

## La filosofía política de Voltaire en las *Cartas filosóficas*

Luis Antonio Velasco Guzmán <sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Nacional Autónoma de México.

Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

Ciudad de México, México.

E-mail: [luis.velasco@comunidad.unam.mx](mailto:luis.velasco@comunidad.unam.mx).

<https://orcid.org/0000-0002-1845-8795>

**Resumen:** En este artículo exploraré la idea esotérica sobre un nexo original entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico de Voltaire en sus *Cartas filosóficas*. La idea principal de esta contribución es que en esta obra se encuentra una de las críticas más radicales y precisas acerca de los principios fundacionales de nuestra sociedad liberal (esto es, una sociedad que está basada en las ideas de libertad y de propiedad), aunque ésta se presenta al público como una obra filosófica. Demostraré que la comprensión de Voltaire de los temas y problemas relacionados con la base filosófica está, por más asombroso que pueda parecer, imbricada con los hechos morales, políticos, artísticos, económicos y religiosos de nuestra sociedad.

El camino hacia esta exploración tiene tres fases: una aclaración sobre el tema de la autocomprensión del parisino en lo que denomino *el problema de Voltaire* y en el que trato de explicar cómo Voltaire llegó a ser Voltaire, así como mi interpretación sobre la relevancia del teatro en materia educativa en una República. Luego, mediante la lectura de las *Cartas Filosóficas* expongo su orden externo y descubro su sentido interno. Y finalmente trato de marcar la senda de la Filosofía Política de Voltaire sobre la base de mi observación acerca de la centralidad de la carta “Sobre el Sr. Locke” y su contrastación con la de Pascal.

**Palabras clave:** filosofía moderna, filosofía política, problema teológico-político, cartas filosóficas, construcción del nuevo mundo.

**Abstract:** On this paper I will explore the esoteric idea on an original link between Voltaire's religious and philosophical thinking in his *Philosophical Letters*. The main idea of this contribution is that in these *Philosophical Letters* there it is one of the most grounding and accurate critique of the founding principles of our liberal society, even though it is exhibited as a mere philosophical work. I will show that the Voltaire comprehension of the themes and problems related with the philosophical grounds are, as astonished as it can appear, imbricated to moral, political, artistic, economic and religious deeds of any society.

The road to this exploration will take three phases: a clarification on the theme that I propose as *the problem of Voltaire* in which I try to explain how Voltaire become who he is, as well as the explanation about the relevance of the theatre on educational matters in a Republic. Then, by my study of the *Philosophical Letters* I exhibit its external order and discover its internal sense. And finally I try to mark the path of Voltaire Political Philosophy on the basis of my interpretation of the centrality of "On Mr. Locke" letter.

**Keywords:** Modern Philosophy, Political Philosophy, Theological-Political Problem, Philosophical Letters, construction of the new world.

## Introducción, o cómo Voltaire llega a ser lo que es

François-Marie Arouet nace, con la perentoria finitud que acompaña naturalmente a todos los seres humanos, en 1694, en París, de François Arouet y Marie Marguerite Dau-mard. Pero poco tiempo después, en el año 1718, en circunstancias por demás desfavorables para su persona, renace al salir de la Bastilla con el nombre inmortal de Voltaire. Con este nuevo nombre, complejo anagrama de "Arouet l[e] j[eune]" (Arouet el joven), impuesto a sí mismo por propia voluntad como la expresión más pura de la defensa de su autonomía, y a la edad de veinticuatro años, se dio a la tarea de hacer que el mundo europeo marchara a la par de sus ideas, imprimiendo su espíritu en él y exhibiendo sus concordancias históricas notablemente, a la vez que criticando mordazmente todo aquello que le resultara ajeno a su proyecto.

Como lo deja ver el estudio de Rusell Goulbourne (2009: 93 ss.), el proyecto de Voltaire no sólo era teórico, sino que incluía una práctica que permitiría que sus ideas cobraran la fuerza necesaria, mediante la fama, para que sus opiniones fuesen tratadas con la seriedad debida y la conformación de su mundo llegue a su más acabada realización por medio de esta vía. Esta segunda vía, la vía práctica, en oposición a una mera contemplación del mundo, de acuerdo con las acciones del parisino, no es otra que el teatro, y

como resulta fácil probar, Voltaire dedicó gran parte de su vida como escritor a esta faceta<sup>1</sup>.

El teatro, sin embargo, presenta un dilema fundamental para un proyecto tan complejo como el que Voltaire parece querer alcanzar. Si aceptamos el programa político de Voltaire con la expresión que anuncia que “El hombre de letras aspiraba, sobre todas las cosas, a participar en un estado como asesor y mentor de los gobernantes” (Turnovsky, 2009: 20), esto es, que en una posición análoga, el de Voltaire es un proyecto similar a los que la historia de la filosofía política ha tratado de llevar a la práctica en el mundo (i.e., en la Antigüedad Clásica, el platónico en Siracusa o el aristotélico con Alejandro Magno, mientras que los que destacan en la Época Moderna, son el maquiavélico con su *verità effettuale* (cfr., Mansfield, 2018: 21) o el baconiano con su *novum organum*), los cuales estos últimos, los modernos, a pesar de tomar distancia y criticar de ineficientes y harto teóricos a los antiguos, también ellos, los modernos anteriores a Voltaire, fracasaron. El teatro, según esta perspectiva, tendría que ser el medio a través del cual el hombre de letras habrá de comenzar a gobernar a los estados.

En estos términos, el problema puede identificarse a la luz de la instrumentalidad política y educativa del teatro, si no es que esencialmente retórica, para alcanzar el poder político. En última instancia, el medio teatral ya había sido empleado en la historia de las conquistas para “educar” el espíritu de un pueblo<sup>2</sup>, incluidos sus gobernantes<sup>3</sup> y, por lo que respecta a Voltaire, él mismo reconoce los alcances de la vía dramática para llegar al corazón del pueblo y convertirse en su primer y verdadero mentor, tal como se observa en el “Prefacio” a su tragedia *Adélaïde du Guesclin* de 1765:

“El número de compradores de libros serios fluctúa entre cuarenta y cincuenta personas; cuatrocientos o quinientos para libros de entretenimiento, mientras que el número de compradores asciende a mil cien o mil doscientos para libros de obras teatrales.” (Voltaire, 1968, Vol. 10: 123; traducción del autor).

Esta observación deja ver que Voltaire, mejor que ningún otro hombre de letras, sabía de la importancia y beneficios –aparte de los económicos– que la producción teatral le implicaba al cuerpo general de todos los participantes del teatro, pero en especial, al

---

<sup>1</sup> Voltaire escribió cincuenta obras teatrales: veintiséis tragedias, dieciocho comedias, cuatro libretos para ópera y un par de divertimentos para uso exclusivo del rey.

<sup>2</sup> Por ejemplo, en la evangelización que realizaron los misioneros en la Nueva España.

<sup>3</sup> Tómese en cuenta el artículo “Ginebra” relacionado con este problema en la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert, junto con la respuesta inmediata de Rousseau quien percibió no sólo la referencia a su ciudadanía, sino también el peligro en el que se encontraba “la virtud” de un pequeño estado con una propuesta pública que evidentemente trastocaría las costumbres de un pueblo saludable. Confrontar el magnífico trabajo de Christopher Kelly (1997): “Rousseau and the Case Against (and for) the Arts” y evidentemente la *Lettre à M. d’Alembert concernant les spectacles*, de Rousseau (1959-1995, Vol. IV: 1-264).

autor<sup>4</sup> –quien recibía un pago tanto por cada puesta en escena, si ésta era ofrecida al público en el teatro del pueblo o si, en el mejor de los casos, era presentada en el teatro del rey, de quien era de esperar un obsequio imposible de valorar; además estaban las regalías de cada uno de los libros vendidos en el ámbito de los libreros. (Por ahora no mencionaremos nada sobre los libros serios, cuyas ganancias, según la descripción de Voltaire, son las menores para los autores).

