

Voltaire y Rousseau: pormenores de una rivalidad sobre el mal y la providencia ¹

Roberto Sánchez Benítez ¹

¹Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Chihuahua, México.

E-mail: sanchez005@gmail.com.

<https://orcid.org/0000-0002-9481-9185>

Resumen: Voltaire y Rousseau se propusieron un gran fin: la felicidad del ser humano. Se preocuparon por lo que lo daña: uno atacará el despotismo, el fanatismo, la intolerancia, ambos los dogmas; el otro, denunciará a las instituciones que pervierten y degradan, a la vez que evidenció la añoranza por la inocencia y una no muy bien entendida « edad de oro » de la humanidad, en un siglo caracterizado por el pensamiento de los orígenes. Uno será más demoledor al utilizar el ingenio del arte para ridiculizar y convencer; el otro va más hacia sí mismo, a su corazón, como criterio de rectitud moral. Sin embargo, cultivaron una polémica memorable entre ellos, de la cual nos referiremos a: a) la voluntad, libertad, desigualdad social y democracia; b) el fin de una concepción de la providencia bondadosa y el mal; c) la campaña volteriana de descrédito a Rousseau sobre la base del abandono de sus hijos ; d) su muto deísmo; e) las diferencias de estilos literarios; f) la valoración desigual del progreso, la ciencia y la técnica; g) *Cándido* y la burla a las ideas de Leibniz y Rousseau; h) una teoría de la desdicha, del azar y el pesimismo (Voltaire) frente a un optimismo regulatorio e inactivo, aunque placentero (Rousseau). El poema que Voltaire dedica al terremoto de Lisboa (1755), al cual Rousseau dio una respuesta incisiva, es uno de los motivos centrales de dicha controversia.

¹ Una versión preliminar del presente artículo fue presentada por el autor en el I Simposio Internacional de Filosofía Francesa: *Voltaire, philosophe*, realizado en la Universidad Autónoma de Zacatecas en México del 2 al 4 de marzo del 2015.

Palabras clave: Tolerancia, mal, deísmo, providencia, libertad, bien, optimismo, desdicha.

Abstract: Voltaire and Rousseau set themselves a great goal: the happiness of the human being. They worried about what harms him: one will attack despotism, bigotry, intolerance, both dogmas; the other will denounce the institutions that pervert and degrade him, at the same time that it evidenced the longing for innocence and a not very well understood "golden age" of humanity, in a century characterized by the thought of origins. One will be more devastating when using the ingenuity of art to ridicule and convince; the other goes more towards himself, to his heart, as a criterion of moral rectitude. However, they cultivated a memorable controversy between them, of which we will refer to: a) the will, freedom, social inequality and democracy; b) the end of a conception of providence and evil; c) the Volterian campaign to discredit Rousseau on the basis of the abandonment of his children; d) their mutual deism; e) differences in literary styles; f) unequal valuation of progress, science and technology; g) *Candide* and the mockery of the ideas of Leibniz and Rousseau; h) a theory of misfortune, chance and pessimism (Voltaire) in the face of a regulatory and inactive optimism, although pleasant (Rousseau). The poem that Voltaire dedicates to the Lisbon earthquake (1755), to which Rousseau gave an incisive response, is one of the central reasons for this controversy.

Keywords: Tolerance, evil, deism, providence, freedom, good, optimism, misery.

Voltaire, que parece siempre creer en Dios, realmente nunca creyó más que en el diablo, ya que su Dios pretendido no es más que un ser malintencionado que, según él, no tiene otro placer que hacer el mal.

Rousseau, *Confesiones*, libro IX

Juicioso admirador de la bestia y de la brutalidad de los salvajes, habéis gritado contra la ciencia y cultivado las ciencias. Habéis tratado a los autores y filósofos de charlatanes; y para mostrar un ejemplo, has sido autor.

Voltaire, *Carta al doctor Jean Jacques Pansophe*

“Llora ante tu locura”

En el siglo de glorificación de la razón, Voltaire y Rousseau son los aguafiestas del festejo, pero por diferentes razones. Los dos se convirtieron en acérrimos críticos del augurio de la razón y de la confianza depositada en ella. Ambos lucharon por la tolerancia y por un cristianismo separado de la política. Sin embargo, las diferencias serán numerosas y muy marcadas. Al menos, el temple de Voltaire no podrá existir sin la consideración de sus adversarios, “vivos o abstractos”, de acuerdo con Valéry, mientras que el de Rousseau estuvo marcado por una timidez que le hará moverse en varios planos dificultados por su relación con los demás, según ha demostrado Starobinski. A fin de cuentas, habremos de tener una polémica sobre un pesimismo cauteloso, avalado por los hechos y la historia, contra un optimismo fundamentado en la esperanza; es decir, entre la libertad y la providencia. Es por ello que, en lugar de seguir llamando al siglo XVIII como el de las Luces o de los filósofos, habría que insistir en catalogarlo como el siglo de los “claroscuros”, porque no todo fue, en efecto, esta absoluta confianza en los poderes de la razón, la cultura, la sociedad, las leyes. Voltaire y Rousseau viven el mismo siglo, aunque sus diferencias marcaron la transición de una época. Goethe señaló que con Voltaire “será el mundo antiguo el que culmine, mientras que con Rousseau es un mundo nuevo el que comienza”. Varias son las incompatibilidades: desde el humor, el gusto, aun las inclinaciones, la conciencia exagerada de sus fuerzas, hasta una opinión pública dividida, condenatoria en el caso de Rousseau, supuestamente atizada por Voltaire, quien se encargaba de elaborar panfletos escritos de manera anónima en contra de aquél. El uno perteneciente a una clase social pudiente, el otro, emanado del suelo fértil de la pobreza y el abandono. Si la naturaleza ya había puesto algo de su parte, la sociedad acabará colocándolos en extremos irreconciliables, precisamente en una

época donde la figura del “célebre”, distinta a la gloria del héroe y de la mera reputación burguesa, se encontraba naciendo.²

Tal vez se conocieron con motivo de algún salón parisino. Los dos mueren el mismo año, 1778, y juntos se encuentran enterrados en el Panteón de París. Los separaban 18 años. Voltaire no pudo haber leído en consecuencia *Rousseau, juez de Jean Jacques* (1780), ni las *Ensoñaciones de un paseante solitario* (1782). En cambio, Rousseau asistió a una representación de *Zaire* (1732), leyó *Zadig* (1747), aunque no leyó el *Cándido* (1759), como tampoco conoció *El ingenuo* (1767) ni *el Hombre de los cuarenta escudos*. Tuvo el *Diccionario Filosófico* (1764) y leyó las *Cartas filosóficas* (1734), así como el *Sermón de los cincuenta*; lo que más le apasionaba eran las tragedias y los poemas volterianos. Leyendo *Alcira o los americanos* (1736), Rousseau confirma su vocación de escritor, considerando el estilo de Voltaire como un modelo a imitar. La lectura de las *Cartas filosóficas* le habrá de ayudar a definir igualmente su interés por las cuestiones filosóficas. El contacto se produce cuando Voltaire busca a alguien que le haga arreglos, texto y música a la obra *Las fiestas de Ramiro*, tal como lo cuenta Rousseau en sus *Confesiones* (1770). Las primeras diferencias comenzarán a surgir cuando Rousseau demuestre la desvinculación teórica y ética en la crítica a la cultura y la civilización occidentales, cuyo progreso no será equivalente al progreso moral en su famoso *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750). Es muy probable que Rousseau hubiera tenido en mente, para la elaboración de la obra, la *Defensa de lo mundano o la Apología del lujo* (1738) de Voltaire. En el *Discurso*, Rousseau critica el gusto del fasto por sobre la honestidad, donde el artista forma parte de un mercado de méritos y talentos que genera una profunda desigualdad.

