y desde hace siglos, mucho antes de que se aceptase una mera posibilidad de alternativa a la concepción del poder dominante: se «toleraba» «otra» religión cuando no hacía daño al poder político, pero nunca, es obvio, se ha producido en Occidente la secuencia en sentido inverso (1).

Así, la tolerancia es en origen, por lo menos en lo que a un estudio político inte-

(1) Se toleraba desde el poder, claro está. Cosa distinta es la tolerancia que horizontalmente se estableciera entre las distintas comunidades religiosas en general y entre sus miembros en particular, amén

resa, tolerancia religiosa, y la tolerancia religiosa existe, de la mano de diversas formulaciones éticas de la convivencia social, desde antes de la Revolución francesa. Sin embargo, no existe una definición o fundamentación de ésta en la historia de la filosofía occidental antes de la Edad Moderna (2).

Aunque la tolerancia no se refiera sólo al fenómeno religioso, sin duda la tolerancia religiosa es la más sugestiva y compleja como paradigma de estudio. Mejor que en cualquier otra de sus manifestaciones se observa en ella la coexistencia de dos tipos de sistema normativo, ambos reguladores de los actos conscientes del individuo tolerante: por una parte, el sujeto en cuestión opera de acuerdo con un código básico o primario, es decir, con un cierto sistema de valores; pero por encima de ese código tiene en cuenta otro que acoge valores con los que excepcionar los primeros, es decir, justificar las infracciones del código inicial.

Esa dualidad de códigos puede darse, obviamente, en otros actos distintos del de tolerancia. Pero éste se distingue porque, como señala Garzón Valdés (1992), en él deben coexistir:

- a) la posibilidad teórica y fáctica de tolerar, de modo que si alguna de las dos no se da, el acto de tolerar se convierte en un mero sufrir o soportar lo ineludible;
- b) una actitud inicial, de acuerdo con el mencionado código de conducta básico, tendente a prohibir lo finalmente tolerado; y
- c) una ponderación, como proceso volitivo llevado a cabo de acuerdo con un código superior, o en casos extremos, con la limitación del código conductual básico por razones externas a éste (3), ponderación que acaba haciendo decidir al sujeto por tolerar, con lo que la volición excluye la indiferencia respecto de la postura adoptada en última instancia (4).

de la más que probable interacción entre ambos niveles, público y privado. Por lo que se refiere a esa distinción entre la tolerancia como actitud respecto de sujetos colocados en el mismo nivel (horizontal) o en otro inferior (vertical) de poder, ver más abajo en este mismo apartado.

(2) Sólo existen exhortaciones a su práctica, como en el caso de las formulaciones del Derecho natural de Francisco de Vitoria, o la descripción de sus benéficos efectos sobre la sociedad —utópica— de Tomás Moro, y sólo en el siglo siguiente aparece la *Epístola de tolerantia* de Locke.

(3) Como elemento de determinación externa me refiero a lo que en una aproximación muy simplista a los dos modelos antropológicos que conllevan a su vez formas distintas de concebir la política (relativista y objetivista), tendría cabida tanto en la fórmula liberal de acotación consensuada de lo útil (que por ello es bueno), como en la fórmula racionalista de determinación *a priori* de lo bueno (que por eso mismo es útil): aquella parte de la tolerancia que fuese impuesta heterónomamente, es decir, positivada, es decir, no fruto de la actitud individual y, por tanto, en cierto modo, no tolerancia. Al final de este estudio retomaré tal cuestión, que es en realidad su razón, es decir, determinar si ésa es una fase en la construcción de la tolerancia o la negación de su primer elemento.

(4) La voluntad, por una parte, y la ausencia de indiferentismo, por otra, son por tanto esenciales al acto de tolerancia descrito según la secuencia, de modo que quedarían fuera de esta concepción de la tolerancia aquellas actitudes que, como se ha señalado en la nota anterior, vienen determinadas externamente, por más que pueda coincidir el código superior del sujeto con sus postulados.

De ese modo, un sujeto que vive la religión (o cualquier otra opción ideológica) desde un punto de vista visceral (en la religión, casi necesariamente) y que, por tanto, con dificultad puede poner límites a su convicción personal (a su código básico de referencia), sólo podrá fundamentar su opción por la tolerancia en su sujeción a un código superior al básico que le permite la coexistencia con otras actitudes religiosas (5).

En la tolerancia aflora, por tanto, un conflicto entre dos opciones ideológicas, operativas en dos sistemas de valores distintos, ambos asumibles con coherencia por el mismo sujeto, es decir, calificables ambos, desde su perspectiva, como buenos (6).

Es, en todo caso, un conflicto que se genera en el sujeto tolerante en relación con el tolerado con el que le une una determinada relación. Para las actitudes de tolerancia esa relación se suele establecer de forma vertical, es decir, con una situación de subordinación o sujeción del sujeto tolerado al tolerante. Y aunque tal situación no es imprescindible en la generación del acto de tolerancia, ya que también existen relaciones de tolerancia horizontal, es obvio, sin embargo, que el interés por lo que al estudio de la libertad ideológica se refiere estriba justamente en la materialización de formas de tolerancia vertical, sea pública (del Estado) o privada (de individuos especialmente protegidos jurídica y socialmente) frente a minorías desprotegidas (7).

Voltaire menciona y defiende la tolerancia a lo largo de muchas de sus obras. El lugar capital que la historia le ha otorgado en su defensa y el papel que dicha actitud

(5) Código superior al básico que incluye por necesidad un componente social, ya que es justamente el valor convivencia en grupo el que determina su existencia. Dependiendo del componente social del acto de tolerancia el individuo vivirá el acto de tolerancia como propio o ajeno. En tal sentido el papel jugado por las instancias supremas de aplicación del Derecho en un Estado pueden ser determinantes en la asunción personal de códigos externos con poca capacidad coactiva, como es el caso de la Constitución.

(6) Un ejemplo puede ser la aceptación por el cristiano de fieles de otras religiones sin intentar con ellos el «apostolado» y la evangelización, a pesar de «saber» que sólo el cristiano ha de alcanzar la vida eterna. Obviamente, el conflicto es necesario para poder ser superado en la tolerancia de acuerdo con los elementos que la componen y que se han descrito en la nota anterior. (Ese mismo conflicto se mantiene en la tensión entre la libertad religiosa reconocida como derecho cuando distintas religiones o posiciones fideístas y no fideístas deben enfrentarse). Matar a los que se oponen a nuestra concepción religiosa puede ser evitado, bien por la utilización de un segundo código de referencias interno (la autonomía de la voluntad en la determinación de un «a modo de» imperativo kantiano) o externo (el Derecho penal del lugar dado), recordando de nuevo que respecto a este último la coercibilidad pone en cuestión la volición que es esencial a la tolerancia.

