

Voltaire mira el terremoto de Lisboa (1)

*Fernando Escalante**

A fines de 1755 escribe Voltaire su «Poema sobre el desastre de Lisboa», con un subtítulo muy explícito: «Examen del axioma: ‘Todo está bien’». Por supuesto, la obra tiene el propósito de demostrar que no todo está bien: la prueba es, precisamente, el terremoto que ha arrasado la ciudad de Lisboa. Desde entonces, y a causa del poema de Voltaire, el terremoto de Lisboa adquiere un carácter emblemático, representa una especie de refutación empírica, concreta, de la teodicea: un Dios infinitamente bueno no puede querer la destrucción y el sufrimiento de los inocentes; un Dios justo no puede ocasionar catástrofes de manera caprichosa. Lo difícil será, por supuesto, saber qué conclusión razonable puede extraerse de ello, si se quieren evitar las respuestas tradicionales de la teología católica.

La fecha, primero de noviembre de 1755, sirve —con toda la arbitrariedad de las convenciones— para señalar el inicio de la «descristianización» ilustrada: es un episodio que deja su huella en el camino hacia el ateísmo (el particular ateísmo científico y humanitario de Occidente) o al menos hacia el agnosticismo. Dios, el Dios cristiano en particular, se antoja indefendible a la vista de la catástrofe: súbita, terrible, causa de una enorme cantidad de sufrimiento gratuito, inmerecido, injustificable. No, no todo está bien¹. Sin embargo, no era la primera catástrofe ni el primer terremoto, no había sucedido nada nuevo: lo que cambia es la mirada.

El poema era menos escandaloso de lo que podría suponerse, y de ideas no muy originales, a pesar de lo cual el propio Voltaire —siempre cuidadoso— lo publicó junto con su «Poema sobre la Ley Natural», sólida y casi ingenuamente deísta. Y se preocupó por eliminar los últimos versos del original, acaso demasiado amargos: «Que faut-il, ô mortels? Mortels, il faut souffrir, / Se soumettre en silence, adorer et mourir»².

* Capítulo 5 del libro, *El sufrimiento de Rousseau, que publicará la editorial Paidós*.

¹ La elección de esa fecha, de esa pieza, es arbitraria pero también útil. Ese mismo año aparece el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de Rousseau; en los cinco años anteriores se habían publicado los primeros volúmenes de la *Enciclopedia* y la *Investigación sobre los principios de la moral* de David Hume; en los cinco años siguientes se publicarán *Del Espíritu de Helvetius*, y *Emilio de Rousseau*.

² Nota de Jacques Van den Heuvel, *Voltaire, Mélanges*. Ed. Van den Heuvel, Paris: Gallimard/La Pléiade, 1961, p. 1443.

De hecho, los argumentos del poema tenían ya su público: un público acostumbrado al tono, al tema y a las razones de Voltaire. Aficionado a los desplantes anticlericales y a filosofar, con desenvoltura, sobre la improbabilidad del cristianismo³. Incluso sin una deliberada intención irreligiosa, el público ilustrado veía y trataba de explicarse el mundo de una manera que dejaba poca cabida a la devoción y las creencias tradicionales; era un público que suponía, como dice Berlin:

que podía reconstruirse una estructura, lógicamente organizada, de leyes y generalizaciones susceptibles de demostración y verificación, para reemplazar la caótica amalgama de ignorancia, pereza mental, conjeturas, supersticiones, prejuicios, dogmas, fantasía y, sobre todo, «errores interesados» que mantenían los dirigentes del género humano y que era en buena medida causante de los errores, vicios y desventuras de la humanidad⁴.

Es decir: el poema de Voltaire no desencadena una revolución intelectual sino que es, sobre todo, indicio –señal– de un proceso cultural iniciado varias décadas antes y que, por un buen tiempo, afecta casi únicamente a las elites europeas, pero que terminará formando parte del «sentido común». Es indicio de esa esperanzada intranquilidad de la que está hecha la reflexión ilustrada acerca de la religión⁵.