Cuando Rousseau le mande *Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), Voltaire le remite una carta en la que le hace comentarios lacónicos e irónicos, como el que después de haber leído la obra “dan ganas de caminar a cuatro patas”. La propuesta de Rousseau es que existe más mal creado por errores humanos que por ignorancia; perspectiva que resulta contraria evidentemente a la opinión de Voltaire, y que va no sólo en contra de sus ideas, sino de su estatus social. Voltaire no podía estar de acuerdo con la igualdad social, además de que el pueblo, la “canalla”, en sus palabras, es incapaz

² El famoso cuadro de Jean Huber, *Lever de Voltaire*, de 1772, retrata al filósofo vistiéndose en la mañana en una posición incómoda, lo que le ocasionó un gran disgusto; todavía está con su ropa de dormir; aparece levantando la pierna derecha poniéndose un calzoncillo, dejando entrever sus piernas desnudas y un equilibrio apenas logrado con la extensión de su brazo derecho, mientras que un secretario espera las primeras palabras magistrales del gran crítico de la Ilustración para anotarlas en unas fojas. El choque de verse retratado públicamente en un hábito tan íntimo habla de la forma en que lo privado comenzará a entrar en la esfera de lo público en una época donde el “chisme” o el “rumor” habrán de comenzar a formar parte de la opinión pública y sus impactos políticos (véase Habermas, 1981). Rousseau, como sabemos, resintió tal situación, a la vez que querrá entenderla; desmontar el mecanismo de la “opinión pública”, lo cual intentará realizar en sus diferentes textos “confesionales” (Véase Roberto Sánchez, *Memoria, imaginación y escritura*, Madrid: Editorial Académica Española, 2014).

de gobernarse a sí mismo, de forma que la desigualdad resulta indispensable para mantener el orden social. Voltaire sentía un “sincero desprecio aristocrático por el vulgo o populacho” (Villar, 1995: 36). Es por ello, que la libertad en Voltaire no puede estar separada del desahogo y del bienestar material. Pongamos el inicio de dicha carta mordaz, que se ha vuelto célebre en la contienda entre ambos filósofos de la Ilustración:

He recibido, señor, su nuevo libro contra la raza humana, se lo agradezco. Usted agrada a los hombres, a quienes dice sus verdades, pero no se las corrige. No podemos pintar con colores más fuertes los horrores de la sociedad humana, a los cuales nuestra ignorancia y debilidad prometen tanta consolación. Nunca se había empleado tanto el espíritu en querer hacernos bestias; dan ganas de caminar a cuatro patas, cuando uno lee su libro. Sin embargo, como hace más de sesenta años que he perdido la costumbre, siento desgraciadamente que me es imposible retomarlo, y dejo este aspecto natural a quienes son más dignos que usted o yo. Ya no puedo más embarcarme para encontrar a los salvajes de Canadá; primeramente porque las enfermedades que me tienen abrumado me mantienen con el médico más grande de Europa, y no encontraría los mismos alivios con los Missouris, en segundo lugar porque la guerra se ha instalado en esos países y los ejemplos de nuestras naciones han vuelto a los salvajes casi tan malos como nosotros. Me limito a ser un salvaje pacífico en la soledad que he elegido en su país, donde debería usted de estar (Voltaire, s/f: s/p).³

Los desencuentros vendrán en cascada. Rousseau se pone del lado de los que prohíben la existencia de teatros en Ginebra. Por su parte, se atribuye a Voltaire el panfleto anónimo de 1764, “Sentimiento de los ciudadanos”, en el que se menciona la probabilidad de que el pesar que aqueja a Rousseau provenga de una enfermedad venérea, y de que ha abandonado a sus cinco hijos en un orfanato. En 1766 aparecerá en Inglaterra *A letter from Mr. Voltaire to Mr. Jean Jacques Rousseau*, a propósito del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en donde se sentencia: “Juicioso admirador de la animalidad y brutalidad de los salvajes habéis gritado en contra de las ciencias y habéis cultivado las ciencias. Habéis acusado a los autores y filósofos de charlatanes, y para dar ejemplo habéis sido autor”. En un ejemplar del *Contrato Social* (1762), conservado en la biblioteca de San Petersburgo, se pueden leer las siguientes anotaciones de Voltaire, extraña mezcla de conformidad, admiración, pero a la vez crítica severa, mordaz y lacónica:

[...] lamentable - loco que eres, ¿no sabes que los americanos del norte fueron exterminados por la guerra? - ¿Qué sabe usted? ¿usted ha visto hacer el amor a los salvajes? - Broma. ¡Se le hace bien para hacer tales predicciones! - ¡que quimera es ese justo medio! - muy bello - mono de Diógenes, ¿cómo te condenas a ti mismo? - Falso, he tenido dos caballos de tiro que vivieron 35 años - sin sentido - todo esto es abominable y sin conocimiento de la naturaleza - demasiado cínico y repugnante - quimera - es confuso y oscuro - bueno - todo eso no se

³ Véase <<http://www.site-magister.com/volrous.htm#lettrous>>. Sitio que reproduce elementos interesantes de la contienda entre ambos filósofos, sin título y sin página.

expone con toda claridad - por el contrario, las leyes protegen a los pobres contra los ricos - soso elogio de un faccioso vil, y de un sacerdote absurdo que detestas en tu corazón - ¡que! ¿Te contradecirás siempre a ti mismo? - sofisma - muy falso - en absoluto - qué estilo - ¡qué disparate! - ¡qué de trivialidades arrogantemente escritas! - ¿cuál consecuencia? ¿y mi perro no hace lo que quiere? - he aquí un incrédulo devoto - comienzas por hablar de ti, y hablas siempre de ti, no eres inteligente - y siempre tú - mientes descaradamente - está bien eso - audaz y bueno - bueno - excelente idea - mal, muy mal - aquí argumentas bien - tienes razón aquí - demasiado fuerte - muy bello - que fatuidad - uno encuentra esa broma placentera, me ha parecido muy buena, etc. (Voltaire, s/f: s/p)⁴