(7) La tolerancia se da en una relación horizontal, por ejemplo, frente a modales ajenos poco educados, cuando fácilmente se podría generar la crítica mutua sin posibilidad de coacción por el crítico sobre el criticado. Un ejemplo de tal conflicto en el contexto histórico volteriano puede ser el del católico (ferviente o no) enfrentado a su fe por causa de la matanza de hugonotes de la tristemente famosa Noche de San Bartolomé (24 de agosto) de 1572, auspiciada por la Contrarreforma que simboliza el Concilio de Trento de 1563 y que luego habría de intentar ser mitigado con la liberalidad política (una nueva forma de tolerancia vertical, en este caso de carácter eminentemente público) de Enrique IV en el Edicto de Nantes de 1598.

ética tiene en la configuración de la libertad ideológica han motivado estas reflexiones: la aproximación a una época en que el término había sido ya asumido al modo en que lo hizo después la modernidad, pero estaba por concretar el modelo de sociedad y de Estado que luego se entendería marco imprescindible para su desarrollo (8).

No pretendo, pues, abordar aquí el estudio de la libertad ideológica, sino apuntar algunos datos sobre su germen en el momento histórico de tránsito. Y en un autor que también lo es.

EL PERSONAJE

En el contexto de la filosofía política europea Voltaire ha sido considerado símbolo de la tolerancia desde que en 1763 publicase un Tratado en el que abordaba la cuestión en clave de exhortación pública a la reconsideración de un proceso judicial que había llegado hasta sus oídos: el denominado «affaire Calas» (9).

Que tal obra fuese realmente un Tratado y que en él existiera alguna aclaración conceptual sobre el tema ya no son hoy una esperanza. Por eso comparto la opinión de algún lector de Voltaire respecto al hecho de que este ilustrado preenciclopedista, mentor de los filósofos que fundamentaron las bases de la teoría del Estado de Derecho, y precursor de aquellos que la desarrollaron, no fue tanto el teorizador de la tolerancia como el crítico acerbo de los intolerantes en una Francia más inquisitorial en su tiempo de lo que lo había sido durante el final de la Edad Media (10).

En efecto y en primer lugar, Voltaire no es un teorizador de casi nada. Ni siquiera en el ámbito de las ciencias sociales podría llamarse «teoría» a su exposición casuística de la Historia de la civilización, a su paseo premuroso y crítico por la filosofía de Pascal, o a su encendido alegato en favor de Jean Calas.

(8) La libertad religiosa es el estadio ulterior a la tolerancia en la relación entre el sujeto tolerante y el sujeto tolerado en materia de religión. Se produce cuando la relación se establece en términos de igualdad (ambas religiones o actitudes religiosas son consideradas iguales). La aconfesionalidad del Estado puede perfeccionar el tratamiento no discriminatorio de religiones consideradas iguales, pero por sí mismo no garantiza nada, como ejemplifica el que una II República española que se declaraba aconfesional hiciera, sin embargo, patente su hostilidad hacia el fenómeno religioso. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la igualdad no significa tratamiento igual, habida cuenta de que tan discriminatorio puede ser el trato desigual de los iguales como el trato igual de los que están en situación dispar. De hecho el reconocimiento de la relevancia del fenómeno religioso puede significar la quiebra del principio de igualdad, si no se tiene en cuenta como parte de tal hecho también a las posiciones no fideístas o simplemente indiferentes al respecto.

(9) De hecho fue publicado inicialmente como el «affaire Calas», lo que resta pretensiones injustificadas a la obra de Voltaire, quizás añadidas en la medida en que el escrito obtuvo enorme resonancia social.

(10) Lo dice RAMÓN ALCOBERRO en «Voltaire, una mirada alfabética», artículo publicado en *El País* el 22 de noviembre de 1994.

Pero aun en el caso de que sus diatribas contra los judíos, su elogiada descripción de la justicia y los filósofos ingleses, o la disección de las circunstancias que rodearon la muerte del primogénito Calas, disección que le llevó al convencimiento de su inocencia, pudiesen entenderse apoyadas en una teoría, la teoría tal no lo sería de la tolerancia, pues no existe en la obra de Voltaire lugar alguno en que la tolerancia se defina, o se justifique, o se fundamente. Todo lo más queda descrita al modo en que un «filósofo mediático» (así se alude hoy a quienes exponen ideas de una cierta enjundia «también» en los medios de comunicación) divulga lo que en algún otro lugar ha dicho con mayor rigor expositivo.

Y, sin embargo, Voltaire, que pertenece a una época de transición en la que todavía no se conoce el concepto de plagio, y que por tanto pudo repetir ideas de Locke con tanto entusiasmo como desfachatez, ha conseguido hacer por el concepto de tolerancia lo que ni antes ni después ha sido posible: construir con ella un «standard mínimo» a partir del que se ha elaborado toda la teoría sobre la libertad ideológica moderna. Del camino seguido en tal sentido y de las razones que pudieron propiciarlo trata lo que sigue a continuación, recorriendo otra vez la Francia prerrevolucionaria (11).

Es un hecho que el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire propició la pública rehabilitación de Jean Calas, el único ajusticiado en el «affaire» (12). Pero con ello abrió

(11) La bibliografía sobre esta época de la historia y sobre la tolerancia religiosa es inmensa, así como casi infinitas son las perspectivas de estudio de tan polémico tema. Al final de este trabajo se relacionan algunas obras sin voluntad alguna de exhaustividad. En cuanto a la reconstrucción de la Francia prerrevolucionaria a fin de encontrar las primeras teorizaciones sobre el Estado de Derecho, se parte aquí de un indiscutido estado de la cuestión: baste sólo recordar que ni en el proceso revolucionario ni en sus más inmediatas consecuencias descubrimos el modelo político actual o, cuando menos, el de la Francia que sobrevive a Robespierre.

