

Adrián Ratto

## ¿Una guerra civil entre los incrédulos? Las críticas de Voltaire al *Système de la nature* de Holbach

---

**Resumen:** *El objetivo de este trabajo es revisar las críticas que Voltaire dirige a Holbach tras la publicación del *Système de la nature*, con el propósito de demostrar que su posición es menos simple de lo que puede parecer en un primer momento. Esto, por otra parte, pone de relieve las profundas mutaciones que se produjeron en el terreno de la ontología en los escritos de Voltaire en los años 60' y 70' y, en un plano más general, arroja algunas luces sobre las discusiones en torno al ateísmo y el materialismo en el siècle des Lumières.*

**Palabras clave:** *Voltaire, Holbach, Ateísmo, Naturaleza, Fatalismo.*

**Abstract:** *The aim of this paper is to examine Voltaire's criticisms of Holbach after the publication of *Système de la nature*, with the purpose of illustrating that his position is not as simple as it may at first appear. This, in turn, highlights the important transformations of Voltaire's ontology in his writings of the 60's and 70's and, in a more general way, sheds some light on the discussions on atheism and materialism during the siècle des Lumières.*

**Keywords:** *Voltaire, Holbach, Atheism, Nature, Fatalism.*

### Introducción

Durante los años 60', Voltaire intentó desde su residencia en Ferney dar unidad a la lucha

anticlerical de *les philosophes*, tras los difíciles años 50', en los que estos habían visto amenazada su situación. Sin embargo, el problema del ateísmo pronto puso de relieve las diferencias entre las partes y generó tensiones, que se fueron acentuando con el correr de la década. La publicación por parte del barón d'Holbach del *Système de la nature* en 1770, parece haber sido, de acuerdo a las críticas que se observan en los escritos de Voltaire, en particular en su correspondencia, un punto de inflexión.

El objetivo de este artículo es mostrar que, en cualquier caso, una lectura pormenorizada de esos cuestionamientos de Voltaire a Holbach permite advertir que la posición que éste adoptó frente al *Système* fue menos simple de lo que puede parecer en un primer momento, a la medida en que en las críticas se confunden polémicas y controversias que pertenecen a diferentes planos y que no tienen el mismo tono en todos los casos. Esto, por otra parte, pone de relieve las profundas mutaciones que se produjeron en el terreno de la ontología en los escritos del filósofo francés durante los años 60' y 70', en particular a propósito de la idea de *Dios*. En un plano más general, el trabajo arroja algunas luces sobre las discusiones en torno al ateísmo y el materialismo en el *siècle des Lumières*, un tema que ha logrado atraer el interés de los especialistas en los últimos tiempos.

La estructura del escrito es la siguiente: en primer lugar (i), se analiza la reacción de Voltaire en su correspondencia ante la publicación del *Système de la nature*. Luego (ii), se evalúa el alcance y los límites de las críticas que hace al



texto en *Dieu. Réponse au Système de la nature*, que publicó poco después de la aparición del escrito de Holbach. Finalmente (iii), se examinan las profundas modificaciones que Voltaire realiza en su ontología en ese período tras su relectura de los trabajos de Malebranche, que lo llevan a colocarse en algunos aspectos más cerca de Holbach y de los materialistas ateos de la *coterie holbachique* en general de lo que puede esperarse en una primera aproximación al problema.

### i. Ese maldito *Système de la nature*

Los años 50' fueron difíciles para *les philosophes*. Entre otros sucesos, en 1757 tuvo lugar el *affaire* Damiens y en 1758, el avance del Parlamento de París contra *De l'esprit* de Helvétius, publicado ese mismo año, y la *Encyclopédie*. El clima se modifica en la década siguiente. Durante esos años *les philosophes* dominan la Academia francesa, restablecen sus relaciones con las autoridades políticas –Denis Diderot, por ejemplo, intercambia correspondencia con la emperatriz Catalina II de Rusia y Jean le Rond d'Alembert, con el rey Federico II de Prusia– y se termina de publicar la *Encyclopédie* en 1765. En ese marco, Voltaire, que consideraba que la suerte de *les philosophes* dependía de su unidad, pretendía desde su residencia en Ferney convertirse en una especie de director del grupo; intercambiaba correspondencia con varios integrantes del círculo de Holbach –cuyos miembros se reunían en su *hôtel particulier* de la calle Royale Saint-Roch o en su propiedad en Grandval–, a los que llamaba “hermanos” (*frères*), y se reservaba para sí mismo el título de “patriarca” (*patriarche*).<sup>1</sup>

La relación entre las partes no tardaría, sin embargo, en entrar en aguas turbulentas. El autor del *Siècle de Louis XIV* se inquietaba por el ateísmo que se desprendía de los trabajos de los miembros de la *coterie holbachique*, según la frase acuñada por Jean-Jacques Rousseau.<sup>2</sup> Ante la publicación del *Christianisme dévoilé* (1766) del barón d'Holbach, por ejemplo, donde el autor denuncia los aspectos de la religión cristiana que consideraba contradictorios, Voltaire escribió una carta a M<sup>me</sup> de La Tour du Pin de Saint-Julien el 15 de diciembre de 1766,

en la que afirma, luego de criticar cuestiones de estilo del trabajo: “ese libro es completamente contrario a mis principios. Ese libro conduce al ateísmo que yo detesto” (Voltaire, 1833a, 475). Un año después, en 1767, publicó un trabajo que llevó por título *Homélies prononcées à Londres*, compuesto por cuatro capítulos llamados irónicamente “homilías”<sup>3</sup>, que contienen una respuesta al ateísmo. En una breve reseña del trabajo publicada en 1767 en la *Correspondance littéraire*, dirigida por uno de los integrantes de la *coterie*, Grimm, se afirma que las *Homélies* son un trabajo superficial y se habla del autor con ironía como un “capuchino” (Grimm, 1879a, 345). Pero, el momento de mayor tensión llegó con la publicación por parte de Holbach en mayo de 1770 del *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral*, una obra en dos tomos donde Holbach ataca directamente el deísmo del autor de la *Henriade*. Sostiene que el Dios de los deístas, o bien es un ser inútil para los hombres, en la medida en que no interviene en las acciones humanas, o bien interviene de una manera incomprensible para los individuos, convirtiéndose, así, en un ser oscuro y contradictorio: “(...) de sus sistemas se desprende un Dios inútil, un Dios contradictorio, que es digno de nuestro desprecio antes que de nuestros homenajes y nuestro amor” (Holbach, 1770b, 195).