Todavía más, Voltaire escribe la *Carta al doctor Jean Jacques Pansophe* (1766), donde vuelve a la carga con toda la ironía posible para satirizar las tesis de Rousseau⁵. Ahí le insiste en que no es ateo y que miente. Le dice que se ha convertido en un “juicioso admirador de la necedad y de la brutalidad de los salvajes”, y que ha probado que los autores y los filósofos son charlatanes, pero sobre todo poniéndose él mismo como ejemplo. Ironiza dos de las obras mayores del ginebrino, la *Nueva Eloísa* y el *Emilio*, haciendo una rápida síntesis de su contenido. En la primera, señalando que un pedagogo soborna honestamente a su discípula enseñándole la virtud, de forma que desea de todo corazón que “le haga un hijo”: se volverá mujer, madre y la más tierna amiga de un esposo que no ama, para morir razonando sin querer rezar por Dios. Del segundo dirá que se proponen métodos pedagógicos imprácticos, acusando a Rousseau de relacionarse fuertemente con la revelación, predicando el deísmo. Ante ello, le ofrece tres lecciones: una de buena fe, otra de sentido, *bon sens*, y una más de modestia. Por la primera, le pide que tenga confianza en las artes y ciencias que tanto ha criticado en su *Discurso*; que reconozca que es a la filosofía que debe su salud: “arrodíllate, ingrato, y llora ante tu locura”⁶, acota en pocas palabras. Voltaire considera que la cultura europea es la que ha permitido que se deje de ser esclavos de tiranos espirituales y temporales que en otro tiempo asolaban al continente: “la vida es más dulce, las costumbres más humanas, y los Estados más tranquilos.” Por la segunda, le pide que no se contradiga con el concepto de virtud que, de todos modos, supone las luces, la reflexión y la filosofía que, si negándolas, hará de aquélla algo imposible, además de que las virtudes que supone en los salvajes serán siempre negativas bajo la forma de “falta de”. Finalmente, le pide que sea modesto, que reconozca que no nació con “el talento de la humildad ni de la justicia de espíritu”. Y le recomienda que practique una buena escritura, ahí donde, según él, Rousseau altaneramente ha elevado sus textos de manera innecesaria: “un buen escrito es el que aclara a los hombres y los confirma en el bien; un mal escrito es el que espesa la nube que oculta la verdad; y los zambulle en nuevas dudas, y los deja

⁴ Véase <<http://www.site-magister.com/volrous.htm#lettrous>> (trad. propia).

⁵ Véase <http://agora.qc.ca/documents/rousseau-une_satire_de_rousseau_la_lettre_au_docteur_jean_jacques_pansophe_par_voltaire>, s/n.

⁶ Voltaire en <http://agora.qc.ca/documents/rousseau--une_satire_de_rousseau_la_lettre_au_docteur_jean_jacques_pansophe_par_voltaire>, s/n.

sin principios.” Lo verdaderos méritos habrán de conseguirse no siendo singulares, sino razonables.

Mientras que Voltaire considera a Rousseau como un traidor a la filosofía, sin contestar sus cartas, Rousseau denuncia, en sus *Cartas escritas desde la montaña*, que el *Sermón de los cincuenta* volteriano es en realidad de él y no de Federico II, como éste había querido hacerlo pasar. Voltaire no le perdonará esta denuncia y se empeñará en difundir libelos y panfletos hasta llegar al famoso *Sentimiento de los ciudadanos* donde, como hemos señalado, revela el abandono que Rousseau hizo de sus hijos, de lo cual, por lo demás, encontramos una explicación amplia en su *Carta a Mme. de Francueil*, situación que a su vez habrá de motivarlo para escribir sus *Confesiones*, en donde incluye la última carta que le escriba a Voltaire, en la que lo denuncia por formar parte del amplio y rudo complot que se ha orquestado entorno suyo para hacerle la vida imposible.

***Cándido* y las ironías causales**

Diferencias y distanciamientos que abarcaron las ideas metafísicas, la moral, la manera de comprender la religión, incluso el talento para cultivar la lengua francesa, el uno con precisión y rigor, ironía y mordacidad, el otro con apasionamientos que rayan en la prosa poética. Los cuentos o las novelas cortas de Voltaire no podrán ser asociadas, por ejemplo, a las *Confesiones* o a la *Nueva Eloísa* que, si bien escrita, la segunda, de manera epistolar, hurga en la melancolía y otras pasiones de sus personajes, las cuales habrán de ser aprovechadas fértilmente por el romanticismo alemán hasta Baudelaire. A Voltaire dicha obra le pareció “tonta, burguesa, imprudente, enfadosa”, acostumbrado a exigencias de la prosa donde ésta corre a la velocidad de la acción y busca ir al centro de las situaciones para ironizarlas o hacerlas al menos creíbles dentro del absurdo⁷, tal como sucede con los capítulos XI y XII de *Cándido*, en los que una vieja relata la historia de sus desgracias, y donde su cúmulo resulta irrisorio, tal y como sucede a los personajes de Gargantúa y Pantagruel. Prácticamente, todas las desventuras ocurrieron condensadas en el lapso de una vida que, a la fecha en la que es narrada la historia, no termina. Haciendo un alarde de síntesis, rapidez y precisión, Voltaire cuenta, en “pocas palabras” los horrores que ha experimentado: hija de Papa; a los quince años, en tres

⁷ Gracias a esta maestría alcanzada en sus obras ficcionales, Valéry (1957: 522) pensó en Voltaire como en un “caricaturista de genio”. Su economía en el diseño literal de fantoches, magos, sabios, jueces, damas, hacen pensar, sostiene el poeta francés, en los cuadros de Daumier. Este estilo le permitió expandir el dominio de la opinión, radicada en las Cortes, hacia el gran público, en una época en donde éste nacía. Forma o estilo sencillo que “va de la lógica a lo cómico, del buen sentido a la fantasía pura”, capaz de explotar todas las debilidades del adversario, dejándolo como un ser ridículo, pero que es capaz de crear un gran público. Mejor aún, es ese público el que hablará por primera vez en las obras literarias cruzadas por la ironía, la sátira, las voces y opiniones populares. Por ello, Voltaire se sitúa, al lado de Chateaubriand, Lamartine, Víctor Hugo, Zola, considera Valéry, en el camino que hará posible que el intelectual haga una novedosa carrera en la política al manipular los hechos por las almas, así como antes había manipulado las almas por las obras puramente literarias.

