

Edición de Alicia Villar



Voltaire-Rousseau **En torno al mal** **y la desdicha**

Alianza Editorial

El conjunto de escritos que recoge este volumen se refiere a la polémica entre **VOLTAIRE** y **ROUSSEAU**, dos de los más brillantes ilustrados, sobre uno de los hechos más trágicos de aquella época: el terrible terremoto que destruyó la ciudad de Lisboa en 1755. Fueron muchos los que escribieron sobre el suceso por aquel entonces, ya que la dimensión del desastre obligó a poner en cuestión el optimismo racionalista imperante. Bajo el título **EN TORNO AL MAL Y LA DESDICHA** este libro reúne los dos poemas que Voltaire editó en 1756, *El Poema sobre la Ley Natural* y *El poema sobre el desastre de Lisboa*. Al conocerlos, Rousseau le escribió sorprendido por el contraste entre los dos escritos (18.8.1756) y discutió las ideas vertidas en el segundo poema, extrañado por el pesimismo de Voltaire. Dicha carta, que también se edita aquí, permite confrontar la postura de los dos filósofos. En el Apéndice se incluye una selección de cartas relacionadas con la polémica. **ALICIA VILLAR** es autora del Estudio preliminar, la selección de textos, la traducción y las notas críticas.

El libro de bolsillo
Alianza Editorial

ISBN 84-206-0753-3



9 788420 607535

Voltaire-Rousseau.
En torno al mal y la desdicha

Estudio preliminar, selección de textos,
traducción y notas críticas
de Alicia Villar

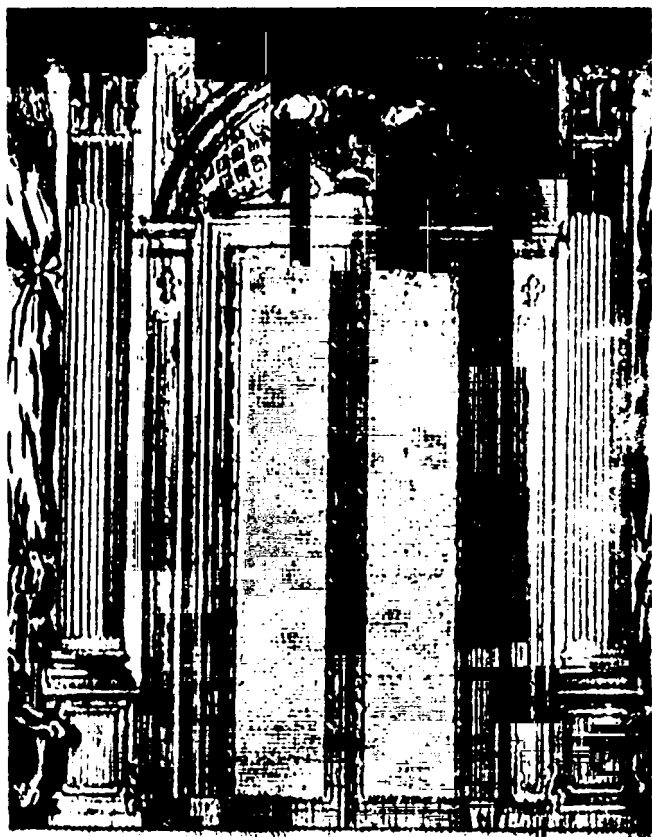
El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

- © Alicia Villar
- © Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1995
Calle J. I. Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-0753-3
Depósito legal: M. 35.235-995
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19, 28007 Madrid
Printed in Spain

Estudio
preliminar



Recueil de Planches du Dictionnaire raisonné des arts et des métiers,
vol. II. Lausana 1780 (U.P.C.).

El conjunto de los escritos que aquí se contienen se refieren a la polémica entre Voltaire y Rousseau, dos de los más brillantes ilustrados, sobre uno de los hechos más trágicos de aquella época: el terrible terremoto que destruyó la ciudad de Lisboa en 1755. Fueron muchos los que escribieron sobre el suceso por aquel entonces, ya que la dimensión del desastre obligó a cuestionarse el optimismo racionalista imperante.

En esta edición se presentan los dos poemas que Voltaire editó en 1756 con esa ocasión: el *Poema sobre la Ley Natural* y el *Poema sobre el desastre de Lisboa*. Al conocerlos, Rousseau le escribió, sorprendido por el contraste entre los dos poemas (18-8-1756). Discutió las ideas vertidas en el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, extrañado por ese pesimismo de Voltaire que sumía en el desconsuelo y abocaba a la desesperación. Dicha carta, que también se edita aquí, permite confrontar la postura de los dos filósofos.

En el Apéndice se incluye una selección de la corres-

pondencia de Voltaire y Rousseau que se relaciona con el problema y la polémica. Un grupo de cartas de Voltaire a sus amigos testimonia la impresión que le causó el suceso. Otro, plasma el creciente enfrentamiento de los dos autores. Por último, se incluye también la carta de Rousseau al pastor Vernes, donde resume sus principales creencias.

Es la primera vez que se compendian todos estos escritos, siguiendo las correspondientes ediciones críticas. Muchos de ellos no habían sido todavía traducidos al castellano. El estudio preliminar traza el marco general en el que se vivió la polémica.

.

1. Las sombras del Siglo de las Luces.
La visión del problema del mal
en el siglo de la felicidad

En su imagen más estereotipada, el Siglo de las Luces ha sido definido como *Âge de Raison, Âge de Bonheur*. El uso de la razón, clave para desterrar todas las tiranías, abre nuevos horizontes en todos los campos del saber ¹. A esta apertura corresponde un sentimiento de expansión, de felicidad, asentada en una confianza en las facultades humanas.

Definitivamente pasó el tiempo de una humanidad doliente y resignada, que vive en un valle de lágrimas, desgarrada por el pecado y la necesidad de expiación.

«[...] Esta alegría de vivir exhibe, en el poema del *Mundano* (1736), un egoísmo y un apetito de placer demasiado molestos. Todo es bueno porque Voltaire y sus amigos tienen hermosos trajes,

² No en vano en la primera mitad del siglo XVIII proliferan las obras filosófico-literarias concebidas como obras de razón (*Esprit des Lois*, etc.). Lo que antes era especulación sólo de algunos, ahora se destina a toda una multitud.

bellas carrozas, buenos banquetes y demás. Pero también, y esto es menos grosero, porque escriben bellas tragedias y pintan bellos cuadros. El inglés Mandeville, en su *Fábula de las abejas* (traducida en 1740), y luego el francés Melon demuestran que el placer, el lujo, los buenos banquetes, las bellas carrozas y los palacios hermosos tienen su utilidad. Gracias a ellos prospera la industria y se desarrolla el comercio. La alegría de unos salva a otros de la miseria»².

Mandeville, médico holandés que reside en Londres, afirma entonces: suprimid las pasiones, o restringid el egoísmo, la vanidad, y todos los vicios que quiere extirpar la moral, así destruiréis la industria y el comercio de las que son motores.

La moraleja de su poema titulado *El panal rumoroso o la redención de los bribones* es suficientemente explícita:

«Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado.

Querer gozar de los beneficios del mundo,
y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,
sin grandes vicios, es vana
utopía en el cerebro asentada.

Fraude, lujo y orgullo deben vivir
mientras disfrutemos de sus beneficios;
el hambre es, sin duda, una plaga terrible,
pero sin ella ¿quién medra o se alimenta? [...]

[...] la virtud sola no puede hacer que vivan las naciones esplendorosamente; las que revivir quisieran la Edad de Oro, han de liberarse de la honradez como de las bellotas»³.

² D. Mornet, *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988, p. 40. Véase también P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza Universidad, Madrid, 1988. Del mismo autor, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

³ B. Mandeville, *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*, FCE, México, 1982, p. 21. La obra databa de 1714; en 1740 se tradujo al francés.

La felicidad se convierte en una obsesión que en esa época tiene unos caracteres específicos y que, progresivamente, irá sustituyendo al concepto abstracto de saber. Se busca la felicidad en la tierra, en el presente. La metafísica pierde interés, ya que lo que importa es el destino terrenal del hombre. Saint-Lambert canta: «gozad». Lo que importa es saber vivir bien.

Las obras que abordan la cuestión de la felicidad se multiplican. Los títulos de algunos libros son bien expresivos: *Reflexions sur le bonheur*, *Système du vrai Bonheur*, *L'arte di essere felici*, *Die Glückseligkeit*, *Of Happiness*.

En los salones, en los teatros, en las novelas, en todos los ámbitos, en definitiva, podía constatarse esa misma sed de felicidad. Incluso había una «Orden de la Felicidad» entre las sociedades secretas, y en sus Asambleas se cantaba:

«La Isla de la Felicidad
No es una quimera;
Es donde reina el placer
Y la madre del amor.»

Los filósofos buscan las fuentes de la felicidad y descubren una triple fuente: la naturaleza, la sociedad y la razón. Se piensa que la misma estructura del ser humano le predispone a infinitas alegrías. Montesquieu, que está lejos del materialismo pero que tampoco puede identificarse con el espiritualismo clásico, piensa que la propia naturaleza humana encierra una especie de finalismo, una orientación espontánea en pos de la felicidad.

En este período, la felicidad tiene como carácter propio la inmediatez y lo concreto. Contentarse con lo posible, sin pretender lo absoluto.

«[...] Pequeñas dichas, moneda suelta de una beatitud que no podemos alcanzar; una conversación agradable, una cacería,

una lectura: con esto podemos llenar nuestros días. Gocemos estas alegrías ciertas, en lugar de contar con lo incierto...

[...] Gocemos de los bienes sencillos, como concedidos por un poder que mañana puede retirarnos sus dones caprichosos [...]»⁴

Desde esta perspectiva, se explica una clara recomendación: hay que dedicarse a administrar prudentemente nuestros bienes. Por muy pequeños que sean, son reales. Hay que buscar la tranquilidad y huir de aquellas pasiones cuya violencia genera futuras dificultades⁵. Somos los artífices de nuestra propia vida en la medida en la que sabemos ser prudentes.

Para ello, se precisa mantener la actitud de un hábil jugador, que no deja nunca de interesarse por la partida, tanto si apuesta como si pasa. El jugador hábil aprovecha siempre sus cartas, aunque se presente una mala jugada. Ciertamente, esta actitud requiere una gran dosis de frialdad para vencer las pasiones con razonamientos; además exige una cierta independencia, un espacio y un tiempo para que el ocio tenga lugar. Es, por tanto, una felicidad de cálculo, una felicidad construida.

Hay otra posibilidad para lograr esa felicidad egoísta: extirpar de nuestra alma el sentimiento de lo trágico de la existencia, en palabras del mismo Paul Hazard. Hay que apartar las sombrías visiones enemigas de la paz interior, que nos hacen sufrir en todo momento, sin impedir por ello la única tragedia inexorable: la muerte. Paz hermana de la felicidad. ¿Cómo lograrlo? El procedimiento es sencillo: «poned sobre vuestra nariz unos

⁴ P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, p. 247.

⁵ Ello no significa que se nieguen sistemáticamente todas las pasiones. A comienzos del siglo XVIII hubo un poderoso movimiento para rehabilitar las pasiones frente a cierto ascetismo cristiano.

lentes bienhechores, ligeramente teñidos de rosa, y todo adquirirá colores risueños» ⁶.

Este sentimiento difuso cobra especial importancia en Inglaterra, representado por el conde de Shaftesbury ⁷. Su propósito constante es cómo encontrar la felicidad en este mundo. Este moralista piensa que se puede disfrutar de la tierra mediante los hechizos de la belleza. Somos artífices de nosotros mismos, realizamos acciones virtuosas y construimos bellas formas: ese conjunto es lo que llamamos felicidad. Desde este planteamiento, no es extraño que se enfrente con Pascal ⁸, como ejemplo del modo más trágico de abordar una existencia. Dios mismo no es trágico ni injusto como quieren los que creen en la predestinación. Por el contrario, Dios es la misma Bondad, y los seres humanos debemos lograr, hasta el límite de nuestras fuerzas, la suprema bondad, consagrándonos al bien universal. Mathew Tindal ⁹ insiste en que Dios hizo al ser humano para ser feliz y se es más feliz cuanto más se gobierna la vida de acuerdo con las reglas de la recta razón.

⁶ P. Hazard, *ob. cit.*, p. 248.

⁷ Shaftesbury (1671-1713), tratando de refutar a Hobbes e influido por los platónicos de Cambridge, descubrió un «sentido» moral que capacitaba para distinguir entre el bien y el mal y orientaba a buscar los fines sociales, antes que los privados. El amor propio, bien entendido, armonizaba perfectamente con la benevolencia. El optimismo de Shaftesbury inspiró a los filósofos morales ingleses, desde Francis Hutcheson hasta Hume y Adam Smith.

En 1745 Diderot traduce el *Ensayo sobre el mérito y la virtud* de Shaftesbury donde afirma que «ser un perfecto teísta significa creer que cada cosa está gobernada, ordenada y regulada por un principio o por una inteligencia buena y eterna». Con esta traducción las ideas de Shaftesbury se difunden en Francia.

⁸ Más tarde, Voltaire también criticará esa visión pascaliana de la miseria humana en sus *Cartas filosóficas*.

⁹ M. Tindal, *Christianity as Old as Creation*, Londres, 1730.

Incluso se dan recetas para ser feliz. En Francia, el marqués d'Argens establece tres condiciones:

1. No tener nada criminal que reprocharse.
2. Saber ser dichoso en el estado en el que el cielo nos ha situado y en el que estamos obligados a permanecer.
3. Gozar de una salud perfecta.

Por su parte, Madame de Châtelet considera que para ser feliz hay que despojarse de los prejuicios, ser virtuoso, tener gustos y pasiones, y ser susceptible de ilusiones, pues debemos la mayor parte de nuestros placeres a la ilusión, y desgraciado el que la pierde... En este mundo, tenemos que abastecernos de sensaciones y sentimientos agradables...

La corriente de pensamiento así descrita, en su énfasis por subrayar el lado luminoso del saber y la existencia, no parece, por tanto, especialmente inclinada a la reflexión sobre las fuentes del mal.

LA VISIÓN DEL PROBLEMA DEL MAL

Sin embargo, esto no significa que se silencie el problema. Esta cuestión, con frecuencia, es la prueba de fuego que intentan superar las distintas filosofías en su apuesta por la racionalidad; de ahí que no pudiera estar ausente en un siglo que se denominaba como «Época de la Filosofía» (Diderot). Además, la Filosofía de la Ilustración no sólo se construye con luces, también alberga claroscuros, incluso profundas sombras, donde la luz sólo emerge después de patéticos combates ¹⁰.

¹⁰ Véase el desarrollo de esta idea en R. Mauzi, *L'idée du bonheur*

Desde 1700-1710, el problema del mal estaba en el centro de la controversia generada a partir de la paradoja de Bayle. Para este autor, considerado como precursor de los ilustrados franceses, el problema del mal es una obsesión con tintes especialmente dramáticos. La historia de su vida no le permitía olvidarse de esa inquietante realidad. Advierte que el mal es un escándalo, que no encuentra solución ni respuesta desde los presupuestos filosóficos de entonces.

¿Cómo conjugar la Omnipotencia divina con la miseria humana? Se trata del viejo dilema de Epicuro: Dios o no quiere o no puede evitar el mal. Si no quiere no es bueno, si no puede, entonces no es Omnipotente. En el caso de Bayle la solución a este dilema vendrá de la mano de un fideísmo radical: la razón no puede resolver estas dificultades, es un poder de destrucción más que de construcción y, como Penélope, teje y desteje su propia obra. Los juicios de Dios son impenetrables, abismos profundos que no es posible sondear sin caer en un precipicio ¹¹. Pero más allá de la razón está la fe.

Después, la fecha de 1710 será emblemática al escepticismo de Pierre Bayle, con los *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, de Leibniz ¹² y su análisis del mal físico, metafísico y moral.

au XVIII siècle. Armand Colin, Paris, 1949, pp. 12 y ss. J. Deprun, *La philosophie de l'inquietude en France au XVIII siècle*. Vrin, Paris, 1979.

¹¹ En este punto Bayle cita expresamente a Agustín de Hipona.

¹² Leibniz, *Essais de Théodicée*, de C. J. Gerhardt, *Die philosophischen Skripten von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VI (1885), Hildesheim 1965, 209. Hay traducción española de E. Ovejero y Maury, Madrid, 1928. Para la polémica Leibniz-Bayle puede consultarse: A. Torres Queiruga, *O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Uma encrucillada decisiva na historia do problema* en «Simposio sobre el pensamiento filosófico y político en la Ilustración francesa», Santiago de Compostela, 9-11 octubre de 1989, Universidad de Santiago, 1992, pp. 105-119.

En el mismo prefacio, Leibniz advierte que en ese filósofo: «la religión y la razón aparecen en lucha y su autor quiere imponer silencio a la razón, después de haberla hecho hablar demasiado, a lo cual llama triunfo de la fe».

Pero no vamos aquí a adentrarnos en las discusiones que se constituyen en sistema, sino al lema que la época recogerá: *Todo está bien*, abocando el análisis del mal a un optimismo racionalista que armonizaba con ese énfasis en la felicidad de tantos hombres y mujeres de su tiempo.

En un poema: *Ensayo sobre el hombre* (1733), Pope recogía esa visión, la más luminosa del Siglo de las Luces: «¡Oh felicidad! ¡Fin y objeto de nuestro ser! ¡Bien, Placer, Bienestar, Contento, y cualquiera que sea tu nombre!»¹³. La Europa Occidental quería convencerse de que vivía en el mejor de los mundos posibles, y la doctrina del optimismo resultaba una coartada perfecta. Dolores y sufrimientos parecen muchos más lejanos cuando se les califica de males físicos, metafísicos o morales.

Todavía en 1753 la Academia de Berlín propone como tema para el año 1755: «analizar el sistema de Pope, contenido en la proposición: *Todo está bien*». Éste es el clima más o menos generalizado, cuando al tiempo, un terrible suceso, inesperado y repentino, obligó a las conciencias de su tiempo a cambiar el rumbo y reflexionar de nuevo sobre la presencia y alcance del dolor que amenazaba a todos en cualquier momento: el terremoto y ma-

¹³ Véase R. Knapp, *The fortunes of Pope's «Essay on man» in 18th Century France*, Ginebra, 1971 (Studies on Voltaire and the eighteenth century, vol. LXXXII). G. Havens, *Voltaire and Alexander Pope. Essays on Diderot and the enlightenment in honor of Otis Fellows*, ed. de John Pappas, Ginebra, 1974.

remoto que destruyó la ciudad de Lisboa, el 1 de noviembre de 1755, causando miles de víctimas. ¿Podía mantenerse ahora que se trataba de un mal parcial acaecido dentro de un bien general?

La descripción de la magnitud del desastre resultó especialmente inquietante. Su crónica nos hará comprender por qué este fenómeno impresionó tan profundamente a las conciencias de ese tiempo, que se vieron obligadas a dar razón del suceso. 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. Lisboa se convirtió en la imagen del Juicio Final, y quizá en el tribunal que, a su vez, enjuiciaba el racionalismo optimista imperante.

No fue un hecho aislado. En la primera mitad de siglo la felicidad con la que se sueña y que se cree posible es completa: hay lugar para los mundanos, para la pasión y para la virtud.

En la segunda mitad del XVIII, progresivamente, se constata un cansancio en la búsqueda del placer, paralelo al desgaste del estilo rococó. Se vuelve a la sencillez, buscando recuperar la virtud y el patriotismo, la autenticidad y lo natural ¹⁴. Sobre 1770, la felicidad depende de una serie de renunciaciones: renuncia a las pasiones, a algunos placeres, a alguna de las formas de la vida social. Comenzaban a fraguarse aires prerrevolucionarios.

¹⁴ Esta nueva moralidad, que coincide con la preconizada por Rousseau, se expresa también en la pintura de David y Jean-Baptiste Greuze. Ambos representan la vuelta a la austera virtud romana, al heroísmo y al patriotismo. Las obras de François Boucher (primer pintor del rey en 1756) y el cuadro de David *El Juramento de los Horacios* (1785) marcan la distancia entre el rococó y el resurgimiento del moralismo. (Veáse María José Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las Luces*. Ed. Tecnos, Madrid, 1987, p. 52.)

Antes de que estuviera concluido el siglo XVII afirmaba Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

«La inquietud que un hombre siente en sí mismo por la ausencia de una cosa que le daría placer si estuviera presente es lo que se llama deseo, que es mayor o menor, según que esa inquietud sea más o menos ardiente. Y no será tal vez inútil observar al paso que la inquietud es el principal, por no decir el único, estímulo que excita la industria y la actividad de los hombres [...]»¹⁵.

Efectivamente, ¿era posible ser testigo de un desastre como el de Lisboa sin inquietud, sin pensar en el problema del mal, de nuevo y con temor? La crónica del suceso resultaba suficientemente explícita.

¹⁵ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), libro II, cap. XX, 6 (14), *El deseo*.

2. Crónica del terremoto de Lisboa ¹

En la mañana del 1 de noviembre de 1755, día de Todos los Santos, un domingo de sol, temperatura suave y viento agradable, un terremoto destruyó la mitad de la ciudad de Lisboa.

Aquella mañana, los habitantes de la ciudad paseaban por las calles y curioseaban en los mercados. Las iglesias estaban repletas de fieles que asistían a la celebración de la festividad de aquel día.

¹ Son múltiples las referencias al terremoto. Destacan: Padre Antonio Pereira de Figueiredo, *Rerum Lusitanarum Ephemerides ab Olisiponen-si terraemotu ad jesuitarum expulsionem*, Lisboa, 1761. Esta obra fue después publicada en portugués con el título: *Diario dos successos de Lisboa, desde o terremoto até, á expulsão dos Jesuitas*, traducido por Mathias Pereira de Azevedo Pinto, Lisboa, 1766. Joaquim José Moreira de Mendonça, *Historia universal dos terremotos que tem havido no mundo, de que ha noticia, desde a sua criação ate o seculo presente*. Com huma naraçam individual do Terremoto do primeiro de Novembro de 1755, e noticia verdadeira dos seus effeitos em Lisboa, todo Portugal, Algarve, e mais partes da Europa, Africa, e America, aonde se estendeu, etc., Lisboa, 1758.



Súbitamente, hacia las nueve y media de la mañana, la tierra comenzó a temblar con una fuerte oscilación, según los testimonios, semejante a la de una embarcación sobre el mar. Primero de norte a sur, después de este a oeste, para volver a la dirección anterior, y así siguió por espacio de siete minutos, apenas entrecortados por breves segundos de intervalo.

El movimiento fue vertical, y su intensidad fue tal que, en el segundo minuto, las casas se derrumbaron por completo. De las grietas que se abrieron por el suelo emanaban gases sulfurosos, levantándose un nube negra y densa, por encima de los derruidos edificios. Según los testigos presenciales, los gases parecían querer asfixiar a todos los supervivientes.

El terror de la población fue indescriptible. Desde los primeros momentos, miles de personas quedaron sepultadas entre los escombros de sus casas y en los templos donde oraban.

La confusión fue total. Fueron muchos los que se dirigieron junto al río, huyendo del derrumbamiento de los edificios. Entonces, allí mismo, las aguas retrocedieron durante un momento, dejando a la vista una gran extensión. Después se vio «erguirse el mar, con una espantosa altura», e invadir el río y las calles de la parte baja de la ciudad, con un vaivén de flujo y reflujo. Se produjo un nuevo motivo de pánico.

Las poblaciones costeras próximas a Lisboa también resultaron afectadas. Las embarcaciones se estrellaron contra la tierra o se volcaron. Los gritos de las víctimas y de los que huían se fundían con los rugidos de la tierra en convulsión.

La parte más importante de la ciudad quedó en ruinas: el Palacio Real, el castillo de San Jorge, innumerables iglesias y casas religiosas, el Hospital de Todos los Santos, la Ópera, y las calles y barrios más ricos.

Al pavor del terremoto, sucedió el horror de los incendios que comenzaron en el centro de la ciudad, y afectaron a importantes edificios como el Palacio del marqués de Lourical y la Iglesia de Santo Domingo. Tesoros artísticos y literarios ² fueron reducidos a cenizas.

Cuando llegó la noche, los criminales que se escaparon de las prisiones aprovecharon el siniestro para robar y matar.

En cuanto al número de víctimas, los testimonios divergen considerablemente. Algunos calcularon treinta o cuarenta mil.

La familia real no sufrió daño alguno. Se encontraba entonces en la Quinta de Belem. Se cuenta que don José, preguntando aterrado a los que le rodeaban qué podía hacer, recibió la siguiente respuesta del marqués de Alorna: «Sepultar a los muertos, cuidar a los vivos y cerrar los puertos» ³. La anécdota se convirtió en el lema de la actividad que presidió la reconstrucción de la ciudad.

² Basta recordar la Biblioteca de Paço da Ribeira, que el rey Juan II había enriquecido con libros extranjeros y numerosos manuscritos, copias y originales. También desaparecieron muchas librerías particulares que contenían ejemplares preciosos, como la del marqués de Lourical.

³ Después, en vez de ordenar la edificación de la ciudad de acuerdo con el trazado anterior, el futuro marqués de Pombal decidió acometer la reconstrucción según conceptos urbanísticos y arquitectónicos nuevos. Para llevar a cabo su plan, todas las casas, incluso las pocas que habían quedado en pie, fueron arrasadas. Todo fue construido de nuevo. El centro de la ciudad se transformó en un enorme tablero de ajedrez, precedido por una extensa plaza abierta sobre el río. Todas las casas se construyeron con las mismas dimensiones, tanto de frente como de altura. A juicio de A. H. de Oliveira Marques, «Lisboa se convirtió en una ciudad auténticamente "esclarecida" planeada y edificada racionalmente, con sus calles, plazas y casas trazadas en regla, de la manera más teórica que podría soñar un filósofo del siglo XVIII» (*Historia de Portugal*, vol. I, FCE, México, 1983, p. 413). Sobre la reconstrucción de la ciudad puede verse también J. A. França, *Lisboa Pombalina e o Iluminismo*, Livros Horizontes, Lisboa, 1965.