Supongo que se sabe, pero no sobra insistir: la inclinación hacia el deísmo, el agnosticismo o el ateísmo era particular de las elites, incluso de una porción reducida de ellas, en el siglo dieciocho. Para las grandes mayorías, la devoción cristiana seguía siendo firme e indudable; los descubrimientos, la tecnología, las nuevas ciencias de la naturaleza no eran una amenaza para el predominio eclesiástico sobre las conciencias. En España y en todas sus colonias se vivía, en general, una religiosidad típicamente contrarreformista: fastuosa, espectacular y a veces milagrera⁶, bajo la vigilancia de la Inquisición; pero algo parecido sucedía en el resto de Occidente, también

³ *Pope, Lessing, Diderot, incluso Montesquieu y Hume, ofrecían opciones más o menos radicales dentro del deísmo, cuya discusión era un lugar común. V. Paul Hazard, El Pensamiento europeo en el siglo XVIII. Madrid: Alianza, 1985.*

⁴ *Isaiah Berlin, «The Counter-Enlightenment», en Berlin, Against the Current. Essays in the History of Ideas, Ed. H. Hardy, Londres: Pimlico, 1997, p. 1.*

⁵ *«Cuanto más hondamente se siente la insuficiencia de las respuestas tradicionales de la religión a las cuestiones fundamentales del conocimiento y de la moral, con tanta mayor intensidad y pasión se levantan estas cuestiones». Ernst Cassirer, La filosofía de la Ilustración. Trad. Eugenio Imaz. México: F.C.E., 1984, p. 158.*

⁶ *Como dice Richard Herr: «La devoción a la religión católica, llevada frecuentemente a la exageración supersticiosa, era probablemente la fuerza más poderosa de la sociedad en la España de fines del siglo XVIII». Richard Herr, España y la revolución del siglo XVIII. Trad. E. Fernández Mel, Madrid: Aguilar, 1979, p. 27.*

en el mundo protestante, donde el entusiasmo de pietistas, puritanos y metodistas daba un nuevo aliento a la experiencia religiosa tradicional.

Aparte de eso, el clima de novedad y descubrimiento que llevaba consigo la ciencia renaciente se prestaba para las mezclas más confusas y, a veces, extravagantes; la teosofía, la astrología, la numerología y toda clase de especulaciones místicas se juntaban, de modo más o menos desconcertado, con los nuevos hallazgos científicos. Sin exageración puede decirse que las conversaciones de Swedenborg con los ángeles y sus paseos por el Cielo eran más interesantes para la mayoría que los comentarios mordaces de Voltaire que las obras de mineralogía del propio Swedenborg; la discusión sobre la naturaleza del Paraíso y las formas de la vida en el más allá eran asunto normal y razonable, puesto que se trataba de hechos seguros y extremadamente importantes⁷.

Ahora bien: es cierto que la sociedad occidental era fundamentalmente cristiana en el siglo dieciocho; con excepciones contadas, se creía en un Dios único, justo y misericordioso, y se creía en la vida futura como recompensa de la virtud y premio del sacrificio. No obstante, comenzaba a acusarse también, en particular en la burguesía, un cambio de sensibilidad que sería decisivo en lo porvenir; no se trata de agitaciones filosóficas ni de reflexiones maduras, aunque las hubiera, sino de un proceso lento y prácticamente inconsciente, cambios de hábitos y de formas de relación que en el plano religioso se traducen finalmente –como dice Groethuysen– en una «cierta operación de elegir entre lo que el individuo está dispuesto a creer y aquello que le parece indigno de fe o simplemente superfluo»⁸.

Es un proceso que, poco a poco, aleja a los nuevos grupos urbanos de la fe ingenua, supersticiosa y fatalista de los tiempos pasados; que deja espacio bastante para los descubrimientos de la ciencia; que permite a los hombres vivir en el mundo con una tranquilidad razonable, sin verse obligados a elegir, a cada paso, entre el Cielo y el Infierno, la *charitas* o la *cupiditas*.