(12) Se trataba de Jean Calas, un comerciante de religión protestante que residía con su familia en Toulouse y que fue acusado en 1761 de haber asesinado y ahorcado a su hijo con la ayuda de toda su familia y de una criada católica que llevaba muchos años a su servicio. Los rumores que circularon por la ciudad fueron el origen de la acusación y se apoyaban a su vez en otro rumor, el de que la causa de la muerte había sido la conversión del hijo al catolicismo. Todo ello propició el procesamiento que acabó con la tortura y muerte por descuartizamiento de Calas padre (quien hasta el final sostuvo su inocencia), el destierro de alguno de los hijos y la reclusión en un convento de todas las mujeres menos la criada.

Pero el proceso continuó en la calle debido a las extrañas circunstancias del caso que fueron descritas por los familiares del ajusticiado a personas allegadas a Voltaire: ¿de qué modo un hombre viejo, como a la sazón era ya Jean Calas, había podido matar y colgar a su hijo él solo sin que se observase el menor rasgo de violencia en el cadáver? Y si había sido ayudado por el resto de la familia, como se aseveró en el juicio, ¿por qué sólo se ajustició a una persona? ¿Cómo es que nada impidió ni testimonió la sirvienta absuelta, que había criado como suyo al hijo de Calas y que además era católica? ¿Cómo, en suma, se había apoyado el móvil del crimen en una conversión del hijo al catolicismo que jamás pudo ser verificada? Tras algunas pesquisas, Voltaire se persuadió de que se había tratado de un suicidio que la familia ocultó por miedo a que al suicida le fuese negada la sepultura en tierra consagrada; acción esta tan desafortunada que encendió esos infundados rumores en una población, la tolosana, que ya años atrás se había ditinguido por su fanática persecución de los hugonotes.

también el camino a la abolición de la tortura en los procesos penales, a la racionalización de los juicios con la eliminación paulatina de la arbitrariedad que permitía basar en meros indicios la culpabilidad de un procesado, y a la definitiva implantación, cuando menos teórica, de la libertad religiosa y, en suma, ideológica, como un derecho que el hombre tiene por serlo y no como, todo lo más, una condescendiente permisividad del poder público (13).

Por desgracia, reflexionar a tanta distancia cronológica y cultural conlleva la dificultad de contextualizar la tolerancia volteriana en el dogmatismo y la persecución fanática que menudeaban entonces desde la época actual en Occidente, cuando el reconocimiento público de la libertad religiosa se afirma pleno (14). Y sin embargo, la desgracia es también la suerte, no sólo porque es más fácil fundamentar desde aquí las intuiciones de aquellos «iluminados», sino también porque tal vez la reconstrucción de su discurso permita desenmascarar casos actuales de intolerancia que no por ser en algunos casos más intangibles son siempre menos sangrantes que el que encabeza estas líneas (15).

SU OBRA

El *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire gira en torno a la tolerancia religiosa (16). O, mejor dicho, en torno a la intolerancia con la intolerancia, de modo que, quizá sin saberlo y en su estilo «mediático» divulgaba la teoría de algunos (Locke) y se adelantaba a la opinión de otros (Popper), cuando justificaba la calidad de algunas prohibiciones a la tolerancia por él defendida, distinguiendo con ello dichas prohibiciones de la intolerancia en sí: no otro es el espíritu que anima su furibunda carga

(13) Y ello además de que el camino que media entre la negación y la afirmación de las libertades es aún hoy objeto de polémica, en cuanto a si se trata de un reconocimiento «a priori» o de invención de nuevas formas de convivencia.

(14) En este año 1995, que ha sido dedicado internacionalmente a la tolerancia, en una especie de guiño burlesco a la realidad.

(15) Dicho reconocimiento es, cuando menos teóricamente, fruto, entre otras causas más complejas, de la parafela asunción pública de la igualdad de las personas y también, aunque no necesariamente conduce a ese resultado, de la conquista, en buena parte de Occidente, de la aconfesionalidad estatal. Es obvio, sin embargo, que no todos los países del mundo que forman el bloque desarrollado económicamente asumen este planteamiento y, en ocasiones, ni siquiera la propia libertad religiosa es hoy una conquista completa.

(16) ¿Versa en realidad sobre ese tema, a la luz de lo que ya se ha dicho sobre ésta y sobre el argumento del *Tratado*? Más parece estar hablando de las nefastas consecuencias de su existencia, sobre todo en la consideración de la inocencia en un procedimiento penal o en su incoación. Con mucha mayor profundidad se dedicaron a su estudio incluso filósofos contemporáneos de Voltaire, como el propio Montesquieu. Sin embargo, lo que interesa aquí es el resultado histórico del papel asumido por Voltaire como símbolo de la tolerancia y no su labor como teorizador.

contra la Inquisición, contra los arbitrarios jueces de Toulouse que condenaron a Calas, contra el fanatismo o la milagrería (17).

Voltaire argumenta e intenta convencer de la justicia de su solución al conflicto que subyace siempre al acto de tolerancia y que se exagera en el contexto histórico volteriano: según la norma religiosa (de carácter básico), la religión católica es la única cierta; pero quemar al hereje, o al infiel, torturarlo, prejuzarlo, son actos que violan códigos (el más evidente sería el ético) que están por encima del primario religioso en cualquier creyente que no sea un fanático. Ante la intolerancia con que se resuelve el conflicto, la reacción de Voltaire (hoy la llamaríamos «reacción volteriana») es el rechazo (¿la intolerancia?) de lo que considera su causa, el fanatismo religioso y el oscurantismo legal.

Voltaire propugna la sustitución de esos dos errores, que son también horrores en su pictórica descripción del paisaje francés del XVIII, por una «religión de los espíritus» y un Ordenamiento jurídico sustantivo y procesal en los que la razón prevalezca sobre cualquier cosa, al servicio mismo de la paz social y del bienestar individual, y que consigan su propósito ocasionando el mínimo coste en ambas esferas (18). Un Ordenamiento positivo coherente con el «Dios de Newton», como a veces dice para rubricar su intención de fundir racionalismo y deísmo. Un Ordenamiento, pues, del que se excluya la consideración como delito de la profesión de fe distinta de la oficial, o incluso de sus consecuencias prácticas, como el culto. Yendo más allá, ni siquiera deberían tipificarse, a su juicio, algunas supersticiones que dentro (como alguna milagrería absurda) o fuera (la brujería) de la religión son más peligrosas cuando se prohíben que cuando se permiten. Es así como Voltaire abre la puerta a la imaginación de la libertad ideológica, pues, junto a la religión, asume la posibilidad teóri-

(17) Voltaire abría de ese modo el camino a la consideración pública de la libertad ideológica como el derecho que hoy es y se convertía en el símbolo de la tolerancia que otros han justificado con mayor rigor, al apoyarse en el pretexto, en el hecho que es objeto de su pública condena, en la parte de la argumentación que puede mover a su estudio al mayor número de personas: todas las que pueden identificarse con el suceso.