La intensidad del terremoto fue tal que los temblores se notaron hasta en los lagos de Suiza, donde se apreciaron olas inusuales. Días después se repitieron las sacudidas y otras ciudades como Cádiz, Málaga y Tánger resultaron afectadas. Debido al desorden, la noticia no llegó a Ginebra y París más que tres semanas después.

El 15 de diciembre se leyó, en el consejo de la ciudad de Ginebra, una carta de un ciudadano ginebrino que estaba en Lisboa por negocios y que fue testigo de la tragedia.

Se produjo un movimiento generalizado para ayudar a las víctimas. El Gobierno inglés envió a los portugueses alimentos y dinero. De España llegaron «cuatro carros repletos de dinero» y se eximió de derechos las mercancías que con destino a Portugal pasaran por Badajoz. El Gobierno francés también ofreció «todo el dinero que el rey D. José quisiera aceptar».

Mientras que el ministro Carvalho explicaba el cataclismo como un fenómeno natural, otros predicadores⁴ consideraban que el desastre había sido un castigo de Dios provocado por las impiedades del siglo y los pecados de los hombres.

⁴ Entre ellos el jesuita Malagrida, que años después (1761) fue ejecutado, ya anciano, junto con otros, a causa de una supuesta conjura en contra del rey. A finales de 1755 se acenturaron los conflictos entre las misiones de los jesuitas en Paraguay y los intereses y poderes portugueses. En 1759, los jesuitas fueron expulsados de Portugal.

3. La reacción ante la catástrofe

¿Todo está bien?

La impresión que causó el suceso se reflejó en la literatura de la época. Basta con citar algunos de los nombres que hablaron del desastre: el padre Feijoo, Kant, Voltaire y Rousseau, por no hablar de Goethe ¹ que recordará cómo, a los seis años, su conciencia se despertó reflexionando sobre este acontecimiento.

El padre Feijoo ² buscó la causa misteriosa de los terremotos y los explicó remontándose a la materia eléctrica. Kant también examinó las causas físicas de los temblores de tierra ³, pero además se ocupó del problema

¹ *Goethes Werke. Dichtung und Wahrheit.* Hamburger Ausgabe, vol. IX, p. 29.

² B. Feijoo, *Nuevo Sistema sobre la causa física de los terremotos*, 1756.

³ Kant contribuyó a que se conociera la amplitud del fenómeno y se precisaran algunos datos como los siguientes: la actividad sísmica prosiguió durante cierto tiempo. Se reanudó el día 9 y el 18 (afectó a

filosófico, ya que consideró que las catástrofes de este tipo obligaban a reformular el optimismo deísta, entonces tan extendido. En un escrito titulado *Sobre el optimismo* (1759) se aprecia aún un talante leibniciano, al mantener que el optimismo puede estar justificado, siempre que no nos limitemos a contemplar las cosas desde una perspectiva parcial y nos elevemos a una visión de conjunto, es decir, a una visión del mundo como totalidad. Posteriormente, Kant desautorizará los escritos que pertenecían a ese período de su vida. Su posición es muy diferente en su ensayo: *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la Teodicea* (1791).

Voltaire, uno de los autores más celebrados de la época y que se había distinguido por exaltar las glorias del siglo, animando en su poema *El Mundano* (1743) al buen vivir, placentero y despreocupado, al conocer la magnitud del desastre, acentuó una «crisis de pesimismo» que se había iniciado en 1749, con motivo de la muerte de Madame de Châtelet ⁴, su amiga, amante, y compañera en el arduo trabajo del conocer. Desde entonces, su suerte parecía haber cambiado, y la noticia del desastre estremó su estado de ánimo. Le pareció absurdo el lema de Pope: *Todo está bien*, y compuso un poema, patético y desgarrado, describiendo el sufrimiento de los inocentes. Podían considerarse unos versos realmente trágicos, confesó a sus amigos ⁵. Como pronto circularon copias del

Inglaterra, Italia y África). El día 27 asoló a la ciudad de Málaga. Kant observará: «éstos son los azares a los que está sometida la vida humana». Kant, I. AK. Bd. I, pp. 431 y ss. Cfr. Philonenko, A., *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. I, París, Vrin, 1984, p. 268.

⁴ Madame de Châtelet muere a los pocos días de haber dado a luz una niña, fruto de sus relaciones con el poeta Saint-Lambert. Más tarde, Rousseau también tendrá que compartir con Saint-Lambert su amor por Madame d'Houdedot.

⁵ Así los califica el propio Voltaire en una carta al Sr. Argental de

poema, decidió en 1756 editarlo junto con el *Poema sobre la Ley Natural*.

Este último databa de unos años antes (1752), cuando Voltaire se relacionaba con Federico II de Prusia, el rey amigo de los filósofos, que le había llamado a su corte. Ahí exponía el catecismo del deísta, y alababa el orden de la Naturaleza que nos hace tener una conciencia moral, común a todos los hombres, en todo tiempo y lugar.

Rousseau recibió el *Poema del desastre de Lisboa* junto con el *Poema sobre la Ley Natural* que le había hecho llegar Voltaire. Advirtió que en las dos obras se exponían ideas y sentimientos incompatibles; ¿qué lugar ocupaba ese inesperado pesimismo del *Poema sobre el desastre de Lisboa* en la obra de Voltaire? Por este motivo le escribe una carta personal el 18 de agosto de 1756, y expone lo que a su vez será un primer resumen de sus ideas y sentimientos religiosos. Más tarde desarrollará sus convicciones en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, incluida en el *Emilio*.

Antes de presentar las cuestiones desarrolladas en estos escritos, es necesario aludir a la compleja relación entre estos dos hombres: Rousseau-Voltaire.

15 de febrero de 1756 (L. 4368, D. 6734). Considera que son mucho más trágicos que el tema de una de sus tragedias de aquel momento: *El huérfano de China* (1755). (Veáse esta carta en el Apéndice final.)

La numeración asignada a las cartas precedida por la inicial: D. corresponde a la fijada por Théodore Besterman (vols. 85 a 135 de las *Oeuvres Complètes* de Voltaire: *Correspondence and related Documents*, Ginebra, Bradbury, Oxford, 1968 (edición en curso). La numeración precedida por la inicial: L se refiere a la edición de la Correspondencia según el mismo Besterman, pero realizada por la «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1978-1993, 13 vols.

ROUSSEAU-VOLTAIRE: DEL AMOR AL ODIO. EL ALCANCE
DE UNA POLÉMICA

Rousseau y Voltaire sólo se encontraron personalmente una vez, probablemente en un salón parisino, para tratar asuntos sin especial importancia. Por ello, la imagen que el uno se hizo del otro tuvo como referencia fundamental sus respectivos escritos, así como las impresiones de conocidos comunes.

¿Cuáles fueron esos escritos? Ambos murieron en 1778, lo que significa que Voltaire no leyó ⁶ *Las Confesiones* (aparecieron en 1782), *Rousseau, juez de Juan Jacobo* (1780) ni las *Enseñanzas de un paseante solitario* (1782).

Por su parte, de la inmensa obra de Voltaire, Rousseau sólo conoció algunos escritos. De sus relatos y cuentos sólo leyó *Zadig* (1747); en las *Confesiones* reconocerá que no leyó *Cándido* (1759). Tampoco conoció *El ingenuo* ni *El hombre de los cuarenta escudos*. Tuvo entre sus manos el *Diccionario filosófico*, y leyó las *Cartas filosóficas* y algunos libelos como el *Sermón de los Cincuenta*. Admiraba sobre todo sus tragedias y poesías, muy del gusto de la época.

La diferencia de edad fue significativa: Voltaire (nacido en 1694) fue dieciocho años mayor que Rousseau (nacido en 1712). Curiosamente los dos morirán el mismo año, cuando también llevaban decenios lamentando la proximidad de su muerte ⁷.

⁶ Ello no significa que no conociera su existencia e incluso algunos pasajes. Como es sabido, en aquella época muchas obras circulaban por los salones parisinos antes de su edición.

⁷ Este es un curioso punto en el que ambos también coinciden. Véase la carta de Rousseau a Vernes de 1758 en el Apéndice final, donde se cree en las puertas de la muerte. De otro lado, la proverbial «mala salud de hierro» de Voltaire le hará llegar a los ochenta y cuatro años.

La vida de François Marie Arouet, alias «Voltaire», recorre gran parte del siglo XVIII. Nace y se instruye bajo el reinado de Luis XIV, cuya famosa historia escribirá en 1751 (*El Siglo de Luis XIV*), y al final de su vida respira la atmósfera prerrevolucionaria.

Su talento precoz le hace alcanzar el éxito muy pronto. A los dieciocho años es un poeta de moda con sus sátiras y a los veinticuatro triunfa en el teatro con su tragedia *Edipo*. Diez años más tarde compone una gran epopeya: *La Enriada*.

Su primera obra filosófica es relativamente tardía: las *Cartas Filosóficas* (1734), fruto de su estancia en Inglaterra, expresan su admiración por el saber, la libertad política y la tolerancia de esa sociedad. Llegan a editarse 200.000 ejemplares en pocos años. Como historiador destaca su *Ensayo sobre las costumbres* (1756), donde quiere tomar conciencia de la realidad global de la Historia. Sus cuentos más famosos son redactados a partir de los cincuenta años. A partir de los sesenta y nueve, acomete una serie de campañas de opinión para la defensa de las víctimas del fanatismo. El manifiesto de este proyecto es su *Tratado de la tolerancia* (1763). En 1764 aparece su *Diccionario Filosófico portátil*, historia crítica de la cristiandad que subraya las contradicciones entre los dogmas y los Evangelios, y al tiempo combate el ateísmo⁸. En todo momento mantiene una febril correspondencia, que testifica su permanente inquietud.

La amplitud y variedad de su producción literaria explica el hecho de que cada época o cada tipo de lector haya preferido un aspecto de su obra. En su tiempo, se exaltó su genio para la tragedia y la épica, y sus cuentos,

⁸ Esa obra era un viejo proyecto de Voltaire que databa de su estancia en Prusia.

que lograron un gran éxito de ventas, fueron criticados por las altas instancias literarias que consideraban una atrocidad sus incursiones en un género considerado menor. Después, los románticos admiraron sus poemas, a su vez posteriormente olvidados por su excesiva grandilocuencia. En nuestro siglo, se leyó al polemista disidente de las *Cartas Filosóficas* y de los panfletos, al defensor de la tolerancia, se admiró el ingenio, ironía e inteligente mordacidad de sus cuentos, concebidos como relatos filosóficos. En ellos se ríe de la complejidad, a veces triste simplicidad, de la condición humana, pero al tiempo invita a «pensar». Sus cuentos se acomodaron mucho más a nuestros días que sus tragedias y poemas. Por tanto, las obras que más se admiraron en su época son las que peor han resistido el paso del tiempo. Hoy, en el tercer centenario de su nacimiento, se le ve como el precursor del intelectual contemporáneo.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tuvo una formación autodidacta. Precisamente comienza a leer a Voltaire en la época de su formación, a partir de 1729, en Anecy y luego en Chambéry, en casa de la señora de Warens. Leyendo la obra *Alcira*, comienza a nacer su vocación de escritor y considerará su estilo como el de un maestro y un modelo a imitar. Más tarde y según nos relata en las *Confesiones*, con la lectura de las *Cartas Filosóficas*, se siente atraído por el estudio ⁹.

⁹ El relato de las *Confesiones* es el siguiente: «Nada de lo que escribía Voltaire se me escapaba. El gusto que después tomé en esas lecturas me inspiró el deseo de aprender a escribir con elegancia, y de tratar de imitar el bello colorido de ese autor que me encantaba. Algún tiempo después aparecieron sus cartas filosóficas. Aunque, ciertamente, no es su mejor obra, su lectura fue lo que más me atrajo hacia el estudio, y ese gusto que nacía no se apagó ya nunca más después de ese tiempo.» J.-J., Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Éditions du Seuil, vol. I, *Confessions*. Lib. V, p. 203.

Cuando en 1737 asiste a la representación de *Alcira*, describe su emoción a la señora de Warens: fue tal que «llegué a perder la respiración». Así decide dedicarse él también a la composición teatral y escribe una ópera-tragedia: *El Descubrimiento del Nuevo Mundo* (1740-41).

Años después, en 1745, se produce por fin un encuentro personal. Voltaire busca a alguien que le haga unos arreglos (texto y música) de la obra *Las Fiestas de Ramiro*¹⁰. En aquel entonces se le recomienda a un tal Rousseau de Ginebra, que es un músico-musicólogo, sólo conocido en algunos salones parisinos. La primera carta que Rousseau dirige a Voltaire es con este motivo (11 de diciembre de 1745). Así, cuando Rousseau es tan sólo un principiante que lucha por abrirse camino, Voltaire es ya un autor consagrado, historiógrafo del rey¹¹.

Pero la ciega admiración que Rousseau siente por Voltaire cambia de rumbo a raíz de 1749, cuando precisamente sus ideas comienzan a dar que hablar. En esa fecha, Rousseau tiene una «revelación» repentina que le hace descubrir algo, hasta entonces insospechado por él. Fruto de esta «inspiración súbita», redacta su *Discurso so-*

¹⁰ Voltaire había compuesto un drama titulado: *La Princesa de Navarra*, con motivo del matrimonio del Delfín (se representó en Versalles el 23 de febrero de 1745). Rameau, por su parte, compuso la música, pero se necesitaba a alguien que hiciera los arreglos, música y texto, para la nueva obra que se llamó *Las Fiestas de Ramiro*. La obra finalmente se representó el 22 de diciembre de 1745.

¹¹ Rousseau, en su carta del 11-XII-1745, le dice: «hace quince años que trabajo para hacerme digno de vuestras miradas y de los cuidados que prodigáis a los jóvenes en los que descubris algunos talentos» (D. 3269). Voltaire le contestará el mismo 15 de diciembre: «Señor: reunis dos talentos que hasta ahora han estado siempre separados. He ahí dos buenas razones para estimaros y querer amaros» (D. 3270. L. 2027). Rousseau reproduce esta carta en las *Confesiones*. En *Oeuvres Complètes*, vol. I, p. 250.

bre las ciencias y las artes, que gana el premio convocado por la Academia de Dijon. Esta institución había planteado la siguiente cuestión: «si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar nuestras costumbres». Rousseau ganará el premio con una postura provocadora:

El progreso de las ciencias y las artes ha «corrompido» las costumbres, porque son obras de un hombre corrupto en su modo de vivir en sociedad. A su juicio, los científicos y artistas buscan, ante todo, brillar, deslumbrar. Identifican la verdad con el éxito, y, por tanto, la apariencia con la realidad. Así, las relaciones humanas se convierten en un mercado de méritos y talentos que genera una profunda desigualdad.

La denuncia de Rousseau se dirigía a disolver un vínculo considerado incuestionable en su momento: la supuesta armonía entre los ideales éticos y teóricos. Él advierte que el progreso de la cultura no equivale al progreso moral; la civilización ofrece apariencia de virtud, pero sólo es disfraz, máscara, falsedad. De ahí, que las «luces» no iluminen sino que deslumbren y cieguen.

Frente a su época, la Antigüedad clásica, el mundo de los viejos romanos y de Esparta, se constituyen en los nuevos modelos por su justicia y virtud.

El único autor vivo que se cita en todo el *Discurso* es precisamente Arouet. Su nombre aparece con motivo de la condena del lujo. Probablemente, Rousseau conocía la *Defensa del mundano o Apología del lujo* (1738), de Voltaire, y no reconocía ahí al viejo maestro. Jean-Jacques se pregunta por la condición del artista en una sociedad en la que «el gusto del fasto» prima sobre la honestidad.

[...] Decidnos, célèbre Arouet [...], ¿cuántas cosas grandes os ha costado el espíritu de galantería, tan fértil en pequeñas?

Así es como la disolución de las costumbres, secuela necesaria del lujo, entraña a su vez la corrupción del gusto [...]¹²

La alusión personal no debió de ser del gusto de Voltaire, pero no tenemos constancia de una respuesta directa. Ciertamente, tampoco debía ser de su agrado el fondo de la obra: la condena y ataque indiscriminado al desarrollo de las ciencias y las artes.

A pesar de todo, Rousseau defendía la bondad originaria de la naturaleza humana, aparentemente perdida, depravada, en nuestras sociedades corruptas. Este será el problema abordado en su siguiente escrito: *Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) que vuelve a concurrir a otro Premio de la Academia de Dijon¹³. La obra se publica en el mes de junio. En agosto se la envía¹⁴ a Voltaire que a los pocos días responde con una breve pero contundente carta. Así califica el discurso de «nueva obra contra el género humano» y advierte, con ironía, la paradoja que encierra emplear tanto talento en mostrar que somos bestias. Entre otras bromas, confiesa que

¹² J.-J., Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Trad. de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1989. En esa alusión a Voltaire por su apellido real: Arouet, sustituido desde 1718 por el que fue conocido, había también un velado ataque a su espíritu mundano.

¹³ Esta vez no logrará el premio.

¹⁴ Seguramente Rousseau había enviado también a Voltaire su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750). Aunque no hay ninguna respuesta expresa por parte de Voltaire sí parece conocer la obra, ya que al acusar recibo de la segunda precisa: «He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano».

En la correspondencia que Voltaire mantiene durante el año 1751 hay varias alusiones al tema propuesto por la Academia de Dijon. Le parece escandaloso que una Academia pueda poner en duda que las letras no hayan mejorado las costumbres. «¿Estaría de acuerdo en que se prohibiera comer, porque puedo tener indigestiones?» (Voltaire al duque de Uzès, Berlín, 14 de septiembre de 1751. D. 4569).

«dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra» ¹⁵.

Realmente no discute el fondo del asunto: los males que generan las artes y las ciencias denunciados por Rousseau; y sustituye este problema por el de los manejos y enredos a los que se ven sometidos los creadores. Sin embargo, Rousseau ¹⁶ no parece darse por enterado y agradece en un tono elogioso, que roza con lo servil, la atención que le presta una celebridad al leer su obra. Asiente sobre las desgracias que persiguen a los hombres de letras célebres, pero se reafirma en su idea de que los males proceden más del error que de la ignorancia.

Voltaire no podía estar de acuerdo con la postura mantenida por Jean-Jacques y su evocación del estado de naturaleza, ya que estaba firmemente convencido de que los crímenes los realizan los ignorantes. Además, el poeta del *Mundano* y del elogio al lujo difícilmente podía compartir esa cura de austeridad preconizada por el ginebrino. Rousseau denunciaba la desigualdad entre los hombres por razones económicas; Voltaire llevaba la vida de un gran señor: seis caballos, cuatro carruajes, dos lacayos, un ayuda de cámara, un cocinero francés, un secretario. En definitiva, para él la libertad de espíritu era inseparable del desahogo y bienestar material. Además, solía llamar al pueblo con el apelativo de la «canalla»: los hom-

¹⁵ J.-J., Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Trad. y notas de A. Pintor Ramos. Tecnos, Madrid, 1990, p. 71. La carta de Voltaire a Rousseau está fechada el 30 de agosto de 1755.

La broma de Voltaire fue utilizada después por un autor teatral del momento: Palissot, que en una obra sobre los filósofos (1760) representaba a Rousseau, con un aspecto descuidado, andando como un animal y pastando sobre la hierba.

¹⁶ Respuesta de Rousseau a Voltaire, de 10 de septiembre de 1755. Incluida en *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Ed. Tecnos, pp. 243 y ss.

bres son tan incapaces de gobernarse a sí mismos que la desigualdad es indispensable para mantener el orden social. Sentía un sincero desprecio aristocrático por el vulgo o populacho.

La reflexión común sobre el desastre

En 1755, Voltaire se instala en Suiza, cerca de Ginebra. Ahí residen los hermanos Cramer, los editores de las obras de Voltaire hasta el final de sus días ¹⁷. A Voltaire no le gusta estar lejos de sus impresores, tanto por una lógica prudencia como por un cierto perfeccionismo en su trabajo literario. De otro lado, alberga algunas ilusiones sobre la libertad intelectual en Ginebra: la vida en una república de notables y banqueros le parece propicia a sus designios.

A través de su amigo el doctor Tronchin, compra una casa: «Las Delicias» ¹⁸, y alquila otra en Monrion, en el cantón de Lausana, para pasar los inviernos. Jacobo Vernet, rector de la Academia de Ginebra y amigo de Voltaire, es designado para hacerle una fraternal advertencia: más vale que se abstenga de atacar a la religión y que colabore «con todas nuestras gentes de letras para librar a la juventud de la irreligión a la que conduce el libertinaje» ¹⁹. Mientras tanto trabaja en su obra *Ensayo sobre las costumbres*.

¹⁷ Los hermanos Cramer organizan una red de distribuidores por toda Europa que difunden sus libros en Inglaterra, Italia y Francia. Para ello, manejan preferentemente obras poco voluminosas que pueden franquear las fronteras en los paquetes de los contrabandistas y que pueden ser ocultadas sin demasiadas dificultades por los libreros.

¹⁸ Se instala en «Las Delicias» a comienzos del mes de marzo de 1755.

¹⁹ J. J. Vernet a Voltaire, 8 de febrero de 1755. (D. 6146.) Voltaire responderá: «Detesto la intolerancia y el fanatismo. Respeto vuestras

A mediados del mes de noviembre, a las pocas semanas del terremoto de Lisboa, Voltaire tiene noticia del suceso y, como muestra su correspondencia ²⁰, le impresionan profundamente la magnitud del desastre. Efectivamente, para él, como para otros muchos, fue la escenificación del Juicio Final, al que sólo faltaron las trompetas, según puntualiza en un cierto son de burla. Pero, sobre todo, le preocupan las resonancias metafísicas: el papel que ahora le cabe asignar al optimismo y al lema *Todo está bien*. Los principios que edifican ese optimismo comienzan a derruirse al igual que la ciudad de Lisboa. Años después, el mismo título que irónicamente presidirá su famoso relato: *Cándido o el optimismo*, es suficientemente explícito.

Voltaire redacta en muy poco tiempo ²¹ el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, expresando, con auténtica emoción, la convicción del definitivo quebrantamiento de ese lema ingenuo y cruel. Ninguna doctrina filosófica podrá nunca explicar el mal. Religiones y filosofías no hacen más que engañar a quien se encuentra perdido. Antes había compuesto tragedias. Ahora era diferente, y parece querer adentrarse en el difícil terreno del pensamiento trágico ²².

Ese pesimismo no fue del gusto de los pastores suizos y aconsejan a Voltaire que no publique nada en contra de la religión, mientras se encuentre entre ellos. Sin em-

leyes religiosas. Quiero y respeto a vuestra república. Estoy demasiado viejo, demasiado enfermo y soy demasiado severo para la gente joven». Voltaire a J. Vernet, 9 de febrero de 1755 (L. 3993. D. 6149).

²⁰ Véase el Apéndice final de este libro, p. 223.

²¹ El poema está listo en el mes de enero. Teniendo en cuenta que Voltaire conoce el suceso a finales del mes de noviembre, invierte para su redacción algo más de un mes.

²² Actualmente Clément Rosset ya ha advertido las dificultades de un filosofía trágica, en cuanto es sistemáticamente negada como no filosófica por tratar de recuperar las nociones de azar, desorden y caos.

bargo, circulan algunas ediciones «piratas». Para evitar su propagación, Voltaire decide publicar su auténtico poema y aprovecha la ocasión para introducir algunas correcciones, destinadas a atenuar la cólera de los calvinistas. No en vano, no olvida que fueron ellos los que quemaron a Miguel Servet.

Las ediciones, clandestinas y autorizadas, se multiplican. Así, por medio de una poesía didáctica de tono grandilocuente, Voltaire reconquista un terreno que había perdido en sus andanzas con el rey de Prusia y se instala en su papel de Señor de las Letras ²³.

En ese momento se produce el siguiente encuentro epistolar entre Voltaire y Rousseau. El motivo es la edición de esa obra titulada *Poemas sobre el desastre de Lisboa y sobre la Ley Natural* con prefacios y notas... (in 8.º de 51 páginas, edit. por Hnos. Cramer, Ginebra, marzo de 1756), que incluye dos poemas sobre asuntos muy diferentes.

Rousseau conoció la existencia del poema sobre Lisboa, antes de la edición, a mediados del mes de enero, por una carta de la señora de Chenanceaux ²⁴, donde le pide que le consiga las copias que circulaban por París. Sin embargo, tuvo que esperar hasta el mes de julio para poder leer los versos en su versión impresa.

En las *Confesiones*, Rousseau relata las circunstancias concretas:

«Recibi un ejemplar del *Poema sobre el desastre de Lisboa* que supuse que me había enviado su autor. Esto me puso en la obligación de escribirle y de hablarle de su obra [...]» ²⁵.

²³ Cfr. P. Lepape. *Voltaire le Conquérant*. Editions du Seuil, París, 1994, p. 257.

²⁴ C. G. II, p. 255; 4 ó 5 de enero 1756, L. III, 311.

²⁵ J.-J., Rousseau, *Oeuvres Complètes*, vol. I. *Les Confessions*. Editions du Seuil, París, 1967, p. 287.

Efectivamente, Rousseau no se engañaba. Voltaire le había hecho llegar un ejemplar por medio de Duclos. En el *post scriptum* de una carta a Thieriot de 4 de junio de 1756, Voltaire escribe:

«Os envío una nueva edición de mis sermones y os ruego que los remitáis al Sr. d'Alembert, Diderot y Rousseau. Me entienden bastante bien. Verán que no he podido expresarme de otra forma, y se sentirán edificados con algunas notas. No denunciarán estos sermones [...]»²⁶.