meses “ya había pasado la pobreza y la esclavitud, había sido violada casi todos los días, había visto descuartizar a su madre, padecido hambre, experimentado los horrores de la guerra, y se moría apestada en Argel” (Voltaire, 1997: 80). Serie de sucesos que le permiten verse a sí misma sin espanto y más bien con una naturalidad necesaria para aligerar las cargas de “uno mismo”:

[...] nada más necio que empeñarnos en llevar continuamente una carga de la que sin cesar queremos librarnos; nada más risible que horrorizarnos de nosotros mismos y estar apegados a nosotros mismos; nada, en fin, más falto de sentido común, que acariciar la serpiente que nos muerde, hasta que esta nos devora el corazón (Voltaire, 1997: 81).⁸

Concatenación de sucesos que sólo el cansancio enumerativo detiene. Cascada de acontecimientos que saturan una vida volviéndola precisamente un flujo incontenible, sacándola del quietismo ancilar, abarcando, con su desmedida, el gran acontecimiento plural del mundo. A pequeña escala, en la vida agitada y accidentada de un personaje como éste se refleja la apertura que tendrá la nueva ficción para hacer figurar al lector en aventuras que de otra manera no podrá tener. Acción que acelera el sentido de la vida hasta verlo resumido en una secuencia que adelanta el paso de los años en una frase; condensación del tiempo, resumen de procesos a la velocidad de una nueva vida que consagra intensidades emocionales antes que extensiones dramáticas. Prosa de la velocidad, economía literaria, como también la encontramos en esa secuencia más breve en la que Cándido y Cocambo se exilian en el Nuevo Mundo para tratar de alcanzar el Dorado. Los caballos mueren de fatiga, las provisiones se acaban; se nutren de frutos salvajes hasta que llegan a la rivera de un río donde encuentran unos cocoteros que les sirven para usar un bote que los lleve, ya que “un río siempre lleva a un lugar habitado”. Todo ello escrito con un rigor deudor de cierto gusto por la geometría establecido por Descartes (Valéry, 1957: 520).

Voltaire ironiza ideas leibnizianas, elemento de la discusión sobre la causalidad, la fatalidad, el mal y el libre albedrío, combinándolas con la burla de la posible infección venérea que Rousseau contrajo desde joven. En *Cándido*, hace un jocoso recuento de la forma en que Pangloss la ha contraído, lo que está a punto de llevarlo a la muerte. En la curiosa genealogía que establece para explicar cómo es que se infectó se alude a relaciones homosexuales entre los contrayentes de la enfermedad venérea, lo cual no podía ser, por otro lado, más que un duro dardo a las posiciones de la iglesia entorno a la sexualidad, así como la exhibición de los “secretos de alcoba” de la aristocracia, que ya comenzaban a hacerse públicos, precisamente por vía literaria, como la famosa novela

⁸ La traducción utilizada omite el hecho de que se trata de preguntas en el original, además de que adiciona frases inexistentes: “car y a t-il rien de plus sot que de vouloir porter continuellement un fardeau qu'on veut toujours jeter par terre? d'avoir son être en horreur et de se tenir a son être? enfin de caresser le serpent qui nos devore jusqu'à ce qu'il nous ait mangé le coeur?” (Voltaire, 2001: s/p).

epistolar, al igual que *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) rusioniana, *Les liaisons dangereuses* (1796) de un, por lo demás, discípulo rusioniano. Chordelos de Laclous. Pangloss recibe la infección de Paquette, la joven camarera de la baronesa que vivía con ellos en el viejo castillo del que serán corridos, quien a su vez la había obtenido de un franciscano sabio, quien la tiene de una vieja condesa, quien la ha recibido de un capitán de caballería, quien la debía a una marquesa, quien la tuvo de un paje, quien la habría recibido de un jesuita, quien a su vez la había recibido “en línea directa” de un acompañante de Cristóbal Colón.⁹

Esta genealogía de sucesos se encuentra repetida en varias ocasiones en la obra de Voltaire, como forma de parodiar la relación causal que hace derivar de los acontecimientos dolorosos el mejor bien para cada personaje. Lo que ha acontecido ha debido serlo para beneficio general y sumo del mejor de los mundos posibles, en donde cabe la armonía entre un destino prefigurado y la libertad, si bien ésta es limitada, falible, ya que se trata únicamente del poder de actuar, tal como lo señala Leibniz en su *Discurso de metafísica*. Acción que está orientada por la autodeterminación de hacer el bien. La única manera de fortalecer la libertad es con la reflexión: ejercicios del alma que la vuelvan más vigorosa.

Cándido se escandaliza de la probable muerte de su tutor a raíz de la infección que ha contraído, quien le contesta, nueva y olímpicamente, con las tesis de la armonía establecida y del bien mayor superior a todos los males pequeños inferiores. Lo que ha sucedido a Pangloss ha sido “indispensable” en el mejor de los mundos posibles; un “ingrediente necesario” para que al final, dicho irónicamente, los europeos tuvieran “chocolate y cochinilla” (siguiendo con la referencia al Nuevo Mundo¹⁰). Por ello, mientras más males particulares existan, habrá mayor bien. Los males particulares hacen el bien general. Pangloss no morirá, al igual que Cunegunde, la amada de Cándido, sino que al final de la novela éste le repetirá la tesis de la concatenación (que puede ser infinita) de las causas, con efectos desiguales, pero para que pueda estar donde está, vivo y disfrutando de un presente así sobredeterminado, del cual no se puede arrepentir ni desdecir, pero que fue conociendo poco a poco, lo que constituye otra tesis importante del planteamiento. En efecto, como lo plantea Leibniz, el problema es la consideración de ese infinito que se crea mientras se recorre. Según la interpretación deleuziana del continuo leibniziano (“laberinto del continuo”), donde está presente la cuestión del “mejor de los mundos posibles”, no se trata tan sólo de una cuestión moral --a la mejor nunca

⁹ La edición española consultada de *Cándido* omite el último eslabón de contagio de la enfermedad: pone un doble “etc. etc.” (Voltaire, 1997: 59-60).

¹⁰ En la entrada “América”, de su *Diccionario filosófico*, Voltaire defiende la tesis de que así como no se cuestiona el origen de los animales propios de ese continente, debería asegurarse que los hombres que lo pueblan son originarios del mismo: “Ya que no se cansan de inventar sistemas respecto a cómo pudo poblarse América, no me cansaré yo tampoco de decir que el que hizo nacer en aquellos climas las moscas, hizo también nacer a los hombres.” (versión electrónica en <<https://www.e-torredabel.com/Biblioteca/Voltaire/America-Diccionario-Filosofico.htm>> (recuperada el 27-08-2020).

lo ha sido--, sino de la comprensión precisamente del continuo. Según esta interpretación lúcida, el mundo está definido por su continuidad, lo que también define al mejor de los mundos posibles. Dios pasa a la existencia aquél mundo que realiza el máximo de continuidad, la cual define Deleuze (2007, s/n) como “el acto de una diferencia en tanto tiende a desvanecerse”; la continuidad es una “diferencia evanescente”.