En este aspecto, cabe señalar que ningún otro dramaturgo de todo el siglo XVIII igualó en fama a las representaciones teatrales que Voltaire dio a la luz. De acuerdo con el minucioso estudio de Russell Goulbourne, “Voltaire’s masks: theatre and theatricality”, el éxito de las puestas en escena de Voltaire no tuvo parangón desde la primera tragedia, *Edipo* (cuyas puestas en escena entre el 18 de noviembre de 1718 y el 21 de enero de 1719, llegaron al número de treinta), hasta la última, *Irène*, representada por sexta vez el 30 de marzo de 1778 cuando Voltaire regresó triunfante a París, después de un largo exilio para morir dos meses después<sup>5</sup>. Si el programa “educativo” o de asesor de príncipes y gobernantes de Voltaire estaba echando a andar su mecanismo, éste era inmenso, al igual que su obra, y bien podría llegar a las extremidades más lejanas del sistema. Lamentablemente la salud del *philosophe* iba en franca decadencia, aunque esto, por lo que se tratará de mostrar en el desarrollo de este trabajo, sólo es un dato superficial, pues en última instancia, Voltaire ha ejercido una presencia rotunda en la comprensión de la cultura y en la formación de la civilización como pocos hombres en el mundo han alcanzado, como “nuevo príncipe” o “fundador de nuevos modos”, el lugar de creador de un nuevo mundo.

Dentro de esta misma comprensión de la finalidad de la obra de Voltaire, sobresale el proyecto educativo caracterizado por la muy variada concreción de la idea del parisino por promover la educación de la mayoría –tema fundamental de la filosofía política, por un lado, y de la Ilustración, por el otro– a través de las diversas expresiones de su pensamiento: ensayos, historia, panfletos, poesía y, el de mayor alcance de todos, a su juicio, el teatro. Cabe señalar, independientemente de la suerte que cada proyecto ilustrado encuentre en su promoción, que el mero hecho de llevar a cabo una programática que

---

<sup>4</sup> “The theatre was the royal route to fame and consecration as a writer in the eighteenth century, through both performance and printed editions.” (Goulbourne, 2009: 94). Este autor exhibe como Voltaire llegó a la fama y se consagró como escritor por efecto de su obra dramática. Colateralmente, ofrece datos muy relevantes con los que se evidencia la importancia económica que revestía el trabajo de un autor en el siglo XVIII, el cual podría incluir en un mismo momento diversas fases, como las de crear una obra, publicarla y escenificarla. En el caso de Voltaire, quien participaba en todas ellas, incluso como director de la escena o como actor, en algunos casos en determinadas empresas teatrales, podría retribuirle ganancias materiales importantísimas, obteniendo no sólo fama, sino una seguridad económica inigualable.

<sup>5</sup> Existe en la Bibliothèque Nationale, París, la estampa del grabado con la famosa imagen de la (primera) apoteosis de Voltaire. Se trata de un grabado de Charles-Étienne Gaucher del original de Jean-Michel Moreau, en el que se aprecia la coronación del busto de Voltaire al final de la representación de *Irène* en la *Comédie française*, mientras el propio *philosophe* contempla la escena desde el palco hacia el que todas las miradas concurren. Véase: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52508944z>> (visitado 23 de octubre de 2020).

tenga como posibilidad la actualización del perfeccionamiento humano, sea individual o colectivo, ofrece en sí misma una ambigüedad en relación con su recepción por parte de la comunidad<sup>6</sup>.

No obstante esta consideración, está el hecho de que en nuestra época a Voltaire se le conoce más por sus estudios históricos, su mordaz narrativa y su sarcástica crítica, que por sus obras de teatro, lo cual evidencia un alejamiento del propósito fundamental de Voltaire, o al menos, tendría que ponerse en perspectiva el hecho de que fue efectivamente el mentor de su siglo, pero ya no del nuestro, lo cual abre la interrogante: ¿Qué nos puede enseñar hoy Voltaire? Si sus enseñanzas se quedaron ancladas en su época, difícilmente podría acercarse a su obra un lector con una hipótesis cuyo principio fuese ahistórico, perenne, digamos también, universal –como lo son los principios de la filosofía política. Pero si Voltaire decidió escribir teatro para educar a los gobernantes de un pueblo y esas escenas ya no son significativas al público contemporáneo, entonces la posibilidad de la filosofía política voltaireana está en crisis. Pareciera, pues, que en nuestro siglo fuera imposible la filosofía política del pensamiento de Voltaire, si es que aquella tiene como medio de difusión al teatro.<sup>7</sup>

Una pregunta más acotada para nuestra tarea, sería: ¿Qué nos puede enseñar hoy Voltaire en relación con la filosofía política? Ésta nos parece muy importante porque resultaría sumamente extraño para nosotros que un hombre, cuyo nombre fue incorporado al siglo en el que vivió, reconocido como genio al interior de su época, la llamada Edad de las Luces, no tenga nada que enseñarnos sobre la naturaleza de lo político, sobre el origen de los pueblos, sobre la diferencia entre la virtud antigua y la moderna, sobre la inconmensurabilidad de las costumbres entre dos naciones, sobre la posibilidad del bien común en las sociedades modernas, sobre el papel de la religión en la conformación del estado, la posibilidad de la filosofía como tal y su relación con la comunidad, etc., en caso de que todo esto aún fuera posible.

---

<sup>6</sup> El paradigma clásico de la oposición entre filosofía y comunidad se encuentra en la escenificación platónica de la *Apología de Sócrates*. En un episodio inicial de esa obra, Platón hace decir a su personaje Sócrates que la acusación que más le interesa no es “la nueva” (esto es, la que los acusadores actuales – Anytos, Meletos y Lykón– pusieron ante los jueces días antes de la escena platónica, sino a la acusación “antigua”, es decir, a la de Aristófanes (en *Las Nubes*) debido a que gracias a esa puesta en escena dramática (cómica) de la filosofía la ciudad de Atenas está más dispuesta a aceptar la representación cómica que el comediógrafo ateniense hizo de la filosofía en la figura de Sócrates. (Cfr. Platón, 1977: 70-77). Con este pasaje el propio Platón reconocía la importancia del teatro ateniense para la educación de la *pólis*, e inclusive, para la insemnación de una determinada ideología.

<sup>7</sup> Esto puede ser fácilmente refutado si se plantea la evolución del teatro en el cinematógrafo, de éste en la televisión y de ésta en la internet actuales. Al parecer, el teatro y sus derivaciones por la tecnología ofrecen oportunidades inusitadas frente al proyecto de educación ya no sólo de un pueblo, sino del mundo entero.