El 6 de julio, Thieriot responde:

«He distribuido las copias de vuestros sermones a los doctores Diderot, d'Alembert y Rousseau. El Sr. Duclos me pidió el favor de poder enviárselo él mismo a Rousseau...»²⁷.

A pesar de todo, Voltaire incluía a Rousseau entre los que consideraba *philosophes*, y pensaba que contaría con su aprobación. Sabía que era amigo personal de Grimm y de Diderot, y que era recibido asiduamente en los salones de las señoras de Epinay y de Dupin, donde se discutían las nuevas ideas. Sabía que sus primeros discursos encerraban «paradojas notables»; pero los *philosophes*, a veces gente extraña, son bien distintos entre sí: d'Alembert, Diderot, d'Holbach... y Rousseau. En todo caso, Rousseau era un colaborador de la *Enciclopedia*, responsable de los artículos que versaban sobre la música y algunos otros: debía compartir el espíritu de la obra, en la que también él participaba²⁸.

²⁶ L. 4477. D. 6879, XVII.

²⁷ D. 6922, XVII.

²⁸ Voltaire llegó a hacerse cargo de cuarenta y tres artículos referentes a cuestiones de crítica literaria y de historia. Comienza a colaborar en diciembre de 1755.

Su *Poema sobre la Ley Natural*, dirigido al monarca Federico II de Prusia, podía considerarse como el catecismo del deísmo y un alegato a favor de la tolerancia y en contra de cualquier clase de fanatismo. Seguro que lo entenderían.

Sin embargo, en contra de lo previsto, Rousseau no lo entendió. O más bien no entendió qué tenía que ver el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, donde la Providencia quedaba tan mal parada, con el *Poema sobre la Ley Natural*, ese «catecismo del hombre». Ésta será la objeción fundamental de la carta de Rousseau: la incoherencia de Voltaire al ser autor de dos poemas que no parecen hablar de lo mismo. Por fin, él también podía echar en cara al gran autor el carácter paradójico de sus doctrinas. Todo ello, presidido por la admiración que sentía por sus obras, y con la actitud de quien habla a un maestro, aunque ya se atreva a ponerle dificultades.

Voltaire no contestó a la carta de Rousseau más que con una nota (12 de sep. de 1756), en la que alegaba un problema familiar y su enfermedad, para demorar su respuesta. Pero el tono amable de los dos interlocutores aún no se había perdido. Hay que esperar a nuevas complicaciones.

La ruptura

La separación definitiva se consumará con motivo de un artículo que apareció en el volumen VII de la *Enciclopedia*, en la voz «Ginebra» (noviembre de 1757) y cuyo autor era d'Alembert, codirector de la obra.

En dicho artículo d'Alembert elogiaba al clero ginebrino, cuya religión se reduce prácticamente a la adoración

de un solo Dios: «El respeto hacia Jesucristo y las Escrituras, puede que sea la única cosa que distingue del puro deísmo al cristianismo de Ginebra...».

Los ataques vinieron de todos los frentes. El clero ginebrino se sublevó y exigió una retractación. Nada tenía que ver su liberalismo con su deísmo. A su vez, las autoridades católicas se sintieron directamente atacadas por las críticas de d'Alembert a la intolerancia y supersticiones de la Iglesia Romana. A esta indignación generalizada se sumó otra absolutamente inesperada: la de Rousseau.

El 20 de marzo de 1758, Jean-Jacques escribió una carta a d'Alembert sobre los espectáculos que marcó su ruptura total con la *Enciclopedia*. Diderot, codirector de la *Enciclopedia* y amigo personal de Rousseau, se quedó perplejo. Después de vivir durante quince años con él y testimoniarle todas las muestras de amistad que se podía dar a un hombre, no entendió la traición. Decía: «[...] Verdaderamente, este hombre es un monstruo».

¿Por qué Rousseau criticó a d'Alembert? De acuerdo con la postura de Voltaire ²⁹, d'Alembert en su artículo había criticado los reglamentos que impedían la apertura de un Teatro de Comedias en la ciudad de Ginebra. Voltaire, consumado autor teatral, y actor en sus propias obras en algunas ocasiones, ya había tenido algunos problemas con las autoridades por representar teatro en «Las Delicias». Rousseau, por fin vio la ocasión para aplicar las ideas vertidas en sus dos primeros *Discursos*, cuando condenaba la corrupción de las costumbres, pareja al desarrollo de las artes. Además, su ciudad natal, Ginebra, idealizada en la «Dedicatoria del Segundo Dis-

²⁹ En agosto de 1756 d'Alembert visita a Voltaire para preparar el artículo.

curso» como modelo a seguir por la bondad de sus gentes y la integridad de sus magistrados, peligraba ahora con convertirse en un nuevo París. Así, apoya a sus compatriotas en su empeño por conservar las viejas leyes. La intervención de Rousseau definitivamente empeorará las cosas.

Con independencia del atraso que ve en la postura de Rousseau, Voltaire se pregunta: ¿es legítimo desautorizar de tal modo al director de la *Enciclopedia*, obra en la que Rousseau colabora? No sólo se atacaba el «espíritu» de la *Enciclopedia*, sino que se dañaba la imagen de sus miembros, que ahora, públicamente, se insultan y se contradicen. Mal ejemplo daban esos nuevos filósofos que querían constituirse en los artífices de una nueva moral, independiente de la religión.

Con este incidente, Rousseau romperá con los que hasta entonces habían sido sus mejores amigos: Diderot y Grimm. A partir de entonces el odio los separará definitivamente. Jean-Jacques jugará el papel de escritor incomprendido por todos, que se enfrenta a todos los credos sociales de su tiempo. En su proyecto ya tampoco cabían los amigos que hasta ese momento le habían animado, incluso cuando en su primer *Discurso* hacía suya la cita de Ovidio: «Bárbaro soy, puesto que no me entienden».

Por su parte, d'Alembert, consternado por la tormenta que había originado sin haberlo querido, quiso abandonar el proyecto. Voltaire interviene y sugiere que la obra prosiga su edición en Suiza. Diderot se niega a pesar de que Voltaire amenaza con no colaborar más. Le devuelve sus artículos y le confiesa que nunca olvidará semejante injuria ³⁰.

³⁰ Diderot, *Correspondance litteraire, philosophique et critique* par Grimm, Diderot, Raynal, etc., Paris, 1877-1882, t. XVI, p. 221.

Sin embargo, el proyecto de la *Enciclopedia* sufrirá un nuevo golpe de otro frente. En el mes de julio de 1758 aparece un libro de Helvetius: *Sobre el Espíritu* que produce un escándalo tal, que recrudece la ofensiva antifilosófica. El 8 de marzo de 1759, un decreto del Consejo de Estado revoca la licencia de la *Enciclopedia*. El 3 de septiembre el Papa Clemente XIII la condena.

De otro lado, el creciente enfrentamiento de Rousseau y Voltaire cristaliza en una carta que Jean-Jacques le escribe el 17 de junio de 1760 con motivo de una edición pirata de la carta de Rousseau a Voltaire del 18 de agosto de 1756. Ahí le hace responsable de que la vida en su ciudad natal se convierta en insoportable y de que incite a sus conciudadanos contra él. El final es bien expresivo: «Os odio», le dice, «puesto que así lo habéis querido» ³¹. Sin embargo, este odio a su persona no impedirá la admiración por sus obras. Al fin y al cabo, una vez fue su maestro y modelo.

La reacción de Voltaire fue de absoluto estupor: «Es una pena. Se ha vuelto definitivamente loco», confesará a sus amigos ³². En una carta a Helvetius de 27 de octubre de 1766, llama a Rousseau «el Judas de la *troupe* sagrada». La traición está en que podía haber sido un colaborador más en ese proyecto conjunto a favor de las letras, que nos salvan de esa ignorancia autora de los peores delitos, de las supersticiones y la intolerancia. En cambio, su orgullo, su deseo de sobresalir, le han convertido en enemigo. Es un motivo de vergüenza por su conducta (Carta a Palissot, de 16 de marzo de 1676).

³¹ Puede verse esta carta en el Apéndice, p. 223.

³² Cartas de Voltaire a d'Alembert, 23 de junio de 1760 (D. 9006, XXI, p. 409). A Thieriot, 23 de junio de 1760 (D. 9090, XXI, p. 412). A la señora d'Épinay, 14 de julio de 1760 (D. 9064, XXI, p. 467).

Después del odio...: la guerra

Así es comprensible que Voltaire nunca llegue a apreciar ninguna de las obras de Rousseau por las que comienza a ser conocido: ni la *Nueva Eloísa*, ni el *Contrato Social*. Sólo salva, como excepción, la *Profesión de fe del vicario saboyano*, contenida en el *Emilio*. Ahí coincide en su crítica a los misterios absurdos, aunque para volver a creer después en ellos, advierte Voltaire.

Cuando se conocen las *Cartas escritas desde la montaña* ³³, de Rousseau, Voltaire denuncia sus «blasfemias espantosas» con respecto al Evangelio, y también los pasajes que atacan al «Consejo de los Doscientos», institución ginebrina. Con ello, confía en que se le impida volver a su país. El 26 de diciembre de 1764 escribe a Cramer: «Hay que reducir a la canalla al silencio, dando a conocer cuando son blasfemos y sediciosos. Después, hay que castigar, no a un libro al que no se puede castigar, sino a un sinvergüenza digno de los castigos más severos». No cita expresamente a Rousseau, pero los sobreentendidos parecen claros.

El 27 de diciembre de 1764 aparece en Ginebra un panfleto anónimo de ocho páginas: *Sentimiento de los ciudadanos*, donde se reproducen las críticas de Voltaire ³⁴ a Rousseau, pero además se dan a conocer hechos de su vida, especialmente graves, en el caso de alguien que,

³³ Publicadas en Amsterdam, fueron condenadas al fuego el 21 de enero de 1765 y quemadas en La Haya al día siguiente. En París serán quemadas el 19 de marzo. En Neuchâtel se prohíbe su difusión el 25 de febrero.

³⁴ El 27 de diciembre de 1764, Voltaire remite a François Tronchin un escrito donde advierte en las *Cartas escritas desde la montaña*, trece pasajes que deben llamar la atención de las autoridades civiles y religiosas. Además indica las medidas que a su juicio se deben tomar.

como él, apela a la virtud y se atreve a proponer reformas sobre la educación y la organización de la sociedad:

1.º La enfermedad de la que siempre se ha lamentado Rousseau es una enfermedad venérea que permanentemente ha ocultado.

2.º Rousseau abandonó a sus cinco hijos en el hospicio.

Voltaire quería mostrar cómo los vicios de su vida excluían la virtud de sus ideas. El panfleto fue atribuido en un primer momento a Jacobo Vernes. No cabe la menor duda que su autor fue Voltaire, pero Jean-Jacques nunca terminó de creérselo, a juicio de H. Gouhier ³⁵. Cuando Rousseau recibe el panfleto, realiza unos comentarios y anotaciones a todo lo dicho allí, y lo envía al librero Duchesne, con el fin de que el público pueda conocer las dos partes. Las incursiones que se hacen ahora en su vida e historia para invalidar su obra, le obligan a pensar seriamente en las memorias de su vida, lo que serán las futuras *Confesiones*.

Desde la publicación de las *Cartas escritas desde la montaña*, la vida de Rousseau en Suiza se hace difícil. Se le obliga a salir de Berna, y aceptará una invitación de David Hume para instalarse en Inglaterra que entonces se concibe como la patria de los hombres libres. Tampoco Hume será su amigo por mucho tiempo ³⁶.

Por otra parte, la ira que Rousseau despierta en Vol-

³⁵ H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire, ob. cit.*, p. 218.

³⁶ Sobre las relaciones de amistad mantenidas entre Rousseau y Hume véase H. Goullemin, *Les philosophes contre Jean-Jacques. Cette «affaire infernale». L'affaire de J.-J. Rousseau-David Hume*, 1766. Plon, Paris, 1949. También M. Hill Peoples, *La querelle Rousseau-Hume*. Annales J.-J. Rousseau, t. XVIII, 1927-1928.

taire no se limitará a estar presente en las conversaciones y en su correspondencia. Aparecen diversos escritos donde Rousseau será nuevamente criticado: *Cuestiones sobre los milagros*, (1765), el artículo *Pedro el Grande* y J. J. Rousseau ³⁷, la *Carta del Sr. Voltaire al Sr. Hume* (24 de octubre de 1766). Se hacen múltiples ediciones de estos escritos para asegurar su difusión. En Londres (1766) se publica *A letter from Mr. Voltaire to M. Jean-Jacques Rousseau* ³⁸. Ahí la lectura que va haciendo de los escritos de Rousseau es blanco de sus mejores dardos: «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 [...]» (sobre el *Discurso de las ciencias y las artes*). «Habéis escrito en contra de la comedia con la devoción de un capuchino, y vos mismo habéis compuesto malas comedias» (contra la *Carta a d'Alembert sobre los espectáculos*). «Habéis compuesto una novela aburrida donde un pedagogo seduce honestamente a su pupila enseñándole la virtud...» (sobre la *Nueva Eloísa*). Finalmente: «Profesáis siempre vuestra sincera sujeción a la revelación, predicando el deísmo, lo que no impide que para vos los deístas y filósofos consecuentes sean ateos... El Ser Supremo nos juzgará a los dos, espereemos humildemente su veredicto... ¿No teméis que

³⁷ En este artículo incluido en el tercer volumen de los *Mélanges philosophiques, historiques, critiques*, publicados en Ginebra a finales de 1765 (3 vols. 8.º, Cramer), Voltaire se refiere al «Contrato Social, o inso-cial, del poco sociable Jean-Jacques Rousseau...».

³⁸ Hubo una versión francesa bajo el título *Lettre de M. de Voltaire au Docteur Jean-Jacques Pansophe*. Meses después, Voltaire escribe *Lettre de M. de Voltaire a M. Hume*. Considera que estos dos textos se complementan y los edita en un mismo volumen bajo el título *Le docteur Pansophe. Lettres de Monsieur Voltaire*. Londres, 1766, 44 pp. Pueden encontrarse en: Voltaire, *Mélanges*. «Bibliothèque de la Pléiade». Gallimard, 1961.

vuestras inútiles calumnias contra mí y contra los filósofos os hagan desagradable a los ojos del Ser Supremo, como lo sois ya a los ojos de los hombres?»³⁹.

H. Gouhier⁴⁰ considera que lo que hace que los dos filósofos se encuentren tan lejos es que cada uno recorre un camino distinto en su deísmo. A los ojos de Rousseau, la religión natural representa la esencia misma de la religión cristiana. Por el contrario, para Voltaire lo sobrenatural es algo que se refiere a la esencia del cristianismo, y una religión natural no puede recuperarlo. Es decir, o un cristianismo que incluye la revelación y los milagros o un deísmo extraño al cristianismo. Así, para Voltaire, Rousseau es, en «su estilo apocalíptico», «un hombre inexplicable».

R. Pomeau⁴¹ piensa que Voltaire odia al hombre del sentimiento que representa Rousseau. Le espanta la afectividad sin freno porque muchos de los horrores contra los que lucha proceden de ahí. Es también algo que le enfrentaba a Pascal. El sentimiento religioso, la superstición y el fanatismo han ido de la mano con demasiada frecuencia. Por tanto, el Dios de Voltaire es un Dios sensible a la razón, no al corazón. Por su parte, Rousseau critica también la intolerancia y la superstición, pero se apoya en el sentimiento interior porque considera que las pruebas racionales a favor de la existencia de Dios no son las que inclinan a «creer».

La posterior celebridad que Rousseau va adquiriendo no será nunca tomada en serio por Voltaire. Cuando en

³⁹ Rousseau el 10 de mayo escribe a su amigo Du Peyrou: «se ha impreso y traducido una carta del Sr. Voltaire, al lado de la cual el libelo de Vernes es pura miel» (L. XXVIII, 50-55. C. G. XV, p. 59). El libelo al que se refiere es *El sentimiento de los ciudadanos*.

⁴⁰ H. Gouhier, *ob. cit.*, p. 253.

⁴¹ R. Pomeau, *Voltaire par lui-même*. Seuil, París, 1963.

1766, un poeta, Dorat ⁴², une los dos nombres, implorando que los dos «sabios» den fin a sus discusiones, Voltaire interpretará ese poema que une su nombre con Jean-Jacques como una afrenta personal. El sigue siendo el maestro, Rousseau un loco advenedizo que busca como sea el éxito. En 1768 declara: «Todo filósofo me es querido excepto Jean-Jacques» ⁴³.

Rousseau se mantuvo fiel en su admiración por las obras de Voltaire. Con motivo de la suscripción que se realiza para levantar una estatua a Voltaire, Rousseau quiere que se cuente con su aportación. Voltaire se enfurece porque odia que el nombre de «ese ginebrino» se relacione para nada con el suyo ⁴⁴.

La muerte le jugará la peor pasada. Después de la Revolución, los restos de los dos enemigos se llevarán a la Cripta de la Iglesia de Santa Genoveva, convertida en Panteón, para que se les pueda encontrar como ejemplo de hombres ilustres. Voltaire sigue al lado de Rousseau, a pesar de la leyenda negra según la cual dos ultra-realistas arrojaron sus restos a un lugar desconocido ⁴⁵.

⁴² *Avis aux sages su Siècle, M. M. Voltaire et Rousseau.*

⁴³ Voltaire a Moltou, junio-julio de 1768.

⁴⁴ Como se muestra en su correspondencia, Voltaire desistirá de impedir que Rousseau colabore, ya que ello le podría crear conflictos con aquellos que defienden aún a Rousseau.

⁴⁵ Cfr. Le Pape, *ob. cit.*, p. 361.

4. Los poemas de Voltaire.
Reflexiones en torno al desorden, el azar y el dolor

La edición de los poemas de Voltaire que Rousseau recibió incluía dos obras muy diferentes. La primera hablaba de orden, ley natural, religión universal. La segunda, de azar, desorden eterno, caos de dolores. Por tanto, es necesario aludir a la situación en la que fueron compuestos y presentar sus ideas principales.

EL POEMA SOBRE LA LEY NATURAL

«El Dios que me hizo, no me ha hecho en vano»
(1.^a parte, v. 37)

El *Poema sobre la Ley Natural*, dirigido al rey Federico II de Prusia, data de 1751-2¹. Las relaciones de Voltaire con este rey-filósofo, que encarna la teoría del des-

¹ La primera referencia del poema es una carta escrita por Voltaire a Margravine de Bayreuth, hermana de Federico II de Prusia, a comienzos del mes de agosto de 1752. Existen dos versiones del poema, una dedicada al rey de Prusia y la otra dedicada a su hermana, la



Traslado de los restos mortales de Voltaire. Ilustración incluida en el libro de A. de Lamartine: *Historia de los Girondinos*, vol. I, Madrid, 1877.

duquesa de Saxe-Gotha. La primera consta de cuatro partes; la segunda, de tres. En una carta a Federico (5-IX-1752) le dice: «Suplico a vuestra majestad que lea con atención esta obra, ya que es, en parte, la exposición de vuestras ideas, y en otra, el ejemplo que dais al mundo. Sería deseable que esas opiniones se extendieran cada vez más sobre la tierra». La primera edición, realizada por los hermanos Cramer en marzo de 1756, incluía un prefacio y notas de Voltaire. Se ha perdido la versión original que recibió Federico II, así como la respuesta que le envió a Voltaire.

potismo ilustrado, duraron más de cuarenta años. Su extensa correspondencia se compone de ochocientas cincuenta cartas. Federico es muy joven cuando escribe por primera vez a Voltaire. Admirador de la metafísica wolfiana, le envía sus obras, para que corrija y retoque sus versos, escritos en francés. Después proyectará convertirse en el Luis XIV de una Prusia poderosa. Por su parte, Voltaire albergaba la esperanza de convertirse en el Aristóteles de ese futuro Alejandro Magno ².

A consecuencia de esta larga amistad, Voltaire residirá en Prusia en dos ocasiones: la primera, en vida aún de Madame Châtelet. La segunda, después de su muerte (10 de septiembre de 1749), en el mes de julio de 1750. En esta ocasión la estancia será larga (dos años y medio), y será nombrado chambelán de la Corte ³.

A Federico II, que tan pronto componía melodías para flauta como escribía versos, le gustaba rodearse de sabios y filósofos: entre otros Maupertius, Voltaire, La Mettrie... ⁴.

Este último, perseguido en Francia a causa de sus obras, consideradas escandalosas, como *El hombre máquina* (1748), se refugió en la corte prusiana y era muy apreciado por el rey ⁵.

La Mettrie, llevado por sus estudios médicos, había extendido al ser humano la idea cartesiana del automa-

² Deberá a Voltaire, tiempo después, el apelativo por el que pasará a la historia: Federico el Grande.

³ Voltaire había solicitado previamente autorización a Luis XV para su estancia en la Corte de Prusia. En este período comprobará que el rey de Prusia, que antes había escrito un «Anti-Maquiavelo», se convierte en su fiel discípulo cuando las circunstancias varían, especialmente cuando decide invadir Silesia.

⁴ Lo que se llamará la «coterie frédéricienne».

⁵ Cuando en 1750 muere La Mettrie, a consecuencia de una indigestión, el rey compondrá su elogio fúnebre.

tismo animal. Para él, hombres y animales tienen sólo una diferencia de grado, no de especie. El monarca consideraba que este filósofo sabía llevar «la llama de la experiencia a las tinieblas de la metafísica», y encontrar «la mecánica donde los demás habían supuesto una esencia superior a la materia».

En este contexto, Voltaire conoce una nueva obra de La Mettrie: *El Anti-Séneca o sobre el Bien supremo*⁶, que a su juicio debería titularse: *Sobre el Mal supremo*. Siguiendo ahí su materialismo radical, La Mettrie vertía unas consideraciones que Voltaire juzgaba contrarias al humanismo moral de la Filosofía de las Luces. La Mettrie estimaba que la moral no era más que un producto de la educación. Su función era imprimir unas costumbres e inculcar remordimientos, si se negaba el sistema. Pero esos remordimientos no eran más que prejuicios que añadían infelicidad al ser humano.

Como respuesta a las consideraciones de La Mettrie, Voltaire compone el *Poema sobre la Ley Natural*. Su utilización de los versos alejandrinos no es casual. Es el contrapunto a las «locuras anárquicas» de La Mettrie, pues piensa que el ateísmo no es más que una «locura intelectual y política». Al tiempo, Voltaire escribe los primeros artículos de su *Diccionario Filosófico portátil*, que sólo verá la luz doce años más tarde⁷. De hecho, cuando revisa su poema, redacta el artículo sobre el ateísmo.

A juicio de Voltaire si la filosofía quería imponerse como fuerza ideológica, debía ofrecer una alternativa moral y política superior a la de la tradición, que se apoyaba en la religión.

⁶ Sólo se imprimieron doce copias. Será su última obra.

⁷ Voltaire concibe esta obra como un libro breve, con una ligera erudición, que permitiera una mayor difusión que los pesados volúmenes de la *Enciclopedia*.

Además, en el caso de los reyes, la concepción de un hombre-máquina podría conducir al peor de los ciñismos en la siempre difícil tarea de gobernar a los hombres. Por estas razones, entre otras, la lucha contra el ateísmo⁸ forma parte de su particular combate filosófico.

Su ataque al materialismo no estaba reñido con su anticlericalismo⁹, cuyo famoso y posterior lema: «*écrâsez l'infâme*» se estaba ya perfilando. Precisamente consideraba que los crímenes cometidos por el fanatismo y la superstición, junto con las argucias teológicas, son la causa del ateísmo.

Así aprovecha también la ocasión para atacar a la religión revelada, en nombre de una religión de la Naturaleza y de la razón, como ya la había llamado Matthew Tindal.

Los deístas ingleses¹⁰ habían deseado una religión terrena que no tuviese misterios y que subrayara la impor-

⁸ Sin embargo, a juicio de Francis J. Crowley, la interpretación de Voltaire sobre La Mettrie no era exacta. La Mettrie no elogiaba los vicios. Su posición era: haz lo que te dictan tus impulsos y si ello te ocasiona un conflicto con la ley, asume las consecuencias. Sólo la Naturaleza es responsable y ella está fuera de nuestra jurisdicción. Un asesino es para la sociedad lo que un cuerpo gangrenado es para el organismo vivo (F. Crowley, *Voltaire's Poème sur la Loi Naturelle*. A critical Edition. University of California Press, Berkeley, 1938, p. 186).

⁹ Este anticlericalismo no le impide tener buenas relaciones con sus antiguos maestros jesuitas, y mantener correspondencia con algunos abates cultivados. Cuando la Compañía de Jesús fue expulsada de Francia, Voltaire, que los había criticado duramente, acoge en Ferney a uno de sus miembros, el padre Adam, que vivió con él durante trece años y con quien jugaba largas partidas de ajedrez.

¹⁰ El punto de referencia de los deístas ingleses fue la obra de John Toland: *Cristianismo sin misterios* (1696). Toland seguía los pasos de Locke, quien en *La razonabilidad del cristianismo* había tratado de conjugar la religión y la fe, eliminando del cristianismo todos los elementos referi-

tancia de la moral, desconfiando de todo lo que tuviera un sabor a remoto, milagroso o inesperado. La razón era la gran arma en la batalla ilustrada contra el fanatismo y la superstición ¹¹. Los deístas propugnaban un retorno a la simple religión de la naturaleza, que, según pensaban, era anterior y superior a todas las religiones positivas y reveladas del mundo. El mismo Dios era quien promulgaba una ley moral común a todos. El poema de Voltaire se mantendrá fiel a estas concepciones deístas.