El final de *Cándido* pareciera estar de acuerdo con ello, dando a entender que no todo fue mofa sobre las tesis de Leibniz y Pope. Pangloss, prácticamente resucitado de la enfermedad venérea¹¹, recitará nuevamente esa secuencia de acontecimientos, no siempre guardando la proporción temporal entre ellos, y por la cual está donde está. Todo está “rigurosamente encadenado en el mejor de los mundos posibles” --le dice Pangloss a Cándido:

[...] porque la verdad es que si no os hubiesen despedido de un hermoso castillo por el amor de la señorita Cunegunda, si no os hubiesen metido en la Inquisición, ni hubieseis recorrido a pie América, ni endilgado una estocada al barón, ni perdido los carneros de Eldorado, no comeríais aquí azambogos confitados y pistaches” (Voltaire, 1997: 153-4).¹²

A lo que Cándido responderá con la famosa frase final que muestra una clara alusión a la *Teodicea*, “hay que cultivar nuestro jardín”¹³, como si a la idea de un destino preestablecido se opusiera la toma individual de decisiones y el cuidado de lo propio. La idea del jardín y del laberinto, vitalmente asociadas a la del infinito, fueron muy frecuentadas por los autores de la Ilustración. Tal es la economía de los sucesos que Voltaire ironiza a partir de las ideas de Leibniz, las cuales son a la vez simplificadas, motivo de mofa, pero que dejan la impronta de una obligación para Cándido de hacerse cargo más de sí mismo y de las decisiones que asume.

“Fantasmas de un momento”

¹¹ Igualmente viva aparecerá quien se la transmitió, Paquette, con lo cual Voltaire sostuvo que, al igual que se dio la historia de su posible final, pudo haber ocurrido algo más que, en otro mundo posible, no se cumplió de acuerdo a la secuencia estricta de causas y efectos, y que ese mundo de posibilidades puede interferir en el real, algo imposible desde las consideraciones leibnizianas, aunque muy probable en las nuestras.

¹² Nuevamente, en la edición consultada en español, la primera frase en la que se menciona a Cunegunda es mucho más fuerte en el original, ya que incluye la expresión “haber sido echado con patadas en el trasero del castillo”. Se traduce “cedrats” por “azambogos”, cuando es más bien el fruto de la cidra.

¹³ En la traducción española se pone “huerto” en donde debe ser “jardín”, perdiéndose con ello una referencia bíblica importante y un tema común a muchos Ilustrados, así como a la analogía extraordinaria con uno de los pasajes más importantes de la *Teodicea* leibniziana, a la cual se supone que accedió Voltaire. A la figura del jardín se opone la del bosque y es afín a la de laberinto, fácilmente representables por el primero.

Veamos ahora las diferencias con relación a su mutuo deísmo. Para Rousseau, la religión natural representa la esencia de la religión cristiana; para Voltaire, lo sobrenatural es algo que concierne a la esencia del cristianismo. Este no es nada sin la revelación y los milagros; de otra manera, se estaría hablando de un deísmo extraño al cristianismo. Voltaire odia al hombre del sentimiento que representa Rousseau, dado que le espanta la afectividad sin freno en la medida en que es fuente de muchos de los padecimientos que denuncia. El Dios de Voltaire es sensible a la razón, no así al corazón. En cambio, para sus críticas al fanatismo y la intolerancia, Rousseau acude al sentimiento interior. El poema sobre la “Ley natural”, de Voltaire, muestra más afinidades entre ambos ilustrados, más no así el dedicado al terremoto de Lisboa, como se verá.

En el primero, Voltaire sostiene que existe una ley natural y una moral universal, “uniforme en todo tiempo y lugar”. Así, el

ser Eterno que se digna a animarnos,
En todos los corazones arrojó una misma simiente.
El cielo hizo la virtud; el hombre hizo la apariencia.
Puede revestirla de impostura y de error.
Y no puede cambiarla: su juez está en su corazón (Voltaire, 1995: 122).

Dios ya no está tanto en el cosmos como en la conciencia; habla al hombre a través de la moral que descubrimos en nuestro interior. “Adora a un Dios, se justo y ama a tu Patria” son las máximas que encontramos en el poema y de esta moral que se escucha en los corazones (de ahí la escasa diferencia con Rousseau) “Si Dios no está en nosotros, entonces nunca existió” (Voltaire, 1995: 118). Dios nos ha dado su ley puesto que nos dio el ser. Por ello es que debemos abandonar los sistemas teológicos ya que “Para elevarnos, descendamos a nuestro interior”.

La manera de enfrentar la intolerancia y, en consecuencia, los dogmas y fanatismos es cuestionando el “lenguaje de Dios”, el “Maestro invisible”. Hay que buscar, por medio de la razón, si Dios ha hablado, si es verdad el lenguaje que se le ha atribuido por los “odiosos impostores”, acota Voltaire. “Sin duda, ha hablado, pero fue al Universo”. Es la naturaleza la que es “el apóstol de ese culto eterno”: “El buen sentido la recibe y los remordimientos/vengadores,/ nacidos de la conciencia, son sus defensores, / Su voz terrible se hace escuchar por todas partes” (Voltaire, 1995: 121). En la segunda parte del poema, Voltaire alude a la inteligencia, la justicia y la conciencia como frenos dado que, desde que se la escucha, “instruye inmediatamente”. La conciencia es la que restablece el equilibrio “en un corazón repleto de deseos, esclavizado, pero nacido libre” (1995: 124). Es un arma que la naturaleza ha puesto en nuestra mano para atender “el interés por el amor del prójimo”.

Más allá del lenguaje, la moda, las opiniones, la educación, en lo que pareciera ser una clara referencia a las ideas rusionianas, Voltaire sostiene la existencia de “primeros impulsos cuyo principio es Divino” y cuyo poder es constante. El poema se publica en 1751. Lo que hace Voltaire en él es una llamada a conocer la naturaleza del instinto que es tan enigmático como la naturaleza misma. No existe manera de que compitamos en leyes con el creador: no deberíamos ser tan osados, ni dar órdenes a la tierra como dioses, nosotros, que somos “fantasmas de un momento, cuyo ser imperceptible es vecino de la nada” (Voltaire, 1995: 127). Casi al final del poema leemos que “El Universo es un Templo donde reside lo Eterno”. Es la voz de la Naturaleza la que, ahogada, ha hecho crecer todas las desgracias que comete la intolerancia religiosa, fuente de la “rabia piadosa”. Al final se lee: “Lo verdadero nos viene del Cielo, el error viene de la Tierra”. Habrá de existir serenidad al final de la búsqueda y la errancia dolorosa, cruel, implacable de la vida: “Veo, sin alarmarme, aparecer la eternidad, /Y no puedo pensar que un Dios que me hizo nacer, /Que un Dios que derramó tantos favores sobre mis días, /Cuando mis días se extingan, me atormente por siempre” (Voltaire, 1995: 127). No sin razón, Rousseau vio en las dos partes del poema volteriano flagrantes contradicciones.