En este contexto del problema de la filosofía política en el pensamiento de Voltaire (debido a que el teatro ya no es el medio con el que nuestra época está dispuesta a permitirse guiar en la formación del espíritu, por un lado, ni por el otro, estamos educados para distinguir dentro de las expresiones sarcásticas, críticas o históricas la verdad sobre lo político) es que el estudio de las *Cartas filosóficas, o cartas concernientes a la nación inglesa*, se vuelve indispensable para intentar aproximarnos al pensamiento filosófico-político de Voltaire. Esta pequeña obra no es ni teatro, aunque Voltaire haya creado a un personaje afable para desarrollar los argumentos, e incluso los parlamentos frente a otros personajes, pero tampoco es una obra crítico-sarcástica, como *Cándido*, aunque su personaje expone ocasionalmente opiniones que muy bien pueden ser calificadas como voltaireianas por su mordacidad. Si la forma y el estilo en que están presentes estas características en esta pequeña obra no llegan a ser un *justo medio* entre los extremos (*sic*, los escritos teatrales y los críticos), es evidente que Voltaire sí está plasmando una mezcla de estas expresiones que quizás el *philosophe* ya preveía que las expresiones puras (las sarcásticas y críticas o las de la educación estética por medio del teatro) con las que él había educado a su época, con la natural decadencia de los modos en la educación humana y de las maneras con las que en otros tiempos se obtuvo la distinción entre lo sublime y la bajeza de las cosas humanas, quizás, Voltaire estaba ya anticipando una modificación en la educación requerida para el género humano en las épocas posteriores, decadentes *strictu sensu*, que siguieron a la suya. Si esta hipótesis fuese correcta, tendremos que demostrar en qué sentido esta manera intermedia de presentar su pensamiento en esta pequeña obra es la manera idónea para plantearse los problemas fundamentales de la filosofía política en nuestra época.

Para poner a prueba esta pequeña hipótesis sobre la idónea presentación de los problemas perennes de la filosofía política en una época cuya decadencia nos impide entender el sarcasmo constructivo y las expresiones de juicio de gusto que sólo se podrían habilitar en el teatro del siglo XVIII, trataremos de esclarecer la pregunta de en qué consiste la filosofía política de Voltaire en su *Cartas filosóficas*. Para ello, se requerirá de un breve acercamiento a la obra para identificar el orden y los temas de la misma y, teniendo esta claridad, se pasará al estudio y análisis de las cartas relevantes para el problema de la filosofía política y, correspondientemente, poder decidir qué tipo de comprensión de lo político está proponiendo Voltaire.

### **Las cartas filosóficas. Orden externo y su sentido interno**

El título completo de la obra que nos interesa reza de la siguiente manera: *Philosophical Letters, or the Letters upon the English Nation*. La componen veinticinco cartas cuyos

temas aparecen explícitamente en los títulos de cada una de ellas, pero que, al igual que el propio título de la obra en su conjunto, los de los capítulos también merecen más de una explicación, pues ellos no siempre coinciden con lo expuesto en ellas. La primera aparición del libro fue en el año de 1733 en Londres, empleando la lengua inglesa para su exposición, sin la última carta, la veinticinco, cuyo título indica que trata “Sobre los *Pensamientos* de Mr. Pascal”. Al año siguiente, en 1734, el libro fue publicado en París, en francés, y con la carta veinticinco que desde ese año aparecerá en todas las ediciones y en todos los idiomas en que el libro ha sido traducido (está por demás señalar que se convirtió inmediatamente después de su primera publicación en un *best seller* mundial). A esta misma obra, en ocasiones, Voltaire se refería con el título expandido de: *Philosophical, Political, Critical, Poetical, Heretical, and Diabolical Letters* (Leigh, 2007: vii) que, en mi opinión, es un título mucho más favorable al contenido del libro.

Revisando con atención ambos títulos del libro, el –por así decirle– condensado, aquel con el que efectivamente vio la luz pública, el oficial, y el expandido, aquel otro con el que Voltaire se refería a él en ocasiones más bien privadas que públicas, se nos permite aproximarnos de manera más segura a su contenido por un esfuerzo intelectual basado en la comparación de dos perspectivas diferentes con las que su propio autor se refiere a una misma obra. En la versión oficial, el título de *Philosophical Letters* permite entender *a priori* a su lectura que se trata de una obra ubicada en un género literario perfectamente definido, a saber, el epistolar, y que en general, tratará asuntos filosóficos. ¿Qué clase de asuntos? No se sabe, sino hasta empezar a leer el libro. Al hacerlo, no obstante, lo que se evidencia es que trata asuntos religiosos, mientras que las cartas propiamente filosóficas se encuentran hasta la carta doce, después de las cartas políticas. Al leer el libro, queda claro que el contenido de las cartas puede ser filosófico, pero sus temas y el punto de partida de las reflexiones que se suceden en dichas cartas y a las que invitan a los diferentes lectores, no necesariamente son filosóficas o sólo filosóficas. A continuación se revisará más detalladamente esta estructura.

El primer grupo de siete cartas se pueden ubicar en el tema general de “la religión”, aunque el título de las primeras cuatro hacen ver que tratarán “Sobre los cuáqueros”; la quinta, “Sobre la religión anglicana”; la sexta, “Sobre los presbiteranos”, y la séptima, “Sobre los socinianos o arrianos o antitrinitarios”. Puede entenderse todo este conjunto como cartas sobre el problema teológico y religioso, pero Voltaire, o mejor dicho, el personaje creado por Voltaire (individuo bien educado, afable, viajero y hasta cierto punto abierto a cambiar de opinión sobre los temas que va entretejiendo en los parlamentos de las cartas, personaje del que no sabemos nada, ni de dónde viene, ni por qué está en Inglaterra, ni a qué se deben sus investigaciones, ni, mucho menos, adónde llevarán todas sus observaciones y reflexiones), en un pasaje importante de este grupo de cartas, afirma, refiriéndose a Inglaterra que: “Este es el país de las sectas” (Voltaire, 2007: 15). Lo que quiere decir que Inglaterra, paradigma del estado moderno, representa el país de las secciones, de las divisiones, de la falta de unidad y, por tanto, de un conglomerado de individuos, con los que difícilmente se puede construir una sociedad.

En la perspectiva maquiavélica, por ejemplo, la religión romana –no la cristiana– es la piedra de toque de la unidad de la comunidad política. Voltaire está anunciando paradójicamente en la primera oración de la carta “sobre la religión anglicana” que no hay religión; lo que hay son sectas. La implicación política de esta sugerente contradicción tiene consecuencias profundas para el establecimiento de una sociedad –que, en el título condensado del libro, donde se añade “con respecto a la nación inglesa” nos permite entender a Inglaterra con un problema político fundamental derivado de la libertad de los individuos sobre sus creencias religiosas y su correspondiente resultado en una insociable sociedad.<sup>8</sup>

El segundo grupo de cartas, “Sobre el Parlamento”, “Sobre el gobierno”, “Sobre el comercio” y “Sobre la inoculación de la viruela”, tratan tres temas relacionados entre sí para mantener al estado en movimiento perenne, o en otras palabras, para mantenerlo con vida; estos son: el gobierno, el comercio y la salud.<sup>9</sup> En sí mismos, ninguno de ellos son temas filosóficos, pero reflexionando sobre sus principios, sobre la manera en la que están relacionados con la sociedad y su necesidad intrínseca en relación con la comunidad que conforman, pueden ser pensados como temas colaterales de la filosofía política. Sin embargo, como se verá en nuestro análisis, es evidente que estos temas dejan de ser periféricos para aparecer en los discursos de las cartas como centrales en la nueva filosofía política que Voltaire está analizando como elementos fundamentales de lo que considera el paradigma de sociedad moderna a la luz de los elementos y relaciones intrínsecas de la “nación inglesa”.

---

<sup>8</sup> Esta paradoja a la que conduce la exposición de Voltaire sobre la nación moderna, encontrará un eco en la idea rousseauiana de la “insociable sociabilidad” del individuo en estado de naturaleza que vive según sus deseos y sus necesidades corporales sin ninguna razón para erradicar esa “felicidad natural” (cfr., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, “Primera parte”). No obstante, existe una diferencia radical entre el argumento de Rousseau y el de Voltaire y es que aquél incorpora la insociable sociabilidad del ser humano en el estado natural en el individuo, *el buen salvaje*, mientras que éste inscribe lo que yo he llamado una sociedad insociable como la característica más peculiar de la nación inglesa –en última instancia, un tipo de sociedad. Rousseau descubre esta paradoja en el individuo que vive en una armonía absoluta con el *amor propre*, mientras que Voltaire la devela en las complejas relaciones de los elementos intrínsecos al estado moderno, sociedad política o *Commonwealth*.