El mensaje del Poema sobre la Ley Natural

El principal objetivo del poema es defender, en contra de las ya citadas opiniones de La Mettrie ¹², la existencia de una ley natural, una moral universal. El examen del poema revela dos ideas fundamentales:

- 1.º Creencia en la religión natural.
- 2.º La idea de la tolerancia dentro del Estado.

Cada uno de estas dos ideas preocupaban a Voltaire desde hacía tiempo. La importancia del poema, a juicio de J. Crowley, es que estas dos preocupaciones se unen

dos al misterio, y reducía la fe a los estrechos límites de la razón. Haciéndose eco de Newton, Toland escribió: «Elimino de mi filosofía todas las hipótesis». Antes, Eduard Herbert de Cherbury había dado un gran impulso al deísmo, con sus ideas sobre una religión natural racional. Teísmo y deísmo forman al principio una única corriente que se bifurcará después en dos direcciones que terminarán siendo incompatibles.

Probablemente, fue Diderot el primero en eliminar la ambigüedad, al sentenciar que el deísta niega la revelación y que el teísta la admite.

¹¹ Véase Voltaire, *Sarcasmos y agudezas*. Edición de Fernando Savater, Edhasa, Barcelona, 1994. Voz «fanatismo». «La única manera de impedir a los hombres ser absurdos y malvados es ilustrarlos» (p. 77).

¹² También se oponía, parcialmente, a las ideas de Federico II.

para atacar a un tiempo al materialismo y a la religión revelada, como dos extremos que hay que evitar ¹³.

Voltaire ya había expresado su adhesión a la religión natural en obras como *El pro y el contra* o *Epístola a Urania*. Según R. Pomeau ¹⁴, la novedad es que ahora encuentra a Dios no tanto en el cosmos ¹⁵ como en su propia conciencia. Dios habla al hombre no por medio de oráculos y de revelaciones, sino a través de la moral que descubrimos en nuestro interior. El hombre puede corromper esa ley divina, pero no puede cambiarla: «su juez está en su corazón».

¿Cuál es la guía de la moralidad a juicio de Voltaire? En las *Cartas Filosóficas*, en concreto, en las «Observaciones sobre los *Pensamientos* de Pascal», resumía en una la máxima compartida por todas las naciones: «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan». En otras obras como el *Tratado de Metafísica* o en los *Elementos de la Filosofía de Newton*, consideraba que la religión natural no es otra cosa más que esa ley que se conoce en todo el universo, y que se hace oír en todos los corazones de los hombres, antes o después. En el poema esta ley se reduce a tres preceptos: «Adora a tu Dios, sé justo y ama a tu Patria» ¹⁶. Ésta es la ética universal que debe ser aceptada en todo el mundo. En la Antigüedad la practicaban los pueblos paganos, e incluso los salvajes, a los que se alude en el prefacio, están sujetos a ella.

¹³ Hay que recordar que estas dos cuestiones estaban muy en boga en la Francia de mediados del XVIII.

¹⁴ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*. Librairie Nizet, Paris, 1956, pp. 275 y ss.

¹⁵ Hasta entonces Voltaire insistía en el Dios de Newton, que se manifiesta en la armonía de las esferas celestes.

¹⁶ Primera parte del poema. Verso 64.

Estructura del poema

En el exordio, en un tono elogioso, y repleto de alabanzas hacia Federico II, se alude a la poesía de Pope como medio para conocer al hombre. Descarta los sistemas metafísicos y los oscuros laberintos de la teología, a los que se califica de invenciones. El modo de conocer nuestro origen, nuestro fin y nuestro deber es recogernos en nuestro interior y escuchar la voz de la naturaleza.

La primera parte se dedica a la ley natural. El origen del universo y de nuestro espíritu no es cuestión fácil de resolver, pero en todo caso sabemos que estamos en «manos de ese Señor invisible». Si nos preguntamos por el culto que nos exige, debemos observar aquello que grabó en todos nosotros: su ley. Su palabra es la moral uniforme que se manifiesta en todo tiempo y lugar.

Si el exordio y la primera parte del poema traduce el entusiasmo intelectual por la virtud, la siguiente se dedica a discutir los argumentos materialistas en boca de Cardano y Spinoza, ya que La Mettrie no es citado expresamente. Voltaire responde a las objeciones contra los principios de una moral universal, que subrayan la inconstancia y variedad de las leyes y costumbres humanas. Sin embargo, en su opinión, cualquier ser humano, incluso el más injusto y el menos civilizado, reconoce un freno a sus acciones: la idea de justicia y su propia conciencia. Ésta es el arma que la Naturaleza pone en nuestras manos.

La dos últimas partes hay que referirlas a la situación que entonces se vivía en Francia. El clero estaba alarmado por el progreso del escepticismo ¹⁷. Las controversias

¹⁷ En 1746 se condenaron los *Pensamientos filosóficos*, obra publicada anónimamente cuyo autor era Diderot. En 1748 *El espíritu de las Leyes*, de Montesquieu, también provocó la antipatía del clero.

jansenistas seguían produciéndose. Voltaire escribía a Federico, mucho antes, en noviembre de 1742: «Sólo existen disputas fanáticas en Francia». Él piensa que mientras las sectas dividen a los hombres, la religión natural los une, porque es la voz de la naturaleza la que habla a todos con un mismo lenguaje. Éste es el problema que aborda en la parte tercera del poema, defendiendo la idea de la tolerancia.

Todos consideran infieles a los que no comparten sus creencias. Sangre y persecuciones han sido las consecuencias de gritar: «muere, impío, o piensa como yo». En esos casos, se ahogó la voz de la naturaleza y cada cual se hizo un Dios a su propia imagen. Pero no hay que anticipar el juicio celeste, de lo contrario, ¿tendríamos que arrojar al fuego las obras de filósofos como Sócrates, o la sabiduría de un Trajano o un Solón? La razón está de parte de quien perdona, y debemos ayudarnos a llevar nuestras cargas, en vez de enfrentarnos como presos que combaten con las cadenas que les atan.

Finalmente, en la última parte, recuerda que el deber del monarca es hacer que reine la paz en el Estado. Voltaire vuelve a elogiar a Federico II, en esta ocasión, por haber sabido mantener la paz, a pesar de las diferencias entre los protestantes (cuáqueros, anabaptistas, etc.). Considera que el rey debe también gobernar a los clérigos, y evitar las discusiones de escuela. Cita a este respecto a los antiguos, a Roma que unió el trono y el altar. La ley debe ser universal en cualquier Estado, y no debe distinguir al sacerdote del ciudadano.

La conclusión de su discurso es la condena de los prejuicios, a los que llama «razón de los tontos», y la evocación de la paz, bien equivalente a la verdad.

El poema finaliza con una oración deísta, de un tono similar al de Pope en «Universal Prayer», que se dirige a un Dios desconocido, pero que es anunciado por el universo.

En definitiva, la obra, considerada por los intérpretes como resumen del deísmo de Voltaire, es el vehículo para defender su concepción de la religión natural, fundada en la adoración de un Dios eterno y justo, que escribe sus leyes en nuestra conciencia. Por tanto, responde perfectamente a la imagen de un Voltaire fiel defensor de la razón y de la justicia, en contra de la superstición y la intolerancia.

El poema tuvo un gran éxito y una recepción entusiasta por parte del público. El 1 de abril de 1756, en la *Correspondance litteraire philosophique et critique*, de Grimm, Diderot y Raynal, se informa de la aceptación que tuvo: «Después de media docena de ediciones, rápidamente agotadas [...], ha aparecido una obra que parece ser la última y definitiva [...]. El poema sobre la religión natural no tienen necesidad de apología [...]». La reacción del clero, obviamente, no fue la misma ¹⁸.

Justo cuando se lo dio a conocer al rey, Voltaire reconoce que se produjo su ruptura: «... traté de argumentar en verso sobre la religión natural, con el rey de Prusia. Fue inmediatamente antes de que él y yo hiciéramos una pequeña brecha a esa religión natural, enfadándonos con otro motivo» (carta al duque de Uzés de 16 de abril 1756) ¹⁹. Recordemos ese motivo.

¹⁸ Se escribió un anónimo francés: *El oráculo de los nuevos filósofos*, dedicado a debatir, punto por punto, el contenido del poema. Existe una versión española, traducida por el P. Fr. Pedro Rodríguez, editada en Madrid, 1769.

¹⁹ Cfr. F. J. Crowley, *ob. cit.*, p. 195.

La ruptura con Federico

La relación con el rey se interrumpirá en el año 1753, con motivo de una polémica mantenida con Maupertius²⁰, viejo conocido de Voltaire, que había sido nombrado por el monarca, presidente de la Academia Berlinesa. Maupertius, defensor de Newton, publicó un *Ensayo de Cosmología* en el que creía demostrar el «principio de menor acción». Un miembro de la Academia de Berlín, Koenig, hizo saber que esa ley había sido ya formulada por Leibniz. Maupertius le pidió las pruebas y expulsó de la Academia a Koenig. Voltaire intervino a favor de Koenig²¹, considerando que el interés particular del presidente de la Academia había sido utilizado en contra de unos de sus miembros. Poco después, se publicó un escrito defendiendo a Maupertius que, aunque sin firma, pertenecía al mismo rey²².

Entonces la reacción de Voltaire fue editar una sátira venenosa: *Historia del doctor Akakia*, de nuevo en contra de Maupertius. Indignado, Federico II le replica²³, y los ejemplares serán quemados en la propia cámara del rey. Voltaire firma una promesa de no volver a escribir nada contra él ni contra Maupertius, pero la *Diatriba* circula

²⁰ Puede encontrarse una selección de los trabajos más célebres de Maupertius (1698-1759) en: Moreau de Maupertius, *El orden verosímil del Cosmos*. Trad. y notas de A. Lafuente y J. L. Peset, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

²¹ Por medio del libelo anónimo: *Respuesta de un académico de Berlín a un académico de París*.

²² El 11 de noviembre de 1753 se publicó anónimamente la *Carta de un académico de Berlín a un académico de París*.

²³ Federico II, indignado le escribe: «Vuestra desvergüenza me asombra, después de todo lo que acabáis de hacer y que está más claro que la luz, os negáis a reconoceros culpable: no me haréis creer que lo blanco es negro; si lleváis el caso a su último extremo haré impri-

ANTI - MACHIAVEL,
O U
ESSAI DE CRITIQUE
SUR LE
P R I N C E
D E
MACHIAVEL,
PUBLIÉ PAR
M^{re} DE VOLTAIRE.



A LA HAYE,
Aux dépens de L' E D I T E U R
M. DCC XL

Escrito redactado por Federico (1739), antes de ser rey. Fue editado y prologado por Voltaire.

mirlo todo y se verá si vuestras obras os hacen digno de que os levanten estatuas o si vuestra conducta merece que os encarcelen. El editor ha sido interrogado y lo ha confesado todo [...]» (5 de diciembre de 1752. D. 5096).

por Berlín. Voltaire decide huir, aunque tardará más de tres meses en obtener el permiso del rey. El 26 de marzo de 1753 sale con destino a Leipzig, pero los agentes de Federico le detendrán un mes después en Frankfurt. Se le exige que devuelva el «libro de poesías del rey». Después de unos años reanudarán su correspondencia. La Guerra de los Siete Años ofrece a Voltaire la ocasión de consolar a su antiguo perseguidor. Dirá: «disfruto de la mayor de las venganzas. Desde hace dos meses me dedico a consolarle». Sus cartas proseguirán desde 1769 hasta 1778, año en el que muere Voltaire.

EL POEMA SOBRE EL DESASTRE DE LISBOA

«Elementos, animales, humanos, todo está en guerra,

Hay que reconocerlo, el mal está sobre la tierra.»

(Versos, 125, 126.)

Tras su aventura en la corte de Prusia, cuando el monarca, visto de cerca, resulta ser un tirano, busca la tranquilidad de lo que piensa que serán sus últimos años en la plácida Suiza (1754). Por aquel entonces (9 de diciembre de 1755) decide también colaborar en el proyecto de la *Enciclopedia*, que se había iniciado en 1749.

Pero el «eterno moribundo», amargado por los últimos acontecimientos personales, observará cómo se multiplican también las calamidades en esos años.

La noticia del terremoto de Lisboa le llega a las tres semanas del suceso: el 24 de noviembre de 1755. La correspondencia que mantiene en esas fechas atestigua la impresión que le produjeron las noticias que llegaban sobre el alcance del desastre. Le sorprende, sobre todo,

comparar las consecuencias del terremoto con el lema de Pope: *Todo está bien*.

Unos años atrás escribía a Madame de Châtelet: «la peor venganza hacia los enemigos es ser feliz». Pero ahora ya no puede ser feliz. Hacía tiempo que había confesado a Madame Denis: «cuando miro mi interior sólo encuentro tristeza. Mi inquietud me quita el sueño» ²⁴. La noticia del desastre agravó su crisis de pesimismo. Llega a decir: «es vergonzoso, cuando ocurren esas tragedias, pensar siquiera en los problemas particulares» ²⁵.

El terremoto revela que el mundo no es más que un desorden eterno, un caos de dolores. ¿Cómo reaccionar ante ese caos? Reconociendo la absoluta perplejidad. «¡Qué triste juego de azar es el juego de la vida humana!», se lamenta en una carta a su buen amigo Tronchin ²⁶. Así, el desastre de Lisboa se convierte en un argumento decisivo contra el optimismo racionalista, del que ahora se encuentra tan lejos, y al que califica de doctrina ridícula y cruel ²⁷.

En muy poco tiempo compone el poema que pronto es conocido. Durante algunos meses deja suponer que el autor del poema es un tal R. P. Liébaud. Después, da por terminada la farsa y reconocerá que Satán es quien le ha hecho razonar muy cristianamente en lo que llama «su Sermón» contra Pope o sus «Lamentaciones de Jeremías». Añade las notas, corrige sus versos, y prepara cuidadosamente la edición, realizada por los hermanos Cramer (1756).

²⁴ Carta a Madame Denis del 24 de agosto de 1750. Cfr. R. Po-meau. *La Religion de Voltaire*. Nizet, París, 1956, p. 276.

²⁵ Carta al señor de Bertrand de 30 de noviembre de 1755. (L. 4269. D. 6605. Véase Apéndice).

²⁶ Carta a Tronchin del 24 de noviembre de 1755 (L. 4265. D. 6597. Véase Apéndice).

²⁷ Cartas a Bertrand del 28 y 30 de noviembre de 1755. (L. 4267-D. 6603, L. 4269. D. 6605. Véase Apéndice).

*Las concepciones del Poema sobre el desastre de Lisboa.
Desorden, azar y desesperación*

El subtítulo del poema es suficientemente explícito: «o examen de este axioma: *Todo está bien*».

Voltaire conocía personalmente a Pope desde los tiempos de su estancia en Inglaterra. Dedicó la vigésima segunda *Carta Filosófica* a Pope y otros poetas ingleses. Ahí le calificaba como el poeta más elegante, el más correcto, «y lo que es también mucho, el más armonioso que haya tenido Inglaterra»²⁸.

Después leyó a Leibniz²⁹, en la época de su exilio en Lorena, en casa de Madame de Châtelet.

Voltaire ya había hablado sobre la búsqueda de la felicidad en las «Observaciones sobre los "Pensamientos" de Pascal». Más tarde, había cuestionado el optimismo en *Zadig* y en *Memnón*. Pero ahora contrasta la concepción del mundo «efectivamente existente, como el mejor de los mundos posibles, el más perfecto»³⁰, con lo que queda de la ciudad de Lisboa después del terremoto. El contraste es evidente. Y también es evidente el contraste de

²⁸ Voltaire, *Cartas Filosóficas*. Edición de Fernando Savater, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 169.

²⁹ Sobre la lectura de Leibniz véase «A propos de Voltaire, de Leibniz et de la Théodicée», en *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. CLXXXIX, Oxford, 1980.

En 1735 Voltaire escribió los *Elementos de la Filosofía de Newton*. En 1738 leyó las obras de Wolff y la *Teodicea*, de Leibniz. En 1740 compuso *La Metafísica de Newton o paralelo de las opiniones de Newton y de Leibniz*.

³⁰ Voltaire se refiere preferentemente a esa concepción de Leibniz formulada en su *Teodicea* (1710), obra a la que Leibniz trató de dar una gran difusión.

Hay que tener en cuenta que el deterioro de las relaciones de Leibniz con la corte de Hannover, al final de su vida, tuvo graves consecuencias en el modo en que sus obras pasaron al dominio público. La

este poema con el anterior: antes Pope, exponente del optimismo racionalista, y que defendía en versos el sistema de Leibniz, enseñaba a «profundizar» y sólo con él «el hombre aprendía a conocerse». Ahora Pope y su odioso lema *Todo está bien* deben callarse, pues sus razones no son más que insultos crueles para todos los que sufren (versos 69-70). Th. Besterman habla de este poema como el símbolo de la muerte del optimismo. En opinión de A. Philonenko, Voltaire aprovechó la ocasión para hacer cristalizar todas sus amarguras pasadas.

En la revisión que Voltaire realiza del poema de cara a su edición matiza su crítica a Pope. Le echa sólo en cara su abuso del axioma *Todo está bien*, y contrapone otra verdad, más antigua, triste y reconocida por todos: *Existe el mal sobre la tierra*. El poema, escrito en alejandrinos, recreará esa realidad, y la armonía del universo será sustituida por lo inexplicable del azar.

La primera parte del poema describe los sufrimientos, el desorden, el triste espectáculo del desastre: «cenizas, ruinas, sangre, desgarró, voces agónicas, tormentos, abismos» son el escenario de una situación que califica de: «deplorable, espantosa, desdichada, azarosa, inútil». Las palabras, repetidas, perfilan en tono grandilocuente las dimensiones de la catástrofe. Son además expresión de la idea de ruptura, de grieta y abismo. No hay posibilidad

corte de Hannover guardó en su archivo la inmensa obra de Leibniz (A. Rivaud calculó que Leibniz había dejado 200.000 páginas escritas), dificultando la difusión de sus ideas filosóficas, científicas y políticas, durante buena parte del siglo XVIII. El leibnicianismo se propagó a través de Wolff y sus discípulos, que dejaron de lado facetas del pensamiento de Leibniz de las que no se tuvo noticia. La 1.ª edición de sus obras fue la de Raspe en 1765. Voltaire conoció sólo una parte del conjunto del pensamiento de Leibniz. (Veáse H. Friedrich, «Candide». La Table Ronde, febrero 1958.)

de explicar de un modo racional la desmesura. De ahí que proliferen las exclamaciones, los lamentos, que se alternan con interrogantes, en un ritmo de exaltación y pesar, previo al escándalo y la indignación, por el contraste entre el deseo de explicación y el silencio irrazonable del mundo. Al referirse a las víctimas, repite especialmente una palabra: «*écrassés*». Más tarde se convertirá en su grito de guerra particular para otra batalla muy diferente. De momento el caos del universo aplasta al hombre y le hace sentirse perdido en un mundo absurdo.

El primer verso se dirige a los desdichados mortales. A juicio de Philonenko, esos «desdichados» son tanto las víctimas del terremoto como los filósofos absurdos que dicen que *todo está bien*. Es a ellos, en efecto, a quienes dirige la serie de preguntas: ¿qué falta cometieron los niños que murieron?, ¿qué hizo Lisboa para ser engullida? ¿Acaso no se baila mientras tanto en París? ³¹. Lo primero que les advierte es que es fácil buscar la causa del mal cuando se está tranquilo, pero si las cosas cambian, no hay razones que consuelen. Por tanto, el primer deber ante los que sufren no es ser sabio, sino humano y callarse.

A partir de esta constatación, repasa las distintas explicaciones que se han ofrecido del hecho del mal, para mostrar cómo realmente no responden a ninguno de los interrogantes que podemos plantear en torno a esa cuestión. Se pregunta por la necesidad de las catástrofes, ¿por qué tienen que ocurrir?, y además ¿por qué tienen que ocurrir en medio de una ciudad, y no al final de un desierto? Como seres sensibles tenemos derecho a quejarnos de ese azar, o ¿acaso consuela pensar que nuestros

³¹ Hay que recordar que algunos predicadores interpretaron la catástrofe como un castigo divino a los habitantes de Lisboa.

males concretos, desde el punto de vista de las leyes generales, sean un bien? ³².

El *Ensayo sobre el hombre*, de Pope, hacía referencia a la cadena universal de los seres, concepción de origen neoplatónico. Pero a juicio de Voltaire ni la Naturaleza actúa siempre con rigor, ni todos los acontecimientos influyen en que otros ocurran. Así, trata de completar su doctrina de la desdicha con la teoría del azar ³³. Rousseau, en su carta de respuesta, se detendrá en este punto de un modo especial.

Las diversas opciones se reducen para Voltaire en lo que califica como «nudo fatal»: Si Dios es justo, ¿por qué sufrimos? (verso 78). Se trata del viejo dilema de Epicuro recogido por Lactancio. Todos los pueblos han tratado de explicar la existencia del mal. Es una realidad innegable que comprobamos en todos los seres creados: todos nacen para el dolor, y uno muere para que otro viva. Sin embargo, al menos ellos no son conscientes de su dolor. ¿Por qué fuimos creados de modo que además sintamos siempre nuestra desdicha? Si se puede constatar el mal de un modo generalizado, ¿cómo pensar construir de las desdichas de cada ser una dicha general?

La conclusión es que la doctrina del optimismo no es más que un error del espíritu. Lo desmiente tanto el universo como nuestro propio sentir ³⁴. Existe el mal en la tierra, y no podemos conocer su principio. A esto llama

³² A juicio de Philonenko, Voltaire sabe que va muy lejos, pues denuncia la certeza de los siglos XVII y XVIII, fundada en la idea de que Dios regula el funcionamiento del universo por medio de leyes generales. (*Ob. cit.*, p. 270.)

³³ Cfr. A. Philonenko, p. 272.

³⁴ La Naturaleza es muda, como también lo era para el interlocutor de los *Pensamientos* de Pascal que Voltaire conocía muy bien. Resulta sorprendente la afinidad de Voltaire en este punto, dado que fue antipascaliano por excelencia (recuérdese sus *Cartas Filosóficas*). Philo-

tristes verdades, *mezcla de contradicciones* (versos 139 y 140), porque mientras se discute, un terremoto acaba con treinta ciudades.

Las opciones se reducen, en definitiva, a las siguientes:

- o el hombre nació culpable y recibe un justo castigo ³⁵. Esta hipótesis ha sido rechazada al comienzo del poema (versos 17 a 23);
- o el autor del mundo hace cumplir, indiferente, sus primeros decretos ³⁶ (versos 15 y 16 y 150 a 153);
- o la materia se rebela (versos 153 y 154);
- o Dios nos prueba y nuestra vida no es más que un tránsito hacia un mundo eterno ³⁷ (versos 155 y 156).

Cualquiera de las opciones plantea dificultades y también es temible.

nenko advierte en este poema de Voltaire el mismo pensamiento trágico de la existencia que puede encontrarse en Pascal. Ciertamente, Voltaire habla «desde el sentimiento», como confirman los versos 123 y 124.

³⁵ Esta hipótesis se funda en el dogma sobre el pecado original que Voltaire descarta por estimar que la venganza de Dios es incompatible con su bondad. En la oración final del *Poema sobre La Ley Natural* se aleja también de la idea de una condena a penas eternas. Voltaire ya había abordado esta cuestión varias veces, primero en las *Cartas Filosóficas*, después dedicará varios artículos del *Diccionario Filosófico*. Considera que la doctrina del pecado original era fruto de un «africano depravado y arrepentido» (San Agustín).

³⁶ Según Philonenko, Voltaire se refiere aquí al dios de los filósofos (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz). En este caso su sentimiento no puede admitir a ese Dios indiferente.

³⁷ Tesis platónica. Según Philonenko, Voltaire estaría más próximo a esta hipótesis (*ob. cit.*, p. 275). La dificultad sería de orden práctico: ¿quien de nosotros pretenderá merecer ser feliz? (verso 161). Puede justificarse esta interpretación en los versos 218, 219: «*Un día todo estará bien*, he ahí nuestra esperanza. *Hoy todo está bien*, he ahí la ilusión».

Frente a las clásicas teorías para explicar el mal, Voltaire se dirige a Pierre Bayle. Él le enseña que el entendimiento humano no puede responder y resolver ese dilema, porque aunque los seres humanos no dejan de hablar, sus contradicciones equivalen al silencio.

En definitiva, no somos más que átomos pensantes que sufren en un mundo, teatro de orgullo y horror. Voltaire expresa su sentimiento de la precariedad de la existencia humana, sentida como un abismo que nos engulle y aturde ³⁸.

Llegado este punto parece recordar sus días pasados, la época del *Mundano* ³⁹, buscando objeciones, ya no en otros filósofos, sino en su propio pasado. Así reconoce que también el placer es pasajero, y el momento, el presente, incluso el más dichoso, es horrible si sólo nos espera el silencio de la tumba.

En definitiva, Voltaire renuncia a los consuelos de la filosofía, para llegar por una sorprendente inversión, a esbozar una filosofía de la desesperación: la vida es una

³⁸ Mucho después A. Camus, en *La peste* también reflexionará sobre el sufrimiento del inocente como la más terrible paradoja ante la que se estrella el deseo de una respuesta razonable.

³⁹ Algunas de sus consideraciones contenidas en su poema *El Mundano* son bien expresivas. A título de ejemplo:

«[...] Mi corazón inmundo se siente complacido
Al ver en torno mío la feliz abundancia,
La madre de las artes y los bellos trabajos,
Traernos generosa de su hontanar fecundo.
Nuevas necesidades junto a nuevos placeres.
El oro de la tierra, los tesoros del agua,
Los seres que la habitan y los pueblos del aire,
Todos sirven al lujo y al placer mundanales.
¡Ah, este siglo de hierro es sin duda un buen siglo!»

condena a sufrimientos inútiles. La inicial condena al optimismo se ha extendido también a la vida humana.

