

## Voltaire mira el terremoto de Lisboa (2)\*

Fernando Escalante

La idea de la bondad natural, con acentos más o menos primitivistas, es indispensable para la retórica radical de Rousseau en adelante, que atribuye toda forma de sufrimiento a los torcidos artificios de la cultura. Para la Ilustración, en general, la Naturaleza presenta sobre todo un modelo de orden<sup>1</sup>; la única dificultad consiste en situar el sufrimiento dentro de ese orden, de modo que tenga sentido. Corrijo: no la única, porque el mecanismo de la Naturaleza sería capaz, a fin de cuentas, de hacer inevitable el dolor, pero nunca por sí mismo podría hacerlo justo. Esa angustia, más o menos inarticulada, late en el fondo del entusiasmo ilustrado.

Había sufrimientos que eran producto de la ignorancia y se suprimirían con la educación; había otros, muchos otros, que resultaban de la injusticia de un orden irracional, y que podían remediarse con buenas leyes. Y estaban las esperanzas que despertaba la ciencia, la ilusión de una paz perpetua, es decir: había que pensar en acabar con el sufrimiento, porque no era justificable. De la limpia teodicea de Leibniz quedaba, al mediar el siglo dieciocho, entre el público ilustrado, casi sólo la necesidad moral de que el *malum physicum* estuviese condicionado como medio para un fin superior o como parte indispensable de un todo más perfecto.

Muy en breve, ése es el ánimo del público que lee a Voltaire; mira una catástrofe similar a otras, pero la mira con una mirada distinta. El poema, por otra parte, es una profesión de fe deísta y una defensa de la Divina Providencia; no obstante, está tramado de tal modo que muestra, sin mayor disimulo, que no hay otra razón para creer sino la angustia.

Conviene verlo con detenimiento. El prefacio es un breve comentario de las ideas de Leibniz y Pope; en particular, la idea de que sea éste el mejor

\* La primera parte de este trabajo fue publicada en el número 600.

<sup>1</sup> Incluso hoy en día resulta extraña la idea contraria: la Naturaleza como desorden, desmesura. «¿Queréis vivir 'según la naturaleza'? ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos a un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder ¿cómo podríais vivir vosotros según su indiferencia?» F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Traducción de A. Sánchez-Pascual, Madrid: Alianza, 1997, p. 30.

de los mundos posibles y que lo que en apariencia es un mal viene a resultar, a fin de cuentas, un bien superior. Habla de ambos y, en general, de los «filósofos» que piensan así, pero el texto que mejor se acomoda para su intención es el de Pope, que carece de sofisticación teológica pero es, a cambio, mucho más persuasivo para la imaginación moderna:

All are but parts of one stupenduous whole,  
Whose body Nature is, and God the soul;  
[...]  
All nature is but art, unknown to thee:  
All chance, direction, which thou canst not see:  
All discord, harmony not understood;  
All partial evil, universal good<sup>2</sup>.

Voltaire comienza el prefacio con la tranquila seguridad de quien afirma un lugar común; y sin embargo, está todo el resto contenido en las dudas que apenas –a duras penas– se insinúan en el primer párrafo:

Todo está arreglado, todo está ordenado, sin duda, por la Providencia; pero es demasiado evidente, desde hace mucho, que no está todo dispuesto para nuestro bienestar presente<sup>3</sup>.

Un lugar común, es cierto. Que señala, con mucha cortesía, dónde están las grietas de la teodicea. La idea del orden es indispensable; más necesaria, incluso, para la mentalidad racionalista que para el cristianismo tradicional. Ahora bien: si el orden es el de la Providencia, significa que es un orden moral, no sólo necesario sino justo y bueno. Dicho de otro modo: el orden sería explicable, en términos humanos, como forma de la justicia.

«Todo está ordenado, sin duda, por la Providencia»; es algo tan obvio que no necesita ni decirse. A menos que haya lugar a dudas.

Por otro lado, que no todo está dispuesto «para nuestro bienestar presente» es otra verdad de Perogrullo. Lo curioso es que haya que decirlo. Curioso que se subraye el tiempo –*bien-être présent*– que obliga a pensar, automáticamente, en nuestro bienestar futuro. Otra vez, para un cristiano es algo obvio que la vida futura es una inversión de ésta, y que el bienestar

<sup>2</sup> Alexander Pope, *An Essay on Man*, en Alan Jacobs (Ed.) *The Element Book of Mystical Verse*, Rockport, Mass.: Element, 1997, p. 201. («*Todas son partes de un todo magnífico, / Cuyo cuerpo es la Naturaleza, cuya alma es Dios; [...] Toda naturaleza es un arte, aunque no lo sepas; / Todo azar, sentido, que no puedes reconocer; / Toda discordia, armonía incomprendida; / Todo mal parcial, un bien universal*»).

<sup>3</sup> Voltaire, «*Poème sur le désastre de Lisbonne*», op. cit., p. 301.

futuro se paga con sacrificios presentes. El bienestar presente no tiene mayor importancia, a menos que haya dudas sobre el bienestar futuro.