<sup>9</sup> En este contexto, Voltaire parece aceptar la posición inglesa que imperaba desde hacía ochenta años antes de la publicación de las *Cartas filosóficas* en la que se entendía al Estado, *Common-Wealth* o ese *great LEVIATHAN*, como un hombre, producto del artificio humano, pero de mayor tamaño y fuerza que el original. En ese conocido pasaje de la ciencia política moderna, se presentan estos tres elementos que trata Voltaire en este segundo grupo de cartas de la siguiente forma: “[...] the Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body; tha Magistrates, and other Officers of Judicature and Execution, artificial Joynts; Reward and Punishment (by which fastned to the seat of Sovereignty, every joint and member is moved to performe his duty) are the Nerves, that do the same in the Body Naturall; The Wealth and Riches of all particular members, are the Strenght; Salus Populi (the Peoples Safety) its Businesse; [...]”. (Hobbes, 1987: 3).



Las siguientes seis cartas constituyen un grupo temático central, (el tercero en el conjunto de la obra), pues es en este conjunto donde propiamente se hallan las “cartas filosóficas” de la publicación del *philosophe*. De la doceava epístola a la décimo séptima, sus títulos anuncian el estudio de los siguientes filósofos modernos y temas de la filosofía natural en el siguiente orden estricto: “Sobre el Canciller Bacon”, “Sobre Mr. Locke”, “Sobre Descartes y Newton”, “Sobre el sistema de atracción”, “Sobre la *Óptica* de Newton” y “Sobre el infinito y sobre la cronología”. Resulta muy significativo que en este grupo de seis cartas, las tres primeras traten sobre filósofos modernos (Bacon, Locke, Descartes y Newton) y las tres últimas sobre temas relacionados con estos autores, unos explícitos y otros, no (la atracción de los cuerpos, la óptica newtoniana, el infinito y el estudio del tiempo). Por otro lado, se destaca una posible anomalía entre el número de cartas y los temas tratados, pues siendo tres cartas para cada núcleo semántico (i.e., autores y problemas de la filosofía natural), resulta que son cuatro los autores que han de revisarse en las tres cartas y de igual manera, son otros cuatro los temas explícitos de la filosofía natural que serán desarrollados en estas cartas.

Evidentemente, no hay una proporción racional entre las tres cartas de cada grupo (de autores y de tópicos) con respecto a los cuatro autores expuestos en el conjunto de sus títulos y los cuatro temas clásicos de la filosofía moderna que también aparecen en ellos. En cambio, lo que parece que el autor de las *Cartas filosóficas* sí está muy interesado en hacernos ver con estas relaciones simétricas en sus equiparaciones de los títulos de estas seis cartas es que hay un maravilloso equilibrio aparente entre los diferentes subgrupos de este conjunto. Lo que no queda del todo claro es si este equilibrio persiste al interior del desarrollo de las cartas: un primer punto con el que esta posibilidad comienza a ser problemática es que el sistema de la atracción en el mundo, que hasta un niño de educación primaria reconocería en Newton a su autor, en el apartado sobre este tema, el personaje creado por Voltaire para hablar sobre estos tópicos indica que Descartes tiene una explicación más plausible y válida para los fenómenos relacionados con la atracción, a lo que añade: *Pero en cuestiones filosóficas uno tiene que ser cauteloso tanto de lo que uno entiende muy fácilmente, como de lo que uno no entiende en absoluto* (PhL, carta XV: 51), con lo que me atrevo a sugerir que Voltaire está empleando un modelo clásico de presentación de las verdades más importantes de su pensamiento, que en este caso se trata de llamar la atención al lector mediante una contradicción evidente en su argumentación, cual es el caso de la autoría de la teoría de la atracción entre Newton-Descartes, por lo que, es fácil suponer, que lo que Voltaire espera de sus lectores cuando enfrenten una ambigüedad como esta es que, al margen de aceptar la invitación a ser sumamente cautos, nos percatemos –por decirlo así, por medio de la vista, en primer lugar– de que el equilibrio aparente con que son presentadas las cartas, autores y temas de la filosofía natural puede venirse abajo muy fácilmente con el mero intento de decidir quién es el autor de una teoría aceptada por la comunidad científica

y quién explica infinitamente mejor el mismo fenómeno con otro sistema que el de la teoría científica aceptada.<sup>10</sup>

Un segundo punto con el que el maravilloso equilibrio sin igual de cartas, autores y temas que acabamos de presenciar en este tercer grupo de cartas, específicamente filosóficas, es el que se manifiesta con la presencia de una carta fuera de este conjunto que también puede ser incorporada a este tercer conjunto de epístolas de las *Cartas filosóficas* de Voltaire. Se trata de la carta final, la que no aparece en la primera edición inglesa, pero que sí aparece en la primera edición francesa, a saber, la carta vigésimo quinta, la que lleva por título: “Sobre los *Pensamientos* de Pascal”. Con esta carta, la aparente arquitectónica equilibrada de la edición inglesa se puede venir abajo, pues en la medida en que Pascal es un filósofo moderno, y además, de nacionalidad francesa, puede ser incluido perfectamente en el conjunto de seis cartas ex-equilibradas sobre los filósofos modernos. Por otro lado, a Pascal se le conoce por su pensamiento religioso, por lo que entonces también puede ser incluido dentro del primer grupo de cartas (*sic.*, teológicas) de estas *Cartas filosóficas* que versan sobre el problema de la religión.

Por último, pensando en el orden evidente del conjunto total de veinticuatro cartas de la primera edición inglesa (con cuatro filósofos y cuatro temas de filosofía natural), con la aparición de la primera edición francesa, al incluir la carta vigésimo quinta, al filósofo francés Pascal y al tema teológico, tenemos en total, en esta nueva versión de las *Cartas filosóficas* cinco filósofos (de los cuales, tres son ingleses y dos son franceses), así como cinco temas de filosofía moderna (de los cuales, tres son de filosofía natural y dos son teológicos).

A este orden incipiente, sin embargo, cabe todavía incluir una posibilidad más para buscar una estructura equilibrada de la obra. Esta posibilidad es la que se ofrece cuando añadimos a Voltaire, como el personaje misterioso creado por Voltaire mismo, en directa analogía de su propia creación cuando renace Voltaire de Arouet, o como el autor elusivo sin el cual todas estas comparaciones y armonías serían impensables: Voltaire, francés, filósofo, literato y creador de sí mismo, que encaja tanto en el grupo de los filósofos modernos como en el de los *hommes de lettres* que analizaremos en el siguiente

---

<sup>10</sup> Sigo en este punto las indicaciones hermenéuticas discutidas por primera vez en la historia del pensamiento sugeridas en el libro *Persecution and the Art of Writing*, de Leo Strauss (1988) o en su artículo “Sobre un modo olvidado de escribir” (1988) acerca del peculiar modo para presentar sus verdades los autores “fundamentalmente originales”, entre los que podemos reconocer a Homero, Platón, Aristóteles, Averroes, Dante, Boccaccio, Machiavelli, Montaigne, Cervantes, Bacon, Descartes, Locke, Rousseau, y otros pocos filósofos y *hommes de lettres*, es decir, a todos aquellos que, como Voltaire, asumen que efectivamente están creando un nuevo mundo. En consecuencia, ninguno de estos fundadores de los nuevos modos de pensar jamás podrían ser considerados seguidores del régimen del cual su proyecto se está separando radicalmente, de ahí el nexo entre el pensamiento radicalmente original, su persecución y la vía esotérica para presentar ocultando las verdades más importantes de los sistemas presentados en las obras de estos autores.

párrafo. Ahora se está en condiciones de afirmar, con fundamento en el análisis literario que acabamos de realizar, que Voltaire es la *causa sui* tanto de sí, al renacer Voltaire de la Bastilla, como de esta exposición del sistema en el que todas las partes de las *Cartas filosóficas* están equilibradas, una vez más, con la que emergerá, en su momento, el proyecto (filosófico-político) o *la idea* de Voltaire. Lo que queda claro con esta aproximación a los posibles órdenes de esta obra es que el problema de las *Cartas filosóficas*, al margen del de la complejidad del autor elusivo, no es otro que el que sale a la luz con la carta veinticinco; en última instancia, y con el acercamiento que llevamos hasta aquí, el problema de estas cartas es Pascal.

