

No fue ajeno Voltaire al racismo, ni le fue ajena la idea, de abolengo maquiavélico, de la utilidad social y política de las doctrinas y prácticas religiosas: «los indios tuvieron un freno más al abrazar la doctrina de la metempsicosis: el temor de matar a su padre o a su madre al matar hombres o animales les inspiró el horror por el asesinato y por todo tipo de violencia». Es un ejemplo entre otros muchos. Defendió a la civilización china —simple, sabia, augusta, libre de toda superstición— con la misma pasión con que condenó a la egipcia, teocrática y supersticiosa. Habrá que esperar a Herder para que sobre la civilización egipcia se lance una mirada comprensiva de historiador.

Los ángeles no son sino la traslación metafórica al entorno de Dios de los mensajeros que nunca dejaron de tener príncipes y magistrados.

Al poner en pie de igualdad, si no de anterioridad, a otras culturas respecto del judaísmo, pretendía socavar la primacía moral e histórica de éste, y, en consecuencia, del cristianismo.

«La visión histórica de Voltaire es, dice Ferrater, dentro de su concordancia con el cristianismo —ningún occidental, aunque se llame Voltaire, puede eludirlo por entero—, lo más alejado que cabe de la visión cristiana, no tanto por su racionalismo, por su crítica mordaz, como porque, a diferencia del cristianismo, ve en la historia una serie de hechos que se hallan alojados, con relativa independencia, en diferentes espacios y tiempos. El cristiano ve la historia como un *crescendo* continuo, como una sinfonía que tiene cada vez notas más agudas, que acaba en una inalcanzable fuga; el racionalista de la Ilustración la ve como un contrapunto, como algo que puede ser repetido, reproducido, redoblado. La repetición no es, sin embargo, la consecuencia de una ley, sino el producto de la intervención de los hombres —de los hombres que, teniendo el poder, son, al mismo tiempo, ilustrados. En la lucha entre los principios del bien y los principios del mal no hay una Providencia que disponga la victoria de unos o la derrota de otros; si el principio del bien triunfa, es decir, si la luz, la razón y la verdad consiguen sobreponerse momentáneamente al error, a la ignorancia y las tinieblas, ello acontece por el aprovechamiento de una coyuntura extremadamente favorable, por un inesperado y magnífico azar»⁴.

V. La igualdad es una quimera

El Ser Supremo de Voltaire, con su culto natural y razonable, con su moral reglamentada y su poder suavemente ejercido, se parece sospechosamente, como indicamos arriba, al estado social de esos «reyes filósofos»

⁴ Ferrater, pp. 80-81.

o monarcas ilustrados entonces en el poder, como eran Federico II de Prusia o Catalina de Rusia, a la que Voltaire apoyaba con entusiasmo.

Buen burgués ilustrado, su conciencia social no era precisamente revolucionaria. En el artículo «Egalité» de su *Dictionnaire philosophique* escribe: «El género humano es de tal naturaleza que no puede subsistir a menos que haya una cantidad enorme de hombres útiles que no posean absolutamente nada». Y en el mismo artículo añade: «La igualdad es, a la vez, la cosa más natural y la más quimérica». En la *Lettre du R. P. Polycarpe* se pregunta: «¿Acaso aquellos que no poseen tierras ni casa en esta sociedad han de tener voto?». Voltaire reservaba los derechos políticos a los ricos, pero no sólo a los propietarios territoriales, pues la tierra no constituía a sus ojos la única fuente de riqueza. Sabía humillar a los importantes, pero no sabía en absoluto educar al pueblo. Pretendía hacer reformas en el cuadro de la monarquía absoluta y dar el gobierno a la burguesía acomodada. La tesis igualitarista defendida por Rousseau pondrá de forma irremediable a éste frente a Voltaire y los enciclopedistas.