Por otra parte, el mismo alegato hace Kelsen, ya en el siglo XX, en favor de la democracia: la tolerancia tendría su límite en aquellas posturas que, toleradas, la pondrían en peligro, porque no existe en el argumento lógico que lo permita nada más que una falacia que reduce el juego al absurdo. En palabras de hoy, la tolerancia se traduciría, por mor de la aceptación como iguales de posturas políticas diversas, en el reconocimiento del pluralismo político e ideológico como elemento estructurante del Estado Democrático de Derecho. Por eso han dicho algunos —DE OTTO, por ejemplo, en España— que si la democracia se vincula al pluralismo, no pueden aplicarse métodos democráticos para su supresión, ya que vendría a significar lo mismo que una «omnipotencia que se destruye a sí misma», lo que es sofisma.

(18) La ingenuidad (postiza o genuina) de la Ilustración se anuncia ya en su precursor más cotizado, cuando da como solución a la intolerancia la racionalidad de los instrumentos de la ordenación social. A pesar de su expreso reconocimiento al utilitarismo benthamiano en materia penal, Voltaire no está, sin embargo, lejos de la filosofía aristotélica del término medio o de su versión latina en el «aura mediocritas» de Horacio como medida de la felicidad y de la convivencia ética. No en vano es el mundo grecolatino su parámetro de perfección.

ca de la libertad personal en torno a asuntos más espinosos como el suicidio o la homosexualidad.

Pero Voltaire no ofrece, como se dijo al principio, una teoría o, cuando menos, una fundamentación de la tolerancia. El Tratado hace, en efecto, un repaso de la Historia del mundo en clave de ausencia de intolerancia en aquellos países que considera más avanzados: no hubo intolerancia en Grecia (no lo fue ni tan siquiera el caso de Sócrates) y tampoco en Roma contra los Padres de la Iglesia, que, si alguna vez fueron perseguidos, fue por su beligerancia política. Su finísimo análisis de los hechos en este último caso resalta las incoherencias con que la hagiografía ha pretendido explicar la historia del cristianismo hasta la promulgación del Edicto de Milán por Constantino el Grande.

Cuando tiene que fundamentar la tolerancia, su argumentación respecto a si es un principio de Derecho natural o positivo se extiende, en cambio, a poco más de una página, y los escasos capítulos que dedica a la argumentación de la necesidad de la tolerancia («De la tolerancia universal», o «Sólo la tolerancia puede hacer soportable la sociedad») no son en realidad tales, sino apelaciones al corazón humano para que cambie una actitud que se le antoja poco ética, pero sin explicar por qué, dándolo por supuesto, exhortando a la comprensión de un hecho que a la razón debería aparecerse claro.

Y, sin embargo, siquiera sea por pasiva, la ausencia de indiferentismo que denotan sus críticas a la intolerancia permite adivinar implícita una cierta teoría. Sería, en todo caso, nada más (aunque respecto del XVIII francés una mínima arqueología del saber nos obliga a decir también «y nada menos») que teoría de la tolerancia. La cuestión siguiente es saber la causa de su defensa de la tolerancia.

El tolerante religioso acepta actos que pueden repugnar a su código básico, pero que encajan en el código superior, justificante de la transgresión del primero: el error sería pensar que este segundo código ha de ser necesaria o exclusivamente ético. En el caso concreto de Voltaire su alegato en defensa de Calas permite entrever las razones últimas de la tolerancia que predica para con los hugonotes, entre los que Calas se encuentra, razones que son sobre todo de naturaleza económica y política (19).

En efecto, más acorde con su filosofía política que con su «religión de la razón» están, por ejemplo, pasajes del *Tratado de la tolerancia* en los que acude al ejemplo

(19) El ejemplo de GUY (1991) es la artesanía francesa de la seda, que estaba monopolizada por familias de protestantes dedicadas secularmente a su manufactura. La revocación del Edicto de Nantes en 1685 supuso el éxodo masivo de hugonotes a Inglaterra, lo que afectó considerablemente la economía francesa. Así pues, en el razonamiento de Voltaire, a los franceses interesaba la permanencia de los hugonotes en Francia al menos tanto como a éstos podía complacer el mantener su residencia donde habían vivido siempre. Sin embargo, sería muy conveniente analizar además el curso de las relaciones políticas entre el hugonote Enrique de Navarra y sus parientes católicos franceses en torno a la estabilidad del trono, ya que tampoco fueron razones de índole religiosa, sino más bien de control del poder a través del reforzamiento de la homogeneidad ideológica, las que movieron a Luis XIV a revocar el Edicto de Nantes, también conocido como Edicto sobre la tolerancia.

inglés para indicar que ningún privilegio o derecho pide para los hugonotes, sino aquel de ser considerados personas, es decir, que en ello está implicada una cierta consideración desigual de los sujetos tolerados.

Pero si de acuerdo con la religión racional hablase Voltaire, ¿por qué no reconocerles además una igual posición social o el derecho de voto, ya que «sólo» les distingue la religión? Este «sacrificio» de la razón a la política tal vez derive de que una total coherencia habría podido causarle mayor peligro del que ya sufrió con la censura, la Bastilla o el exilio: el miedo a ser considerado ateo, tal vez el mismo miedo que hizo a Descartes incluir a Dios en sus *Meditaciones filosóficas*. Así Voltaire no es tal vez muy consecuente con su idea de hombre, pero seguramente sí con «su» razón de Estado (20). Y para apoyarlo, me permito citar aquí, como excepción, un pasaje de la obra que sirve de pretexto a estas reflexiones. Voltaire habla de los hugonotes y dice:

«¡Cuántos medios de hacerlos útiles e impedir que sean peligrosos! La prudencia del ministerio y del Consejo, *apoyada en la fuerza*, encontrará fácilmente esos medios que tantas naciones emplean felizmente» (pág. 36; la cursiva es mía) (21).