El cuarto grupo incorpora a todas aquellas cartas que tratan el problema del *homme de lettre*, es decir, el problema de Voltaire. Por su relación con el autor, la aparición de un conjunto temático en las *Cartas filosóficas* relacionado con lo que se ha denominado “el problema de Voltaire” nos permite pensar en un camino en ascenso para la consecución del proyecto del *philosophe*. Este grupo, que puede considerarse el de cierre o no, dependiendo de cómo entender el complemento francés de la última carta, el caso problemático sobre Pascal, abarca las siete cartas que van de la décima octava hasta la vigésimo cuarta, que panorámicamente evidencia el camino de los medios para obtener la fama hasta la constitución de las instituciones que garantizarían el poder de los sabios, las *Académies* –mediando la singular actividad, tanto en lo general como en un caso ejemplar, de los nobles que se dedican a las letras, los poetas ejemplares de este proyecto y el reconocimiento que la sociedad les debe.

Los títulos de las cartas en las que se aprecia este movimiento, siguiendo el orden pedagógico *del problema de Voltaire* son: “Sobre la tragedia”, “Sobre la comedia”, “Sobre los nobles que cultivan la literatura”, “Sobre el duque de Rochester y Mr. Waller”, “Sobre Mr. Pope, y algunos otros poetas famosos”, “Sobre la estima debida a los hombres de letras” y “Sobre las academias”. Cabe señalar que en esta sugerente comprensión del orden que se aprecia en relación con las cartas que conforman este grupo temático, no resulta difícil justificar algunas de las acciones y participaciones de Voltaire en la creación de las academias de ciencias y artes que empezaron a aparecer en las tierras iluminadas del mundo de su época. Él mismo fue miembro de las más importantes (1743: Fellow de la Royal Society; 1745: Historiographe Royal por Louis XV; 1746: Académie Française y Gentilhomme ordinaire de la chambre; 1748: convive este año en la corte de Stanislas, suegro de Louis XV, en Lunéville; 1750: invitación del rey Federico a su corte; 1758: visita al Elector Palatino en Schwetzingen, cerca de Mannheim) o participó de cerca en las actividades políticas, literarias, sociales y hasta familiares de los nobles de su tiempo. No hay razón para sorprenderse de estas cercanías si se entiende su proyecto político-ilustrado basado en su acción en tanto *homme de lettre* y sus implicaciones para la orientación del rumbo del mundo, entre las cuales, la más extraordinaria es la que compara su escritura con la de Rousseau: “Jean Jacques no escribe más que para escribir, y yo escribo para la acción” (Cronck, 2009: 6), dando a entender con esta autocaracterización que no es suficiente con complacerse a sí mismo, como en el caso de

la obra de Rousseau, ni tampoco en complacer al público, sino que es necesario también actuar sobre éste, de tal forma que el autor le imponga su canon y lo transforme convirtiéndolo en *su* mundo.

Por último, la división final con la que cierra el libro de las *Cartas filosóficas* en la edición francesa de 1734, incluye el estudio y crítica de un escritor, científico, lógico, teólogo y filósofo, de la misma nacionalidad que el autor de este libro: la carta se intitula “Sobre los *Pensamientos* de Pascal”. La inclusión de este capítulo en la segunda publicación del libro hace que haya otro equilibrio aparente en el texto, pues antes de su inclusión, el único capítulo que llevaba por título el nombre de un pensador y el de una de sus obras era el del inglés Newton y su *Óptica*; en la publicación inglesa, pareciera que su autor le da más peso al pensamiento inglés, pero con el último capítulo añadido en la publicación francesa, la obra cuenta, entonces, con un capítulo análogo al inglés, pero con nacionalidad francesa. Esta observación puede ser importante porque el título completo de la obra de Voltaire menciona literalmente a “la nación inglesa” y ahora, parece proponer la voz de un pensador francés. La confrontación histórica, política y hasta filosófica entre estas dos naciones no es desconocida por nadie y, ahora, Voltaire la coloca de nueva cuenta en la mesa de discusión.

Si sólo se tratara de contraponer un peso francés al episodio inglés de Newton y su obra, evidentemente Voltaire estaría cometiendo un error básico al tratar de equilibrar la balanza anteponiendo a Pascal frente al inglés. Pascal es un genio, sin duda, pero Newton es el sabio universal de la Época Moderna. Si esta fuera la meta de Voltaire, aparte del fracaso de toda posible comparación, lo único que alcanzaría nuestro autor es equilibrar las superficies, nombres y obras, pero no podría ir más allá de donde se encuentra esta intervención. Por sólo mencionar una razón que abunde en esto está el hecho de que los sistemas de cada pensador apuntan a diferentes metas. El *énnui* de Pascal conduce a una experiencia existencial fundamental del ser humano y, por consiguiente, importantísima respecto de su relación con la creación toda; por esta misma razón, el pensamiento de Pascal resulta irreductible de los teoremas y axiomas de los *Principia* con los que, de acuerdo con las interpretaciones más aceptadas, se ha logrado construir el nuevo mundo, el mundo racional, el mundo de la necesidad (“La acción de la razón observante” que da paso a la “observación de la naturaleza”, en expresión de Hegel, [1985: 150 ss.]). Por este motivo es preciso entender que el mero equilibrio entre la posición cosmológica de Pascal contrapuesto a la posición de Newton no es la razón final por la que Voltaire incluye el capítulo sobre Pascal en su obra, pues como queda claro, los sistemas de ambos pensadores, el del inglés y el del francés, son irreductibles entre sí.

No es la intención de este texto desarrollar ahora “el problema de Pascal” en las *Cartas filosóficas* de Voltaire, pero por lo que se ha logrado mostrar resulta innegable resaltar su relevancia debido a un par de consideraciones que se pueden justificar en este apartado por cuanto salen a la luz del estudio que se está proponiendo.

En primer lugar, la carta sobre los *Pensamientos* de Pascal resulta ser la última carta que, por tema y autor, se relaciona directamente con el primer grupo de cartas que tratan sobre el problema de la religión. Se trata, por tanto de una revisión de la primera versión (inglesa) del problema de la religión, pero ahora desde una perspectiva de un francés, a saber, la de Pascal.

En segundo lugar, por lo que ocurre en la carta vigésimo quinta, resulta que se trata de una revisión crítica muy seria, aparentemente destructiva, del problema religioso francés de Pascal por el pensamiento filosófico-teológico francés del personaje creado por Voltaire para dar sustento dramático a sus *Cartas filosóficas*. Se trata de un artificio para llamar la atención de nueva cuenta al problema teológico desde la perspectiva de una autoridad francesa (*sic*, Pascal) a la que “destruye” minuciosamente el personaje afaible, pero crítico, que ha inventado Voltaire para llevar a cabo el viaje de sus *Cartas filosóficas*. Esta hipótesis es mucho más sensata que la de una contraposición teórica en la que una Francia, antes de la batalla filosófica que los lectores incautos esperarían, ya había perdido la guerra antes de su contraposición por escrito en este campo de batalla.