En el *Système* Holbach presenta una teoría materialista y atea desprovista de los ropajes que se utilizaban en general en la época para disimular ese tipo de sistemas y evitar así la persecución por parte de las autoridades y la censura, un tema que hunde sus raíces en los escritos de los llamados *libertinos eruditos* del siglo XVII, sobre el que se han realizado importantes avances en los últimos tiempos gracias a los trabajos de Gianni Paganini (2018), Miguel Benítez (2013) y Geneviève Artigas-Menant (2001), entre otros. Si bien en un primer momento la reacción de Voltaire parece moderada y lamenta en una carta a d'Alembert del 27 de julio de 1770 que la publicación de la refutación de la obra que preparaba Federico II de Prusia pudiera llevar al mundo a pensar que se había desatado “una guerra civil entre los incrédulos” (Voltaire, 1882, 153), el tono se torna grave tras la condena que recibe el texto por parte del Parlamento. En efecto, el 10

de octubre escribe a Grimm: “ese maldito *Système de la nature* ha hecho un mal irreparable” (219). Asimismo, en una misiva del 21 de octubre a la marquesa du Deffand, tras deslizarse nuevas críticas al escrito, se pregunta “para qué serviría el ateísmo” y agrega inmediatamente que “no haría, ciertamente, a los hombres mejores” (230). Por otra parte, el 10 de noviembre escribe en una carta dirigida a Saurin: “sus enemigos [los enemigos de la razón] pierden crédito cada día (...). Me molesta mucho que se haya llevado tan lejos la filosofía. Ese maldito *Système de la nature* es un pecado contra la naturaleza” (250). Unas semanas después, en un escrito del 18 de enero de 1771 que envía a d’Alembert, exclama: “ese maldito sistema de la naturaleza ha terminado de arruinarnos. Aquí estamos, perdidos por un libro que todas las personas sensatas desprecian (...). No nos recuperaremos jamás de esta herida mortal” (Voltaire, 1975a, 216).

Ahora bien, las palabras de Voltaire, en cualquier caso, parecen motivadas en la correspondencia menos por diferencias teóricas con el autor que por inquietudes vinculadas a la coyuntura, es decir, a la elección de las estrategias para enfrentar a las religiones reveladas, una lucha que era prioritaria para el filósofo en ese período de su vida, en el que, para combatir el fanatismo clerical, se multiplican sus escritos polémicos, pero también acciones concretas, como la intervención en los casos de Jean Calas y del protestante Pierre-Paul Sirven, entre otros. En efecto, Voltaire parece más preocupado por las consecuencias que ese libro podía llegar a tener sobre las autoridades y sobre un sector de la sociedad no preparado para ese tipo de teorías que por las cuestiones filosóficas que de él se desprenden. Como se sabe, era común en la época la censura, el encarcelamiento, la persecución de aquellos que expresaban teorías heterodoxas, etc., algo que llevaba a los autores a publicar en el extranjero, hacer circular sus escritos de manera manuscrita y clandestina u ocultar sus intenciones a través de diferentes estrategias retóricas. Por esta razón, el autor del *Siècle de Louis XIV* consideraba importante acercarse a los *grandes* para poder llevar adelante su lucha filosófica, en cambio, los integrantes de la *coterie* desconfiaban de la aristocracia.<sup>4</sup> En cuanto

al pueblo, Voltaire pensaba que éste no estaba preparado para asimilar ciertos mensajes y que el ateísmo que se desprendía de libros como el de Holbach no podía más que promover el desorden. No había dudado ante ello en recurrir pocos años antes a la figura de un dios “remunerador y castigador”, una idea muy cercana a la del dios de las religiones reveladas, que atacaba en otros escritos (Voltaire, 1879a, 321). Entendía que eso era necesario, pues, decía en las mencionadas *Homélies*, “ninguna sociedad puede subsistir sin recompensa y sin castigo” (322). Retomaba, de esta manera, un lugar común del ya mencionado libertinaje erudito del siglo anterior, a saber, el elitismo y la llamada teoría de la doble verdad, como indica Gerhard Stenger (2011, 32).<sup>5</sup>

El terreno en el que se ubican los cuestionamientos que Voltaire realiza en *Dieu. Réponse au Système de la nature* es, en cambio, diferente. Como se puede observar en el apartado siguiente, si bien no desaparecen las críticas vinculadas a cuestiones estratégico-políticas, las inquietudes relacionadas con aspectos teórico-filosóficos adquieren mayor relieve que en la correspondencia.

## ii. La respuesta de Voltaire a Holbach en *Dieu. Réponse au Système de la nature*

En agosto de 1770 se publica *Dieu. Réponse au Système de la nature*, un panfleto de 56 páginas en el que Voltaire ataca al *Système de la nature* y al que Holbach nunca respondió. Las cuestiones estratégico-políticas no están ausentes en el escrito, pero los cuestionamientos no parecen agotarse en ese terreno.