El poema en su primera versión acababa aquí. Los pastores ginebrinos protestaron por el negro pesimismo de Voltaire. Sus amigos también le recomiendan que matice sus conclusiones. Entonces, y de cara a la edición, decide añadir los últimos versos que hablan de esperanza, como puede comprobarse en la carta que dirige al señor Bertrand:

«Me diréis que dejo al lector en la tristeza y en la duda. Pues bien, sólo hay que añadir la palabra esperar a la de adorar [...]. Sin embargo, el fondo de la obra es irrefutable. El optimismo es una filosofía cruel» ⁴⁰.

Por fin, en las últimas notas aprovecha también la ocasión para recordar que la revelación sustituye a la duda, pero también a causa de esa revelación los seres humanos se persiguen y combaten. Es el único punto en común con el *Poema sobre la Ley Natural*.

⁴⁰ Carta de Voltaire al señor Bertrand del 18 de febrero de 1756 (L. 4370. D. 6738). Véase el Apéndice.

5. La carta de Rousseau a Voltaire:
una reflexión sobre la desdicha y la esperanza

«Sólo creemos en lo que deseamos».
(Rousseau, *juge de Jean-Jacques*)

Desde la primavera de aquel mismo año, Rousseau se había instalado en «El Ermitage», en una casa de campo, pero cerca de París. A los pocos días escribe: «Me encuentro tranquilo y feliz»¹. Una vez acomodado repasa los proyectos en los que está embarcado: un libro sobre las ideas del abate Saint-Pierre y su proyecto de Paz Perpetua, las Instituciones Políticas, y un Tratado sobre la moral sensitiva o la sabiduría del sabio. Hasta entonces, sus teorías parecían limitarse a criticar los valores y las ideas vigentes. Ahora comienza a pensar en la parte «positiva» y constructiva de su obra, en las soluciones y remedios ante tantos desmanes.

En esa situación recibe los dos poemas de Voltaire, y en respuesta le dirige una carta, fechada el 18 de agosto

¹ Carta de Rousseau a la señora d'Epinau del 9 de abril de 1756 (C. G. II, p. 278). «L'Ermitage» era propiedad de la señora d'Epinau.

de 1756, discutiendo especialmente las ideas del *Poema sobre el desastre de Lisboa*. Ante la postura de Voltaire que sólo observa desorden en el mundo y miseria en la condición humana, la carta de Rousseau fue un primer ensayo de profesión de fe, un esbozo con relación a la del vicario saboyano, que posteriormente incluirá en el *Emilio* ².

Al final de su vida, en las *Meditaciones de un paseante solitario*, recordará que los nuevos filósofos quebraban las certezas que él creía tener sobre los puntos que más le importaba conocer. No le persuadían, pero le inquietaban, y su corazón le respondía mejor que su razón. Necesitaba, por tanto, una filosofía para sí mismo, hecha a su medida. Este proyecto no fue el resultado de una revelación súbita, como la que dio origen a su primer *Discurso*. Todo lo contrario, se trataba de un deseo que tomaba la forma de una resolución a medida que Rousseau se encaminaba a realizarlo. La paradoja del deseo es que sólo puede ser incumplido.

Por aquel entonces, la religión natural era para él un dogma. El estudio de los hombres y del universo le mostraba por todas partes las causas finales y la inteligencia que las dirigía ³. En un relato de la señora d'Epina y se recoge un testimonio similar:

«En mi cuarto de trabajo, en medio de las tinieblas, las dudas de los "filósofos" me persiguen [...], pero un amanecer disipa el vapor que cubre la tierra y, al tiempo, las nieblas de mi espíritu; entonces encuentro mi fe en Dios, mi creencia en Él; lo adoro, lo admiro y me postro en su presencia» ⁴.

² Sobre la importancia de esta carta en el conjunto de la obra de Rousseau, véase: P.-M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Slatkine Reprints, Ginebra, 1970.

³ J.-J. Rousseau, *Confesiones*, VIII.

⁴ *Madame d'Epina y*, J.-J. Rousseau et Diderot chez Mlle. Quinault, *Annales J.-J. Rousseau*, t. IX.

El poema de Voltaire ponía en cuestión una certeza que le era esencial, de ahí la necesidad de avanzar en esa filosofía propia, y responderle abordando la relatividad del mal, la felicidad que encierra el sólo hecho de existir, la existencia de Dios, las relaciones entre las religiones y la razón, la necesidad de la práctica del bien y de la tolerancia, y, finalmente, la necesidad de una religión civil. De la metafísica pasará a la política, tratando, en todo caso, de mostrar que sus deseos, sus sentimientos, al menos, no son contrarios a la razón.

LA RESPUESTA DE ROUSSEAU

No se atreve a dirigírsela al propio Voltaire y envía su respuesta al doctor Teodoro Tronchin, buen amigo de Voltaire. Él decidirá: «Si está menos fundado [Rousseau] de lo que ha creído estarlo, o si el Sr. Voltaire es menos filósofo de lo que supone... Si cree que puede resistir su sinceridad, dádsela, añadiendo todo lo que creáis adecuado para persuadirle que nunca tuvo la intención de ofenderle»⁵. Tronchin la hará llegar a Voltaire sin más comentarios.

Recordemos que el poema había aparecido en el mes de marzo de 1756, aunque antes de esa fecha ya circulaban copias por París. Rousseau había tratado de conseguirlo, pero no lo tuvo en sus manos hasta el mes de julio, cuando Voltaire le hizo llegar un ejemplar de la versión editada por medio de Duclos, de ahí que Rousseau se sintiera obligado a expresar, ante todo, su agradecimiento.

Pero en su carta, más allá de las aparentes fórmulas de cortesía, defenderá lo que él considera verdadero y que

⁵ Carta de Rousseau al doctor Teodoro Tronchin del 18 de agosto de 1756. Carta 425, según la edición de Leigh.

está por encima de su admiración por Voltaire. Por tanto, hace uso del viejo adagio: «*Amicus Plato, sed magis amica veritas*», como nos recuerda Henri Gouhier ⁶. Escribe:

«[...] reconoceréis en mis intenciones la franqueza de un alma recta, y en mi discurso el tono de un amigo de la verdad que habla a un filósofo.»

Comienza por reconocer la «distancia» que en ese momento le separa de un autor consagrado: sólo Voltaire merece el apelativo de filósofo. Pero, en realidad, es él el «amigo de la verdad», alusión que recuerda la clásica significación etimológica de la filosofía como «amor a la sabiduría» ⁷.

Se puede constatar la fidelidad de Rousseau a la idea que se hacía de Voltaire en el tiempo de sus primeras lecturas. Por este motivo, piensa que el pesimismo del *Poema sobre el desastre de Lisboa* es accidental, y no es más que un paréntesis en la continuidad de la obra del maestro. No es de extrañar que, conforme avance la carta, busque los planteamientos comunes, tratando de precisar lo que les une, y considerando que su discrepancia actual es algo accidental en un acuerdo general mucho más profundo.

IDEAS PRINCIPALES DE LA CARTA

El tono elogioso que Rousseau adopta para rebatir a Voltaire, el maestro, no impide la discrepancia.

⁶ H. Gouhier. *Rousseau et Voltaire*. Vrin, París, 1983, p. 84.

⁷ De hecho se le calificó de «anti-philosophe», por criticar la actitud de los que entonces se llamaban «philosophes». De acuerdo con G. A. Goldschmidt, después de la irrupción del lenguaje no técnico de la filosofía, se comenzó a tomar en serio a Rousseau como filósofo. (G. A. Goldschmidt, *Jean-Jacques Rousseau où l'esprit de la solitude*. Phébus, París, 1978, p. 53.) En *La Profesión de fe*, Rousseau insistirá: «No soy un filósofo y me preocupo poco de serlo, pero a veces tengo sentido común y siempre amo la verdad».

Piensa que Voltaire, que juzga al optimismo como una doctrina cruel, exagera tanto nuestras miserias que añade desesperación al dolor. Ésta es su objeción y reproche fundamental: la crueldad que encierra negar cualquier tipo de consuelo. Le parece inhumano ⁸ no ofrecer ninguna respuesta a la desesperación ⁹. Por tanto, en un comienzo, descarta las pruebas o argumentos. ¿Qué sentimientos provoca la lectura del poema? ¿Por qué escoger la Omnipotencia de Dios a expensas de su Bondad?

Los lamentos de Voltaire, esas «tristes verdades», le desasosiegan, le amargan; incitan a la murmuración, y despojando de todo, salvo de una esperanza quebrantada, condenan a la desesperación.

Por el contrario, el optimismo atacado, aparentemente insultante, al menos, ofrece consuelo ante sufrimientos insoportables. Ésta es su inicial ventaja. A partir de ahí recuerda los fundamentos del optimismo, al hilo de lo cual expone su postura ante el llamado mal físico, metafísico y moral, centrándose especialmente en el físico y moral.

¿Dónde está realmente el mal? Rousseau recuerda sus ideas del *Discurso sobre el origen sobre la desigualdad* que Voltaire había calificado como «libro contra el género humano». Ahora se defiende: si él describía las miserias humanas, era para mostrar cómo los mismos hombres son los que causan sus desdichas ¹⁰, y por tanto cómo pueden ser evitadas ¹¹.

En su opinión, la fuente de todo mal está en el mal

⁸ En el *Emilio* dirá: «hombres, sed humanos, es vuestro primer deber.» (lib. 1, II.)

⁹ Rousseau parece adivinar que la alusión final a la esperanza no es más que un añadido que no guarda relación con el poema tomado en su conjunto.

¹⁰ *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*.

¹¹ *Segundo Discurso o Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.

moral, en el hombre libre, perfectible y, por tanto, corrompido. E. Cassirer advierte con acierto cómo la *Teodicea*, de Rousseau, exculpa a Dios y acusa al ser humano: ser en relación, con posibilidad de errar y dañar, como único responsable de todo mal ¹². El mal hay que combatirlo en la Historia, y la salvación es un recorrido horizontal más que vertical.

¿Y los males físicos? Piensa que concebir la materia sensible e impasible al tiempo, es algo contradictorio. Además incluso los males físicos, en su mayor parte, también los causamos nosotros ¹³. Por tanto, extrema el mal moral y relativiza el físico.

Hechas las consideraciones generales, se detiene a aplicar estas ideas al ejemplo concreto del terremoto de Lisboa. Realmente, si el temblor de tierra se hubiera producido en un lugar habitado por quienes se consideran salvajes, que habitan dispersos, sin tejados que les aplasten vivos, los daños hubieran sido menores. Por tanto, es la forma de vida de las ciudades, obra enteramente humana y opuesta a la Naturaleza, la que propicia las víctimas por miles. No es la Naturaleza quien debe plegarse a nuestros deseos, y no hay que creer que para evitar un terremoto baste con edificar una ciudad. En este punto Jean-Jacques recuerda otra obra de Voltaire: *Zadig*, y considera que incluso un mal real puede, en definitiva, ser aparente y suponer un bien relativo.

Desde aquí no duda en hacer una osada confesión: incluso los que han muerto como consecuencia del temblor, pueden haberse evitado males mayores. El fin más

¹² Aunque no lo cita expresamente, Rousseau estaría de acuerdo, en este punto, con Leibniz cuando advertía que un Nerón o un Calígula han hecho más daño que un temblor de tierra. (*Teodicea*, 1ª parte, 26.)

¹³ En este punto, como Agustín de Hipona, Rousseau excluye el maniqueísmo de la Naturaleza: «ser es bueno y no hay naturaleza mala». Todo es ordenado y bello.

triste suele ser obra nuestra, no de la Naturaleza. ¿Quien sabe si los que han perecido en el terremoto, se han ahorrado una larga enfermedad, o peores consecuencias? Pero, rápidamente, Rousseau se percata de que entonces la primera consecuencia sería que la vida no merece nuestro apego.

Por ello, corrige sus afirmaciones, advirtiendo que, en todo caso, siempre es mejor ser que no ser, y por mucho que fomentemos nuestras miserias no hemos llegado al punto de preferir la nada a la existencia. De hecho, si la desesperación se hubiera extendido a la mayoría, el género humano no hubiera podido subsistir. Sin embargo, los filósofos suelen olvidar, en su comparación de los males y los bienes que nos aquejan, «el dulce sentimiento de la existencia»¹⁴.

Voltaire constataba que pocas son las personas que quisieran volver a nacer y vivir en idénticas condiciones. También Rousseau encuentra aquí una réplica: la afirmación y la observación es cierta si se analiza la vida de los ricos, repleta de falsos placeres, e ignorantes de los verdaderos. Por el contrario, pocos serán los campesinos del Valais suizo descontentos de su vida y que aceptarían de buen grado renacer para vegetar perpetuamente. Por tanto, apostarían sin dudar a favor de la vida.

El sufrimiento e incluso la muerte no son más que procesos naturales constitutivos de todo ser vivo. ¿Cuáles son las consecuencias de estas observaciones? Las mismas que se habían advertido en los dos primeros *Discursos*: el origen de nuestros males está en el abuso que hacemos de la vida y es esto lo que la convierte en una carga. Aún así, por muchos males que haya en la vida humana, no es un mal regalo vivir.

¹⁴ Ese dulce sentimiento de la existencia será recuperado en sus últimas obras, en concreto en las *Meditaciones de un paseante solitario*.

Seguidamente, Rousseau defenderá las ideas de orden y regularidad de la Naturaleza, presupuesto indispensable de su filosofía.

Voltaire había aludido brevemente a la idea de la «cadena de ser», idea de origen platónico, por la cual se concibe el mundo compuesto por un número infinito de eslabones que ascienden desde la clase inferior, próxima a la no existencia, hasta el ser perfecto, que aún así se encuentra a máxima distancia de Dios ¹⁵. Uno de los grandes divulgadores del siglo XVIII, Pluche, expuso las maravillas de la naturaleza comenzando por los seres inferiores, hasta llegar al sistema planetario. Mientras que para Voltaire todos los seres que sienten, viven y mueren con dolor, y ha de cuestionarse la regularidad de los acontecimientos y reivindicar la noción de azar; para Rousseau, ahora escéptico, las aparentes irregularidades pueden deberse a leyes que desconocemos, por tanto a los límites de nuestro propio conocimiento. Así todo acontecimiento siempre tiene algún efecto moral o físico, pero que no siempre se percibe ¹⁶. De ahí que esté de acuerdo con Pascal cuando afirmaba en los *Pensamientos*:

«Cromwell iba a devastar a toda la cristiandad, la familia real estaba perdida, y la suya poderosa como nunca, sin un grano de arena que se pusiese en su uréter. Incluso Roma iba a temblar ante él. Pero, al meterse ahí esa arenita, él murió, su familia quedó humillada, todo en paz, y el rey fue reestablecido» (B. 176).

¹⁵ Esta idea es un lugar común en el siglo XVIII. Véase entre otros el libro de A. O. Lovejoy: *La Gran Cadena del Ser*. Icaria, Barcelona, 1983.

¹⁶ Leibniz ya había tratado sobre las aparentes irregularidades, observando que «hubo un tiempo en que los planetas eran estrellas errantes, y ahora se sabe que su movimiento es regular...» (*Teodicea*, III, 245.)

La cuestión no es para Rousseau saber si sufrimos o no, sino si fue algo bueno que el universo existiera, y si nuestros males fueron inevitables en la constitución del universo. Así corrige y reformula la cuestión a aclarar: en vez de preguntarnos si todo está bien, habría que cuestionarse si *todo está bien en orden al todo*. Una vez reformulado el problema que realmente habría que discutir, reconoce que sobre este asunto nadie sabría dar pruebas directas ni a favor ni en contra; pues las pruebas dependen de un conocimiento perfecto de la constitución del mundo y del fin de su autor, y este conocimiento está por encima de los límites del conocimiento humano.

Admite que se han atribuido demasiadas cosas a la Providencia, imputando sucesos que podrían ocurrir también sin ella y haciendo intervenir la justicia divina en acontecimientos puramente naturales. Incluso los filósofos se lamentan si son pobres o les duelen las muelas. Como dice Séneca: ¿acaso hay que culpar a la Providencia del robo del equipaje? ¹⁷. Así, en cualquier caso, para los beatos la Providencia siempre tiene razón, y nunca la tiene para los filósofos. Para Rousseau los acontecimientos particulares no tienen gran significación, porque la Providencia es universal, y cuida de los géneros y las especies, sin preocuparse cómo pasan su corta vida los individuos. La conclusión en este punto es que las cosas deben ser consideradas relativamente en el orden físico, y absolutamente en el orden moral. Lo que significa, en otros términos, que para quien siente su existencia, vale más existir que no existir, siempre que se aplique este principio a la duración total de cada ser, y no a algunos instantes en particular de la duración de su vida.

Por tanto, ahora Rousseau vincula la cuestión de la

¹⁷ Séneca. *De Providentia*, VI, 1.

Providencia con otro problema que hasta ese momento no había aparecido en la carta: el de la inmortalidad del alma, que reconoce tener la felicidad de creer, sin ignorar que se puede razonablemente dudar.

En definitiva, todas estas cuestiones se reconducen para Rousseau a la de la existencia de Dios. Su planteamiento es el siguiente: si Dios existe, es perfecto; si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es sabio y poderoso, todo está bien; si es justo y poderoso mi alma es inmortal; si mi alma es inmortal treinta años de vida no son nada para mí. Una vez aceptada la primera proposición, a juicio de Rousseau, nadie podrá quebrar las siguientes; por el contrario si no se acepta, no tiene lugar discutir sobre sus consecuencias.

Sin embargo, está de acuerdo con Voltaire en que sobre esta cuestión, a pesar de la presuposición anterior, la razón no puede decidir nada, y si bien el teísta funda sus sentimientos sobre probabilidades, el ateo, incluso con menos precisión, funda los suyos sobre posibilidades contrarias. Por tanto, las objeciones de ambas partes son insolubles, de ahí que finalmente el problema se plantee, en términos similares al argumento de la «apuesta» pascaliana: reconocimiento de que la razón no resuelve la cuestión y que es la propia razón la que fija sus límites y reconoce aquello que la sobrepasa y no es susceptible de prueba. En definitiva, aplica el principio recogido después en la *Profesión de fe*: «Mi regla de entregarme más al sentimiento que a la razón, es confirmada por la misma razón».

Años después (1764) al revisar la carta que envió a Voltaire de cara a su publicación añade un argumento más. Al pasar revista a las posibilidades que tiene la opción en contra de la existencia de Dios, recuerda uno de los pensamientos que más le han impresionado en este punto: el pensamiento número veintiuno de Diderot que reza del modo siguiente:

«Abro los cuadernos de un profesor célebre y leo: "Ateos, os concedo que el movimiento es esencial a la materia; ¿Qué concluís a partir de ello? [...] ¿que el mundo resulta de la combinación fortuita de átomos? También me gustaría que me dijeran que la *Iliada*, de Homero, o la *Enriada*, de Voltaire, es el resultado de combinaciones fortuitas de caracteres". Me cuidaría mucho de hacerle un razonamiento semejante a un ateo: esta comparación le proporcionaría una bonita réplica. Según las leyes del cálculo de probabilidades, me diría, no me puede sorprender que una cosa se produzca cuando es posible que la dificultad del hecho quede compensada por la cantidad posible de combinaciones [...]» (*Pensamientos filosóficos*, 21).

Ante esta objeción, Rousseau reflexiona en los siguientes términos: por mucho que se me diga que la *Enriada* fue compuesta como consecuencia de algo fortuito, SIENTO que hay un punto en el que las imposibilidades morales equivalen para mí a una certeza física. Esto es lo que llama una invencible disposición de su alma que nada podrá superar.

No puede dejar de reconocer que todo ello no son más que «pruebas del orden del sentimiento», y no demostraciones. Pero tampoco hay que olvidar que es inhumano turbar las almas pacíficas y apenar a los hombres, quebrando su esperanza, cuando la tesis contraria tampoco es incuestionable.

Reconoce que lo que le hace creer fuertemente en Dios es su imposibilidad por mantenerse en el estado de duda, estado demasiado violento para su alma. Si su razón duda, su fe no puede permanecer mucho tiempo en suspenso y se determina sin ella ¹⁸. Además, reconoce que hay mil objetos que le atraen más de un lado que de

¹⁸ Se ve aquí una clara muestra del pragmatismo que caracteriza el pensamiento de Rousseau. Este mismo rechazo de un perpetuo estado de duda es recogida en la *Profesión de fe del vicario saboyano*.

otro, por encima de otro del lado de la esperanza, frente a la desesperación, idea sobre la que volverá en la Carta al pastor Vernes. Necesita la esperanza para transformar un mundo y una sociedad que, con demasiada frecuencia, no parece el mejor de los mundos posibles.

PUNTOS DE ENCUENTRO DE VOLTAIRE Y ROUSSEAU:

LA DEFENSA DE LA TOLERANCIA

Al final de la carta Rousseau busca los puntos en común con Voltaire, coincidiendo ambos en su defensa ilustrada de la tolerancia y su ataque a la superstición. Este esquema coincide con el que también mantiene en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, donde primero expone sus propias convicciones frente a los *philosophes*, y en una segunda parte se sitúa frente a los llamados «beatos».

Admitir la conveniencia de creer, no implica controlar las conciencias. Aunque existe una especie de profesión de fe que las leyes pueden imponer, fuera de los principios de la moral y del derecho natural, tiene que ser puramente negativa. Precisamente, la intolerancia, uno de los dogmas que habría que excluir, surge por considerar que no se puede ser gente de bien sin unas determinadas creencias. Sin embargo, lo que realmente importa por encima de todo es lo que se hace ¹⁹:

«Me gustaría más poder decir a Dios: *Hice, sin soñar en ti, el bien que te agrada, y mi corazón seguía tu voluntad sin conocerla; en lugar de decirle... ¡Ay! Te amaba y no he cesado de ofenderte; te conocía, y no he hecho nada para complacerte.*

¹⁹ En la *Profesión de fe del vicario saboyano* también insistirá en que sólo interesa conocer aquello que puede tener una influencia en nuestra conducta. El resto puede ignorarse.

En este sentido, considera necesario un código moral o una especie de profesión de fe civil en cada Estado. Este código incluiría las máximas sociales que cada uno debería admitir, y al tiempo, las máximas fanáticas que habría que rechazar. Toda religión que pudiera acordarse con ese código sería admitida, y la que no, debería rechazarse. Esta obra, a la que llama el catecismo del ciudadano, sería la más útil para todos los hombres. Así, anticipa algunas de las ideas contenidas en sus futuros escritos políticos. De momento, encomienda semejante labor a Voltaire en un gesto de ceremoniosidad.

La carta finaliza con el mismo tono personal con que comenzaba. Ahora, contrasta la vida y las ideas de los dos: Voltaire, repleto de gloria y de «vanas» grandezas, filosofa apaciblemente sobre la naturaleza del alma, y sólo ve el mal en la tierra. La esperanza a la que aludía al final del poema, le resultaba poco convincente. Él, enfermo y solo, pobre y oscuro, medita y se consuela pensando que todo está bien. Su última razón es que él ha sufrido demasiado como para no esperar nada. El propio sufrimiento engendra la esperanza que todo lo embellece..., porque hasta el pensamiento huye de la desdicha.

Así argumenta sobre la utilidad de los sentimientos: la esperanza, el deseo, la confianza, permiten sobrevivir. Prefiere pensar que es posible reformar al ser humano y a la sociedad, de ahí que necesite, como piedra angular, un lugar para la esperanza y para la libertad. Esta esperanza se apoya en su confianza en el orden de la naturaleza, que a su vez se funda en el postulado de la existencia de Dios.

LA REACCIÓN DE VOLTAIRE

En su día, al recibir la carta, Voltaire contestó brevemente. Mantenía su habitual tono amable: reconocía la

«belleza» de la carta, pero tampoco podía prescindir de su ironía: estaba enfermo en «Las Delicias», y no tenía tiempo para esos «entretenimientos». Eludir una discusión sobre la que no se podía llegar a ninguna conclusión por mucho que Rousseau se esforzase, ¿fue su secreta venganza? En la correspondencia que Voltaire mantiene con sus amigos después de recibir la carta de Rousseau no hay ninguna referencia a los argumentos del ginebrino y sí al absurdo y cruel lema: *Todo está bien*.

Desde luego, probablemente entre todos las reacciones posibles de Voltaire, el silencio era lo que menos había esperado Jean-Jacques. Había tomado sus precauciones para «no herir su carácter extremadamente irritable», pero Voltaire no parecía irritado, más bien no parecía tomarle en serio. En la época en la que redacta las *Confesiones*, Rousseau interpretará las reacciones de Voltaire a la luz de la ruptura posterior ²⁰:

«Extrañado al ver a ese pobre hombre, repleto de prosperidad y de gloria declamar amargamente contra las miserias de esta vida y encontrar que todo está mal, me hice el insensato proyecto de hacerle volver en sí mismo y probarle que todo estaba bien. Voltaire, que parecía siempre creer sólo en Dios, realmente sólo creyó en el diablo, puesto que su pretendido Dios es un ser malvado que según él siente un gran placer al molestar. Lo absurdo de esta doctrina que salta a los ojos es algo que rebela, tratándose de un hombre lleno de bienes de toda especie y que en el seno de la felicidad busca desesperar a sus semejantes con la imagen cruel de todas las calamidades de las que él está exento. Autorizado mucho más que él a contar y medir los males de la vida, hice un examen y le probé que de todos esos males, no había ni uno del que no se pudie-

²⁰ Parece no darse por aludido ante el desinterés real de Voltaire, del mismo modo que no respondió a los comentarios absolutamente irónicos que Voltaire tuvo sobre el *Segundo Discurso* en su momento.

ra disculpar a la Providencia y que no tuviera su fuente en el abuso que el hombre hace de sus facultades más que en la propia naturaleza...