En cambio, pensar que Voltaire desea llamar la atención del problema teológico con la inclusión del último capítulo, sugiere que el tratamiento de este mismo problema en la primera parte de las *Cartas filosóficas* (i.e., en las primeras siete cartas sobre los cuáqueros y las sectas de Inglaterra) no ha sido agotado en su totalidad y requiere de una revisión final y, consecuentemente, de un nuevo planteamiento.

Por otro lado, la carta veinticinco, la que apunta hacia “el problema de Pascal”, es la más extensa de toda la obra. Ella sola cuenta con más páginas que cualquiera de las cuatro partes en que se ha mostrado la división natural de la obra en su primera edición. En sí misma es un ensayo crítico de las tesis de Pascal que el personaje voltaireiano eligió cuidadosamente para incorporar sus respuestas a cada una de ellas con la finalidad de que el destinatario o sus lectores, juzguen si él está en lo correcto o no. Considerándolo atentamente, se trata de una invitación a pensar y a decidir, con un juicio fundado, quién está en lo correcto sobre el asunto más importante para el hombre, a saber, el hombre mismo.

Si como lectores conscientes de estas complejidades se aventuraran a proponer hipotéticamente que el personaje anónimo es precisamente su autor oculto, lo que se estaría a punto de presenciar es una batalla más compleja de lo que se hubiera imaginado, pues se tendría ante sí el campo en el que se batirían dos versiones de lo que es el ser humano: la de Pascal contra la de un Voltaire elusivo y autocreado, muy al estilo del original. Después de aceptado este reto, se tendría que retomar el primer acercamiento de todo lo que se había planteado con anterioridad, desde la primera carta hasta la anterior a la que se está tomando como punto de partida de la nueva manera de entender las cuatro partes con las que se ha comprendido el verdadero problema de las *Cartas filosóficas*. Con esta segunda navegación se estaría en condiciones de revisar los límites y

extensión verdaderos de los problemas fundamentales del nuevo mundo: todo otra vez, (1) el problema religioso, (2) el problema político, (3) el problema de la filosofía natural, y (4) el problema del sabio, pero ahora desde la nueva perspectiva obtenida mediante el análisis de la carta “Sobre los *Pensamientos* de Pascal”, esto es, desde la perspectiva de Voltaire.

Baste lo hasta aquí dicho para comprender el espléndido orden interno de las partes aparentemente azarosas de las *Cartas filosóficas. O, Cartas concernientes a la nación inglesa*, de Voltaire. Como se indicó en el principio de este artículo, ahora que se ha delimitado la posibilidad de tener presente el conjunto de esta obra y sus problemas particulares gracias a la clarificación derivada del análisis de esta parte, sólo resta articular los temas con los que el problema general de la nueva filosofía política, la que se halla encubierta entre las *Cartas filosóficas* de Voltaire, le permite distinguir a su lector atento.

### La filosofía política de Voltaire

Al final de la carta central de las *Cartas filosóficas*, la carta décimo tercera, el Voltaire enmascarado descubre su opinión ante el público lector sobre lo inofensiva que resulta la filosofía para la comunidad:

Montaigne, Locke, Bayle, Spinoza, Hobbes, mi Lord Shaftesbury, Mr. Collins, Tolland, etc., ninguno de ellos llevó la antorcha de la disidencia a sus tierras; más bien, eso fue hecho por los teólogos que, comenzando con el deseo de ser el líder de una secta, luego desearon ser los líderes de los partidos políticos. ¡Qué estoy diciendo! Todos los libros de filósofos modernos juntos no causarán tantos problemas en el mundo como lo hicieron los monjes franciscanos en sus disputas sobre las formas adecuadas de sus mangas y capuchas<sup>11</sup>. (Voltaire, 2007: 45).

La idea conjunta de esta expresión voltaireiana presenta algunas inconsistencias derivadas de la propia exposición del episodio de donde se desprende. El catálogo de pensadores modernos que presenta Voltaire, *strictu sensu*, es de filósofos y hombres de letras que, incluso, tal como lo muestra la carta “Sobre Mr. Locke” de donde proviene la cita, el tema de Dios, del alma, de los modos de Dios, junto con muchos otros tópicos teológicos, fueron tratados en sus textos o discutidos por ellos en público o en privado, sin que ello signifique que pueden ser denominados “teólogos”. Teólogos son, para Voltaire, aquellos pensadores que comienzan con el deseo de ser líderes de una secta y

---

<sup>11</sup> “Montaigne, Locke, Bayle, Spinoza, Hobbes, My Lord Shaftesbury, Mr. Collins, Tolland, etc. –none of these carried the torch of dissent into their lands; rather, that was done by the theologians who, beginning with the desire to be the leader of a sect, then desired to be the leaders of political parties. What am I saying! All the books of modern philosophers together will not cause as much trouble in the world as did the Franciscan monks in their disputes about the proper shapes of their sleeves and hoods.” (Traducción del autor).

posteriormente, de un partido político. Es ambigua esta caracterización del catálogo de pensadores porque, aunque “ninguno llevó la antorcha de la disidencia a sus tierras”, la gran mayoría de ellos, sí tuvieron que exiliarse de sus tierras –tal es el caso de Locke, quien vivió en el exilio, primero en Francia y luego en Holanda, pero también el de Descartes, de Pierre Bayle, de Spinoza y de Hobbes; Shaftesbury, escribió un libro sobre modales y opiniones de los hombres, mientras que Collins y Tolland escribieron textos sobre religión, la iglesia y los principios teológicos del cristianismo. Pero Voltaire parece complacerse con la reiteración de que como son filósofos, ni aún todos ellos juntos hacen más ruido que cuando un par de monjes franciscanos discuten sobre un asunto tan superficial e irrelevante como la regla de uso de sus hábitos.

Voltaire comparte y amplía el prejuicio de los pensadores modernos sobre la *naïvete* de los filósofos antiguos en el sentido en que estos, a diferencia de aquéllos, sólo se han dedicado a contemplar el cosmos, pero nunca le han exigido a la naturaleza que conteste sus preguntas (*cfr.*, Bacon, *Novum organum*, IV), ni se han postulado como los amos y señores de la naturaleza (*cfr.*, Descartes, *Discurso del método*, V). Por más que se inserten en un proyecto de acción o propongan uno con metas muy precisas, los filósofos son absolutamente inofensivos a la comunidad política.

En cambio, en el pasaje recién citado, Voltaire prefiere enfocar la característica central de los teólogos en que son hombres que ambicionan mandar, “se vuelven líderes de sectas y luego, de facciones políticas.” Al parecer, en opinión del Voltaire encubierto se trata de hombres cuya ambición es suficientemente fuerte como para perseverar en su deseo de alcanzar el poder y mantenerse en el liderazgo político para dirigir el mundo secular sobre la base de fundamentos metafísicos tales como lo son Dios y el alma humana. La opinión común respecto de que la teología depende de hombres más espirituales que seculares es abandonada en esta carta “Sobre el Sr. Locke”, quien evidentemente es tanto un filósofo natural reconocido por haber cancelado el innatismo con sus peligrosas implicaciones para la comprensión del alma, como un filósofo político fundador de la teoría que actualmente ampara al neoliberalismo contemporáneo con todas sus implicaciones prácticas en la sociedad consumista y materialista que recibe placenteramente estas tesis y las desarrolla al máximo al buscar el mayor bienestar posible para los individuos de la comunidad.

Los teólogos, al decir de Voltaire en la “Carta decimotercera”, son los líderes de las sectas, y, de acuerdo con otra afirmación que añade un matiz muy interesante sobre este mismo tema en el primer grupo de cartas ya mencionado, específicamente en la carta “Sobre la religión Anglicana”, se indica que las sectas religiosas es lo que abunda en la

nación inglesa: “Este es el país de las sectas. Un inglés, siendo un hombre libre, va al cielo por cualquier camino que él tome”<sup>12</sup> (Voltaire, 2007: 15).