Escribe a su amigo D'Argenson, ya convertido en terrateniente: «si se enseñara a leer a todos los gañanes, no quedaría nadie para labrar la tierra». Poco se puede esperar del pueblo: «¿No es sabido que en todo país el vulgo es imbecil, supersticioso, insensato?». Las Luces deberían dirigirse a quienes ya las poseen: a los iluminados. La cultura avanza no por obra del pueblo, sino a pesar de éste: «Nunca se ha hecho cosa grande alguna sino gracias al ingenio y la firmeza de un hombre en lucha contra los prejuicios y la multitud», afirma en el *Ensayo* refiriéndose a Don Enrique el Navegante. La «canalla» no hace sino imponer frenos y provocar el fracaso de los grandes hombres. Aun así, su conciencia de historiador le obliga a no olvidar «las ridículas costumbres de los pueblos», y asegura que tiene en cuenta la suerte de los hombres antes que las revoluciones de turno. La historia debe ocuparse del género humano, allí donde cada escritor puede y debe decir *homo sum*.

Los hechos de los grandes hombres se sitúan en un contexto en el que interactúan otros muchos factores de poder, entre los que cuenta la presión ejercida en uno u otro sentido por la «canalla», que en estos casos pasa a denominarse «pueblo», «género humano», «hombre». El papel que asigna a las grandes individualidades históricas es innegable, como se advierte en *El siglo de Luis XIV*, obra en que, siguiendo la pauta de los cuatro imperios del Libro de Daniel, destaca los cuatro grandes siglos que han sobresalido en la historia, signado cada uno de ellos por una personalidad singular: el de Filipo y Alejandro, el de César y Augusto, el de los Médici y, finalmente, el del Rey Sol. Basta esta enumeración para percatarse de las preferencias políticas de Voltaire. Esta dialéctica entre grandes hom-

bres y grandes masas modela poco a poco el espíritu de los hombres, espíritu que surge del encuentro entre la naturaleza del hombre y sus condiciones generales de vida, y que en cada situación constituye una síntesis cultural que Voltaire, con expresión casi romántica, denomina «el genio de las naciones».

El *espíritu* de las naciones se denominaba también *carácter*, que definía la especificidad de cada una, y equivalía a lo que, conjuntados, significarán a partir del siglo siguiente los términos civilización o cultura. *Espíritu* y *genio* constituyen así una fuerza que por su potencia civilizadora se erige en motor de la evolución histórica. Ni que decir tiene que esta fuerza, históricamente comprobable, sustituye a «las órdenes secretas de la Providencia» que, según Bossuet, rigen y dirigen la historia. «Tres cosas influyen sin cesar en el espíritu de los hombres: el clima, el gobierno y la religión. Es la única forma de explicar el gobierno de este mundo», afirma al final del *Ensayo*. Años más tarde matizará, frente a un Montesquieu, que, retomando el discurso de Bodino, había afirmado el carácter determinante del clima sobre el carácter e historia de los pueblos: «El clima tiene alguna influencia, pero el gobierno la tiene cien veces mayor, y la religión, asociada con el gobierno, todavía más».

La idea de progreso que, iniciada explícitamente en Platón y en Lucrecio, no había palidecido en la tradición cristiana medieval, y que se había mantenido viva en el Renacimiento y en la tradición puritana, se llena con la Ilustración de un contenido palpable, histórico. Si exceptuamos a algunos de los más conspicuos representantes de las Luces, como Diderot o Rousseau, para los filósofos del siglo XVIII, y ante todo para Voltaire, la noción conlleva una cierta carga metafísica, expresada en los anuncios y disquisiciones acerca de los avances de la Razón como guía del espíritu humano. El progreso implicaba para un Vico, para un Montesquieu, para un Fontenelle o para el propio Voltaire, ante todo, una descripción histórica, cuyos hitos podían perseguirse a través de los siglos en las producciones artísticas, técnicas, religiosas o políticas. Voltaire ha sido considerado como uno de los grandes publicistas de la noción *burguesa* del progreso, noción que terminarían por formular Turgot, D'Alembert y, sobre todo, su discípulo Condorcet⁵.