Átomos pensantes en un cúmulo de barro

El 1 de noviembre de 1755, un terremoto, seguido de una inundación e incendio, devasta Lisboa. Se habló de 50,000 víctimas.¹⁴ Voltaire, sacudido por la emoción indiscutible del evento, ve la ocasión de refutar las tesis optimistas representadas por Leibniz, Pope y Wolf, quienes sostenían que el mundo había sido creado por Dios, organizado de manera que un Mal necesario, en proporción ínfima, se ve compensado por un Bien siempre mucho mayor. Fórmula que habrá de caricaturizar a placer en su *Cándido*. El “todo es para lo mejor en el mejor de los mundos posibles” encarna, a sus ojos, el peligro terrible del fatalismo y de la inacción. La primera descripción de Pangloss (el que habla de todo de manera “locuaz”, sin pensar), el preceptor de Cándido, no deja lugar a dudar: es una imagen caricaturesca de Rousseau y Leibniz (Pansophe), de tal forma que sostendrá insistentemente que no hay efecto sin causa, y que el mundo que viven es el mejor de los mundos posibles, así como el castillo del monseñor, el barón que lo ha acogido, es el más bello, y que la madame, su esposa, es la mejor de las baronesas posibles. Con ello, Pangloss demuestra que las cosas no pueden ser de otra manera ya que, siendo para un fin, lo son para el mejor fin de todos. Todo se encuentra hecho para lo mejor: lo que comemos, usamos, hacemos, vestimos; no existe pues ningún margen de oscilación de la creación que le permita desviarse de su finalidad última, que siempre será la mejor en ese mundo posible ideado por Leibniz.

¹⁴ Todavía en 2004 se encontraron 3000 restos humanos en una fosa, debajo de un claustro de un antiguo convento de la época en Lisboa. Las evidencias hablan de muertes por aplastamiento, fuego, asesinato y canibalismo (Noragueda, 2015).

En algún momento de *Cándido*, Voltaire hace naufragar a Pangloss y su discípulo precisamente frente a Lisboa, justo cuando ocurre el terremoto. Ahí se refiere a 30,000 muertes. La descripción no es menos intensa: “Torbellinos de llamas y cenizas cubrieron calles y plazas; las casas se derribaron, removidas en sus cimientos, y bajos sus ruinas perecieron treinta mil seres humanos de todas edades y condiciones” (Voltaire, 1997: 62). Pangloss se pregunta sarcásticamente por “la razón suficiente de ese fenómeno”. Lo que ha sucedido ha tenido que suceder, y en ese sentido, es que ha sido lo mejor, ya que si en Portugal existe un volcán, entonces ha debido acontecer lo que ha ocurrido. El conocimiento de las causas de los efectos entra a formar parte de una consolación moral. Ello ha sido necesario, dentro del mejor de los mundos posibles, en la medida en que resulta “imposible que las cosas no sean donde son”. Más adelante, dirigiéndose hacia El Dorado americano, Cándido sostiene que el “mundo nuevo será el mejor de los mundos posibles”. Cuando los personajes lleguen al utópico lugar, supuestamente ubicado en el Perú, Cándido expresa la idea de que a Pangloss le hubiera sido conveniente recorrer el mundo para darse cuenta de que el que consideraba el mejor de los mundos posibles, en realidad, no lo era, por lo que vuelve a reafirmarse la idea ya expresada de que quizá ese mundo mejor estuviera en el “mundo nuevo” americano. Más adelante, cuando Cándido vuelva a encontrar vivo a Pangloss –lo había supuesto muerto—le volverá a preguntar si, después de todo lo que le pasó (colgado, disecado, molido a golpes, llevado a las galeras), aun considera que vive en el mejor de los mundos posibles. Éste le dirá que, siendo filósofo, no podrá contradecir su “primer sentimiento”, y que no le conviene desdecirse, por lo que la armonía preestablecida sigue siendo la “cosa más bella del mundo”, tal y como lo son “lo pleno” y la “materia sutil”.

Voltaire se pregunta qué queda después del terremoto. ¿Puede todavía suponerse que se trata de un mal menor, parcial, acaecido en el marco de un bien general? Fue como si las ideas de “providencia, justicia divina, armonía universal, sobre las que descansaba la serenidad cotidiana, también se resquebrajaran como la tierra que estaba bajo sus pies”, según acota Villar (1995: 19). Por ello, señala este crítico, “Lisboa se convirtió en la imagen del Juicio Final, y quizá en el tribunal que, a su vez, enjuiciaba el racionalismo optimista imperante”. Más aun, en el mismo *Cándido*, tal como lo indica un joven lector de Voltaire, se habrá de ironizar la idea providencial y supersticiosa sobre los terremotos, de la que participarán tanto la autoridad universitaria como la religiosa, cuando leemos que la Universidad de Coimbra ha establecido que “quemando un poco de gente viva a fuego lento, y con gran ceremonia, resultará un infalible secreto para prevenir los terremotos” (Voltaire, 1995: 2). En plena época de la Ilustración, tales acciones de una crueldad desmedida serán alimento común para el anticlerical volteriano. Voltaire le manda el poema a Rousseau, Diderot y Grimm. Rousseau entendió una evidente incoherencia en Voltaire entre el *Poema sobre la Ley natural* y el dedicado al desastre de Lisboa, siendo el primero considerado como un catecismo del deísmo, y un alegato a favor de la tolerancia y en contra de cualquier tipo de fanatismo. Rousseau se extraña del pesimismo que encuentra en el segundo, al grado de sumirlo en el desconsuelo y la desesperación. Responde al poema con la célebre *Carta sobre la providencia* (1756), la

que no será contestada por Voltaire. En el fondo, lo que se está discutiendo es el problema del mal.

Al “Todo está bien” de Pope, Voltaire contrapone, en el poema sobre el terremoto, el “Existe el mal sobre la tierra”. Teoría de la desdicha que se completa con una teoría del azar. La doctrina del optimismo no es más que un error del espíritu: lo desmiente tanto el universo como nuestro sentir. El mal no tendrá, al final, una explicación convincente. Somos “átomos pensantes que sufren en un mundo, teatro de orgullo y horror” (Voltaire, 1995: 68). El poema resulta ser una indagación en el sentimiento de precariedad de la existencia humana. Consuelos de la filosofía a una filosofía de la desesperación: “la vida es una condena a sufrimientos inútiles”. Al final del mismo, y a raíz de críticas de los pastores ginebrinos y amigos, añadirá los últimos versos donde se refiere a la esperanza. De cualquier manera, no dejará de señalar que el optimismo es “una filosofía cruel”.