El paradigma voltaireiano de un hombre con estas características *teologales*, resulta ser, en el contexto de este apartado, William Penn, el fundador de Pennsylvania en América. Voltaire comienza su exposición de este hombre al principio de la cuarta carta intitulada, de forma idéntica a las tres que le anteceden, “Sobre los cuáqueros”:

Por esta época apareció William Penn, el hombre ilustre que estableció el poder de los cuáqueros en Estados Unidos y que los habría hecho respetables en Europa *si los hombres pudieran reconocer la virtud bajo una apariencia tonta*; era el único hijo de su padre, un caballero y vicealmirante de Inglaterra que era el confidente del duque de York, más tarde James II.<sup>13</sup> (Voltaire, 2007: 11).

El relato resulta de una fineza espléndida porque literariamente presenta un giro inesperado entre lo que la vista nos ofrece como carente de posibilidades de acción y un tesoro interno, no visible, de capacidades para transformar un mundo, pues ¿cómo es posible que una persona con una *apariencia tonta*, poseyera la virtud debajo de ella? Otra vez, el asunto de lo inocuo aparente, pero esencial y elusivamente activo. En otra descripción de William Penn esbozada finamente por el *philosophe*, vuelve a insistir no sólo en la apariencia tonta, sino en la exacerbación de esa apariencia que resulta en una crisis del entendimiento entre el padre y el hijo. Al episodio en cuestión, lo antecede la historia de que a la edad de quince años, William Penn conoce en Oxford a un cuáquero que lo convierte sin dificultad alguna. Voltaire añade una descripción física y moral agradable del joven estudiante con la que tampoco es difícil imaginar que se convertiría rápidamente en el líder de un pequeño grupo de seguidores y que, “a la edad de dieciséis años, se encontró a sí mismo a la cabeza de una secta” (Voltaire, 2007: 11). El relato continúa así:

A su regreso a casa de la universidad, en lugar de arrodillarse ante su padre el vicealmirante para pedir su bendición, como era costumbre entre los ingleses, se presentó ante él con el sombrero sobre la cabeza, y le dijo: ‘Estoy feliz, querido amigo, por encontrarte en buena salud’. El vicealmirante pensó que [su hijo] se había vuelto loco; pronto supo que se había convertido en un cuáquero. Intenta por todos los medios que la prudencia humana pueda sugerir para persuadirlo de que viva como lo han hecho los demás; la respuesta del joven fue

---

<sup>12</sup> “This is the country of sects. An Englishman, being a free man, goes to Heaven by whatever path he chuses.” (Traducción del autor).

<sup>13</sup> At about this time William Penn appeared, the illustrious man who established the power of the Quakers in America, and who would have made them respectable in Europe if men were able to recognize virtue beneath a foolish appearance; he was the only son of his father, a knight and vice admiral of England who was the confident of the Duke of York, later James II. (Traducción y énfasis del autor).



simplemente exhortar a su padre a convertirse en cuáquero.<sup>14</sup> (Voltaire, 2007: 11).

El episodio, aunque trágico para el padre, resulta cómico para los espectadores. Se trata del joven inexperienced que, animoso e imprudente, se permite embaucar por un modo de vida diferente al que le han inculcado en casa y lo toma como propio. Comienza a vivir a la luz de los nuevos modos y convierte a otros jóvenes como él y, en cuestión de poco tiempo, se ha convertido en líder de una pequeña secta. El episodio completo de William Penn nos presenta a un individuo que de loco aparente pasa a fundador real de una colonia en América; el aparente hombre inofensivo que da el salto al hombre peligroso que confronta y refuta los modos ortodoxos de vida de un país es el paradigma de caudillo que está pensando Voltaire bajo el velo de “teólogo”.

Ahora bien, ¿qué es lo que piensa la nación de este individuo tan peculiar? Lo que nos muestra Voltaire en la carta cuarta “Sobre los cuáqueros” es que a ese cuerpo político llamado nación no le molesta en lo más mínimo sostener a un individuo como William Penn; todo lo contrario.

William Penn se convierte en un líder político impulsor de los principios de la nación inglesa, gracias a la transformación interna, invisible e inusitada de un joven aparentemente mediocre que pasa de ser un ingenuo líder de una secta religiosa que no molesta en absoluto al gobierno, a develarse a sí mismo como el nuevo príncipe fundador de una colonia en otro continente con principios innovadores, considerados una crasa locura por los depositarios de la tradición. En la medida en que los cuáqueros no pueden entrar a las funciones del Parlamento inglés debido a que una de sus leyes les impide jurar, y siendo éste el único requisito para ingresar al Parlamento, entonces, tal como Voltaire lo expone bellamente en una línea y es que como los cuáqueros están impedidos a formar parte de la vida política de la nación inglesa debido a una regla de su secta, entonces ellos mismos “[...] son reducidos a ganar dinero por medio del comercio.” (Voltaire, 2007: 14).

La nación inglesa no tiene nada que objetar a tan interesante grupo, pues sólo se va a dedicar a enriquecerla. El comercio, por tanto, es otro de los temas, aparte del de la religión, que Voltaire debe desarrollar como parte del proyecto político al que parece estar aceptando como el paradigma de la nueva nación, el nuevo mundo dirigido únicamente por las virtudes de la pleonexia. Inadvertidamente, como resulta fácil de ver, Voltaire nos está presentando la gestación de un cambio interno en los asuntos políticos

---

<sup>14</sup> “On his return home from college, rather than kneeling before his father the vice admiral to request his blessing, as was the custom among the English, he came before him with his hat upon his head, saying, “I am happy, dear friend, to find thee in good health.” The vice admiral thought he had gone mad; he learned soon enough that he had become a Quaker. He try by all means that human prudence could suggest to persuade him to live as others did; the young man’s response was simply to exhort his father to become a Quaker himself.” (Traducción del autor).

tradicionales, pues el motor de la política ya no son las virtudes del antiguo régimen, ni las del honor basado en un juramento, sino las del nuevo, el comercio, la riqueza y el deseo inagotable de tener más. Nuestra época conoce de cerca todas estas virtudes, así como nosotros conocemos sus defectos: Así, podría cuestionarse si acaso Voltaire no fue capaz de ver los alcances de esta innovación en el modo de la política cuando estaba ocupado edificando su nuevo mundo, lo cual, evidentemente, conduciría esta investigación a otros derroteros. Sin embargo, lo que sí es necesario repetir en este final es que Voltaire sí vio en su obra epistolar cómo un “cuáquero llegó a ser príncipe” (Voltaire, 2007: 12), pero para nosotros, lo que está en tela de juicio es si el *philosophe* ve o no objeciones a su aparente propuesta política, cuyos principios son semejantes a los que el liberalismo contemporáneo abrazó y alimentó dando cabida a los problemas que nuestra época, aparentemente derivada de la de Voltaire, padece cotidianamente.

## Conclusiones

En este artículo se ha visto como el personaje Voltaire cobra importancia, no sólo en lo que atañe a su persona, al buscar la autonomía requerida para darse un nuevo nombre y posteriormente ofrecerle contenido, sino también, en relación con la gestación de su madurez intelectual en la que ve la necesidad de crear el mundo de Voltaire. La posibilidad de generar un nuevo mundo en el que él sea el creador depende, en última instancia, del alcance que tengan sus ideas, de la capacidad del engranaje retórico con que cuenta su proyecto, y se ha visto que encontró el medio supremo en el siglo XVIII: el teatro. Se puede apreciar someramente como Voltaire retoma el tema clásico del *asesor de príncipes* o de mentor del pueblo y asume que, a diferencia de los pensadores políticos anteriores a él, el *philosophe* sí cuenta con el instrumento adecuado para llegar directamente a los monarcas y poderosos, así como también al pueblo. Voltaire es el amo en dominar las emociones del público en la escena teatral, por tanto, asume que incluso dentro de los filósofos políticos modernos, él es el único que cuenta con un arsenal nunca antes usado sistemáticamente para combatir los prejuicios, tanto de quienes están en el poder, como de quienes depende el poderoso.