[...] No le envié esta carta a él mismo (conociendo su amor propio extremadamente irritable), sino al doctor Tronchin, su médico y amigo, con pleno poder para dársela o destruirla.

[...] Tronchin se la dio y Voltaire me respondió que, estando enfermo, demoraba para más tarde su respuesta y no dijo nada más...

[...] Después Voltaire publicó su respuesta, que no me envió. Es su relato *Cándido*, obra de la que no puedo hablar pues no la he leído...»²¹.

Pero a pesar de la suposición de Rousseau, es dudoso que Voltaire pensara en él al escribir *Cándido*. El *Poema sobre el desastre de Lisboa* cuestionaba, en un tono trágico, la filosofía de Leibniz y de Pope, y *Cándido* será su comentario irónico. No hay ninguna alusión a lo que Rousseau dijo en su carta, ni siquiera cuando en el cap. V narra las peripecias de Cándido y Pangloss al padecer en sus propias carnes el terremoto de la ciudad de Lisboa. El problema del mal ya no será abordado con el tono grave y trágico del poema. De ahora en adelante, las armas con las que Voltaire se enfrentará a las realidades más atroces serán la ironía, el humor y la desmitificación.

Voltaire cada vez estará más convencido de que: «¡Para nada sirven las desdichas!», como reza el final de *El Ingenuo* (1767). Sin embargo, este supuesto pesimismo, que en una carta²² califica de «patientismo», no le impide luchar para que este mundo, al menos, no sea el peor de los mundos posibles. Buscará hacer más habitable

²¹ J.-J. Rousseau: *Oeuvres Complètes*, vol. I, p. 287.

²² Carta inédita al Sr. Bertrand de 2 de noviembre de 1756. Se incluye en el Apéndice, p. 223.

esta pequeña tierra ayudando, como poco, a algún que otro infortunado ²³. El medio será la denuncia del mal absurdo que añadimos al que ya de por sí nos proporciona la Naturaleza.

Según Philonenko la diferencia sustancial entre los dos autores radica en que Voltaire es el filósofo de la desdicha trascendente; por el contrario, Rousseau es el filósofo de la desdicha inmanente, que se espanta menos de la naturaleza que del mal que el hombre se crea a sí mismo. Coinciden en odiar la superstición y la intolerancia, por eso la Revolución no quiso separar sus nombres. Voltaire dará el catecismo del ciudadano en una forma extraordinaria, inolvidable y concreta: el *Tratado sobre la tolerancia*, escrito con ocasión de la muerte de Jean Calais. Pero a su modo también Rousseau fue un rey: la redacción del verdadero código civil que es su *Contrato Social* se quiera o no, «es el monumento de los tiempos modernos» ²⁴.

Jean-Jacques dedicará sus esfuerzos a buscar las fórmulas que permitan que este mundo, alguna vez, sea el mejor de los posibles. Como indicó Cassirer, descubrió un nuevo sujeto de imputación moral: la sociedad humana. El *Emilio*, la *Nueva Eloísa*, y sus obras políticas, buscarán trasladar el problema de la Teodicea del plano religioso y metafísico al ético y social.

Para él la clave estará en formular las leyes como «deben ser» ²⁵, teniendo también en cuenta cómo tienden a ser los hombres en realidad. Así, considera que la idea de justicia debe anidar en el corazón humano, ya

²³ Cfr. Voltaire, *Memnón o la sabiduría humana*.

²⁴ A. Philonenko, *O. c.*, vol. I, p. 290.

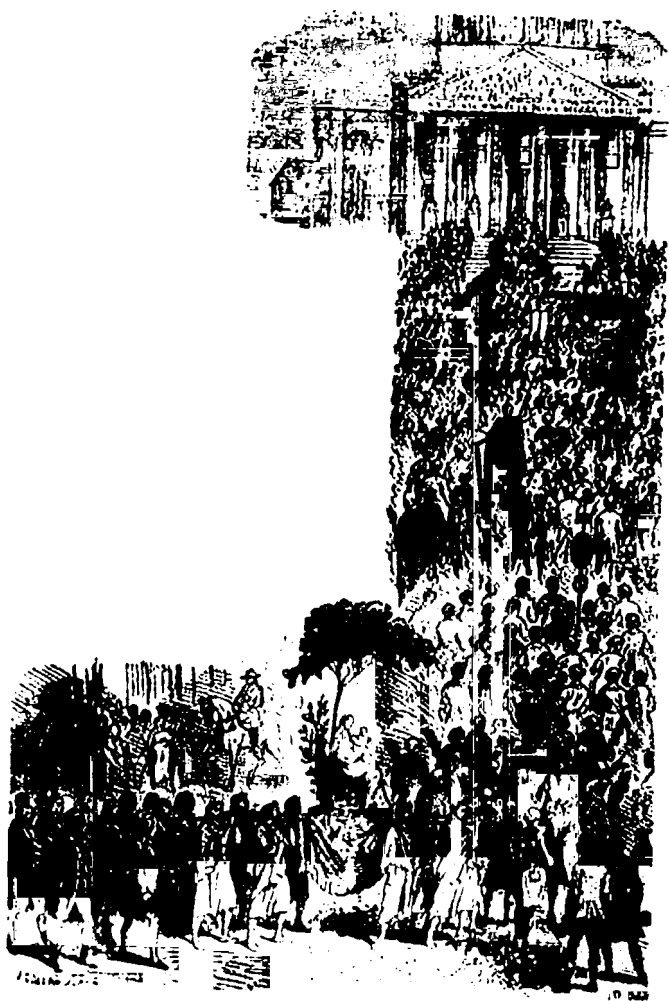
²⁵ *El Contrato Social* se encabeza con una cita de Virgilio: «[...] establezcamos un pacto con leyes justas». XI, verso 321. En el mismo libro I fija su objeto de atención: averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres como son, y a las leyes como pueden ser.»

que se requiere la energía del sentimiento para cumplir las exigencias de la voluntad general, en todo momento, y no anteponer el interés particular y eludir unas leyes justas.

Sin embargo, Rousseau tampoco está exento de una visión dramática de la realidad. Permanentemente constata el difícil equilibrio entre los principios abstractos y formales del deber, y la fragilidad de toda concreción humana. El ejercicio de la libertad nos empuja más allá de cualquier límite, de ahí su grandeza, pero también su miseria porque de nuestra debilidad nace nuestra «frágil felicidad», nuestros errores, nuestras culpas. Por mucho que quiera dar crédito a los propios deseos, más allá de ciegos optimismos, reconoce amargamente que la vida humana rara vez es esplendor. Su esperanza, que huye de la desdicha, no es ciega a la irremediable finitud que encierra todo proyecto humano.

Cuando a principios del mes de junio de 1778, Rousseau se enteró que Voltaire había muerto, sintió una gran impresión. Decía: «mi existencia estaba ligada a la suya, ha muerto y yo no tardaré en seguirlo»²⁶. El 2 de julio, después de dar un largo paseo, Rousseau murió. No pronunció una sola palabra, por más que se contara que antes de expirar pidiera que abrieran las ventanas para ver por última vez el sol.

²⁶ Cfr. J. Guéhenno. *Jean-Jacques Rousseau*. Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1990, p. 608.



Traslado al Panteón de los restos mortales de Rousseau.
Ilustración incluida en el libro de A. de Lamartine,
Historia de los Girondinos, vol. III, Madrid, 1877.

La edición tiene como objetivo dar a conocer, en su conjunto, la polémica entre Rousseau y Voltaire, con motivo del llamado desastre de Lisboa. Se han seleccionado los escritos fundamentales siguiendo las correspondientes ediciones críticas.

SOBRE LOS POEMAS DE VOLTAIRE

La lectura de los poemas de Voltaire permite contrastar las objeciones que Rousseau le hace en su carta del 18 de agosto de 1756. También pone de manifiesto la diversidad de planteamientos de los dos poemas de Voltaire. Éste ha sido el interés primordial a la hora de incluir los poemas en esta edición. Además, no existía ninguna versión al castellano del *Poema sobre la Ley Natural*. La traducción ha tratado de respetar los textos en sus detalles. De ahí que se haya optado por traducir los poemas

de Voltaire, primando la significación y olvidando la rima y métrica que sus alejandrinos exigían.

La traducción del *Poema sobre la Ley Natural* ha seguido la edición crítica de Francis J. Crowley. (*Voltaire's Poème sur la loi Naturelle. A critical Edition.* University of California Press, Berkeley, California, 1938.)

La traducción del *Poema sobre el desastre de Lisboa*¹ se ha realizado siguiendo la edición de Garnier (*Oeuvres Complètes de Voltaire. Conforme pour le texte à l'édition de Beuchot, Paris, 1877.*) También se ha consultado la versión del poema editada por la Bibliothèque de la Pléiade en *Mélanges*, Préface par Emmanuel Berl, Texte établi et annoté par Jacques Van den Heuvel, Librairie Gallimard, 1961 (el número de notas es menor). Todavía no ha aparecido el volumen n.º 45 de la edición de Besterman (Institut Voltaire de Ginebra) que incluirá la edición del poema.

SOBRE LA CARTA DE ROUSSEAU A VOLTAIRE DEL 18-8-1756

El manuscrito original de la carta que recibió Voltaire desapareció, así como las copias de la carta que Rousseau realizó para Grimm, la señora d'Houdedot y la señora Chenanceaux. Sin embargo, existen diversas versiones de la carta que fueron estudiadas por Ralph Leigh en *Rousseau's Letter to Voltaire in Optimism* (18 August 1756)².

¹ Existe una traducción al castellano de este poema realizada por Carlos R. de Dampierre en: Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Estudio prel. de Carlos Pujol, Ed. Alfaguara, Madrid, 1978. La traducción es muy libre y sigue la versión del poema editada por Gallimard (*Mélanges*).

² Este artículo se publicó primero en *Studies on Voltaire and the eighteenth Century*. T. XXX, Ginebra, 1964. Más tarde se publicó en C. C. IV, 1967, 53-57.

En la edición de las *Obras Completas* de Rousseau a cargo de Bernard Gagnebin se relacionan los diversos documentos ³. Otro análisis puede encontrarse en *Index des fragments autobiographiques et de la lettre à Voltaire, précédé d'une édition critique de la Lettre à Voltaire sur la Providence et suivi des Actes du Colloque de Nice (28-30 juin, 1978) sur Jean-Jacques Rousseau et Voltaire* ⁴.

Siguiendo las referencias dadas por H. Gouhier ⁵, las diferentes versiones de la carta se resumen en las siguientes:

1. *Manuscrito 1*. Copia autógrafa (Neuchâtel MSR. 285. Folio 93 a 100). Este manuscrito está incompleto, ya que falta el primer pliego y existe una laguna en la mitad.
2. *Manuscrito 2*. También es una copia autógrafa. (Neuchâtel. MSR. 285. Folio 78 a 91). Incluye las notas críticas de Formey, editor de la *Carta*, y del abate Trublet. Versión que sigue la edición de Th. Dufour (C.G.).
3. *Manuscrito de Leningrado*. Es una copia de la carta recibida por Voltaire, realizada por su secretario Jean-Louis Wagnière, poco después de su recepción. Éste es el manuscrito estudiado por Leigh en su edición crítica, donde incluye las variantes con respecto al resto de los manuscritos y ediciones.

³ *Notice bibliographique de Bernard Gagnebin*. O. C., IV, 1880-1884.

⁴ Edition de Gilbert Fauconnier, Jacqueline Givel, Léo et Michel Launay. Librairie Slatkine. Ginebra. Librairie Champion, Paris, 1979. Se reproducen las principales versiones de la carta, lo que permite al especialista un estudio comparativo de las variantes.

⁵ Jean-Jacques Rousseau: *Lettres Philosophiques*. Présentées par Henri Gouhier. Vrin, Paris, 1974, pp. 46 y ss.

4. *Edición alemana de la Carta*. La *Carta* se imprimió, por primera vez, en Alemania, en 1759. El pastor Samuel Formey encontró el opúsculo en los libros de Berlín y lo reimprimió, incluyendo sus observaciones (O.C. IV, 1882-1883).
5. *Edición autorizada por Rousseau*. Al conocer la edición alemana, Rousseau decide ofrecer una nueva versión de la *Carta*⁶, que incluye correcciones y algunas variantes con respecto al ejemplar de 1759 que procedía de Francfort. Ésta es la versión seguida en la edición de H. Gouhier.
6. Streckseim-Moultou publicó la carta a Voltaire (*Oeuvres et Correspondance inédites de J.-J. Rousseau*, París, 1861) incluyendo un fragmento que no se encontraba en ninguno de los manuscritos ni ediciones anteriores. Leigh supuso que Streckseim-Moultou encontró las páginas que faltaban al *Manuscrito 1*. Casi todos los editores consideran auténtico el fragmento, sólo varía el lugar en el que se le incluye. Unos son partidarios de inscribirlo en la carta. Besterman y Leigh estiman que debe incluirse aparte, criterio que es seguido por Gouhier⁷.

La traducción que se presenta sigue la edición crítica de R. A. Leigh, ya que responde a la versión que Voltaire recibió en su día y que no había sido traducido hasta ahora al castellano⁸. También se han consultado las ediciones aquí citadas, para seleccionar las variantes más significativas.

⁶ *Oeuvres de M. de Rousseau de Genève*. Nouvelle Edition. T. V. Neuchâtel, 1764. Ed. Entreprise par le Libraire Duchesne de Paris.

⁷ O. C., p. 46.

⁸ Existen dos traducciones al castellano de esta *Carta*.

La 1.^a corresponde a Antonio Pintor Ramos, y está incluida en J.-J. Rousseau: *Escritos religiosos*. Ed. Paulinas, Salamanca, 1979. (Agotada.)

SOBRE EL APÉNDICE

En el Apéndice se han incluido diversos documentos que se relacionan con la polémica mantenida por Rousseau y Voltaire con ocasión del desastre de Lisboa:

1. La Advertencia a la edición de los dos poemas de Voltaire que se incluyó en las *Obras Completas* (1785), y donde se critica la respuesta de Rousseau.
2. Selección de Correspondencia:

Un primer grupo de cartas, de Voltaire a sus amigos, testifican la profunda impresión que le causó la noticia, y cómo de inmediato pensó en comparar el suceso con el lema de Pope y de Leibniz. La noticia del desastre llegó a Ginebra el 23 de noviembre, y el mismo día 24 Voltaire habla de ello a sus amigos.

La edición utilizada ha sido la de Th. Besterman en la «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1978 (*Correspondance*, vols. IV y V). También se ha consultado la edición de Garnier, París, 1880 (*Correspondance*, vol. VI).

Otro grupo de cartas pertenece a Rousseau y se refieren a:

- Un resumen de las creencias de Rousseau (Carta al pastor Vernes de 18 de febrero de 1758), en continuidad con lo que había escrito a Voltaire el 18 de agosto de 1756. La edición utilizada ha sido la de H. Gouhier (Jean-Jacques Rousseau, *Lettres Philosophiques*. Vrin, Pa-

rís, 1974). Se ha consultado también la edición más antigua de V. D. Musset-Pathay ⁹.

- Su ruptura definitiva con Voltaire (17 de junio de 1760) con ocasión precisamente de una edición no autorizada de la carta que él había escrito a Voltaire el 18 de agosto de 1756. Ahí le comunica: «Os odio». La edición utilizada ha sido la de R. A. Leigh.

3. Por último se incluye una carta de Voltaire a la señora d'Epina y (14 de julio de 1760), en la que acusa recibo de la de Rousseau (17 de junio de 1760). (Edición utilizada: Bestermann.)

No existe ninguna versión al castellano de la documentación incluida en este apartado.

SOBRE LAS NOTAS

Dado que se trata de ediciones críticas, ha sido necesario incluir varias clases de notas:

En los poemas de Voltaire y en la carta de Rousseau del 18-8-1756 se incluyen a pie de página las variantes al texto definitivo, que permiten comprobar la evolución del pensamiento de estos autores y reflejan su trabajo de creación. Estas notas se citan en el texto con números volados.

En la pág. 138 se localizan:

- Las notas que el propio autor realizó (Voltaire o Rousseau). Aparecen citadas en el texto con letras voladas.

⁹ J.-J. Rousseau. *Oeuvres*. V. D. Musset-Pathay. *Correspondance*. Tomo segundo, P. Dupond, Libraire-Éditeur, Paris, 1824.

- Las notas explicativas de la responsable de la edición aparecen citadas en el texto con números entre paréntesis. En este apartado se han incluido aquellas aclaraciones, notas informativas, la vinculación con otros escritos, etc., dirigidas a una mejor comprensión del texto. Se hace constar cuando estas notas provienen del editor crítico original. En algunos casos, para facilitar al lector su contraste, las notas remiten a obras traducidas al castellano, en el caso de que las haya.

No puedo dejar de agradecer a todos aquellos que me han facilitado esta edición. En primer lugar al Prof. José Gómez Caffarena, por su apoyo y ánimo a esta iniciativa. También a la Universidad P. Comillas que en su día fomentó la investigación sobre Rousseau, y cuyos excelentes fondos bibliográficos han permitido el análisis de las ediciones más antiguas. Los cursos impartidos sobre Rousseau han sido siempre ocasión de nuevas reflexiones.

La localización de documentos ha sido facilitada por el Institut Voltaire, y en concreto por su conservador Charles Wirz, que ha proporcionado las cartas inéditas de Voltaire que aluden al desastre de Lisboa. Julia García Maza, de la Biblioteca del Instituto de Filosofía del CSIC, Fanni Solórzano e Isabel del Alamo me dedicaron su tiempo para localizar las versiones de difícil acceso. La ilustración del Terremoto es obra del «olfato» como archivera de Francisca López Gómez. Otras ilustraciones

proceden de los fondos del xviii de la Biblioteca de la Universidad P. Comillas.

Rafael-José Díaz Fernández realizó la primera revisión de los versos del *Poema sobre el desastre de Lisboa*. En la redacción y enfoque del estudio han sido siempre de gran ayuda las sugerencias de Teresa López Pardinas, Cristina Villar, Teresa Alamo y, sobre todo, Adolfo Serrano, que además ha sabido soportar estoicamente la revisión reiterada de la traducción de los dos Poemas.

A ninguno de ellos cabe culpar de los desaciertos que pudieran detectarse.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE VOLTAIRE

I. *Obras de Voltaire*

1. Ediciones en francés

A partir de 1968 la Fundación Voltaire inició la edición completa y crítica de las obras de Voltaire, primero en Ginebra y después en la Universidad de Oxford. Incluirá ciento cincuenta volúmenes aproximadamente. Hasta el momento han aparecido veinte volúmenes referentes a las obras literarias y cincuenta dedicados a la correspondencia completa, editada por Théodore Besterman.

Ésta es la edición a la que se refiere, a su vez, los trece volúmenes de correspondencia en la «Bibliothèque de la Pléiade», por Gallimard.

La única edición disponible de todas las obras completas de Voltaire es la de Garnier, dirigida por Louis Molland, y editada entre 1887 y 1882.

Pueden encontrarse ediciones más asequibles de algunas obras en:

- *Mélanges* (Gallimard, ed. de E. Berl y J. van Den Heuvel, 1961). *Oeuvres Historiques* (Ed. R. Pomeau, Gallimard, 1965). *Romans et Contes* (Gallimard, 1979).

- Otras obras son editadas por Clásicos Garnier (*Essai sur les mœurs, Lettres philosophiques, Dictionnaire philosophique, Dialogues et anecdotes philosophiques*).

La edición crítica del *Poema sobre la Ley Natural* fue realizada por Francis J. Crowley, Francis J. *Voltaire's Poème sur la Loi Naturelle. A critical edition.* University of California Press, Berkeley, 1938.

Sobre la vida de Voltaire puede consultarse:

- *Mémoires de M. de Voltaire écrits par lui même.* Ed. du Seuil, 1993.

2. Obras de Voltaire traducidas al castellano

- Voltaire. *Memorias escritas por él mismo.* Trad. M. Azaña. Espasa-Calpe, Madrid, 1920.
- Voltaire. *Cartas filosóficas.* Edición preparada por Fernando Savater. Editora Nacional, Madrid, 1983. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Voltaire. *Diccionario filosófico.* E., y Prólogo de: Martínez Drake. Trad. José A. Fernandez y L. Martínez Drake. Akal, Madrid, 1980.
- Voltaire. *El siglo de Luis XIV.* Trad. de Nelida Orfila. F.C.E., México, 1954.
- Voltaire. *El toro blanco.* Trad., prólogo y notas de R. de Cristóbal, Libertarias, Madrid, 1991.
- Voltaire. *El hombre de los cuarenta escudos.* Trad. A. Espina. Cía. Europea de Comunicación, 1991.
- Voltaire. *Cándido y otros cuentos.* Selección y nota preliminar de Paulino Garagorri. Trad. de A. Espina, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Voltaire. *Filosofía de la Historia.* Trad. y notas de Martín Caparrós. Tecnos, Madrid, 1990.
- Voltaire. *La doncella.* Trad. C. Arce, Seuba, 1992.
- Voltaire. *Micromegas.* Trad. de F. Lafarga, Siruela, Madrid, 1988.

Voltaire. *Sarcasmos y agudezas*. Edición de Fernando Savater. Edhasa, Barcelona, 1994.

Voltaire. *Tratado de la Tolerancia*. Edición, prólogo y notas de P. Togliatti. Trad. de Carlos Chies, Crítica, Barcelona, 1984.

Voltaire. *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Estudio prelim. de C. Pujol. Trad. de C. R. de Dampierre. Ed. Alfabeta, Madrid, 1978.

II. Estudios

1. Estudios en francés

Bellugou, H. *Voltaire et Frédéric II au temps de la marquise du Châtelet, un trio singulier*. Rivière, Paris, 1962.

Bengesco, G. *Voltaire, bibliographie de ses oeuvres* (4 vols.), Perrin, Paris, 1882-1890.

Besterman, T. H. *Voltaire*, Blackwell, Oxford, 1969-1976.

Condorcet, *Vie de Voltaire*. Quai Voltaire, Paris, 1994.

Desnoirterres. *Voltaire et la société française au XVIII^e siècle* (8 vols.), Didier, Paris, 1867-1876.

Lanson, G. *Voltaire*, Hachette, Paris, 1906.

Lepape, P. *Voltaire le conquérant*. Editions du Seuil, Paris, 1994.

Magnan, A. *Dossier Voltaire en Prusse (1750-1753)*, Voltaire Foundation, Oxford, 1986.

Morize, A. *L'Apologie du luxe au XVIII^e siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources*, Slatkine, Ginebra, 1970.

Naves, R. *Voltaire, l'homme et l'oeuvre*, Seuil, Paris, 1963.

Naves, R. *Le Goût de Voltaire*, Slatkine, Ginebra, 1969.

Orieux, J. *Voltaire ou la royauté de l'esprit*, Flammarion, Paris, 1977.

Picot, G. *La vie de Voltaire*, Société d'Éditions d'Enseignement Supérieur, Paris, 1967.

Pomeau, R. *Voltaire par lui-même* (Paris, Seuil, 1963).

Pomeau, R. (Dir.) *Voltaire en son temps*. 1: D'Arouet à Voltaire. 2. Avec Madame de Châtelet. 3. De la Cour au Jardin. Voltaire Foundation, Oxford, 1988, 1991.

Pomeau, R. *La Religion de Voltaire*, Nizet, Paris, 1969.

Sareil, J. *Voltaire et les Grands*, Droz, Ginebra, 1978.

- Showalter, E. *Voltaire et ses amis d'après la correspondance de Mme. de Graffigny*, Voltaire Foundation, Banbury, 1976.
- Van den Heuvel, J. *Voltaire dans ses contes*. Armand Colin, Paris, 1967.
- Voltaire et l'Europe*. Exposition Bibliothèque Nationale de France. Préfaces J. Favier et P. Consigny. Introduction R. Pomeau. Edité et présenté par F. Blechet avec la collaboration de M. O. Germain. Bruxelles, 1994.

2. Estudios en castellano

- Espina, A. *Voltaire y el siglo xviii*, Ed. Júcar, Madrid, 1975.
- Labriola, A. *Voltaire, o la filosofía de la liberación*. Americalee, Buenos Aires, 1944.
- Lafarga, A.: *Voltaire en España*. Ed. de la Universidad de Barcelona, 1982.
- Maurois, A. *Voltaire*, Ed. Juventud, Barcelona, 1965.
- Noyes, A. *Voltaire*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942.
- Pomeau, R. *Voltaire según Voltaire*. Laia, Barcelona, 1973.
- Pujol, C. *Voltaire*, Ed. Planeta, Barcelona, 1973.
- Savater, F. *El jardín de las dudas*. Planeta, Barcelona, 1993. (Aunque de forma novelada, ofrece una innegable ayuda para conocer algunos datos de la vida y pensamiento de Voltaire bien documentados.)

III. Bibliografías

- H. Barr, Mary Margaret. *A bibliography of writings on Voltaire, 1825-1925: a century of Voltaire Study*. Institute of French studies, Nueva York, 1929, in 8.º, XXIII.
- H. Barr, Mary Margaret, avec la collaboration de A. Spear. *Quarante années d'études voltairiennes: bibliographie analytique des livres et articles sur Voltaire, 1926-1965*. Préface de René Pomeau. A. Colin, Paris, 1968.
- A. Spear, F., avec la participation de E. Kreager. *Bibliographie analytique des livres et articles sur Voltaire, 1926-1965*. Voltaire Foundation, Oxford, 1992.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE ROUSSEAU

I. *Escritos de Rousseau*

1. Ediciones en francés

Rousseau, J.-J.: *Oeuvres Complètes*. Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1959-1969. (SIG: O.C.); Volumen I. *Les confessions et autres textes autobiographiques*. Volumen II. *La Nouvelle Héloïse, Théâtre, Poésies, Essais littéraires*. Volumen III. *Du Contrat Social. Ecrits politiques*. Volumen IV. *Emile, Education. Morales. Botanique*.