VI. «Costumbre» y «naturaleza»

La filosofía de la historia de Voltaire se define, como hemos visto, no tanto por lo que dice como por lo que hace: poner en pie de igualdad histórica a la civilización judeocristiana y a las demás civilizaciones; es decir,

⁵ Turgot, A.-R.-J., Discursos sobre el progreso humano, Tecnos, Madrid, 1991; Condorcet, Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Editora Nacional, Madrid, 1980.

subrayar el hecho de la diferencia en el espacio y en el tiempo. Pero, como buen ilustrado, acabará cediendo a la trampa de su propio siglo: medirlas por el rasero de la naturaleza y de la razón tal como aquel siglo las entendía. Y ese criterio no es otro que el de la *verosimilitud* que esa razón propicia. Al final del *Ensayo* afirma: «El lector atento notará fácilmente que sólo debe prestar fe a los grandes acontecimientos que tienen cierta verosimilitud, y mirar con lástima todas las fábulas con que el fanatismo, el espíritu novelesco y la credulidad han cargado en todos los tiempos la escena del mundo». Y más adelante: «Una princesa idiota edifica una capilla a las 11.000 vírgenes; el feligrés de la capilla no duda en absoluto que las 11.000 vírgenes hayan existido, y hace lapidar al sabio que duda de ello. Los monumentos no prueban los hechos sino cuando esos hechos verosímiles no son transmitidos por contemporáneos ilustrados»⁶.

La naturaleza es orden jurídico y civil, moral expresada en unos cuantos principios que se encuentran por doquier, religión reducida a la creencia en un Dios racionalmente verosímil. «En medio de los saqueos y la destrucción que observamos por espacio de 900 años, vemos un amor por el orden que anima en secreto al género humano y que ha evitado su ruina total. Éste es uno de los resortes de la naturaleza que siempre recupera su fuerza». «Desde un extremo al otro del mundo hallaréis leyes establecidas para el mantenimiento de la familia. Hay en todas partes un freno opuesto al poder arbitrario por la ley, por los usos o por las costumbres... La religión enseña la misma moral a todos los pueblos, sin excepción alguna: las ceremonias asiáticas son extrañas, las creencias absurdas, pero los preceptos justos». «En todo el mundo se ha usado la religión para hacer el mal, pero ha sido instituida en todas partes para fomentar el bien, y si el dogma acarrea el fanatismo y la guerra, la moral inspira por doquier la concordia».

La *costumbre*, el *espíritu*, tal como los entiende Voltaire, preanuncian ya, decíamos, el concepto de *civilización* que acuñará el siglo siguiente. Ahora bien, la civilización es *diferencia*, pero no toda diferencia está cargada de valor por el hecho de serlo. Sólo la *unidad* la redime a los ojos del burgués ilustrado que es Voltaire. Pero, ¿de qué unidad se trata? «Resulta de este cuadro que cuanto atañe íntimamente a la naturaleza humana se parece de un extremo a otro del universo; que cuanto puede depender de la costumbre es diferente, y que sólo se parece por casualidad. El imperio de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre los hábitos y sobre todos los usos; desparrama la variedad sobre el escenario del universo; la naturaleza difunde la unidad; establece por doquiera un pequeño número de principios invariables: así el terreno es siempre el mismo y el cultivo produce diversos frutos».

⁶ Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, *Librería Hachette*, Buenos Aires, 1959, p. 1154 y ss.

La razón es frágil y quebradiza, decíamos; su historia es como una cordillera en la que unas cuantas cimas se peraltan sobre amplísimos y sombríos valles. Esas cumbres han sido: la Grecia de Pericles, la Roma de Julio César y Augusto, la Florencia de los Médicis y la Francia del siglo ilustrado. Pero a los ojos de Voltaire esas cumbres son tales porque se parecen demasiado entre sí: proyectando a redropelo los ideales de su propio siglo, todas ellas aparecen como un trasunto del mismo. Orden regulado desde el poder y salido de unas cuantas testas ilustradas, buen gusto, costumbres retinadas, bellas artes, deísmo cálido: tal es la unidad de la historia, que de hecho diluye la diferencia, por otro lado afirmada. Como dice expresivamente Berlin, «la idea que tiene Voltaire de que la Ilustración es en esencia idéntica siempre que se alcanza, parece conducir a la conclusión inevitable de que, en su opinión, Byron se habría sentido feliz en la mesa de Confucio, y Sófocles se habría sentido muy a gusto en la Florencia del *quattrocento*, y Séneca en el salón de Madame du Deffand o en la corte de Federico el Grande»⁷.