Esa es, a mi juicio, la clave en que debe ser estudiada la defensa volteriana de la tolerancia, es decir, su crítica de la intolerancia: la clave de la virtud pública, o lo que es lo mismo, la clave en que llevó adelante su propia vida (22).

SU PAISAJE

Como en el caso de Rousseau, al que criticaba, y como en el de tantos enciclopedistas, la cara amable y respetada de los escritos de Voltaire dista mucho de ser coherente con otras verdades de su vida: la usura que practicó, la justificación de un derecho de propiedad detentado sólo por unos pocos, el aplauso a la caza y expulsión de los judíos en la España de los Reyes Católicos, su condena furibunda del Viejo

(20) Aunque habría que añadir que para Voltaire son una misma cosa, porque sí es evidente que en su concepción del mundo intenta aunar a su determinismo racionalista una idea de fuerza superior creadora del mundo. El nombre —Dios— puede ser fruto del miedo y/o de la cosmovisión de la época.

(21) Tal vez alguien podría contestar que puede tratarse de una de tantas fórmulas irónicas de Voltaire. Pero coincide demasiado exactamente este alegato con el resto de su filosofía política, a la que en seguida aludiré.

(22) Y que conste de nuevo que no es el único ilustrado que afirma cosas de ese calibre. Montesquieu señala en *L'esprit des Lois*, utilizando como Voltaire el recurso a la historia y circunstancias actuales de otros países, que resulta mucho más conveniente aceptar la tolerancia como parte del derecho de propiedad de cada cual: el derecho de propiedad sobre la propia persona.

Testamento son ejemplos de la contradicción que, al menos en apariencia, encierra Voltaire. Y a pesar de ello, la de Luis XIV es la última de las cuatro edades de oro de la Historia del mundo, a juicio de Voltaire (23).

Quizá, como de tantos ilustrados, no quepa hablar de cinismo en su actitud, pues reconocía que en el fondo de su defensa de la tolerancia latía una justificación de la desigualdad que, decía, no era natural al hombre. Sus fines son sociales: para Voltaire no cabe una igualdad social que redunde en beneficio de todos. Y es en ese concepto de la desigualdad social necesaria donde tiene sentido tolerar al infiel. ¿Cómo no, si se ha aceptado, por el uso de la razón, que tiene por naturaleza el mismo *status* que quien le tolera? La tolerancia sería el mínimo con el que la conciencia de un Voltaire, que casi se adivina, como he dicho, un ateo encubierto, acepta vivir la injusticia del punto de partida: la desigualdad social que no permite reconocer al tolerado sus derechos.

Esa contradicción, que, como se intuye, no lo es tanto, se refleja también en su posición política favorable a la «tesis real», absolutismo constitucional bodiniano que es, al fin y al cabo, despotismo ilustrado. Una revisión del *Leviathan* hobbesiano.

En el nacimiento del Estado, la incapacidad razonable para distinguirlo teóricamente del cuerpo social en el que se genera no impide la construcción de los atributos con los que reconocerlo: el poder (aislado por Maquiavelo) del príncipe se convierte con Bodin en poder soberano, distinto, por tanto, de cualquier otro justificado para la imposición del orden. Con Hobbes ese soberano (que no queda identificado como poder religioso o laico, sólo se exige que sea indivisible) recibe su razón de ser, la constatación de su necesidad, por la propia naturaleza humana.

La maldad a la que apela Hobbes para construir y dar significado a *Leviathan* es una de las obsesiones de Voltaire: el hombre es malo, pero ¿por qué? En tanto se ocupa de criticar la intolerancia como una manifestación más de la maldad humana, no duda en ponerse del lado del monarca absoluto, eso sí, ilustrado: Federico II de Prusia, Catalina la Grande, el Rey Sol son sus ideales de poder. Júzguese desde aquí si ésa fue la opción tomada por Francia poco después de los furores rousseauianos que sucedieron inmediatamente a la Revolución y que se plasmaron en la Constitución de 1791, de breve vigencia (24).

Con poca fortuna estratégica y consecuentemente sin el apoyo de la opinión pública, Voltaire pretendió permanecer equidistante entre las posiciones conservadoras

(23) Por qué Francia y no cualquier otro país en esa misma época —que «su» época sea considerada la mejor es posición que, salvo a los existencialistas, a cualquier filosofía ha parecido siempre razonable— es algo que se desconoce. Lo que sí está claro es que no achaca al monarca, y ni siquiera a su sucesor, más débil que él, el descalabro social que desembocaría en la Revolución Francesa, que no pudo ver. Y con gran perspicacia, pues es lugar común hoy afirmar que no fue la debilidad del soberano el único ni el principal causante de su caída.

(24) Las interpretaciones de Locke y Montesquieu fueron la realidad que vivió Francia hasta Napoleón. Tras él la monarquía constitucional, construida sobre la teoría del poder neutro de Constant, podría muy bien ser considerada una revisitación actualizada de la «tesis real» de Voltaire y de su anglofilia.

de la nobleza togada, magistrados que formaban los Parlamentos del Antiguo Régimen, a los que Voltaire odiaba (25), y aquellos otros que pronto asumieron la consideración de demócratas, por los que a su vez sentía un profundo desprecio (26). Y si Voltaire no consiguió eliminar la contradicción que encerraba su tesis (un monarca absolutamente libre para hacer el bien y maniatado para hacer el mal) es porque resultaba irresoluble sin dar cuenta, como Montesquieu estaba ya entonces haciendo, del modo en que la modernidad habría de explicar con el tiempo la división y sujeción del poder como garantía de las libertades (27).

Y ello, a su vez, porque en su concepción la libertad personal lo era sólo de unos cuantos, mientras que para el resto, entiende, la libertad no existe. Si libertad y propiedad van, como es dogma en el liberalismo, unidas, y se ha afirmado la necesidad de la desigualdad social (entre propietarios y no propietarios), la consecuencia no puede ser más clara: sólo existen a ese respecto la tolerancia del que es libre y la libertad del que tolera.