Lo que dice Voltaire, desde ese primer párrafo, es que la idea de un orden providencial, moralmente significativo, no tiene más justificación ni fundamento que nuestra necesidad de creer en él; y que el bienestar de la vida futura es un consuelo, imaginado del mismo modo, a partir de una necesidad emotiva. Un poco más adelante es más explícito. Dice que el lema de Pope, que todo está bien en este mundo pretende refutar la doctrina tradicional del pecado y la naturaleza caída del hombre; pero dice que es una salida en falso. Que por negar la culpa del hombre como origen de todos los males, niega lo evidente: que esos males existen.

La opción alternativa, que Voltaire desecha como imposible, consiste en afirmar que no hay un significado moral del sufrimiento. Ahí toca fondo la angustia ilustrada. El autor, dice Voltaire de sí mismo,

se rebela contra los abusos que pueden cometerse con el viejo axioma Todo está bien. Adopta la triste y más antigua verdad, reconocida por todos los hombres, de que el mal existe en la tierra; sostiene que el lema Todo está bien, tomado en un sentido absoluto y sin la esperanza de un futuro, no es sino un insulto para los dolores de nuestra vida<sup>4</sup>.

Insisto: el dolor presente es un mal, que por sí solo dice que en este mundo no hay un orden moral ni benéfico ni orientado hacia la felicidad. De modo que hay la necesidad de imaginar otro orden, otra vida, como consuelo y compensación. Pero no hay otra razón para creer en ello, sino que lo necesitamos para no desesperar:

dice que la esperanza de un desarrollo de nuestro ser en un nuevo orden de cosas es lo único que puede consolarnos de las desdichas presentes, y que la bondad de la Providencia es el único asilo al que el hombre puede recurrir en las tinieblas de su razón y en las calamidades de su naturaleza débil y mortal<sup>5</sup>.

La amable sugerencia de las dudas concluye así, con la ironía, un poco amarga, de una invitación al oscurantismo: de parte de Voltaire.

El argumento que podría adivinarse en el texto leyéndolo así, de mala fe, sería muy similar al que había publicado David Hume unos años antes, en su *Investigación sobre el conocimiento humano*. En lo sustantivo, Hume

<sup>4</sup> Ibid., p. 302.

<sup>5</sup> Ibid., p. 303.

dice que cualquier conjetura acerca de las intenciones o planes de la divinidad es lógicamente inconsistente; no es posible saber, a partir del orden del mundo, cuáles sean los designios de un ser al que no conocemos sino mediante el mundo.

Lo que sucede, sigue Hume, es que imputamos a Dios motivaciones y medidas humanas, que «tácitamente nos consideramos como en el lugar del Ser Supremo y concluimos que en toda ocasión mantendrá la misma conducta que nosotros mismos en su situación hubiéramos adoptado como razonable y digna de elección»<sup>6</sup>. Es decir: cuando pensamos a Dios justo, preocupado por otorgar recompensas a la virtud y reparar el sufrimiento en la vida futura, lo que hacemos es hacernos un Dios a la medida de nuestras carencias y de nuestro desconcierto.

No obstante, Hume concede que la idea puede ser útil, a fin de cuentas; el matiz resulta más devastador que el argumento lógico:

considera que los hombres no razonan de la misma manera que tú, sino que llegan a muchas conclusiones a partir de su creencia en la existencia divina y suponen que la deidad inflingirá castigos por el mal, y concederá a la virtud más recompensas de las que aparecen en el curso normal de la naturaleza. La cuestión no es si su razonamiento es o no justo. Su influjo sobre su vida y conducta es de todas maneras el mismo<sup>7</sup>.

El razonamiento es de una agudeza extraordinaria, equiparable a su sentido práctico. Y le lleva a decir, a renglón seguido, que quienes intentan desengañar a los hombres de esos prejuicios, «podrán ser buenos razonadores, pero no puedo admitir que sean buenos ciudadanos y políticos»<sup>8</sup>. Dicho de otro modo, conviene la ilusión de la divina providencia por razones de orden público. Algo que, en privado, también sostendría Voltaire. En esa última extraña defensa de la Providencia como agente de policía hubo una breve coincidencia de ateos, deístas y cristianos, que señala el principio de la interpretación propiamente moderna del sufrimiento. Pero hemos de volver a ello con calma, después de leer el texto de Voltaire.

El poema es argumentativo, declamatorio y sentimental, pero por todo eso es útil para nuestro propósito. Lo primero que salta a la vista es el gesto desmedido, grandilocuente, con que señala la destrucción causada por el terremoto, como si fuese algo nunca visto<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *David Hume*, Investigación sobre el conocimiento humano, traducción de Jaime de Salas. Madrid: Alianza, 1981, p. 172. La edición original es de 1748.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>9</sup> *Un tono que recuerda –y me disculpo por la comparación– al del periodismo contemporáneo, cuando se refiere a cualquier desastre natural.*