El mal demuestra que no todo está ordenado para nosotros. Voltaire acepta que “todo está dispuesto y todo está ordenado por la Providencia” aunque ello no esté ordenado “para nuestro bienestar presente”. Y reconoce que hay bien y mal en la tierra, que “ningún filósofo ha podido nunca explicar el origen del mal moral y del mal físico”, y que “hay tanta debilidad en las luces del hombre como miserias en su vida” (Voltaire, 1995: 157). Es la revelación la que puede desatar ese “nudo fatal”, a la vez que la “esperanza en un desarrollo de nuestro ser en un nuevo orden de cosas sólo puede consolar 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” (Voltaire, 1995: 157). El mal está sobre la tierra, “todo está en guerra”, sólo que el secreto de ese mal nos es desconocido: “¿Proviene el mal del autor de todo bien?” Ninguna respuesta pareciera convencer a Voltaire. “La Naturaleza está muda y en vano se la pregunta;/ Se necesita un Dios que hable al género humano. / Sólo a Él corresponde explicar su obra, / Consolar al débil, e iluminar al sabio.” (Voltaire, 1995: 163). Y claro, sobre todo la propuesta de Leibniz es la que tampoco es la afortunada: “/ Un desorden eterno, un caos de desdichas, / Mezcla nuestros vanos placeres con dolores reales” (Voltaire, 1995: 163).

Voltaire constata la fragilidad del humano frente a las fuerzas de la naturaleza, su capacidad de destrucción y creación en una realidad ante la que nada es posible. Así, nada puede estar bien cuando “la Naturaleza es el imperio de la destrucción” y que un “débil compuesto de nervios y osamenta/ no puede ser insensible al choque de los elementos” (Voltaire, 1995: 164). Habría que ir más allá de los vanos optimismos y entregarnos a un conocimiento mayor de lo que es la Naturaleza, pero sobre todo “escuchándola”, y escucharnos a nosotros mismos, para darnos cuenta de las falsas imágenes que hemos creado, producto de la debilidad más bien que del error, como habría supuesto Rousseau. Somos “átomos atormentados” en el “cúmulo de barro”, aunque “átomos pensantes” que hemos arrojado “nuestro ser en el infinito” gracias al pensamiento y la mirada

escrutadora de los cielos, sin ser capaces de ver de cerca lo que somos. El placer que logramos conseguir para aliviar nuestras penas es pasajero, apenas una sombra que pasa fugaz. Frente al “Todo está bien”, Voltaire, obligado por las circunstancias que se han comentado, dirá más bien que “Todo habrá de estar bien algún día”. Al optimismo desenfrenado, la esperanza moderada y la “sumisión”: es la palabra ante la Providencia (“No me alzo contra la Providencia”). Si en otro tiempo se le vio “Cantar las seductoras leyes de los dulces placeres” (el poema *Defensa de lo mundano o la apología del lujo*, ya citado) ahora, “instruido por la vejez”, compartiendo la debilidad de los “humanos perdidos”, Voltaire sólo sabe sufrir y tener esperanza, luego de haber añadido al ser infinito lo que le faltaría.

La perfectibilidad en el mal o el dulce placer de existir

En el libro IX de las *Confesiones*, Rousseau se refiere al incidente del poema, y al pesimismo volteriano, el cual desea revertir de alguna manera:

Aturdido por ver a ese pobre hombre, abrumado, por así decirlo, de prosperidades y de gloria, declamar de cualquier manera amargamente contra las miserias de esta vida, y encontrar siempre que todo está mal, he elaborado el insensato proyecto de hacerle volver a sí mismo, y de demostrarle que todo está bien (Rousseau, 1998: 236).

Y señala una gran incongruencia en el promotor de la tolerancia en la medida en que disfrutó de todos los bienes de la vida, y sin embargo, crea una “imagen horrible y cruel de todas las calamidades de las que estaba exento” (Rousseau, 1998: 236), en el seno del bienestar, generando desesperación entre sus semejantes. La respuesta esperada de Voltaire a su carta fue el *Cándido* el cual, confiesa, no haber leído (Rousseau, 1998: 237). Tres párrafos apenas dedicados al asunto en sus *Confesiones*. A pesar de la admiración confesa, Rousseau no quiso dedicar más tiempo al recuerdo de este amargo suceso.

Rousseau considera que el optimismo que critica Voltaire, y que considera cruel, es la mejor consolación precisamente para todos los males que él describe. “El poema de Pope alivia mis males y me invita a la paciencia, el vuestro agría mis penas, me incita a la murmuración, y despojándome de todo, salvo de una esperanza quebrantada, me reduce a la desesperación” (Rousseau, 1995: 185). Además, busca denunciar una extraña oposición entre lo que Voltaire intenta probar en el poema, y lo que él experimenta como lector. Sostiene que el problema del mal obliga a Voltaire a alterar alguna de las perfecciones de Dios al pretender justificar su poder a expensas de su bondad. Para Rousseau, es clara la distinción entre los males morales y los físicos: los primeros se atienden con relación al hombre y su perfeccionamiento, mientras que los segundos son inevitables: “si considerar la materia sensible e impasible al mismo tiempo es una contradicción, como me lo parece, entonces son inevitables en todo sistema en el cual

el hombre forme parte” (Rousseau, 1995: 186). El problema le parece entonces que no es el de saber por qué el hombre no es feliz, sino saber por qué existe. Rousseau argumenta no que el terremoto haya ocurrido, sino la razón por la cual se construyen las casas de forma que son abatidas fácilmente, y después habría que entender la razón por la cual volvieron sus habitantes, después del primero sismo, a recuperar sus cosas, justo cuando ocurre el segundo temblor. Aduciendo lo que ha aprendido en *Zadig*, “que una muerte acelerada no siempre es un mal real, y que algunas veces puede resultar un bien relativo” (Rousseau, 1995: 187), Rousseau entiende que “los males a los que nos somete la naturaleza son menos crueles que los que nosotros añadimos” (Rousseau, 1995: 188).

A pesar de todo, Rousseau considera que es mejor ser que no ser, a consecuencia del inventario de males que nos ocurren; que, a pesar de todo, la existencia sigue siendo preferible, por lo cual no tendríamos que esperar ninguna compensación por los males que nos ocurren. A pesar de las “bellas instituciones”, dicho lacónicamente por Rousseau, no hemos convertido la vida en algo insoportable y preferir por ello “la nada al ser” (guiño leibiziano). En el hábil cálculo entre el bien y el mal que hacen los filósofos, sostiene Rousseau, olvidan el “dulce placer de existir”. Es, a fin de cuentas, la vanidad la que, al despreciar la muerte, conduce a calumniar la vida. Rousseau (1995: 189) supone que a quien consultó, o toma en cuenta en sus poemas Voltaire, es a los ricos que temen por sus riquezas perdidas ante las calamidades, o bien a gentes de letras “que son de todas las clases de hombres los más sedentarios, los más malsanos, los más reflexivos y, en consecuencia, los más desdichados”. Fuera de ello, habría otro tipo de seres humanos a quienes la vida les ha traído más alegrías y contentos al grado de preferirla si tuvieran la oportunidad de renacer. De ahí que “si no siempre morir es un mal, es bien extraño que lo sea el vivir” (Rousseau, 1995: 190).