EL PERSONAJE EN SU PAISAJE Y LA EFICACIA DE SU OBRA

La intuición que provoca la postura de Voltaire es que su contradicción es sobre todo una falta de acomodación entre fondo y forma (virtud privada y pública) y no

(25) Sus disputas con Pascal, el más notable representante del jansenismo que se había apropiado de la mayor parte de las magistraturas en los parlamentos franceses, no avalan la solidez filosófica de Voltaire, pero son la parte de la contienda que más agradecida resultó popularmente. Y aún más: tanto como criticó a éstos cargó también contra sus más directos adversarios, los jesuitas, pese a haber defendido éstos las tesis monárquicas antes de perder, por instigación de los jansenistas, el favor real. Respecto del jansenismo, el extraordinario poder que éste había acumulado había movido ya a Luis XIV a instigar la carga de la Iglesia en su contra, reacción eclesiástica iniciada por Inocencio X y luego continuada por Clemente X en sus encíclicas «*Uineam Domini*» (1705) y «*Unigenitus*» (1713). Sin embargo, a la larga no significó más que acrecentar el poder de los perseguidos, ya que por reacción estrecharon lazos con el anglicanismo.

(26) Entre ellos, sobre todos, y sobre todas las cosas, Rousseau. Y, sin embargo, negó hasta su muerte haber instigado la censura de *El Emilio* cuando éste fue publicado en Ginebra.

(27) No voy a repetir aquí lo que otros han explicado tan profunda y rigurosamente hace ya tiempo. Por lo que respecta a Voltaire, refuerza su apariencia incoherente cuando rechaza de forma tajante la obra de Maquiavelo *El Príncipe*. Este texto de 1513, esgrimido por poderes absolutos de todas las épocas como justificación de su posición política, había sido denostado ya desde su publicación por católicos y protestantes y, entre aquellos primeros, sobre todo por los jesuitas. El propio Federico II de Prusia encargó a Voltaire que escribiera un Antimaquiavelo, que publicó con su propio nombre. Quizá por ello mantuvo Voltaire su hostilidad respecto a esta obra, cuya parte más conocida se ajusta en cierto modo a su idea del poder, pero que sobre todo se le aproxima en otros extremos menos conocidos. O tal vez la razón de tal animadversión haya que buscarla en el hecho de que *El Príncipe* pretende la regeneración de un organismo político corrupto mediante la introducción de «príncipes nuevos», lo que Voltaire sólo podía admitir en parte, teniendo en cuenta su postura favorable a los poderes despóticos vigentes. Tal vez el tránsito del Estado absoluto al Estado de Derecho que vivió Voltaire es más traumático que el nacimiento del Estado que presenció Maquiavelo, aunque sólo sea por el hecho de que desde el siglo XVI la complicación política crece de forma geométrica.

tanto un nódulo irresoluble en la argumentación. Reclamaba libertad, pero al tiempo exigía de la razón el reconocimiento de la bondad de la autoridad absoluta, viendo un retorno a la antigua «auctoritas» en la actitud ilustrada de los poderosos que le protegían. Era, no se olvide, y como toda la Ilustración, admirador ferviente del modelo clásico (28).

En esa clave es más fácil entender su relación de amor-odio con Francia: si la cuarta edad de oro de la Historia es el siglo de Luis XIV, ¿cómo es posible crítica tan áspera de su Derecho, de su clero, de su pueblo, frente al incuestionado modelo inglés? O, entre otras cosas, ¿cómo cabe desprecio tan profundo por los «abates» —figura esta genuinamente francesa, híbrido de clérigo y seglar con ambiciones políticas— a los que frecuentaba en los salones parisinos de las favoritas del Rey?

A mi juicio la interpretación de esa «esquizofrenia» entre la virtud pública y la virtud privada que a partir de Voltaire modela la Francia ilustrada y de la que tan buen uso puede hacerse para reconstruir épocas posteriores de la historia, debe apoyarse en el hecho de que Voltaire vivió en una época de tránsito entre los antiguos y los modernos, o entre sus distintas libertades, en palabras de Constant.

Voltaire vivió y trabajó entre la ciencia y la literatura, entre la filosofía política y el panfleto, entre sus privilegios de clase y las deducciones racionales de su concepto de igualdad natural. Y con tanta gravedad con que pudiera denunciarse su diletancia habría también que elogiar el hecho de que, por cualesquiera que hayan sido las razones de su esfuerzo en conseguirlo, es conocido ya desde el enciclopedismo como el paladín de la tolerancia. Y ello a buen seguro gracias al hecho de haber encontrado un estilo expositivo que habría de marcar no sólo a sus discípulos, si es que de tal modo podemos llamar a la Enciclopedia (29), sino incluso al pensamiento postmo-

(28) Aunque Voltaire pueda ver en él algunos rasgos de la antigüedad clásica, que es tan referente suyo como nuestro lo es la Ilustración, nadie podría dudar que nada hay más alejado culturalmente de Grecia y Roma que la Inglaterra de entonces, y que es la suya una visión romántica y poco contextualizada del objeto de estudio, lo que no niega, sin embargo, que la cronología y asentamiento de las revoluciones inglesas en Inglaterra se anticiparon a las del continente europeo. Esa anglofilia, entonces sólo expresada por unos pocos ilustrados, retomaría con gran fuerza tras el período napoleónico de la mano de autores como Mme. de Staël, Constant o Guizot. De hecho no es extraño que poco después Tocqueville observase con admiración el proceso revolucionario americano, fruto del cual es una Constitución que no sólo se adelantó a Europa (como mucho antes la inglesa), sino que permanece casi intacta al inicio de su tercer siglo de existencia. Y, sin embargo, hay que recordar que el mismo Guizot relata en su *Historia de Inglaterra* recaídas en la intolerancia religiosa en el período en que en Francia se está produciendo la rehabilitación de Calas.

(29) Algunos, como Diderot, se reconocieron en él sólo para sus actos de progresismo liberal, y así el aplauso con que Voltaire recibió el nombramiento de Turgot como ministro significó un claro entronazo entre mentor y discípulo. Otros, D'Alembert por ejemplo, mantuvieron con Voltaire una relación más plácida pero tal vez también menos profunda, aunque siempre de reverencia: en una carta que éste envió el 12 de noviembre de 1764 al impresor de la Enciclopedia y en la que entre otras cosas hablaba de los reveses padecidos por Diderot en su enfrentamiento con el poder absoluto, le comenta el apoyo que Voltaire prestaba siempre a todos los perseguidos que vivían a su sombra; y así también, en su «Note sur l'Encyclopédie» que acompaña al Discurso Preliminar de ésta en la edición parisina de 1864, alude de

demo que los ha criticado: ese estilo divulgador que le llevó, por egocentrismo o por pretensión de eficacia, al descubrimiento del enorme poder de la opinión pública, y, desde ahí, a su consagración en París como el Cyrano de la Ilustración, de lengua afilada y conciencia irreprochable (30).

