

## II. El cepo del concepto de *naturaleza*

Podrían perdonársele a Voltaire los errores debidos a la utilización a la ligera de las fuentes de no haber incurrido en el pecado mayor de dejarse atrapar en el insidioso cepo de la Ilustración: el concepto, tan ilustrado, y solo ilustrado, de naturaleza. Si, como dijimos arriba, el criterio básico del juicio histórico es, para los hombres de este siglo, la verosimilitud, no ha de pensarse en otra modalidad de juicio que el consistente en asimilar un dato a aquello que se considera *normal*, integrarlo dentro del cuerpo de lo probable, según ciertos esquemas de la *doxa*, de lo que Voltaire denominaría *lo natural*, que no es otra cosa que el orden natural de las cosas. Creyó, como tantos otros, que ese orden era un absoluto, sin advertir que era el absoluto del siglo de las Luces, la representación que de sí mismos se hicieron los *philosophes*.

Conocido es lo que la Naturaleza significó para los ilustrados. No fue un término unívoco, y a lo largo del siglo fue tiñéndose de contenidos cambiantes. Pese a ello, sí podemos convenir en que lo natural, al menos *per viam negationis*, era lo contrario de lo divino: a la Madre Naturaleza se transfieren las funciones del Gran Padre, si es que no se identifican uno y otra, cosa a que apunta esa «religión natural», teísmo o deísmo de la época, y que culminará en el movimiento de los poetas «laquistas» ingleses, y, más tarde, en el panteísmo sentimental de los románticos. A Voltaire le alcanzará el teísmo a través, sin duda, de la lectura de la Biblia y del *De natura deorum* de Cicerón, del contacto con los últimos libertinos del salón del Temple y de su amistad con Lord Bolingbroke durante su estancia en Inglaterra. Para Voltaire la Naturaleza es tanto una fuerza generadora y reguladora —sustituto funcional de la divinidad—, como un conjunto de rasgos generales que determinan las características del planeta y de los hombres en general, como el orden natural o cuerpo de leyes que regulan el desarrollo histórico y las interrelaciones sociales. Aunque Voltaire no niega la existencia del Ser Supremo, responsable de la maquinaria universal, muchas veces lo reemplaza por la Naturaleza o la Providencia. Pero la Naturaleza es también el efecto, lo creado, lo constante: «la naturaleza es la misma en todas partes; así, los hombres han debido aceptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores». Voltaire no difiere aquí de Fontenelle. Si la geometría es la invariante del mundo físico, la naturaleza humana lo es del mundo histórico y moral. Ella es el patrón que permite comparar a los hombres del tiempo de Luis XV con los hebreos del *Éxodo*. Esa naturaleza provee al hombre no sólo de instintos, sino también de ciertas ideas básicas en el orden intelectual y de ciertos principios universales en el moral. Esos principios hacen del hombre un

ser bondadoso en su origen, al que luego deforman las condiciones sociales. Coincidente aquí con Rousseau, se aparta luego de él al afirmar la naturaleza originariamente sociable del hombre y creer que ha habido un auténtico progreso moral en el hombre. Piensa que lo que ha corrompido al europeo no es la cultura en general, sino una cultura específica, la cristiana, hecha de superchería, oscurantismo e ignorancia. *El ingenuo* de Voltaire —el indio hurón no contaminado— y el buen salvaje de Rousseau difieren notablemente: éste implica una condena total de la cultura; aquél, únicamente de la cultura pervertida del europeo contemporáneo.

Rousseau predica la vuelta a la naturaleza porque piensa que con sólo volverse natural el hombre se volverá naturalmente bueno. Parte Rousseau de la experiencia de la maldad de los hombres y los concita a otra experiencia: la de su curación por la regresión a su estado natural. Parte igualmente Voltaire de la maldad de los hombres —«las locuras del espíritu humano», «la estupidez humana»—, pero mientras que para Rousseau toda esa locura y estupidez no tienen otro motivo que el apartamiento del hombre de su auténtico ser, que es la naturaleza, para Voltaire todo es debido a que sigue esa misma naturaleza, que es instinto, confusión y desmesura. Si el uno sostiene que el hombre es malvado porque se ha apartado demasiado de la naturaleza, el otro piensa que lo es porque no se ha alejado todavía lo suficiente de ella. La maldad del hombre, su crueldad y su locura, son propias de su permanencia en la naturaleza; la esperanza, empero, surge de la posibilidad de un pulimento gradual del hombre, del tránsito de la pasión a la razón, de la ignorancia al saber, de la oscuridad a la luz, de la locura al buen sentido. Pero si el hombre puede ser pulido, no puede ser transformado; a pesar de ello, la constancia del carácter humano no es para Voltaire incompatible con la ilustración de ese carácter; ilustración, esto es, aderezamiento, composición y aliño. El hombre es, así, para esta desesperada esperanza que constituye la experiencia fundamental de Voltaire, una naturaleza que puede ser adornada, una ignorancia que puede alguna vez, sobreponiéndose a sí misma, comenzar a razonar (Ferrater Mora).

### III. El buen orden burgués

Ese orden moral natural de que hablábamos, cuyos contenidos Voltaire desmenuza en máximas paródicas de los mandamientos, se parece sospechosamente a los ordenamientos sociales que el despotismo ilustrado preconiza para la sociedad burguesa. Dicho de otra manera: su concepto de naturaleza está cargado de ideología. En su nombre, por ejemplo, condena el sistema matrilineal sucesorio en Cochin.