A Voltaire pudo hacerle Meinecke la crítica que luego se hizo clásica contra los autores positivistas del siglo XIX: «Voltaire quería escribir una historia universal de la burguesía francesa, de esa clase humana civilizada, refinada, inteligente, industriosa y confortable que le encantaba». No se trataría, pues, prosigue el mismo Meinecke en *El historicismo y su génesis*, del *progressus in infinitum* en el sentido leibniziano, sino de una aproximación gradual de la humanidad a los ideales de la razón y la civilización de su tiempo. ¿Hasta qué punto casa, pues, la idea volteriana del progreso con el esquema de los cuatro grandes siglos que, como cimas, surgen sobre grandes valles, esquema que recuerda los *corsi e ricorsi* de Vico, o, más remotamente, la doctrina de la repetición indefinida de lo mismo? Es cierto que Voltaire abandona esa idea, que, por otra parte, sólo aparece en *El siglo de Luis XIV*. Más bien, como sugiere Paul Hazard en *La crisis de la conciencia europea*, «Voltaire... creyó discernir una evolución que llevaba al progreso; progreso muy lento, muy difícil, incesantemente amenazado y que, sin embargo, sale a la luz en ciertas épocas privilegiadas de la civilización». Y ese progreso subterráneo no habría de detenerse aunque retornase, tras su efímera epifanía, a sus cauces casi indistinguibles. Por eso muchas veces busca signos, sobre todo en el *Ensayo*, en indicadores hasta entonces despreciados, como son los pequeños avances técnicos que mejoran imperceptiblemente las condiciones de vida, las formas de organización del trabajo y del comportamiento económico, las reacciones contra la superstición, la evolución de las artes y las modalidades del ocio. A fuerza de buscar signos de un progreso desesperadamente oculto durante si-

⁷ «La persecución del ideal», en *El fuste torcido de la Humanidad*, Península, Barcelona, 1992, p. 243, en nota.

glos, sienta las bases de una antropología histórica que habría de tardar mucho tiempo en ser plenamente retomada.

La idea de progreso aparece, pues, en la cultura, como ajena y heterodoxa al canon religioso. También lo es el *tempo* de ese progreso. La humanidad ha debido tomarse mucho, mucho tiempo para alcanzar sus logros, sean éstos elementales o elevados. De ahí que la cronología bíblica, que reduce la edad del mundo y de la humanidad a tan pocos años, deba ser revisada. Una historia que propone el progreso como base de su justificación teórica necesita practicar el progreso también hacia atrás, hacia los confines del tiempo, para justificar los fines que se ha propuesto en el presente para el futuro⁸.

Mal podía sospechar siquiera Voltaire la ironía de los tiempos que se cernía sobre su propia obra. De «grande y conmovedor espectáculo» califica Meinecke al hecho de que «las mismas adquisiciones del pensamiento histórico de Voltaire fueran súbitamente superadas en la vecina Alemania por ideas todavía más incisivas. En el mismo año de 1769 en que el *Ensayo* de Voltaire logra su forma y composición definitivas, trae Herder en el *Diario* de su viaje a Riga los nuevos y subvertidores pensamientos que, irrumpiendo en el movimiento del *Sturm und Drang*, harán de levadura de toda la vida espiritual, de la poesía, del arte, de la filosofía y que también, y no en último término, transformarán el pensar histórico. La Ilustración retrocedía; rompía el día del historicismo»⁹.

En efecto, ese panfleto encendido que es *Otra filosofía de la historia*, de Herder, apunta, sobre todos los demás, a un blanco: al *Ensayo* del señor de Ferney.

⁸ Ferrater, op. cit.

⁹ Meinecke, F., «Voltaire», en *El historicismo y su génesis*, F.C.E., México, 1983, pp. 71-106.

Manuel Benavides