Voltaire afirma en el texto que en última instancia se trata menos de argumentar como filósofo que de “consolar al género humano” (Voltaire, 1770, 17) y que la idea de *Dios* puede, cuando se evitan los abusos y el fanatismo, ser “útil a la sociedad”, en la medida en que es capaz de poner un freno al vicio y el crimen (20). Señala, asimismo, su temor a que los “ateos de gabinete”, que son en general, dice, personas tranquilas y respetables, formen “príncipes ateos”, que pueden llegar a ser una “plaga para la humanidad”, puesto que no tendrían ningún freno para actuar

(20, 21). Un tal “déspota colérico y bárbaro”, agrega, “sacrificaría sin remordimientos a sus amigos, sus parientes, sus servidores y al pueblo mismo a sus pasiones” (21). La alusión a aspectos estratégico-políticos no parece ir más allá de esto.

En la mayor parte del texto se refiere a cuestiones teórico-filosóficas, como la existencia de Dios, sus atributos, el problema del fatalismo, la relación entre Dios y la materia o naturaleza, etc. Alude recurrentemente al tema de la existencia de Dios. Argumenta que, dado que la realidad muestra un orden, un diseño, debe haber un responsable, es decir, un Dios: “sin la idea de Dios no encuentro más que un abismo incomprensible (...) Sin un dios me parece imposible que todo tenga un orden tal como el que existe” (4). Voltaire no acepta la idea de Holbach y los materialistas en general de atribuir a la misma materia la capacidad de organizarse a sí misma (4). Afirma que ésta tiene necesidad de “un motor”, capaz de organizarla e imprimirle el movimiento (5). En ese marco, ataca al inglés John Needham (1713–1781), quien había defendido una teoría de la generación espontánea de la vida en su *An Account of some New Microscopical Discoveries* (1745), porque consideraba que en él apoyaban sus ideas Holbach y los materialistas de la *coterie* en general: “Es posible, señor, que un filósofo como usted se haya dejado seducir por las experiencias tan falsas como ridículas de Needham...” (6).

Ahora bien, las críticas se detienen, en cualquier caso, en este punto. El autor de la *Henriade* no duda en elogiar a Holbach por combatir a los “soñadores escolásticos”, que han atribuido a Dios “cualidades negativas” o “atributos humanos” (3). De esta manera, parece asociarse a él en la lucha contra las religiones reveladas: “(...) ¿A quién atacas, entonces? ¿Al Dios de Buenaventura, de Alberto el Grande, de Escoto, de Sánchez, de Suárez? Te aclaro que su Dios no es el mío”, exclama (3).

Asimismo, al hablar de las cualidades de la divinidad, reconoce a Holbach, quien en el *Système* se burla de las “ridículas y perjudiciales invenciones” que los hombres por desconocer la naturaleza han imaginado “para suspender sus leyes eternas y poner obstáculos a la necesidad de las cosas” (Holbach, 1770a, 55), que el orden

de la naturaleza es el producto de la *necesidad*: “creo, como tú, en esa necesidad”, desliza (Voltaire, 1770, 10). En los años 70’ Voltaire acepta un tipo de divinidad que se confunde con la idea de “necesidad”, en la medida en que no puede alterar el orden que de ella emana eternamente (3, 10). Resulta “absurdo pedir a Dios que altere las leyes eternas”, afirma (3). En una carta del 16 de septiembre de 1771, en la que responde a Federico II de Prusia, que había intentado refutar el fatalismo que se desprende del *Système*, señala: “hice en otros tiempos todo lo que pude para creer que éramos libres, pero lamentablemente me he desengañado” (Voltaire, 1975b, 109). Ahora bien, ¿se pueden articular la idea de Dios y la de un orden necesario, al que el mismo Dios debe sujetarse?<sup>6</sup> ¿es la aceptación de la necesidad el producto de un simple arrebato de pesimismo de parte de Voltaire, como parece desprenderse de la carta? Esto, en cualquier caso, parece enmarcarse en una relectura de los trabajos de Nicolas Malebranche<sup>7</sup>, que Voltaire realiza en esos años, sobre la que nos detendremos en el próximo apartado.

Además, Voltaire parece reconocer la eternidad de la materia. En cualquier caso, no la pone en cuestión. Objeta a Holbach la ausencia en su sistema de un motor que actúe sobre la misma, pero no la eternidad de ésta (Voltaire, 1770, 5). También esto parece encontrar aparentemente una explicación en el acercamiento a los trabajos de Malebranche, sobre el que nos detendremos a continuación. De esta manera, Voltaire da un paso más en la dirección de los materialistas ateos de la *coterie holbachique* en general y de Holbach en particular, quien dice en el capítulo II de su *Système*, en el que se ocupa del problema del movimiento: “(...) entonces, cuando preguntan de dónde ha venido la materia, diremos que siempre ha existido” (Holbach, 1770a, 26).

Es verdad que, con respecto al origen del movimiento, Voltaire parece alejarse de Holbach, quien en el texto demuestra que éste se encuentra en la misma materia o naturaleza (22). Voltaire, en cambio, lo atribuye a Dios: “usted es de la opinión que la naturaleza actúa por sí misma, nosotros consideramos que Dios actúa sobre la naturaleza” (Voltaire, 1770, 15). Ahora bien, en las obras que el autor de *Candide* escribe

en este período, sobre lo que nos detendremos en el próximo apartado, no resulta sencillo, en cualquier caso, distinguir a Dios de la naturaleza: “aquello que usted [Holbach] llama *naturaleza*, yo lo denomino *Dios*”, desliza (10). Ya en 1766 Voltaire parece advertir los “peligros” que acarrea su desplazamiento cuando uno de los personajes de *Sophonime et Adélos* exclama, refiriéndose a la concepción de la divinidad que se perfila en los escritos de Voltaire durante esos años: “ese dios no será a los ojos de algunos filósofos más que una fuerza secreta diseminada en la naturaleza; recaeremos quizá en el materialismo de Estratón queriendo evitarlo” (Voltaire, 1879g, 466).