El llamado por todos «hombre de Calas» es así, a pesar suyo, una de las puertas que el siglo abrió a la crisis de la forma de poder que tanto defendió. No promovió tal cambio, pero con su ambigüedad, una ambigüedad que le acerca a Descartes (el que «avanzaba enmascarado») más de lo que él mismo hubiese podido admitir, propició una transformación de la que aún hoy somos tan deudores como siervos.

En su defensa del modelo de la monarquía absoluta, una defensa imposible por la creciente debilidad de aquella entre la nobleza togada conservadora y las reivindicaciones liberales burguesas más radicales, se puede cifrar la crispación del momento que Voltaire intuye, e incluso en su amor por lo inglés se observa su anticipación a los movimientos filosóficos y políticos de la Francia postrevolucionaria, pero sobre todo, postnapoleónica.

Por si ello fuera poco, y como el mismo Descartes un siglo antes, viajó hasta el confín de Europa y premonitoriamente habló del pueblo europeo como una entidad tangible. Quizá con la esperanza de encontrar en ella el mejor de los mundos posibles para un Cándido a través del que criticó la ingenuidad de Leibniz. Los casos actuales de intolerancia religiosa, racial, sociocultural y política en la vieja Europa habrían hecho, con toda seguridad, palidecer esa esperanza.

DESDE ENTONCES, HOY

Como se observa en casos como el que encabeza el texto y en otros tantos que la lucidez trae de inmediato a la memoria, el código básico, el propio, el personal sigue siendo el referente único en la conducta consciente de buena parte de la especie humana. De acuerdo con el esquema de la tolerancia absoluta, ¿cabría aceptar situaciones de intolerancia generadas en la coherente asunción del propio código religioso? Es decir, ¿debería tolerarse cualquier vejación o trato desigual (ya no la muerte, pues la vida es protegida como derecho en sí mismo), por el hecho de que el vejador asuma

nuevo a la ayuda moral y práctica que Diderot encontró en Voltaire siempre que le necesitó. Pese a ello, o quizá por la confianza que le otorgaba tal relación, Diderot fue el único que criticó a Voltaire en aquel público refuerzo a Turgot como ministro de Luis XV, a pesar de que ese hombre, notable por otros conceptos, acabó por descomponer el favor de que pudiera gozar entre el pueblo la tesis «realista», la única que a juicio de algunos tal vez podría haber evitado la Revolución Francesa.

(30) De hecho es la población de París la que hizo de él profeta en su tierra, admirado hasta su muerte, famoso en vida como pocos antes y después de la Revolución que no pudo ver. De él dice Pomeau que, como Hugo, se convirtió en la esperanza de ese pueblo que lo encumbró. Aunque quizás el paralelo francés más cercano a Voltaire sea Zola y su defensa del caso Dreyfus.

su propio código y el tercero que observe sea un individuo tolerante? Ese es el problema al que permanentemente se enfrenta la tolerancia y que, con perspectiva histórica de sus limitaciones epistemológicas, vemos enunciado en Voltaire: la necesidad que la tolerancia tiene constantemente de desenmascarar a sus enemigos.

En el actual Estado democrático de Derecho, la asunción de la libertad religiosa no impide positivizar tolerancias obligadas, o lo que es lo mismo, límites a la tolerancia con ciertos actos. El límite es definido por la existencia de otros derechos que entran en conflicto con los que, de ser considerados aisladamente, serían objeto de tolerancia. De ese modo, el conflicto entre libertades que origina la situación «a tolerar» no se establece sólo entre el poder público y el ciudadano (tolerancia vertical), sino también y sobre todo en las relaciones entre los individuos (tolerancia horizontal) (31).

Es cierto que cuanto mayor sea el grado de coercibilidad que planea sobre las conductas menor será la posibilidad de afirmar que el respeto y aceptación de «lo otro» es libre, es decir, querido, o sea, verdadero acto de tolerancia (32). Y, sin embargo, existen conductas que escapan a la determinación legal e infringen, de todos modos, la idea de tolerancia a la que se llega siquiera por la educación jurídico-social de la comunidad de contexto. Para dichos casos, nada queda, salvo el papel generador de consenso que algunas instituciones ostentan a fin de convencer del cumplimiento de mandatos genéricos poco coercitivos más allá de dicha determinación legal (33).

La tolerancia genera la libertad ideológica y, en consecuencia, adquiere límites visualizables y hasta cierto punto determinables «a priori» por mor del pluralismo político. Por ello se considera aquélla el mínimo necesario para la construcción del Estado democrático, pero no suficiente, porque nunca es realizable de forma exhaustiva en la convivencia y porque, en consecuencia, es poco definible desde el punto de vista teórico (34).

(31) Esta tolerancia mucho menos fiscalizable, más tolerancia en suma que imposición jurídica, es el reflejo de una nueva concepción de los derechos y las libertades públicas en la que la dimensión negativa, de oposición a otros sujetos, es tan importante como la clásica positiva, de oposición al Estado. Sobre esta terminología en torno a las libertades, vid. Pace (1985).

(32) De ahí que cuando en la ley penal de un Estado democrático se establece la obligación de respetar el culto o las manifestaciones de otra religión, quien así actúa lo hace sometido a la amenaza de la pena.

(33) Tal es el caso de la institución que en cada país ampare los derechos fundamentales y libertades públicos recogidos en su respectiva Constitución. En esos textos supremos del Ordenamiento no se habla de tolerancia, pese a que éstas son el mínimo porcentaje que el Estado protege y promueve, como consecuencia de la consagración del principio de igualdad. De la labor constructiva del Tribunal Constitucional en España respecto a la valoración de la libertad ideológica y sus límites encontramos un claro ejemplo en la conocida Sentencia *Violeta Friedman* (STC 214/91, de 11/XI), en la que sin una cobertura legal cierta el Tribunal considera legitimado activamente para la interposición del recurso de amparo a todo el pueblo judío por declaración afrentosas de un individuo en relación con el holocausto. Es precisamente esa carencia legislativa la que ha quedado cubierta con la reciente inclusión del delito de apología del genocidio en el art. 137 bis b) del Código Penal.