La sensibilidad de esos «hombres nuevos», mucho más que los ataques de los *philosophes*, es la fuerza que obliga a la Iglesia a «humanizar» a Dios y a suavizar en mucho su doctrina (a riesgo de desnaturalizarla por completo, según el juicio jansenista); pero también es esa sensibilidad la que puede conmoverse con los argumentos, básicamente sentimentales, de

⁷ «Hacia mediados del siglo XVIII, la sociedad celestial incluía, en opinión de numerosos europeos, los lujos de la vida en la ciudad (buena música, conversación, placenteros paseos por jardines, teatro) y la posibilidad del reencuentro con la familia, amigos y destacadas figuras religiosas». Colleen McDanell y Bernhard Lang, *Historia del Cielo*, trad. J. A. Moreno, Madrid: Taurus, 1990, p. 278.

⁸ Bernard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, trad. José Gaos, México: F.C.E., 1985, p. 74.

Voltaire, la que puede inclinarse hacia la incredulidad a la vista del azaroso horror de la existencia y las inhumanas exigencias de la Iglesia:

No es sólo que el incrédulo tropiece en ciertas contradicciones por insuficiencias lógicas que encuentra en la doctrina de la Iglesia, sino que lo que ante todo le depara dificultades son ciertos dogmas que repugnan a sus sentimientos. Es lo que pasa con la doctrina de la predestinación, pero también con otros dogmas⁹.

Maticemos un poco el interés que tiene el poema de Voltaire. Seguramente, el terremoto de Lisboa no causó mucha impresión a los teólogos católicos o puritanos: estaban acostumbrados, *ex officio*, a vérselas con desastres y miserias de todo tipo, e incluso a extraer de ellas las razones de su fe. Las lamentaciones y protestas de Voltaire tampoco habrán hecho hue-lla en ningún espíritu religioso tradicional y convencido. Pero sí pulsaron una cuerda tensa en la conciencia de la burguesía, sí consiguieron agitar esa nueva sensibilidad. Conviene prestarle atención, pues, como indicio del lugar que tiene el sufrimiento humano (el sufrimiento injustificable), y sobre todo las cambiantes actitudes hacia el sufrimiento humano en el complicado proceso de la secularización.

Hagamos un aparte, para aclarar de antemano. El término «secularización» ha sido usado de varios modos, para referirse a cosas distintas. En un primer sentido, bastante obvio, la secularización es el proceso por el cual se retira toda sanción religiosa del orden civil y las iglesias son reducidas a un ámbito propio y separado, de interés puramente privado (el poema de Voltaire y otros muchos textos, mucho más violentos, pueden publicarse porque esa separación es, en buena medida, cosa hecha). También se habla de secularización para aludir al uso de nociones o estructuras del pensamiento religioso, como parte de elaboraciones filosóficas profanas: la noción de «progreso» como versión secularizada de la providencia, el poder «absoluto» del Soberano como versión secularizada del poder de Dios, etcétera¹⁰.

En el sentido en que uso el concepto, se refiere a un proceso intelectual y práctico que comporta dos dimensiones distintas: por una parte, está la

⁹ Groethuysen, *Ibid*, p. 114.

¹⁰ Es conocida la tesis de Carl Schmitt, de que los conceptos políticos de la modernidad son conceptos teológicos «secularizados». Contra dicha idea, parece inverosímil el argumento de Blumenberg, sobre el que habrá que volver; según él, el proceso debe ser descrito no como una «transposición» de contenidos teológicos a argumentos seculares, sino como una «reocupación» de las respuestas para preguntas que seguían planteándose en los viejos términos. Ver Hans Blumenberg, *The legitimacy of the Modern Age*. Trans. R. Wallace. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995, p. 65 y *passim*.