Pero hay otra razón, interna esta vez al propio pensamiento de Voltaire, que explica su alineamiento con el despotismo ilustrado. Voltaire desconfía de todo lo que no sea civilización y pulimento, y si habla de una bondad natural del hombre, se trata de una bondad que aparece cuando la razón despierta de su temeroso escondite, pues la razón, tan majestuosa y resplandeciente, es, en el fondo, cobarde y débil, y sólo irrumpe en el mundo cuando cesan las luchas que pueden comprometer su existencia: «la razón no suele ser precisamente muy tierna», dice en el *Elogio histórico de la razón*. La razón y la verdad pueden sucumbir fácilmente ante la furia destructora de los hombres y son, frente a la naturaleza, lo mortal y efímero. La razón es para Voltaire, a diferencia de lo que será para Hegel, no lo que se impone por sí mismo, sino algo que el hombre debe por su propio esfuerzo conquistar. *Esta conquista de esa razón que se esconde y oculta de continuo, es lo que constituye precisamente la historia del hombre*. El descubrimiento de la razón, su aparición sobre la superficie de la tierra y, desde luego, sobre una muy escasa superficie, representa, por tanto, para nuestro filósofo y para todos los que, confiando en el valor de la razón humana, desconfían de su poder, el advenimiento de una edad dispuesta para el espíritu<sup>2</sup>.

A partir del terremoto de Lisboa afirma Voltaire que existe sobre la tierra un mal cuyo principio nos es desconocido. Racionalista desesperado, Voltaire transmuta, a partir de ese descubrimiento, la lucha del hombre contra la naturaleza y la pasión en lucha contra ese desconocido, mítico y, sin embargo, terriblemente existente principio del mal. La historia se convierte así, para este maniqueo sin saberlo, para este hombre deseoso de una luz que brilla débilmente en el fondo de un insondable abismo, en una cruzada, en una organización de los hombres de buena voluntad dispuestos al rescate del principio del bien. Pero ¿quién puede intervenir en la historia sino aquel que sea capaz de dar alojamiento a la razón frágil, asustada de puro andar en malas compañías? La buena voluntad no basta; la cabeza clara, bien que necesaria, no es suficiente. Sólo el poder que sea a la vez amante de la razón y bienintencionado podrá preservar a la razón, una vez rescatada, de los embates del mal que por doquier la acechan. De ahí esa extraña alianza propugnada por Voltaire y los iluministas de su tiempo, esa sorprendente amalgama de la sabiduría con la espada, ese al parecer incomprensible ayuntamiento de la ilustración con el despotismo<sup>3</sup>.

#### IV. La historia cómplice de la razón

Si no del *Ensayo* en general, sí puede decirse en particular de la *Filosofía de la historia* que es un panfleto contra el dogma católico. A la religión,

<sup>2</sup> Ferrater, *ibid.*, p. 73. Véase asimismo Caparrós, M., «Estudio preliminar» a la *Filosofía de la historia, de Voltaire*, Tecnos, Madrid, 1990.

<sup>3</sup> Ferrater, pp. 78-79.

una vez perdida la batalla de la ciencia, le quedaba aún como dominio intacto el reino de la historia. Y Voltaire sabe que una manera demoledora de socavar el sentimiento religioso consiste en historizarlo. Comenzar analizando los cambios sufridos por el globo terrestre es ya una forma de atacar el dogma de la creación de un mundo acabado desde el comienzo. Si la adquisición de la cultura ha sido un largo y doloroso proceso, está minando el dogma de la revelación primitiva hecha por Dios al hombre de las artes y las ciencias, o, al menos, de sus principios, como quería la tradición cristiana. Las historias de la Biblia, leídas desde la distancia de quien no las acepta dogmáticamente, muestran los hilos irrisorios de su tramoya. Es el mismo procedimiento que utilizó contra Leibniz en el *Cándido*, el mismo que utilizara un Cyrano de Bergerac un siglo antes en su *Estados e imperios de la Luna y el Sol*. Una historia comparada de las religiones, aun con la precariedad con que Voltaire la lleva a cabo, no era un inocuo capítulo de etnología, sino un procedimiento subversivo que, al poner en pie de igualdad histórica a la religión cristiana con otras, quitaba legitimidad a la pretendida supremacía de ésta. Estaba implícita también en ese procedimiento una ruptura del eurocentrismo, pero Voltaire no llega a consumarla.

Si Bossuet «parece haber escrito su *Discurso* para insinuar que todo en el mundo fue hecho con vistas a la nación judía; que si Dios dio el imperio de Asia a los babilonios, lo hizo para castigar a los judíos; que si hizo reinar a Ciro, fue para vengarlos», Voltaire opone a ese teocentrismo cristiano la idea de un Dios natural que surge bajo diversas formas en muy distintos lugares; la visión judía de Dios no es sino una visión tardía y defectuosa de algo inmutable que está en la naturaleza de la cultura. La conciencia de un Dios llega al final de un largo proceso civilizatorio, que afina ese concepto hasta alcanzar el monoteísmo persa. El Dios judeocristiano queda así cuestionado en su singularidad.

Añádase a todo ello que, según Voltaire, el *corpus* doctrinario judeocristiano no es rigurosamente original: doctrinas y ritos semejantes se encuentran por doquier. El judaísmo es el punto débil de la Iglesia cristiana, y Voltaire sabe utilizarlo muy bien contra los propios cristianos. El pueblo judío no sólo sirvió de camino real para el Cristianismo, sino que fue el culpable de la creación de la imagen de un Dios vengativo y cruel. Ello hizo de ese pueblo una nación guerrera, teocrática y paladín de la intolerancia, prototipo, en una palabra, de la barbarie. El antisemitismo derivado que Voltaire acusa por doquier es demasiado grosero para dedicarle atención. ¿Qué decir de exabruptos como éste, dirigido a los judíos: «Sois animales calculadores; tratad de convertirlos en animales pensantes»?