Rousseau, J. J.: *Oeuvres Complètes*. Classiques Garnier, Paris 1960-1975.

Rousseau, J.-J.: *Oeuvres Complètes*. Préface de Jean Fabre. Présentation et notes de Michel Launay. Editions du Seuil (L'Intégrale), 3 vols., Paris, 1967-1971.

Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau. Ed. de R. A. Leigh, Institut et Musée Voltaire, Ginebra-Oxford, 1965, (hasta 1986, 48 volúmenes). (SIG.: C.C.)

Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau. Ed. de T. Dufour y P. P. Plan, Colin, Paris, 1924-1934 (20 volúmenes). (SIG.: C.G.)

2. Ediciones en castellano

Carta a d'Alembert sobre los espectáculos. Estudio preliminar de Rubio Carracedo. Traducción y notas de Quintín Calle Carabias. Tecnos, Madrid, 1994.

Cartas desde la montaña. Traducción de A. Hermosa. Ed. Universidad de Sevilla, 1989.

Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre la desigualdad entre los hombres. Trad. y notas de M. Armiño. Alianza Editorial. Madrid, 1980.

El Contrato Social o Principios de derecho político. Ed. a cargo de M. José Villaverde. Ed Tecnos, Madrid, 1988.

- Discurso sobre la Economía política.* Traducción y estudio preliminar de José E. Candela. Ed. Tecnos, Madrid, 1985.
- Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Edición de J. Beltrán. Ed. Alhambra, 5.^a ed., 1990.
- Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos.* Traducción y notas de A. Pintor Ramos. Tecnos, Madrid, 1987.
- Ensoñaciones de un paseante solitario.* Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Escritos de combate.* Trad. y notas de S. Masó, Alfagüara, Madrid, 1980.
- Escritos sobre la paz y la guerra.* Prólogo de Antonio Truyol y Serra, trad. de M. Morán. Colección Civitas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.
- Escritos polémicos.* Estudio preliminar de Rubio Carracedo. Trad. y notas de Quintín Calle. Tecnos, Madrid, 1994.
- Ensayo sobre el origen de las lenguas.* Prólogo y notas de M. Armiño. Akal, Madrid, 1980.
- Emilio, o de la educación.* Trad. Mauro Armiño. Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Proyecto de Polonia y su Proyecto de Reforma.* Traducción de A. Hermosa. Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

II. Estudios

1. Estudios en francés

- Burguelin, P.: *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau.* Vrin, París, 1973.
- Cassirer, E.: *Le problème Jean-Jacques Rousseau.* Hachette, París, 1987.
- Derathé, R.: *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau.* Slakne Reprints, Ginebra, 1979.
- Derathé, R.: *Rousseau et la science politique de son temps.* Ed. Vrin, París, 1974.
- Durkheim, E.: *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la Sociologie.* Librairie Marcel Rivière et Cie. París, 1966.

- Eigeldinger, M.: *Jean-Jacques Rousseau. Univers Mytique et cohérence*. Editions de la Baconnière, Neuchatel, 1978.
- Goldschmidt, V.: *Antropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Vrin, Paris, 1974.
- Gouhier, H.: *Les meditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Vrin, Paris, 1970.
- Gouhier, H.: *Rousseau et Voltaire*. Vrin, Paris, 1983.
- Groethuysen, B.: *J.-J. Rousseau*. Gallimard, Paris, 1983.
- Khodos, F.: *Rousseau l'homme*. P.U.F., Paris, 1971.
- Kryger, Edna.: *La notion de la liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. Nizet, Paris, 1979.
- Launay, M.: *Jean-Jacques Rousseau et son temps*. Librairie A. Nizet, Paris, 1969.
- Leduc-Fayette, D.: *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Vrin, Paris, 1974.
- Masson, P. M.: *La religion de J.-J. Rousseau*. Slakine Reprints, Ginebra, 1970.
- May, G.: *Rousseau. Ecrivains de toujours*. Seuil, 1980.
- Millet, L.: *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Bordas, 1966.
- Moreau, J.: *Jean-Jacques Rousseau*. PUF, Paris, 1973.
- Namer, G.: *Rousseau, sociologue de la connaissance*. Klincksieck, Paris, 1971.
- Pasqualucci, P.: *De Rousseau a Kant*. Giuffrè, Milán, 1974.
- Philonenko, A.: *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. 3 vols., Vrin, Paris, 1984.
- Polin, R.: *La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Sirey, Paris, 1971.
- Schinz, A.: *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Alcan, Paris, 1929.

2. Estudios en castellano

- Bermudo, J. M.: *J.-J. Rousseau. La Profesión de fe del vicario saboyano*. Montesinos, Barcelona, 1984.
- Caballero Harriet, Fco. J.: *Naturaleza y derecho en Jean-Jacques Rousseau*. Universidad del País Vasco, Bilbao, 1986.
- Guéhenno, J.: *Jean-Jacques Rousseau*. Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1990.
- Grimsley, R.: *La filosofía de Rousseau*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

- Hartle, A.: *El sujeto moderno en las «Confesiones» de Rousseau*. F.C.E., México, 1989.
- Mondolfo, R.: *Rousseau y la conciencia moderna*. Eudeba, Buenos Aires, 1967.
- Moreau, J.: *Rousseau y la fundamentación de la democracia*. Espasa Calpe, Madrid, 1977.
- Pintor Ramos, A.: *El deísmo religioso de Rousseau*. Universidad P., Salamanca, 1982.
- Rubio Carracedo, J.: *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.
- Starobinski, J.: *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*. Trad. Santiago Sánchez Noriega, Taurus, Madrid, 1983.
- Todorov, T.: *Frágil felicidad* (Un ensayo sobre Rousseau). Ed. Gedisa, Barcelona, 1978.
- Trousseau, R.: *J. J. Rousseau. Gracia y desgracia de una conciencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Volpe, G. della: *Rousseau y Marx*. Martínez Roca, Barcelona 1981.
- Villaverde, M. J.: *Rousseau y el pensamiento de las Luces*. Taurus, Madrid, 1987.
- Xirau, J.: *Descartes, Leibniz, Rousseau*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- Varios autores (Cl. Lévi-Strauss, J. Derrida, M. Blanchot, L. Althusser, etc.) *Presencia de Rousseau*. Ediciones Nueva visión. Buenos Aires, 1972.

III. Bibliografías

- Annales de la société* J.-J. Rousseau, Jullien, Ginebra, 1905 y ss.
- Shinz, A.: *Etat présent des travaux sur J.-J. Rousseau*. París-Nueva York, 1941.
- Trousseau, R.: «Quinze années d'études rousseauistes», en *Dix-huitième siècle*, n.º 9, 1977.

IV. Estudios sobre la ilustración

- Cassirer, E.: *Filosofía de la Ilustración*. Trad. de E. Imaz. F.C.E., México, 1950.

- Deprun, J. *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII siècle*. Vrin, Paris, 1979.
- Duchet, R.: *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*. Siglo XXI, México, 1975.
- Erhart, J. B. y otros. *¿Qué es Ilustración?* Tecnos, Madrid, 1992.
- Faure-Soulet, J. F.: *Economía política y progreso en el Siglo de las Luces*. Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid, 1974.
- Gay, P.: *The Enlightenment*. 2 vols. Nueva York, 1967-69.
- Hazard, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Hazard, P.: *La crisis de la conciencia europea*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W.: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, 1961.
- Mornet, D.: *El pensamiento francés en el siglo XVIII*. Ed. Encuentro, Madrid, 1988.
- Ulrich im Hof: *La Europa de la Ilustración*. Crítica, Barcelona, 1993.

Voltaire-Rousseau
En torno al mal y la desdicha



Los poemas de Voltaire

Poema sobre la Ley Natural

Plate X.

106.11. facing p. 83.



*July, for still stronger, to its Clutch, might
Reassure it, and in the spring, the
Thaw, a warm shower, and by present, sense,
Reassure the patient, in the consequence.*

Alexander Pope. «Essay of Man».
Londres, 1776 (Works, vol. II). (U.P.C.)

Como es sabido este poema no había sido compuesto para ser publicado: desde hacía tres años era un secreto entre un gran rey y el autor. Sólo hace tres meses que se difundieron algunas copias en París, y poco después fue imprimido varias veces de un modo tan furtivo como las otras obras que partieron de la misma pluma.

Sería justo tener más indulgencia por un escrito secreto, sacado de la oscuridad a la que su autor le había condenado, que por una obra que el mismo autor expone a la luz del día. Sería también justo no juzgar el poema de un laico como se juzgaría una tesis de teología. Estos

¹ Este Prefacio, que data de 1756, fue omitido en algunas de las ediciones del poema publicadas a partir de 1773.

La edición crítica del poema fue realizada por Francis J. Crowley (*Voltaire's Poème sur la Loi Naturelle. A critical edition*, University of California Press, Berkeley, 1938), cuya versión se sigue aquí. Se han seleccionado algunas de las numerosas variantes (notas en números volados) que se señalan a pie de página. Las notas de Voltaire (notas en letras voladas) y las de la responsable de la edición (números entre paréntesis) se incluyen al final del poema.

dos poemas ² son los frutos de un árbol trasplantado. Algunos de esos frutos pueden no gustar a algunas personas; proceden de un clima extranjero, pero no hay ninguno envenenado y muchos pueden ser saludables.

Hay que ver esta obra como una carta donde se expresan las opiniones con plena libertad. La mayor parte de los libros se parecen a esas conversaciones generales y aburridas en las que raramente se dice lo que se piensa. El autor ha dicho lo que pensaba a un príncipe filósofo junto al que tenía el honor de vivir. Ha sabido que unas mentes esclarecidas no han estado descontentas con ese proyecto: han juzgado que el *Poema sobre la Ley Natural* es una preparación a verdades más sublimes. Solamente esto hubiera decidido al autor a completar y corregir la obra, si sus enfermedades se lo hubieran permitido. Se ha visto obligado sólo a corregir las faltas que pululan en las ediciones que se han hecho.

Las alabanzas dadas en este escrito a un príncipe que no busca esas alabanzas no deben sorprender a nadie; no eran halago, nacían del corazón. Por tanto, no se trata en este caso de ese incienso que el interés prodiga al poder. El hombre de letras podía no merecer los elogios y bondades de las que el monarca le colmaba; pero el monarca merecía la verdad que el hombre de letras le escribía en esta obra. Los cambios sobrevenidos después en un

² El autor se refiere aquí al *Poema sobre el desastre de Lisboa* que apareció junto con el *Poema sobre la Ley Natural*. Los dos poemas fueron editados juntos en marzo de 1756, pero no habían sido compuestos en las mismas fechas. El *Poema sobre la Ley Natural*, dirigido a Federico II de Prusia, data de 1752 y es anterior a la ruptura de la amistad entre Voltaire y el Monarca. Voltaire lo llamaba su «Testamento en verso» (Carta a Thieriot de 12 de abril de 1756) y también lo titulaba «Poema sobre la Religión Natural» (Carta a Thieriot de 12 de marzo del mismo año). Sobre la amistad de Voltaire con Federico II de Prusia véase el Estudio preliminar, p. 49.

trato tan honroso para la literatura no han alterado en absoluto los sentimientos que la habían hecho nacer.

En fin, puesto que se ha arrancado del secreto un escrito destinado a no aparecer nunca, subsistirá en algunos sabios como recuerdo de una correspondencia filosófica que no hubiera debido terminar jamás. A lo que hay que añadir que mientras la debilidad humana se hace notar por todas partes, la verdadera filosofía vence siempre esa debilidad.

Por lo demás, este débil ensayo fue compuesto con ocasión de un pequeño folleto, que apareció en ese tiempo. Se titulaba *Sobre el Bien Supremo*, y lo debía ser *Del Mal Supremo*. Se pretendía que no había ni virtud ni vicio, y que los remordimientos son una debilidad de la educación que hay que acallar. El autor del poema considera que los remordimientos nos son tan naturales como las otras afecciones de nuestra alma. Si el fuego de una pasión hace cometer una falta, la naturaleza, abandonada a sí misma, siente esta falta. La niña salvaje encontrada cerca de Châlons (1) reconoció que, en su cólera, había golpeado a su compañera, a consecuencia de lo cual esa infortunada murió entre sus brazos. Desde que vio correr su sangre, se arrepintió y lloró, restañó la sangre, y puso unas hierbas sobre la herida. Aquellos que dicen que ese regreso a la humanidad no es más que una parte de nuestro amor propio hacen honor al amor propio. Que se llame a la razón y a los remordimientos como se quiera, existen, y son los fundamentos de la ley natural.

Poema en cuatro partes

EXORDIO

- 1 ¡Oh Vos!, cuyo Reino, proezas, y obras *
Llegarán a ser lección para héroes y sabios ³,
Que veis con igual mirada los caprichos de la suerte,
El Trono y la Cabaña, la vida y la muerte;
- 5 Filósofo intrépido, fortaleced mi alma,
Cubridme con los rayos de esa pura llama,
Que alumbra la razón, y apaga el prejuicio ⁴.
En esa noche de error, donde el mundo está sumido,
Aportemos, si es posible, una débil luz.
- 10 Nuestras primeras charlas, nuestro primer estudio,
Eran, lo recuerdo, *Horacio* con *Boileau*.
Buscabais lo verdadero, apreciabais lo bello;
Algunos trazos escapados de una útil moral,
Brillan, por momentos, en sus escritos mordientes;

³ VARIANTE: Serán ejemplo para los reyes y lección para los sabios.

⁴ VARIANTE: los errores.



Federico II de Prusia

Pero *Pope* (2) profundiza lo que han hecho aflorar,
Con espíritu más osado, con paso más firme,
Llevó la antorcha hasta el abismo del ser,
Y el hombre, sólo con él, aprende a conocerse.

El arte, a veces frívolo, y a veces divino 5.

20 El arte de los versos es, en *Pope*, útil para el Género humano.

Qué me importa, en efecto, que el adulator de
/Octavio (3).

Parásito discreto, no más que diestro esclavo,
Del lecho de su *Gliceria* (4) o de *Ligurino* (5),
En prosa medida insulte a *Crispino*;

25 Que *Boileau*, derramando más sal que gracia,
Quiera ultrajar a *Quinault*, trate de humillar al *Taso* (6):

Que libre a París de sus penosos apuros,
O describa en bellos versos una pésima cena:
Se requiere otros objetos para vuestra inteligencia.

30 Investigáis la esencia del Espíritu que os mueve,
Su principio, su fin, y sobre todo su deber.
Veamos sobre ese gran punto lo que se ha podido saber ⁶,
Lo que el error hace creer a los Doctores del vulgo,
Y lo que os inspira un Dios que os ilumina.

35 Hay que buscar sus rasgos en el fondo de nuestros
[corazones:

Si Dios no está en nosotros, entonces nunca existió.
¿Es que acaso sólo podemos encontrar al autor de
[nuestra vida

En el oscuro laberinto de la Teología?

Orígenes y Juan Escoto no tienen ningún crédito entre vos.

40 La naturaleza sabe más que lo que ellos jamás han dicho.
Descartemos esos relatos que se llaman sistemas,
Y para elevarnos, descendamos a nuestro interior.

⁵ **VARIANTE:** Si con frecuencia es frívolo, a veces es divino.

⁶ VARIANTE: lo que se ha creído.

PRIMERA PARTE

Dios ha dado a los hombres las ideas de justicia, y la conciencia para conocerlas, como les ha dado todo lo que les es necesario. He ahí esa Ley Natural sobre la cual está fundada la Religión. Es el único principio que se desarrolla aquí. Sólo se habla de la Ley Natural y no de la religión y de sus augustos Misterios.

Ya sea que un Ser desconocido, existente por sí mismo,
De la nada haya extraído el Universo hace poco,
Ya sea que haya ordenado la materia eterna,
Que nade en su seno, o reine lejos de ella ^b,
Que el alma, esa antorcha con frecuencia tenebrosa, 5
Bien sea uno de nuestros sentidos o subsista sin ellos (7):
Estáis bajo la mano de ese Maestro invisible.
Pero desde lo alto de su trono, oscuro e inaccesible,
¿Qué homenaje y qué culto exige de vos?
Indignamente celoso de su grandeza Suprema, 10
Las alabanzas, los votos ¿halagan su potestad?
¿Acaso el pueblo altivo (8), conquistador de Bizancio,
El pacífico chino (9), el indómito tártaro (10)
Es quien conoce su esencia y sigue su voluntad?
Diferentes en sus costumbres, así como en su culto, 15
Todos le hacen tener un lenguaje diferente:
Por tanto, todos se han equivocado (11). Pero volvamos
[la vista
De ese impuro cúmulo de odiosos impostores ^c:
Y sin querer sondear, con mirada temeraria ⁷,
El inefable misterio de la Ley de los cristianos ⁸, 20
Sin explicar en vano, lo que fue revelado,
Busquemos por la razón, si Dios jamás ha hablado.
La naturaleza ha proporcionado con una mano saludable

⁷ VARIANTE: Y sin querer sondear con mirada filosófica.

⁸ VARIANTE: El amasijo teológico de los misterios cristianos.

Nacidos de la conciencia, son sus defensores, 50
Su voz temible se hace escuchar por todas partes.
¿Pensáis, en efecto, que aquel joven *Alejandro*,
Tan valioso como vos, pero mucho menos moderado,
Teñido con la sangre de un amigo desconsiderado (16),
Consultó a los adivinos con el fin de arrepentirse? 55
Ellos habrían lavado sus manos impuras en sus aguas;
A precio de oro, habrían absuelto pronto al Rey.
Sin ellos, escuchó la Ley ¹³ de la Naturaleza;
Avergonzado, desesperado, por un momento de furia,
Se juzgó, él mismo, indigno de la vida. 60
Esa ley Soberana, en China y en Japón ¹⁴,
Inspiró a *Zoroastro*, e iluminó a *Solón* ¹⁵;
De un extremo del mundo a otro, habla, grita,
ADORA A UN DIOS, SÉ JUSTO Y AMA A TU PATRIA ¹⁶.
Así el frío lapón creyó en un ser eterno; 65
Tuvo un instinto natural de la justicia;
Y el negro vendido en una costa lejana,
También amó su negra imagen, en los negros.
Jamás un parricida, ni un calumniador,
Ha dicho tranquilamente en el fondo de su corazón: 70
«Qué bello, qué dulce es confundir la inocencia,
Desgarrar el seno que nos dio nacimiento!»
¡Dios justo y perfecto!, ¡qué atractivo tiene el crimen!»
He ahí lo que se diría, mortales, no lo dudéis,
Si no existiera una Ley terrible, universal, 75
Que respeta el crimen, alzándose contra ella.
¿Somos nosotros, quienes creamos esos sentimientos
[profundos?
¿Hemos hecho nosotros nuestra alma? ¿y nuestros
[sentidos?

¹³ VARIANTE: la voz de la Naturaleza.

¹⁴ VARIANTE: en Europa y en Japón.

¹⁵ VARIANTE: iluminó a Platón.

¹⁶ VARIANTE: la Patria.

Obras de un momento, son siempre diferentes; 10
Jacob, entre los hebreos, pudo desposar dos hermanas,
David, sin ofender la decencia y las costumbres,
Se deleitó con el impetuoso amor de cien bellezas,
El Papa, en el Vaticano, no puede poseer ¹⁹ ni una;
Allí, el padre, escoge, a su gusto, su sucesor; 15
Aquí, el dichoso primogénito de todo es poseedor.
Un polaco, con bigotes y paso altivo ²⁰, puede detener,
con una sola palabra, su República entera;
El Emperador no puede nada sin sus queridos Electores.
El inglés tiene crédito, el Papa honores. 20
Usos, Intereses, Culto, Ley, todo difiere.
Sólo hace falta ser justo, lo demás es arbitrario ^d,
Pero mientras se admira lo justo y lo bello,
Londres inmola a su Rey de manos de un verdugo (19);
El bastardo sanguinario del Papa *Borgia*, 25
En los brazos de su hermana, asesina a su hermano (20):
Allá, el frío holandés deviene impetuoso,
Desgarra en trozos a dos hermanos virtuosos (21);
Más lejos, la *Brinvilliers* (22), devota con ternura,
Envenena a su padre y corre a confesarse; 30
El justo es abatido bajo el hierro del malvado.
Y bien, ¿Concluiréis que no existe virtud? (23)
Cuando los vientos del mediodía, los funestos hálitos,
Inundan nuestros llanos de semillas de muerte,
¿Diréis que jamás el cielo en su cólera 35
Dejó habitar entre nosotros la salud?,
Todas las diversas plagas cuyo peso nos abate,
Efecto inevitable del choque de los elementos,
Corrompen la dulzura de los bienes que gustamos,

¹⁹ VARIANTE: acariciar ni una.

²⁰ VARIANTE: Aparece otra línea: Vuestro código es contrario a las leyes de vuestros vecinos.

- 40 Más todo es pasajero ²¹, el crimen y la desdicha.
 La fatal tempestad ²² de nuestros fogosos deseos
 Abandona en el fondo de nuestros corazones la Regla y
 [la Moral.
- Es una fuente pura: en vano en sus canales
 Los vientos contagiosos han enturbiado las aguas;
- 45 En vano, sobre la superficie, un fango extraño
 Aporta hirviendo un limo que la altera;
 El hombre más injusto y el menos civilizado,
 Se contempla fácilmente cuando la tormenta ha pasado.
 Todos han recibido del cielo, con la inteligencia,
- 50 Ese freno de la justicia y de la conciencia.
 Ella es el primer fruto de la razón naciente,
 Desde que se la puede escuchar, instruye inmediatamente:
 Contrapunto siempre presto a restablecer el equilibrio (24),
 En un corazón repleto de deseos, esclavizado, pero
 [nacido libre;
- 55 Arma que la Naturaleza ha puesto en nuestra mano ²³,
 Que combate el interés por el amor del prójimo.
 En una palabra de *Sócrates* está ahí el genio feliz ²⁴;
 He allá ese Dios secreto que dirigía su vida,
 Ese Dios que hasta el final presidía su suerte,
- 60 Cuando bebió sin palidecer la copa de la muerte.
 ¿Es que ese espíritu divino no existe más que para *Sócrates*?
 Todo mortal tiene el suyo, que jamás le halaga.
Nerón cinco años enteros estuvo sometido a sus leyes,

²¹ VARIANTE: Pero no todo es pasajero.

²² VARIANTE: la trompeta fatal.

²³ VARIANTE: Este arma que el Cielo.

En algunas ediciones se intercalan los versos siguientes, que pueden estar inspirados en Pope:

Piloto que se opone a los vientos siempre contrarios
 De tantas pasiones que nos son necesarias.

²⁴ VARIANTE: Ahí está el feliz demonio consultado por *Sócrates*.

Cuando, de la inmensidad, Dios pobló los desiertos, 115
 Alumbró los soles, y levantó los mares;
 Les dijo: «permaneced en vuestros límites prescritos».
 Todos los mundos nacientes conocieron sus límites.
 Impuso leyes a Saturno y a Venus,
 A las dieciséis órbitas diversas contenidas en nuestros
 [cielos, 120
 A los elementos unidos en su útil guerra,
 A los cursos de los vientos, a los rayos del trueno,
 Al animal que piensa y que nace para adorarle,
 Al gusano que nos espera, nacido para devorarnos.
 ¿Tendremos la audacia, en nuestros débiles cerebros, 125
 De añadir nuestros decretos * a esas Leyes inmortales?.
 ¡Ay! ¿Seremos nosotros, fantasmas de un momento (32),
 Cuyo ser imperceptible es vecino de la nada,
 Quienes nos situemos al lado del Señor del trueno,
 Y demos órdenes a la Tierra como dioses? 130

TERCERA PARTE

Que los hombres, habiendo desfigurado, en su mayoría, por las opiniones que los dividen, el principio de la Religión Natural que les une, deben soportarse unos a otros.

El Universo es un Templo donde reside lo Eterno ³². 1
 Allá cada hombre ¹ quiere construir un Altar a su gusto.
 Cada uno exalta su fe, sus santos y sus milagros,
 La sangre de sus mártires, la voz de sus oráculos.
 El uno piensa, al lavarse cinco o seis veces por día, 5
 Que el cielo ve sus baños con mirada llena de amor,
 Y que sin circuncidarse (33) no sabría agradecerle.
 El otro ha desarmado la cólera del dios *Brama*:
 Y por haberse abstenido de comer conejo,

³² VARIANTE: lo inmortal.

- 10 Ve el cielo entreabierto, y placeres sin fin.
 Todos tratan a sus vecinos de impuros e infieles.
 Las infames querellas de los Cristianos divididos
 Han aportado en nombre del Señor más males,
 Derramado más sangre, y cavado más tumbas,
- 15 Que el vano pretexto de un útil equilibrio,
 Haya jamás asolado a Alemania y a Francia.
 Un dulce Inquisidor, con crucifijo en mano,
 Al fuego, por caridad, hace arrojar a su prójimo,
 Y llorando con él, por un fin tan trágico,
- 20 Para consolarse toma su dinero, y se lo queda (35),
 Mientras que ardiente por ser tocado por la gracia,
 El pueblo, alabando a Dios, danza alrededor de la
 [hoguera ³³.
 Se vio más de una vez, en una santa embriaguez,
 A más de un buen católico, al salir de la misa,
- 25 Corriendo tras su vecino para honor de la fe,
 Gritarle: «muere impío, o piensa como yo» (36).
Calvino y sus secuaces, espiados por la justicia,
 En París, como escultura fueron al suplicio.
Servet en persona fue inmolado por *Calvino*.
- 30 Si *Servet* (37) en Ginebra hubiera sido Soberano,
 Hubiera esgrimido como argumento contra sus
 [adversarios,
 Hacer apretar con una cuerda el cuello de los
 [Trinitarios.
 Así, los nuevos enemigos de *Arminio* (38)
 En Flandes eran mártires y verdugos en Holanda.
- 35 ¿Por qué razón esta rabia piadosa, durante doscientos años,
 Fue el horrible patrimonio de nuestros ignorantes
 [abuelos?
 Porque se ahogó la voz de la Naturaleza;

³³ VARIANTES: Mientras que en vez de arrancarle de ese verdugo / de esos tormentos.