Por otra parte, cabe señalar que Voltaire no vincula directamente el ateísmo al desorden moral y la sedición en el orden político, tal como lo hicieron algunos de los que intentaron refutar a Holbach, como, por ejemplo, Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790), quien en su *Examen du matérialisme, ou Réfutation du système de la nature* (1771) afirmaba que quien adopte el materialismo que se desprende del texto “se sentirá inclinado a satisfacer sus pasiones y a librarse al crimen” y que “esto es algo que envenena antes que alimentar la virtud” (Bergier, 1771, 235).<sup>8</sup> Voltaire, en cambio, no establece un vínculo necesario entre ateísmo y degradación moral; los “ateos de gabinete” son en general, dice, como ya se señaló, personas tranquilas y respetables. “Estoy persuadido que te encuentras en un gran error, pero también creo que eres un *honnête homme*” y que “pretendes que los hombres sean virtuosos aun sin un Dios”, afirma con respecto al autor del *Système* (Voltaire, 1770, 20).<sup>9</sup> “Spinoza no ha cometido ninguna mala acción”, agrega poco después (21). En resumen, Voltaire no parece establecer aquí un nexo inevitable entre ateísmo y vicio, si bien señala con preocupación que los “ateos de gabinete” podrían, como hemos ya señalado, formar “príncipes ateos”, que actuarían sin frenos (21).

### iii. Del Dios de Newton al de Malebranche

Voltaire había creído en sus años de juventud que los hombres eran libres: “la libertad que

Dios ha dado a los hombres es el poder débil, limitado y pasajero de ocuparse de algunas ideas y realizar ciertos movimientos”, decía en 1734 en su *Traité de métaphysique* (Voltaire, 1879d, 217). El responsable de esa libertad era el Dios de Newton, “un dios infinitamente libre e infinitamente poderoso”, cuyos actos “no tienen otra razón que su existencia y su voluntad” (Voltaire, 1879f, 411). Voltaire se apoyaba en él para combatir el mecanicismo de la teoría cartesiana y el principio de razón suficiente de Leibniz, que conducían, entendía, a la negación de la divinidad, a la idea de una “fatalidad absoluta” (411).<sup>10</sup> El dios de Newton-Voltaire no es un dios pasivo, que en última instancia dejaría de ser un dios, según el filósofo, sino una divinidad activa, que ordena y conserva el universo, que actúa libre y voluntariamente y establece una relación con sus criaturas, a las que, entre otras cosas, otorga una porción de su libertad (411).<sup>11</sup>

A partir de los años 50’ las cosas cambian. Afectado por una serie de sucesos, tales como la fallida relación con Federico II, que lo lleva a abandonar Prusia en 1753, el terremoto de Lisboa en 1755, etc., el filósofo revisa su ontología, a la luz de una revaluación de los trabajos de Nicolas Malebranche, a quien otrora había cuestionado y cuya *De la recherche de la vérité* (1674) ya había leído antes de su exilio en Inglaterra.<sup>12</sup> En las *Lettres philosophiques* (1734) calificaba la doctrina de Malebranche como una “absurda ilusión” (Voltaire, 1964a, 83), en cambio, en la entrada *IDÉE* del *Dictionnaire philosophique* (1764) se puede leer: “—¿Estarías de acuerdo con Malebranche, que dice que nosotros vemos todo en Dios? —Estoy seguro al menos que si no vemos las cosas en el gran Ser, las vemos como consecuencia de sus actos, poderosos y omnipresentes” (Voltaire, 1964b, 223). Poco tiempo después, en *Le philosophe ignorant* (1766), exclama: “había algo sublime en ese Malebranche, que osadamente pretendía que vemos todo en Dios mismo” (Voltaire, 1879e, 63). Pero, es en trabajos como *Tout en dieu. Commentaire sur Malebranche*, redactado en 1769, *Lettres de Memmius à Cicéron* (1771) y en *Il faut prendre un parti* (1772), donde se advierte con más claridad el desplazamiento en el pensamiento de Voltaire. En ellos desarrolla

una serie de tesis malebranchistas –a través, por cierto, de una interpretación bastante elástica de la filosofía de la Malebranche, como señala Edward James (1980, 289).

En esos trabajos sigue a Malebranche en, por lo menos, los siguientes aspectos: i) *todo es en dios*; ii) Dios es omnipresente; iii) Dios ha creado el mundo de la manera más simple. En efecto, en las primeras páginas de *Tout en dieu. Commentaire sur Malebranche*, un texto que Voltaire publicó bajo el nombre de Tilladet con el fin de evitar la censura<sup>13</sup>, reconoce (i) que la tesis “*todo es en Dios*” de Malebranche es una “gran verdad” (Voltaire, 1879b, 92). A continuación intenta arrojar algunas luces sobre este concepto, que puede parecer un tanto oscuro, si se atiende a lo que han dicho los especialistas, señala Voltaire (92). Esto significa, explica, que “no podemos darnos nuestras ideas nosotros mismos” y que, por lo tanto, “el Ser eterno, que todo produce, produce las ideas” (92). En otras palabras, Voltaire, el antiguo discípulo de Locke, considera ahora, siguiendo a Malebranche, que las cosas materiales no pueden provocar por sí mismas la formación de las ideas en los hombres, sino que es necesaria la acción de la divinidad. Pero (ii), Dios no está presente sólo allí, sino en todo lo que es: “todo es una acción de Dios sobre sus criaturas (...) no hay un solo movimiento, un solo modo, una sola idea que no sea el efecto inmediato de una causa universal eternamente activa” (97). “Él [Dios] está en todo lo que es” (Voltaire, 1879h, 521), resume en *Il faut prendre un parti*, acercándose a la idea malebranchista de la *inmensidad* de Dios, que había permitido al autor de *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* resolver el problema de la incomunicación de las sustancias cartesianas. Por otra parte (iii), a la hora de referirse al viejo problema del mal, un tema que asediaba a Voltaire desde los años 50<sup>7</sup>, acude a la idea de la simplicidad de las vías, los medios, de los que se sirve el creador, otro tópico de la filosofía de Malebranche, y de la necesidad a la que está sujeta la acción divina, dada su eternidad. En las *Lettres de Memmius à Cicéron*, donde Voltaire presenta sus ideas a través de unas cartas ficticias de Cayo Memio a Cicerón