Conclusión

Rousseau sostuvo que el mal relativo que pudiera existir en el mundo cabe en la bondad divina por la conservación del bien en general. Dios quiere más el todo que a una de las partes, aunque cada una de ellas “multiplica su bondad”: “Por tanto, puede sacrificar, a pesar de su bondad, o mejor dicho precisamente por su misma bondad, un poco de la felicidad de los individuos para la conservación del todo” (Rousseau, 1995: 196). El mal de un individuo contribuye al bien en general:

Muero, soy devorado por los gusanos, pero mis hermanos y mis hijos vivirán como he vivido, y así hago por el orden de la naturaleza y por todos los hombres, lo que hicieron voluntariamente Codro, Curcio, Leónidas, los Decios, los Filenos... y otros mil por una pequeña parte de los hombres (Rousseau, 1995: 197).

Por ello, la Providencia solo actúa de manera universal. Rousseau sostiene que el problema de la Providencia tiene que ver precisamente con el del origen del mal. Para ello,

las cosas deben ser pensadas relativamente en el orden físico, y absolutamente en el orden moral, de manera que la:

[...] mayor idea que puedo hacerme de la Providencia es que cada ser material esté dispuesto del mejor modo posible con relación al todo, y que cada ser inteligente y sensible lo esté lo mejor posible con relación a sí mismo; lo que en otros términos significa que para quien siente su existencia debe valer más existir que no existir (Rousseau, 1995: 199).

Regla que debe aplicarse a la duración total de cada ser sensible, y no “a algún instante en particular de su duración”. Por ello, la cuestión de la Providencia se relaciona con la de la inmortalidad del alma y la eternidad de las penas, en las que creía, “con felicidad”, Rousseau. A fin de cuentas, al ginebrino le parece muy inhumano lo que ha hecho Voltaire en su poema sobre Lisboa: “Hay algo de inhumano en inquietar las almas tranquilas, y en infligir a los hombres en vano, cuando lo que se quiere enseñar no es ni bueno ni útil” (Rousseau, 1995: 201). Ni atacar tanto la superstición que perturba a la sociedad, ni “respetar demasiado la religión que la sostiene”, es el punto equilibrado en el que se sostendrá Rousseau. Entre Voltaire y Rousseau ¿quién ha sido al final el más tolerante? ¿El que escribió sobre la tolerancia o el que la pudo practicar? Al igual que Voltaire, Rousseau estuvo en contra del control de la fe y de que el hombre se “atreva a controlar el interior de las conciencias”; en contra de las religiones que minan la paz del Estado, y en contra de la intolerancia. Rousseau le pide a Voltaire que, luego de haber ofrecido con el poema un “catecismo del hombre”, trabaje en un “catecismo del ciudadano”, esto es en la formulación de un código moral, una especie de “profesión de fe civil”, “que contuviera de modo positivo las máximas que cada uno debería admitir y negativamente las máximas fanáticas que se deberían rechazar, no por ser impías, sino por ser sediciosas” (Rousseau, 1995: 203). Tal código sería, en verdad, la única “religión”. Rousseau propone que la citada tesis de Pope sea reemplazada mejor algo mejor que la planteada por Voltaire, donde prevalece el todo: “el todo es lo que está bien”, o bien, “todo está bien en función del todo” (Rousseau, 1995: 197)¹⁵. Dado que el entendimiento es limitado en la indagación de los principios y las causas últimas de todo, de la constitución del mundo y del fin que ha colocado su autor, el optimismo no puede obtenerse de las propiedades de la materia, ni “de la mecánica del universo”, sino “sólo por inducción de las perfecciones de Dios, que preside todo”. ¶

¹⁵ Rousseau sostiene que la adición a la proposición de Pope de un artículo la hace más precisa: “au lieu de tout est bien, il vaudroit peut-etre dire, le tout est bien, ou, tout est bien pour le tout”. En la edición de Villar (1995: 197) falta tal artículo en el segundo momento de la expresión: “y en lugar de decir: ‘Todo está bien’, convendría mejor decir: ‘Todo está bien’ o ‘todo está en orden al todo’”.

BIBLIOGRAFÍA:

DELEUZE, Gilles (2007). "On Leibniz" en <<http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-leibniz.htm>> (recuperado el 17-03-2016).

GOTTLIEB, Anthony (s/f) "*Candide and Leibniz's garden*", en <<https://voltairefoundation.wordpress.com/2015/02/03/candide-and-leibnizs-garden>> (recuperado el 17-03-2016).

HABERMAS, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili: Barcelona.

LEIBNIZ, Gottfried (1982). *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza.

NORAGUEDA, César (2015). "El terremoto de Lisboa de 1755: la catástrofe perfecta" en *Hipertextual*. <<https://hipertextual.com/2015/12/terremoto-de-lisboa>>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1998). *Les Confessions (Livre VII à XII)*. Francia: Librairie Générale Française.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1995). "Carta de J.J. Rousseau a Voltaire (1756)" en Alicia Villar. *Entorno al mal y la desdicha/Voltaire-Rousseau*. Madrid: Alianza.

SANCHEZ Pérez, Roberto (2015). *Criticism of Traditions in Candide*. El Paso Tx: The Dorado High school (texto inédito).

SÁNCHEZ Benitez, Roberto (2014). *Memoria, imaginación y escritura*. Madrid: Editorial Académica Española.

VILLAR, Alicia (1995). *Entorno al mal y la desdicha/Voltaire-Rousseau*. Madrid: Alianza.

VOLTAIRE (1997). *Cándido y otros cuentos*. Madrid: Alianza.

VOLTAIRE (s/f) *Candide*. Blackmask. <https://www.ebooksgratuits.com/blackmask/voltaire_candide.pdf> (recuperado el 31-08-2020).

VOLTAIRE (1995). “Poema sobre la ley natural” y “Poema sobre el desastre de Lisboa o Examen de este axioma: ‘Todo está bien’” en Alicia Villar. *Entorno al mal y la desdicha/Voltaire-Rousseau*. Madrid: Alianza.

VOLTAIRE (1755). *Lettre à Rousseau* en <<http://www.site-magister.com/volrous.htm#lettrous>>

VALÉRY, Paul (1957). “Voltaire” en *Oeuvres (Vol 1)*. Francia: Gallimard.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>