Al analizar las partes de las *Cartas filosóficas. O, cartas concernientes a la nación inglesa* se encontraron relaciones sorprendentes entre ellas al seguir las sugerencias de los autores clásicos. Se ha apreciado la dificultad inherente a cualquier acercamiento que se quisiera hacer al pensamiento de Voltaire debido, según el análisis aquí propuesto, a un par de características propias de la enseñanza del *philosophe*, la experiencia teatral y su sarcasmo. Sin embargo, aunque esto es algo que se podría aceptar sin objeciones al acercarse a la obra voltaireiana, se carece en general de un método preciso que oriente en el laberinto de obras y estilo de Voltaire. La observación cuidadosa de las partes de las *Cartas*, así como los señalamientos propositivos del autor, sea en relación con el orden temático o con las aparentes contradicciones ante las que se tiene que dar una solución, son los caminos que el autor Voltaire ofrece a su lector cuando éste se encuentra perplejo ante la belleza del lenguaje, la riqueza de los contrastes, la animación de las

parodias, así como del fuego del sarcasmo y la profundidad del pensamiento, presentes en cada página de esta breve, pero bien ordenada obra. En este sentido, queda claro que Voltaire no es un autor que mime a su lector; no. Más bien espera que se ponga mucha atención a lo que él propone y que cada uno de nosotros sea quien emita un juicio justificado sobre cada uno de los problemas que está proponiendo –casi al estilo de la Esfinge, pues o se entra en su reino o se es devorado por él.

Por último, se realizó un boceto de la propuesta política del *philosophe*. Aquí mismo se propone a los lectores ensayar el mismo estilo que emplea Voltaire, a saber, que se está ante una invitación a pensar las posibilidades, las virtudes y los vicios de un régimen basado en el comercio, la riqueza y el deseo de adquirir más. Esta caracterización del Estado moderno es la que parece anticipar Voltaire, siguiendo las condiciones de la vida política de la nación inglesa, tal como lo indica desde el título de su obra, pero en realidad, aunque podría parecer que las Cartas filosóficas van abriendo el camino a un ejercicio de autoconocimiento y autocomprensión del personaje que las escribe, resulta sumamente difícil ser conscientes de esta comprensión de sí, porque individualmente se padece profundamente los efectos de la sociedad basada en el lucro, y en nada más.

La comparación con Pascal que el propio Voltaire arroja en el resultado de su análisis de una sociedad movida especialmente por el lucro, los negocios y la riqueza, justo en el sentido en el que la secta de los cuáqueros imprimieron las leyes internas de la sociedad inglesa (entiéndase: liberal, moderna), ofrece una vía interpretativa muy interesante, a la vez que fundamentalmente opuesta, a una idea de justicia que sostiene a un conglomerado de individuos, cuyas relaciones no están basadas ni en el honor, ni en la valentía, ni en las leyes ancestrales, sino antes bien, en una estructura que evidencia la rudeza y frialdad de un esquema político basado meramente en la ganancia económica. Las *Cartas filosóficas* en este sentido son el primer análisis filosófico-político certero de los fundamentos de una sociedad cuyas bases se hallan en las leyes de la ganancia, donde *el Sr. Locke* –de aquí la centralidad del apartado sobre este autor al interior de la obra de Voltaire– es el portavoz de la doctrina cuyos principios son los que dan forma a la sociedad paradigmática de la modernidad, i.e., una sociedad basada en la *propiedad* y en la *libertad*. (Cfr., Locke, 1988: 269, 288). En este contexto, la contrastación con Pascal, a pesar de que Voltaire se impone el reto de criticar sus *Pensées*, (Voltaire, 2007: 101) se torna una tarea necesaria para obtener luces tanto de las supuestas falsedades de Pascal como de las generalizaciones de Locke sobre la naturaleza humana.

Por otro lado, el acercamiento a las *Cartas filosóficas* de Voltaire permite dudar del juego aparente entre los contrarios que establece el *philosophe* en su propuesta del mundo nuevo, a pesar de la evidencia que ofrece la experiencia histórica entre algunos elementos que parecen ser esenciales en el nuevo modelo del mundo propuesto por nuestro autor, tales como los de las contraposiciones entre ocio-negocio, Francia-Inglaterra, la multiplicidad de las sectas y la correspondiente salud de la nación, la superación (o al menos, revisión) de las bases liberales de Locke gracias a la exposición de los

fundamentos filosóficos-antropológicos de Pascal, pero a su vez, y en esta ocasión incitados por la publicación de las *Cartas filosóficas* de Voltaire, se está en condiciones de criticar el planteamiento antropológico de Pascal para oponerse a una versión mecanicista-racional del mundo newtoniano.

El maravilloso orden descubierto en la obra de Voltaire, será útil a un lector que desee caminar por alguna de las muchas vías que sólo se acusaron en este trabajo, pero que, sin lugar a dudas, responden a una invitación a pensar lo que con justeza se ha denominado aquí: *el problema de Voltaire*. ¶

## BIBLIOGRAFÍA:

CRONK, Nicholas (2009). "Voltaire and Authorship" en Cronk, Nicholas (Ed.), *The Cambridge Companion to Voltaire*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOULBOURN, Russell (2009). "Voltaire Masks: Theatre and Theatricality" en Cronk, Nicholas (Ed.), *The Cambridge Companion to Voltaire*. Cambridge: Cambridge University Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1987). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

HOBBS, Thomas (1987). *Leviathan, Or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London: Penguin Books.

KELLY, Christopher (1997). "Rousseau and the Case Against (and for) the Arts" en Orwin, Clifford y Tarcov, Nathan (Eds.) *The Legacy of Rousseau*. Chicago: The University of Chicago Press.

Leigh, John (2007). "Introduction" en Leigh, John (Ed.) *Voltaire Philosophical Letters Or Letters regarding the English Nation*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

LOCKE, John (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

MANSFIELD, Harvey C. (2018). "Machiavelli and the Discovery of Fact" en Minkov, Svetozar Y. y Trout, Bernhardt L. (Eds.) *Mastery of Nature. Promises and Prospects*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

PLATÓN (1977). "The Defence of Socrates at His Trial" en Goold, G.P. et.al. (Eds.) *Plato in Twelve Volumes* (Vol. I). London: Harvard University Press, The Loeb Classical Library.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1959-1995). "Lettre à D'Alembert", en Gagnebin, Bernard y Raymond, Marcel (Eds.) *Œuvres complètes de Rousseau* (Vol. IV). París: Gallimard, La Pléiade.

STRAUSS, Leo (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.

STRAUSS, Leo (1988). "On a Forgotten Kind of Writing" en *What is Political Philosophy and Others Essays*. Chicago: The University of Chicago Press.

TURNOVSKY, Geoffrey (2009). "The making of a name: a life of Voltaire" en Cronk, Nicholas (Ed.), *The Cambridge Companion to Voltaire*. Cambridge: Cambridge University Press.

VOLTAIRE (1968). "Adélaïde de Guesclin", en *Œuvres complètes de Voltaire*, (Vol. 10). Oxford: Voltaire Foundation.

VOLTAIRE (2007), *Philosophical Letters. Or, Letters Regarding the English Nation*. Cambridge: Hackett Publishing Company.



**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>