a propósito del poema que el materialista Lucrecio le había dedicado, afirma frente al problema del mal, que era uno de los argumentos de los ateos para negar la existencia de Dios<sup>14</sup>, que éste “ha dispuesto desde la eternidad las cosas de la manera más simple y conveniente (...)” (Voltaire, 1879c, 448). Es decir, Dios ha creado el mundo necesariamente y de la manera más simple, algo que es acorde a su naturaleza. De esta manera, el mal no puede evitarse y Dios no puede modificar el orden de las cosas. Así, articula Voltaire la existencia del mal y el orden divino. “No encuentro otra manera de defender a la divinidad”, confiesa, algo ofuscado, por cierto, por la debilidad de su defensa (448).

De lo anterior se siguen una serie de consecuencias que cabe remarcar en vista de los objetivos de este trabajo. En primer lugar, si Dios es quien produce mis ideas, mis movimientos y está presente en todos los efectos, en todo lo que es, entonces, dice Voltaire, todo es necesario: “soy conducido, a mi pesar, hacia esa antigua idea que advierto que es la base de todos los sistemas, en la cual todos los filósofos recaen tras cientos de idas y vueltas y que es demostrada por todas las acciones de los hombres (...): el fatalismo, la necesidad” (Voltaire, 1879c, 450). Resulta necesario remarcar que el fatalismo no amenaza aquí la existencia de Dios, como sucedía en sus años de juventud, sino que éste se desprende precisamente de su acción. En segundo lugar y en relación con lo anterior, el mismo Dios no puede alterar esa “cadena eterna” sin dejar de ser lo que es (Voltaire, 1879g, 532). En otras palabras, si Dios ha creado el universo desde la eternidad, entonces, es inmutable, no actúa en vista a fines particulares: “no se debe inferir de esto que él se relaciona con su obra a través de una voluntad y de acciones particulares” (Voltaire, 1879b, 98). No se puede imaginar a ese Dios, dice el filósofo, “a nuestra imagen”; no se puede concebirlo, agrega, como “un déspota que da órdenes en su palacio a sus domésticos” o como “un obrero ocupado de los engranajes de su máquina” (98). Es simplemente una “causa necesaria, inmensa y activa, presente en todos sus efectos” (98). Por otra parte, si Dios es eterno y activo, la materia, que no puede provenir de la nada, tiene que ser tan eterna como su causa (Voltaire, 1879g, 522,

523). Finalmente, si Dios es inmenso, entonces, “Dios es inseparable de la naturaleza” (Voltaire, 1879b, 98). Es decir, si es una causa inseparable de sus efectos, lo es de la naturaleza, que es efecto. Para dar cuenta de esto, Voltaire presenta el vínculo entre dios y las criaturas a través del concepto neoplatónico de “emanación” (97), que toma seguramente de la traducción anotada al francés del *Timeo* realizada por el marqués de Argens en 1763 que Voltaire tuvo entre sus manos en esa época, pero que, en cualquier caso, ya está presente en el mismo Malebranche.

Esto último aproxima a Voltaire, como él mismo advierte (98), a otro autor del que había intentado alejarse en su juventud, Baruch Spinoza, a quien su siglo asociaba al materialismo ateo y a quien él se había acercado a través de la *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza* (1731) del conde de Boulainvilliers.<sup>15</sup> En cualquier caso, él mismo señala en una carta a d’Alembert del 15 de agosto de 1769, que le envió junto con un ejemplar de su *Tout en Dieu*: “Nadie se imaginaba que San Pablo y Malebranche se aproximaban al spinozismo (...) ese Baruch Spinoza debe haber sido un espíritu muy conciliador, ya que veo que todo el mundo termina a pesar suyo en las ideas del maldito judío” (Voltaire, 1974, 160).<sup>16</sup> Tras recibir el texto y la carta de Voltaire, su discípulo le advierte con inquietud en una carta del 29 de agosto de ese mismo año: “estoy convencido que Escoto Erígena, Malebranche y todos esos soñadores o bien no eran conscientes de su posición o bien eran spinozistas y, con respecto a Spinoza, o bien toda su metafísica no significa nada, o bien significa que la materia es la única cosa que existe y que es en ella donde se debe buscar la razón de todo” (Alembert, 1822, 185).

Es en este marco donde se inscribe la respuesta a Holbach de 1770, retomada en 1771 en la entrada DIEU de las *Questions sur l’Encyclopédie* (1770–1774). Si bien, Voltaire, en cualquier caso, no renuncia a la idea de dios y las causas finales, poco parece quedar en esa época de la libertad y del omnipotente dios newtoniano de los años del *Traité de métaphysique* (1734): “después de todo Newton no era tan buen metafísico como buen geómetra”, dice el filósofo en la respuesta a d’Holbach (Voltaire, 1770, 8).