(34) Pero es además un mínimo no necesariamente determinado por el Estado democrático, aunque sí resulta clara la determinación en sentido inverso: la tolerancia no se negó cuando el Estado aún no exis-

Por todo ello la paradoja de Voltaire sobre los límites de la tolerancia es la paradoja de la Ilustración, o, como ya señaló la Escuela de Franckfurt, su dialéctica, pero también es la paradoja del mundo moderno que arranca de ella, cuyo reflejo es el constante ir y venir de la filosofía occidental sobre la euforia y el desaliento en torno al poder de la razón. La Historia de esa Europa que él ya visualizaba entonces se encargaría de demostrar después que el sueño de la razón puede llegar a generar enormes monstruos (35).

BIBLIOGRAFIA (*)

- ALCOBERRO, R. (1994): «Voltaire, una mirada alfabética», *El País*, 22 de noviembre.
 ALCHOURRON, C., y BULYGIN, E. (1991): «The Expressive Conception of Norms», en HILPINEN, R. (ed.), *New Studies of Deontic Logic, Actions and the Foundations of Ethics*, London.
 AULAR, A. (1927): *Christianity and the French Revolution*, London.
 AYER, A. J. (1986): *Voltaire*, London (ed. italiana, Bologna, 1990).
 BATTON, R. (1969): *La lotta per la libertà religiosa*, Bologna.

tía, ni se plasma del todo hoy en que todavía se afirma la existencia de esta forma de organización del poder político.

(35) Dice ADORNO que no se entiende la frustración de la razón ilustrada porque «se ignora contundentemente que un exceso de racionalidad es un déficit de racionalidad». (Lo cita REYES MATE en «La razón frustrada», *El País* de 31 de julio de 1984, pág. V.) Más todavía, la moderna teoría de los juegos confirma esa intuición intelectual: la absoluta certeza de cada individuo participante en el juego social respecto de las alternativas y decisiones posibles del resto no puede generar otra cosa que la ineficacia (inmovilidad del juego) o el caos (la guerra absoluta). En la paradoja (al conocimiento por la razón, pero no con iguales consecuencias para todos) Voltaire optaba sin saberlo por la conveniencia de informar sólo de algunas cosas (el conocimiento general del «affaire Calas», por ejemplo), y de conceder sólo a algunos la fuerza de la razón. No es más que un ejemplo histórico de la incipiente fuerza de la información en la determinación sustantiva de una todavía embrionaria libertad ideológica. Una y otra no han hecho más que aumentar de forma directamente proporcional, lo que como mínimo nos alerta sobre el contenido efectivo de la libertad misma.

(*) Poco antes de cerrar estas reflexiones tuve conocimiento de que un Tribunal francés había absuelto a una mujer que había matado a su hijo porque éste se lo había pedido, en una irónica «nueva vuelta de tuerca» de la misma Francia al concepto de libertad ideológica.

En la bibliografía que sigue, la que con mayor asiduidad he consultado, se observa un cierto recurso a las fuentes periodísticas y divulgativas. Curiosamente se ha dicho de los ilustrados franceses que les cupo la labor de divulgar las creaciones de sus contemporáneos ingleses. Quizás haya que recordar que Voltaire, como Spinoza en su momento, fue el autor de su época que más determinadamente vivió entre dos mundos, lo que de algún modo pretende justificar un estilo literario que ha marcado incluso a sus estudiosos.

No se hace referencia, sin embargo, a las obras de Voltaire consultadas, fundamentalmente el *Traité sur la tolérance*, París, 1762, reed. 1989; el *Dictionnaire Philosophique*, reed. 1967, París; *Lettres Philosophiques*, reed. París, 1962, y su *Comentario sobre los delitos y las penas de C. Beccaria*, reed. Madrid, 1968; ni a los clásicos de Montesquieu, Locke, Rousseau, Pascal, Vitoria o Tomás Moro, citados tan sólo de acuerdo con el conocimiento vulgar de su contenido.

- BONET, M. (1900): *Histoire de la liberté de conscience en France depuis l'Edit de Nantes*, París.
- D'ALEMBERT (1751): *Discurs Préliminaire de l'Encyclopédie*, París, ed. de 1864.
- DE OTTO, I. (1987): *Derecho Constitucional. Fuentes*, Barcelona.
- FETSCHER, I. (1990): *Toleranz*, Stuttgart (ed. española, Barcelona, 1994).
- GARZÓN VALDÉS, E. (1992): «No pongas tus manos sobre Mozart' (Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia)», en *Claves de razón práctica*, 19.
- GLUCKSMAN, A. (1994): «La mala nueva de Voltaire», *El País*, 22 de noviembre.
- GUIZOT, F. (1827): *Histoire de la Révolution d'Angleterre* (ed. original 1827, ed. española, Barcelona, 1985).
- GUY, P. (1988): *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, New Haven (ed. italiana, Bologna, 1991).
- KELSEN, H. (1929): *Esencia y valor de la democracia*, ed. de 1977 en Barcelona, sobre el original.
- MAQUIAVELO, N. (1513): *El Príncipe* (ed. orig. 1513), Madrid 1991 (introducción de G. Procacci).
- MATE, R. (1994): «La razón frustrada», *El País*, 31 de julio.
- MENDUS, S., y EDWARD, S. (1987): *On Toleration*, Oxford, 1987.
- PACE, A. (1985): *Problematica delle libertà costituzionali*, Padova.
- POMEAU, R. (1964): *Voltaire par lui même*, París, 1964 (ed. española, Barcelona, 1973).
- POPPER, K. R. (1990): *The Open Society and its enemies*, 5ª rev., London.
- SAVATER, F. (1994): «La Europa de Voltaire», en *El País* (Babelia), 19/XI/1994.
- SERRANO, A. (1992): *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin. Shakespeare. Vives*, Madrid, 1992.
- SORIANO, R.: *La Ilustración y sus enemigos*, Madrid, 1985.
- SORIANO, R. (1990): *Las libertades públicas*, Madrid, 1990.
- V.V.A.A. (1989): *Anuario de Filosofía del Derecho* (bloque de estudios monográficos sobre la Revolución Francesa).
- VARELA, J. (1991): «La monarquía en el pensamiento de Benjamín Constant (Inglaterra como modelo)», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 10, septiembre 1991.
- VARELA, J. (1992): «El liberalismo francés después de Napoleón (De la anglofobia a la anglofilia)», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 76, abril 1992.