## A modo de conclusión

Hace algunos años, René Pomeau en su célebre trabajo sobre la vida de Voltaire se refería a la relación entre éste y el barón d’Holbach en términos de “divorcio ideológico” (Pomeau, 1995, 338). Asimismo, Roland Mortier sostuvo que tras la publicación del *Système de la nature* Voltaire “se disocia brutalmente” del sistema de d’Holbach (Mortier, 1997, 704) y Josiane Boulad Ayoub se refiere a las discusiones que desencadena el texto con la frase “polémica fratricida” (Boulad Ayoub, 1997, 751). Por otra parte, Jonathan Israel, que ha escrito la última suma acerca de la filosofía del siglo XVIII, presenta las posiciones de los autores como prácticamente irreconciliables y se refiere al conflicto retomando las palabras de Voltaire a d’Alembert en términos de “guerra civil” (Israel, 2001, 516, 517; Israel, 2011, 662). Consideramos, sin embargo, que se trata de interpretaciones demasiado esquemáticas, en la medida en que no permiten distinguir las diferentes controversias y polémicas que se dirimen detrás de los textos de Voltaire, ni tampoco advertir las concesiones que el autor del *Siècle de Louis XIV* hace al materialismo ateo de Holbach, con el que su filosofía por momentos parece incluso confundirse.

En efecto, como se ha visto (i) y (ii), detrás de las críticas de Voltaire se mezclan diferentes planos, a saber, el estratégico-político, vinculado a la coyuntura política, y el teórico-filosófico, relacionado con los aspectos teóricos sobre los que se apoya el materialismo y el ateísmo de la *coterie holbachique*. Se podría, quizá, como señala Sasso, agregar la esfera individual, psicológica, en la medida en que Voltaire podría haber visto el éxito del trabajo de d’Holbach como una amenaza al lugar privilegiado que había ocupado hasta ese momento en la República de las letras (Sasso, 1978, 287). Así, en cualquier caso, lo interpretó Grimm, que en una nota insertada en noviembre de 1770 en la *Correspondance littéraire* a propósito de la reacción de Voltaire ante el *Système de la nature*, señala que todas las críticas del filósofo hacia Holbach habrían tenido por motivo secreto el temor a “que ese sistema arruine el ritual de Ferney y que su patriarcado

se fuera al diablo con él” (Grimm, 1879b, 167). Por otra parte, como se ha señalado, Voltaire se aproxima al barón en más de un punto en el terreno de la doctrina. Sin dejar, por cierto, de admitir las diferencias entre los autores, parece necesario reconocer que Voltaire en la época de la publicación del *Système* se coloca, paradójicamente, más cerca del sistema de d’Holbach y de la *coterie holbachique* en general que en otros tiempos, aceptando la eternidad de la materia, el monismo y la idea de necesidad en el plano ontológico. No deberían sorprender al lector, entonces, que en las ya mencionadas *Lettres de Memmius à Cicéron*, Voltaire señalara que algunos “platónicos”, es decir, personas cercanas a él ideológicamente, le reprocharan “que no distingue [a Dios] suficientemente de la naturaleza” y respondiera tibiamente remarcando que “no sabemos qué es Dios” (Voltaire, 1879c, 432) o que uno de sus personajes, Evhémère, portavoz del filósofo en uno de sus últimos trabajos, *Dialogues d’Evhémère* (1777), deslizará, tras ser acusado de caer en el sistema materialista: “no me molesta tener algunas cosas en común con los verdaderos epicúreos [los materialistas], que son personas honestas, sabias y respetables” (Voltaire, 1880, 475).

Por otra parte, el artículo arroja algunas luces (iii) acerca de las profundas mutaciones que se producen en la ontología de Voltaire durante los años 60’ y 70’, en los que se acerca a las teorías de Malebranche y Spinoza, y muestra que la manida imagen del discípulo y divulgador de las teorías de Newton y Locke (Israel, 2001, 215, 216; Beeson y Cronk, 2009, 60) resulta insuficiente, por lo menos, para dar cuenta de ese período de su filosofía. Este último tema, en cualquier caso, desborda los límites de este trabajo.

## Notas

1. Nicholas Cronk ha analizado la problemática caracterización de Voltaire como “patriarca” (Cronk: 2008, 15 y ss.). Cronk señala que, si bien el término “patriarca” es polisémico, el sentido que domina en los escritos de Voltaire es el de “líder de una secta” (17). Muchos *philosophes*, como muestra el autor, aceptaron la pantomima en esos años (18).
2. Charles Kors ha puesto de relieve las diferencias entre los integrantes de la llamada *coterie holbachique*, a los que se suele atribuir por error una ideología homogénea. El autor señala que los únicos ateos de la llamada *coterie* fueron Holbach, Denis Diderot y Jacques-André Naigeon, véase Kors, 1976, 594. Véase también Kors, 2015.
3. A propósito de la utilización del lenguaje religioso en los escritos de Voltaire como estrategia de lucha en los 60’, véase Moureaux, 2011, 23-46.
4. Un ejemplo de esto fue la tibia actitud de Voltaire frente a la obra satírica *Les philosophes* (1760). Voltaire no atacó frontalmente a Charles Palissot, su autor, porque éste se encontraba bajo la protección de un hombre cercano al duque de Choiseul, algo que provocó la reacción de algunos miembros de la *coterie holbachique*, que cuestionaron el modo de actuar del patriarca.
5. A propósito del esoterismo, la teoría de la doble verdad, en el *siècle des Lumières*, véase Mortier, 1969.
6. El ya mencionado Grimm se burla del “ser encadenado” que postula Voltaire en una reseña a su texto que publica en septiembre de 1770 en la *Correspondance littéraire* (Grimm, 1879b, 118). Tras señalar que en ese trabajo Voltaire “razona como un niño”, se pregunta “para qué serviría la existencia de un ser de esas características [Dios]”, si la necesidad de las cosas está demostrada, como el filósofo francés reconoce (118). Además, agrega: “añadiendo una inteligencia eterna a la cabeza de ese movimiento [el movimiento de la materia] tú no explicas nada, y, por el contrario, agregas mil dificultades a algo que ya resulta difícil explicar” (118).
7. Christophe Paillard realiza una interpretación diferente. Atribuye el fatalismo de Voltaire a la influencia sobre su filosofía en esa época de los trabajos de Anthony Collins, véase Paillard, 2008, 220. Para una visión de conjunto sobre el tema del *fatalismo* en el *siècle des Lumières*, véase Paillard, 2000. Véase también el dossier que Florence Lotterie dedicó al tema hace pocos años en la revista *Dix-huitième siècle* (Lotterie, 2014).
8. Acerca de la recepción del *Système* en el siglo XVIII, véase Naville, 1967, 108 y ss. Véase también, Lebuffe & Gourdon, 2019, 32, 33. Llamativamente, la inquietud frente a la publicación del sistema de Holbach no provenía sólo de hombres del terreno eclesiástico, sino también de individuos cercanos a *les philosophes* como el marqués d’Argenson, el ya mencionado rey de



- Prusia, Federico II, y el fisiócrata Lemercier de La Rivière.
9. Se retoma aquí el tema de la posibilidad de articular el ateísmo y la virtud, una discusión que se remonta al siglo XVII, al trabajo *Pensées diverses sur la comète* (1682) de Pierre Bayle, quien sostuvo que una sociedad de ateos no sólo era posible, sino que además podía llegar a ser mejor que otras sociedades (Bayle, 1704, 327 y ss.), y atraviesa todo el siglo XVIII. Voltaire vuelve sobre el asunto en la entrada ATHÉISME que redactó para el primer tomo (1770) de las *Questions sur l'Encyclopédie*. Para una visión de conjunto sobre el tema, véase Curran, 2012, en particular el cap. 1: "The virtuous atheist" (23-41).
  10. René Pomeau en un trabajo célebre ha puesto de relieve las inquietudes de carácter religioso que se esconden detrás de las ironías voltaireanas, véase Pomeau, 1969.
  11. Jean Ehrard considera que Voltaire por momentos parece traicionar a Newton. Tras señalar los limitados poderes del dios de Voltaire en los mismos años del *Traité de métaphysique*, se pregunta: "¿qué queda de la teología de Newton?" (Ehrard, 1963, 138).
  12. Ira Wade afirma, tras mencionar los diecisiete trabajos de Malebranche que se encontraban en la biblioteca de Voltaire, entre los cuales había dos ediciones (3ra. ed., París, 1700 y 7ma., París, ed. 1721) de la *Recherche*, que, a juzgar por el número de los libros, ningún otro autor del siglo XVII atrajo tanto su atención (Wade, 1969, 712). Acerca de la recepción de la obra de Malebranche desde sus días hasta fines del siglo XVIII, véase Brown, 2000.
  13. El teólogo francés Jean-Marie de La Marque de Tilladet (1650-1715) había vivido en los tiempos de Malebranche. Pese a la estrategia de Voltaire, la corte de Roma colocó el libro en el *Index* en 1770.
  14. "¿Por qué motivo hay tantos ateos? (...). "Es la consecuencia de la contemplación de los numerosos males que nos asedian y los crímenes que cometemos" (Voltaire, 1879c, 445)
  15. Acerca de la recepción de la filosofía de Baruch Spinoza en la obra de Voltaire y en el *siècle des Lumières* en general, véase el célebre trabajo de Vernière, 1982. Existe, por otra parte, una extensa bibliografía acerca del materialismo en el *siècle des Lumières*. Para una visión de conjunto sobre el tema, puede consultarse el reciente trabajo colectivo dirigido por Adrien Paschoud y Barbara Selmeci Castioni, 2019. Véase también Quintili, 2009.
  16. Relacionar a Malebranche con Spinoza era un lugar común en la época, véase Brown, 2000, 274.

## Referencias bibliográficas

- Alembert, J. (1822). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de d'Alembert* (vol. V). París: Belin.
- Artigas-Menant, G. (2001). *Du Secret des clandestins à la propagande voltaire*. París: Honoré Champion.
- Bayle, P. (1704) *Pensées diverses sur la comète*. Róterdam: Reinier Leers.
- Beeson, D. y Cronk, N. (2009). Voltaire: philosopher or philosophe. En N. Cronk (ed.) *The Cambridge Companion to Voltaire* (47-65). Cambridge: Cambridge University Press.
- Benítez, M. (2013). *Le Foyer clandestin des Lumières. Nouvelles recherches sur les manuscrits clandestins*. París: Honoré Champion.
- Bergier, N. (1771). *Examen du matérialisme, ou Réfutation du système de la nature* (t. 1). París: Humblot.
- Boulad Ayoub, J. (1997). La dispute est dans le camp d'Agramant. En U. Kølving & C. Mervaud (eds.) *Voltaire et ses combats (751-758)*. Oxford/París: Voltaire Foundation.
- Brown, S. (2000). The Critical Reception of Malebranche, from his Own Time to the End of the Eighteenth Century. En S. Nadler (ed.) *The Cambridge Companion to Malebranche* (262-287). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cronk, N. (2008). Voltaire and the 1760s: The Rule of the Patriarch. En N. Cronk (ed.) *Voltaire and the 1760s: Essays for John Renwick* (9-21). Oxford: Voltaire Foundation.
- Curran, M. (2012). *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*. Rochester: Boydell Press.
- Ehrard, J. (1963). *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*. París: Albin Michel.
- Grimm, F.-M. (1879a). *Correspondance littéraire, philosophique et critique* (Ed. M. Tourneaux, vol. 7) París: Garnier Frères.
- . (1879b). *Correspondance littéraire, philosophique et critique* (Ed. M. Tourneaux, vol. 9). París: Garnier Frères.

- Holbach, P. (1770a). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (t. 1). Londres: s/e.
- . (1770b). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (t. 2). Londres: s/e.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2011). *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press.
- James, E. (1980). Voltaire and Malebranche: From Sensationalism to *Tout en Dieu*. *The Modern Language Review*. 75 (2), 282-290.
- Kors, C. (1976). The myth of the Coterie Holbachique. *French Historical Studies*. 9, 573-595
- . (2015). *D'holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press.
- Lebuffe, M. & Gourdon, E. (2019). Holbach. En G. Oppy (ed.) *A Companion to Atheism and Philosophy* (28-43). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Lotterie, F. (2014). La conséquence materialiste. *Dix-huitième siècle*. 46, 379-516.
- Mortier, R. (1969). Ésotérisme et Lumières. Un dilemme de la pensée du XVIIIe siècle. En R. Mortier (ed.) *Clartés et ombres du siècle des Lumières* (60-103). Ginebra: Droz.
- . (1997). Ce maudit *Système de la nature*. En U. Kölving & C. Mervaud (eds.) *Voltaire et ses combats* (695-704). Oxford/Paris: Voltaire Foundation.
- Moureaux, J.-M. (2011). Voltaire apôtre. De la parodie au mimétisme. *Revue Voltaire*. 11, 23-46.
- Naville, P. (1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard.
- Paganini, G. (2018). Enlightenment before the Enlightenment: Clandestine philosophy. *Etica e Politica*. 20, 183-200.
- Paillard, C. (2000). *La Justification de la nécessité: recherche sur le sens et sur les origines du fatalisme moderne* (Tesis de doctorado). Lyon: Département de Philosophie, Université de Lyon III.
- . (2008). Entre science et métaphysique: le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire. *Revue Voltaire*. 8, 207-223.
- Paschoud, A. & Selmeçci Castioni, B. (eds.). (2019). *Matérialisme(s) en France au XVIIIe siècle. Entre littérature et philosophie*. Berlin: Frank & Timme.
- Pomeau, R. (1969) *La Religion de Voltaire* (2<sup>o</sup> ed). Paris: Nizet.
- . (1995). *Voltaire en son temps* (t. 2). Paris/Oxford: Fayard/Voltaire Foundation.
- Quintili, P. (2009). *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres 1706-1789*. Paris: Honoré Champion.
- Sasso, R. (1978). Voltaire et le *Système de la nature* de d'Holbach. *Revue internationale de philosophie*. 32 (124/125), 279-96.
- Stenger, G. (2011). Le dieu de Voltaire. En *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (Eds. T. Besterman, W. H. Barber, U. Kölving, H. Mason y N. Cronk, vol. 72). Oxford: Voltaire Foundation.
- Vernière, P. (1982). *Spinoza et la pensée française avant la révolution* (2<sup>o</sup> ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Voltaire (1770). *Dieu. Réponse au Système de la nature*. En *L'évangile du jour*. Londres: s/e.
- . (1833a). *Correspondance*. En *Œuvres de M. Arouet de Voltaire* (Ed. M. Beuchot, vol. LXIII). Paris: Lefèvre/Firmin Didot Frères.
- . (1879a). *Homélies*, en *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVI). Paris: Garnier.
- . (1879b). *Tout en dieu. Commentaire sur Malebranche*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVIII). Paris: Garnier.
- . (1879c). *Lettres de Memmius à Cicéron*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVIII). Paris: Garnier.
- . (1879d). *Traité de métaphysique*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXII). Paris: Garnier.
- . (1879e). *Le philosophe ignorant*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVI). Paris: Garnier.
- . (1879f). *Éléments de la philosophie de Newton*. En *Œuvres complètes de Voltaire*. (Ed. L. Moland, vol. XXII). Paris: Garnier.
- . (1879g). *Sophonime et Adélos*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland. Paris, vol. XXV): Garnier.
- . (1879h). *Il faut prendre un parti*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVIII). Paris: Garnier.
- . (1880). *Dialogues d'Evhémère*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland. Paris, vol. XXX): Garnier.

- \_\_\_\_\_. (1882). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de Voltaire*. (Ed. Louis Moland, vol. XLVII). París: Garnier.
- \_\_\_\_\_. (1964a). *Lettres philosophiques* (Ed. R. Pomeau). París: Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (1964b). *Dictionnaire philosophique* (Ed. R. Pomeau). París: Ganier.
- \_\_\_\_\_. (1974). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (Eds. T. Besterman, W. H. Barber, U. Kølving, H. Mason y N. Cronk, vol. 119). Oxford: Voltaire Foundation.
- \_\_\_\_\_. (1975a). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire*, (Eds. T. Besterman, W. H. Barber, U. Kølving, H. Mason y N. Cronk, vol. 121). Oxford: Voltaire Foundation.
- \_\_\_\_\_. (1975b). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire*, (Eds. T. Besterman, W. H. Barber, U. Kølving, H. Mason y N. Cronk, vol. 122). Oxford: Voltaire Foundation.
- Wade, I. (1969). *The Intellectual Development of Voltaire*. Princeton: Princeton University Press.

**Adrián Ratto** (rattoadrian@gmail.com).  
Universidad de Buenos Aires - CONICET,  
Argentina.

Recibido: 4 de julio, 2019  
Aprobado: 20 de setiembre, 2019