Porque se añadieron leyes a su Ley Sagrada,
 Porque el hombre amando su necia esclavitud,
 En sus prejuicios, hizo a Dios mismo a su imagen. 40
 Lo hemos hecho injusto, colérico, vano, celoso,
 Seductor, inconstante, bárbaro como nosotros (39).
 En fin, gracias en nuestros días a la Filosofía,
 Que ilumina al menos una parte de Europa,
 Los mortales más instruidos son menos inhumanos: 45
 El hierro está romo, las hogueras extinguidas.
 Pero si el fanatismo aún fuera el Señor,
 ¡Qué pronto volverían a renacer esos fuegos apagados!
 Se ha hecho, es cierto, el generoso esfuerzo
 De enviar, con menos frecuencia, nuestros hermanos a la
 [muerte. 50
 Se queman menos hebreos en los muros de Lisboa ^a;
 E incluso el Muftí, que raramente razona,
 No dice más a los cristianos que el Sultán somete,
 «Renuncia al vino, bárbaro, y cree en Mahoma» ³⁴.
 Pero con el hermoso nombre de perros (40), ese Muftí
 [nos honra ^b; 55
 Nos envía otra vez al fondo de los infiernos.
 Nosotros se le devolvemos bien: condenamos a la vez
 Al pueblo circunciso, vencedor de tantos reyes,
 En Londres, Berlín, Estocolmo, Ginebra y Vos mismo:
 ¡Oh, gran rey (41)!, Vos mismo, estáis incluido en el
 [anatema. 60
 En vano señaláis con favores vuestros días hermosos,
 A la humana razón dais ayudas,
 A las Bellas Artes palacios, y a los pobres asilos,
 Pobláis los desiertos y los volvéis fértiles.
 Talentos muy sabios, juran por su salvación ⁱ, 65
 Que sois sobre la tierra un hijo de *Belcebú* (42).
 Las virtudes de los paganos, dicen, eran crímenes (43).

³⁴ VARIANTE: Renuncia a Cristo, bárbaro, y cree en Mahoma.

Rigor despiadado, ¡máximas odiosas!

Gacetero clandestino (44) cuya necia acritud

- 70 Condena al género humano con autoridad plena,
Tú ves, con mirada radiante, a los mortales, tus semejantes,
Apacentados por las manos de Dios, para el placer de los
[diablos.

¿No estás satisfecho por condenar al fuego

A nuestros mejores ciudadanos, a *Montaigne* y a

[*Montesquieu*? (45)]

- 75 Piensas tú que *Sócrates* y que el justo *Aristides*,
Solón que fue ejemplo y guía de los griegos,
¿Piensas acaso que *Trajano*, *Marco Aurelio*, *Tito*,
Nombres queridos, nombres sagrados, que tú nunca has
[leído,

Son entregados en reparto a los furios de los demonios,

- 80 Por el Dios bienhechor del cual eran la imagen?

¿Y que tú estarás de rayos coronado

Por un coro de querubines en el cielo rodeado,

Por haber cargado algún tiempo con alforjas,

Dormido en la ignorancia, y corrompido en la miseria?

- 85 Sé salvado, lo consiento, pero el inmortal *Newton*,

El docto *Leibniz* y el sabio *Adisson*,

Y ese *Locke*, en una palabra, cuya valerosa mano ⁱ

Ha enunciado el límite feliz del espíritu humano;

Esos espíritus que parecían de Dios mismo ilustrado,

- 90 ¿Serán devorados por los fuegos eternos?

Dicta sentencia más dulce, adopta un tono más modesto;

Amigo, no anticipes el juicio celeste,

Respet a esos mortales, perdona su virtud ³⁵,

Ellos no te han condenado: ¿por qué los condenas tú?

- 95 Discretamente fiel ³⁶ a la religión,

Sé dulce, compasivo, sabio, indulgente, como ella,

³⁵ VARIANTE: reconoce su virtud.

³⁶ VARIANTE: sinceramente.

Y sin ahogar a nadie, trata de llegar al puerto:
Quien perdona tiene razón ³⁷, y la cólera se engaña.
En nuestras días pasajeros de penas y miserias,
Hijos de un mismo Dios, vivamos al menos como 100
[hermanos;
Ayudémonos uno al otro a llevar nuestras cargas.
Marchamos todos encorvados bajo el peso de nuestros
[males;
Mil enemigos crueles asedian ³⁸ nuestra vida,
Siempre por nosotros maldita, y siempre tan querida:
Nuestro corazón perdido, sin guía y sin apoyo, 105
Se abrasa por anhelos, o se hiela por hastío.
Nadie ha vivido sin ignorar las lágrimas.
Los encantos auxiliadores de la sociedad,
Consuelan nuestros dolores, al menos unos instantes:
Remedio aún muy débil para males tan constantes ³⁹. 110
¡Ay!, ¡no envenenemos la dulzura que nos queda!,
Creo ver a unos presos en un funesto calabozo,
Pudiéndose socorrer, encarnizados unos sobre otros,
Combatir con los hierros con los que están encadenados.

CUARTA PARTE

Corresponde al Gobierno calmar las desdichadas disputas de Escuela que agitan la sociedad (46).

Sí, oigo con frecuencia de vuestra augusta boca,
Que el primero de los deberes ⁴⁰, es ser justo, sin duda;

³⁸ VARIANTE: afligen.

³⁹ VARIANTE: Remedio aún muy débil en males tan constantes.
Consuelan nuestros dolores, al menos algunos instantes.

⁴⁰ VARIANTE: Se añade: Gran Príncipe.

Y el primero de los bienes es la paz de nuestros corazones.

¿Cómo habéis podido entre tantos Doctores,

- 5 Y en medio de esas diferencias que la disputa engendra,
Mantener, en el Estado, una paz tan constante?

¿Por qué motivo los seguidores de *Calvino* y *Lutero*,
Considerados, al otro lado de las montañas, bastardos de
[*Lucifer*,

El griego y el romano ⁴¹, el afectado quietista,

- 10 El cuáquero (47) de gran sombrero, el simple
[anabaptista (48),

Que jamás, en su Ley, han podido reunirse,
Están todos de acuerdo, sin discusión, en bendeciros?

Debido a que sois sabio, a que sois Señor.

¡Ay! Si el último *Valois* (49), hubiera sabido serlo,

- 15 Jamás un Jacobino, guiado por su Prior,
Ferviente imitador de *Judit* (50) y de *Aod* (51),
Hubiera intentado, en Saint-Cloud, su funesta empresa:
Pero *Valois* afiló el puñal de la Iglesia ^k;
Ese puñal que pronto degolló en París,

- 20 A la vista de sus vasallos, al más grande de los
[*Enriques* (52).

He ahí, el fruto horrible de las espantosas querellas:

Todas las facciones al final son crueles;

Por poco que se las mantenga, se las ve atreverse a todo;

Para aniquilarlas hay que despreciarlas,

- 25 El que conduce soldados puede gobernar clérigos.

Un Rey ⁴² cuya grandeza eclipsó sus ancestros,

Creyó, sin embargo, por la fe de un confesor

[*Normando* (53),

Que *Jansenio* era de temer, y *Quesnel* (54) era importante;

Con el sello de su grandeza dio fuerza a esas sandeces.

⁴¹ VARIANTE: Católicos griegos y romanos.

⁴² VARIANTE: Luis / cuyo esplendor.

Nacieron entonces de la disputa cien camarillas	30
[apasionadas,	
Cien charlatanes revestidos de pieles, Abogados (55),	
[Bachilleres,	
Vendedores ambulantes, Capuchinos, Jesuitas,	
[Franciscanos,	
Turbaron a todo el Estado por sus doctos escrúpulos:	
El Regente, más sensato, les hizo ridículos ¹ :	
Entonces se les vio volver al polvo.	35
Basta el ojo del Maestro, él puede hacerlo todo.	
El cultivador dichoso de los presentes de Pomona,	
De las hijas de la primavera y de los tesoros del	
[otoño (56),	
Señor de su terreno, distribuye a los arbustos	
Las ayudas del sol, de la tierra y de las aguas;	40
Por medio de ligeros apoyos sostienen sus brazos débiles,	
Arranca impunemente las plantas inútiles;	
Y de los árboles frondosos, encerrados en sus cercados,	
Poda las ramas, ávidas de savia.	
Su dócil terreno, responde a su trabajo;	45
Ministro industrioso de las leyes de la naturaleza,	
No es contrariado en sus dichosos designios;	
Un árbol que plantó con sus manos, con trabajo ⁴³ ,	
No pretende el derecho de volverse estéril:	
Y extrayendo el jugo útil del suelo apurado,	50
No va a negar a su dueño afligido	
Una parte de los frutos de los que ya está muy cargado.	
Un Jardinero vecino jamás tuvo el poder,	
De dirigir ⁴⁴ la maligna influencia de los cielos,	
De maldecir sus frutos que cuelgan en los emparrados,	55
Y de secar con una palabra, su viña y sus higueras.	
¡Desgracia para las Naciones, cuyas leyes opuestas,	

⁴³ VARIANTE: con alegría, con cuidado.

⁴⁴ VARIANTE: preparar.

Enredan las riendas divididas del Estado!

El Senado de los romanos, ese Consejo de Vencedores,

- 60 Presidía los Altares, gobernaba las costumbres,
 Restringía sabiamente el número de las Vestales,
 Regulaba las Bacanales de un pueblo extravagante:
Marco Aurelio y Trajano mezclaban en los campos de
 [Marte,

El birrete del Pontífice y la banda de los Césares:

- 65 El Universo, apoyado en su talento feliz,
 Ignoró la manía de las guerras de Escuela ⁴⁵:
 Esos grandes Legisladores ⁴⁶, embriagados por un santo
 [celo,

No combatieron jamás por las aves sagradas.

Roma todavía hoy conserva estas máximas (57);

- 70 Une el Trono al Altar con nudos legítimos.
 Sus ciudadanos, en paz, son sabiamente gobernados,
 No son ya conquistadores, y son más afortunados.
 Yo no pido que, en su Capital,
 Un Rey, llevando en la mano el Báculo Episcopal,
 75 Al salir del Consejo, yendo a la Misión,
 Dé, al pueblo contrito, su bendición:
 Toda Iglesia tiene sus Leyes, todo pueblo sus costumbres;
 Pero yo intento que un rey, a quien su deber compromete
 A mantener la Paz, el orden, la seguridad,
 80 Tenga sobre todos sus súbditos la misma autoridad ⁴⁷;
 Todos son sus hijos: esta inmensa familia,
 Ha puesto su confianza en sus cuidados paternos.
 El mercader, el obrero, el sacerdote, el soldado ⁴⁷,
 Son todos igualmente miembros del Estado.
 85 El aparato necesario de la Religión,
 Confunde, a los ojos de Dios, al Grande y al vulgar;

⁴⁵ VARIANTE: de la Iglesia / de las guerras de la Iglesia.

⁴⁶ VARIANTE: los griegos y los romanos.

⁴⁷ VARIANTE: el sacerdote y el prelado.

Y las Leyes civiles, por otro vínculo,
Han confundido al sacerdote con el ciudadano.
La Ley, en todo Estado, debe ser universal.
Los mortales, sean quienes sean, son iguales ante ella. 90
No diré más ⁴⁸ sobre esos puntos delicados.
El Cielo no me ha hecho para regir los Estados,
Para aconsejar a los reyes, ni para enseñar a los sabios;
Pero en el puerto donde estoy, contemplando las
[tormentas,
En esta paz querida en la que termino mis días, 95
Ilustrado por vos mismo, y convencido con vuestros
[discursos,
Saludable intérprete de vuestras nobles lecciones,
Mi espíritu sigue al vuestro y mi voz repite la vuestra.
¿Qué concluir como fin de todos mis largos discursos?
Que los prejuicios son la razón de los tontos; 100
Y no es preciso, por ellos, declararse la guerra;
Lo verdadero nos viene del Cielo, el error viene de la
[Tierra;
Y entre los cardos que no se pueden arrancar,
El sabio debe marchar por senderos secretos;
La paz (58), en fin, la paz que se perturba ⁴⁹ y se ama,
Es un premio tan grande como la misma verdad ⁵⁰.

ORACIÓN

¡Oh Dios que se desconoce!, ¡oh Dios que todo anuncia!
Escucha las últimas palabras que mi boca pronuncia;

⁴⁸ VARIANTE: no iré más lejos.

⁴⁹ VARIANTE: que se encuentra.

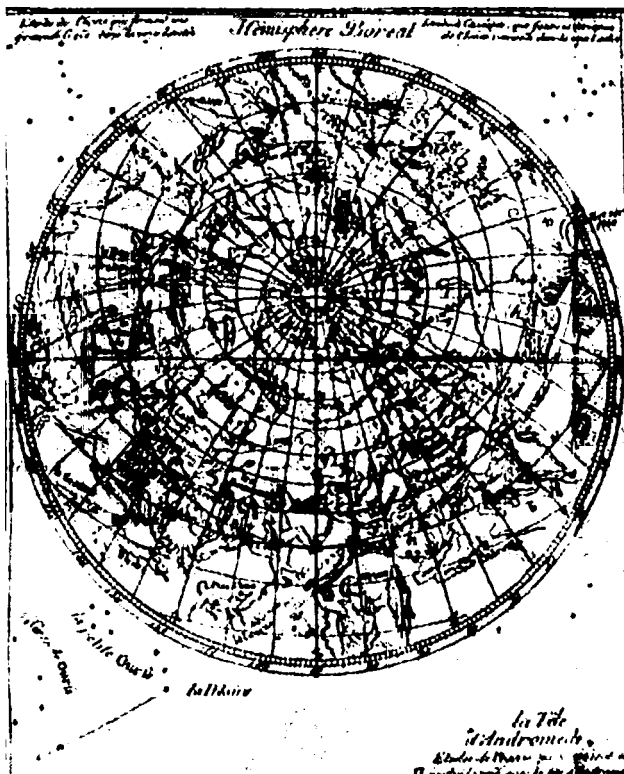
⁵⁰ VARIANTE: Es aún preferible a la misma verdad.

- Si me he equivocado, fue buscando tu Ley ⁵¹:
Mi corazón puede perderse, pero está lleno de ti ⁵²:
5 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 ⁵³,
Cuando mis días se extingan, me atormente por
[siempre (59).

⁵¹ VARIANTE: los mortales me confundían y sólo creí en ti.

⁵² VARIANTE: Morir adorándote es morir en tu ley / la ley.

⁵³ VARIANTE: Y que sobre mis días vertió sus favores / Un Dios que sobre mis días ha vertido sus favores.



Recueil de Planches du Dictionnaire raisonné des arts et des métiers,
vol. I, Lausana, 1780. (U.P.C.)

•

* Sabemos que este poema, que se considera como uno de los mejores de nuestro autor, fue compuesto hacia el año 1751, en casa de la Sra. de Bareith, hermana del rey de Prusia. No sé quiénes fueron los pedantes que cometieron la estúpida atrocidad de condenarlo. Esos viles tiranos de la inteligencia que por aquel entonces tenían demasiado crédito, después fueron castigados por sus insolencias.

^b Al ser Dios un ser infinito, su naturaleza ha tenido que ser *desconocida* por todos los hombres. Como esta obra es completamente filosófica, se han tenido que referir las opiniones de los filósofos. Todos los antiguos, sin excepción, creyeron en la eternidad de la materia; es casi el único punto en el que estaban de acuerdo. La mayoría pretendían que los dioses habían ordenado el mundo, y ninguno creía que Dios lo hubiera extraído de la nada. Decían que la inteligencia celeste, por su propia naturaleza, tenía el poder de ordenar de la materia, y que la materia existía por su propia naturaleza.

* Notas autorizadas por Voltaire para la edición de los poemas (Ginebra, mayo 1756). Se señalan con asterisco algunas aclaraciones de la responsable de la edición.

Según casi todos los filósofos y poetas, los grandes dioses habitaban lejos de la tierra. El alma del hombre, según muchos, era un fuego celeste; según otros una armonía resultante de sus órganos; unos consideraban que era una parte de la Divinidad —*divinae particulam auras*—*; otros, una materia depurada, una quintaesencia; los más sabios, un ser inmaterial: pero todos, sea cual sea la escuela que siguieran, con excepción de los epicúreos, reconocieron que el hombre está completamente sometido a la Divinidad.

° Hay que distinguir a Confucio, que se mantuvo en la religión natural, y que hizo todo lo que se puede hacer sin revelación.

^d *Nota del editor, autorizada por Voltaire (1756):*

Evidentemente ese *arbitrario* no se refiere más que a los asuntos institucionales, las leyes civiles, la disciplina, cosas que cambian todos los días, según la necesidad, y según la prudencia de los jefes de la Iglesia.

Es decir, es indiferente, es igual para la salvación, ser devoto de San Francisco o de Santo Domingo, ir en peregrinación a Nuestra Señora de Loreto o a Nuestra Señora de las Nieves, tener como director a un carmelita o a un capuchino, recitar el rosario o la oración de los treinta días. Sin embargo, no es en absoluto indiferente, y no es sin duda lo mismo ser católico apostólico romano, o servir a Dios desde otra religión. Sabemos bien, ya lo hemos dicho, y lo confirmamos con placer, que el rey y la reina de Inglaterra, la cámara de los Pares y de los Comunes, en una palabra, los tres reinos y sus colonias, están condenados por toda la eternidad, puesto que no son católicos apostólicos romanos; que ocurre lo mismo con el rey de Dinamarca, el rey de Suecia, el rey de Prusia, la emperatriz de Rusia, y todos los monarcas de la tierra que están fuera de nuestro seno. Esta es una verdad irrefutable.

Sin embargo, el hermano Nonnotte** y el hermano Patoui-

* La cita *divinae particulam aurea* se refiere a Horacio, *Sátiras*, Libro II, 2,80. Cfr. *Cartas Filosóficas*, I, 166 (F. J. Crowley, *ob. cit.*, p. 270.)

** Nonnotte era autor de un libro titulado *Los errores de Voltaire*, 1762 (2 vols.).

llet *, supuestos jesuitas, se han comportado como delatores de nuestro modesto autor, y le han denunciado en Roma al secretario de las cartas pontificias, como hemos dicho. Le han acusado de haber creído, en el fondo de su corazón, que es lo mismo ser jesuita o jansenista o turco. Con frecuencia, los poderes beligerantes hacen treguas para abrumar a nuestro pobre autor, que quisiera que todos los hombres vivieran como hermanos, si es que puede ser.

Adición de Voltaire a la nota d:

Todas las veces que mis comentadores traen a escena al amigo Fréron, al amigo Patouillet y al amigo Nonnotte, me reprende el Sr. Mariscal de R. **. Pero le ruego que considere que continuamente soy atacado en lo que más quiero del mundo, por hombres de la más profunda erudición, del mayor mérito y crédito, sobre los que el universo tiene puesto sus ojos. Ciertamente, esos grandes hombres pasarán a la posteridad con la teología del R. P. Viret. Mi nombre será llevado por ellos, puede que en dos días y por dos días, al tribunal soberano de esa posteridad. Es necesario que tenga un abogado. Damilaville y Thieriot habían emprendido mi defensa. Se han muerto y Dios sabe dónde están. No me queda más que el abogado del diablo.

En el fondo se trata de lo siguiente. El hermano Nonnotte quiso quemarme en este mundo, como se quiso quemar al hermano Guignard ***, al hermano Malagrida ****, al hermano Mathos, al hermano Alejandro, y tantos otros hermanos, y como de hecho ya se ha quemado a algunos. No contento con esta caridad, también quiere enviarme al infierno y, lo que es peor, quiere que todos los siglos venideros le prefieran antes que a mí. ¡Esto es ya demasiado! Pase por ser condenado.

* Patouillet y Elie Fréron (éste, director del *Año Literario*, revista que Voltaire llamaba «Asno Literario») eran otros de sus enemigos.

** Se refiere a Richelieu.

*** Guignard: cómplice en el asesinato de Enrique IV.

**** Malagrida, Mathos y Alejandro fueron implicados en la muerte de José I de Portugal.

Pero, ¿qué dirá esa posteridad equitativa, ante la que nos defendemos?, ¿qué dirá de todo esto? Nada.

(Continúa la nota ^d del editor):

El R. P. Nonnotte, cuyo crédito inmenso, igual a su erudición, reconoce nuestro autor, efectivamente ha sido regente de sexta, e incluso ha predicado en algunos pueblos.

Fue él quien reveló todos los burdos errores de nuestro autor, y quien tuvo la generosidad de querer venderle toda la edición por dos mil escudos.

Es verdad que el R. P. Nonnotte no sabía que el famoso combate de San Pedro y de San Pablo con Simón el Mago, a quien resucitara un pariente del emperador en Roma y a quien haría las más hermosas faenas, era un cuento de Abdías y de Marcelo, repetido por Hegesipo, e indiscretamente recogido mucho después por Eusebio.

No sabía que los emperadores romanos, permitiendo las sinagogas a los judíos en Roma, también toleraban a los cristianos, y que Trajano, escribiendo a Plinio: «no hay que llevar a cabo búsqueda alguna contra los cristianos», le daba el permiso tácito, con estas palabras claves, para practicar secretamente su religión. En una palabra, que Trajano no era un execrable perseguidor, como ese buen jesuita lo describe.

Es verdad que nuestro autor ha dicho en su *Historia general*: «La ignorancia se representa de ordinario a Diocleciano como un enemigo armado incesantemente contra los fieles». Pero ese jesuita severo y servicial falsifica ese pasaje: «la ignorancia cristiana, etc.», para mostrar su amistad hacia nuestro autor.

No sabía que el célebre doctor Dupin considera fábulas ridículas a los pretendidos mártires San Clemente, San Cesáreo, San Domicio, Santa Jacinta, San Eudoxio, San Rómulo, San Zenón, San Macario. Son fábulas que hay que incluir con los mártires de los once mil soldados y de las once mil vírgenes. El pobre hombre no conocía a Dupin, ni a Dodwell.

No sabía que algunos reyes de la primera raza habían tenido varias mujeres a la vez, como su hermano Daniel lo confiesa de Gontran, de Teodoberto, de Clotario Segundo. Pero ni siquiera había leído a Daniel.

Incluso no conocía nada sobre la historia de la confesión pública y de la confesión secreta, aunque se hubiera mezclado como confesor de jovencitas. No conocía la historia de la sintaxis y de la misa, aunque la hubiera dicho.

En fin, para abreviar, no conocía mejor la fábula que la Biblia. Para excusar sus pequeños menosprecios, dice en su bello libro, página 360:

«Soy como Polifemo, exclamo con él:

Video meliora proboque

Deteriora sequor.»

No podemos negar que el R. P. Nonnotte tiene un cierto parecido con Polifemo; pero le cita muy mal; y el Sr. Secretario de las cartas pontificias, sabio italiano que ha leído a su Ovidio, sabe perfectamente que no es Polifemo, amante de Gala-tea, quien dijo: *Deteriora sequor*.

El Sr. Damilaville, que se ha dignado a revelar tantas tontearias de Nonnotte, ha dicho que escribió su libelo con la ignorancia de un predicador, el descaro de un jesuita, las continuas falsificaciones de un procurador de convento, la perfidia y la perversidad de un delator. Pero ya que nuestro autor le perdona, yo también le perdono y me encomiendo a sus oraciones.

* Se debe entender por la palabra *decretos* las opiniones pasajeras de los hombres que quieren expresar sus sentimientos particulares como si fueran leyes generales.

^f *Cada hombre* significa claramente cada particular que quiere erigirse en legislador; y aquí sólo se trata de los cultos extraños, como se ha declarado en el comienzo de la primera parte.

* Entonces no se podía prever que las llamas destruirían una parte de esta desgraciada ciudad, en la que con demasiada frecuencia se encendieron hogueras.

^b Los turcos llaman a los cristianos indiferentemente *infieles* y *perros*.

ⁱ Se respeta esta máxima: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», pero todos los hombres sensatos consideran ridículo y absurdo que ciertos particulares se atrevan a emplear esta sentencia general y conminatoria contra hombres que son sus superiores y maestros en todo género. El arzobispo Tillotson, ¿hubiera escrito al arzobispo Fénelon: «Estáis condenado?»

Un rey de Portugal sería capaz de escribir al rey de Inglaterra que le envía ayuda: «Hermano mío, idos con todos los demonios». La condena a las penas eternas para aquellos que no piensan como nosotros es un arma muy antigua que sabiamente se guarda en el arsenal, y no debe permitirse utilizarla a ningún particular.

El moderado y sabio Locke es conocido por haber explicado todo el funcionamiento del entendimiento humano, y por haber mostrado los límites de su poder. Convencido de la debilidad humana y del poder infinito del Creador, dice que sólo conocemos la naturaleza de nuestra alma por la fe; dice que por sí mismo el hombre no tiene suficientes luces para asegurar que Dios no pueda comunicar el pensamiento a cualquier ser al que se dignara a hacer ese regalo, incluso a la misma materia.

Los que todavía estaban en la ignorancia se alzaron contra él. Obstinados por un cartesianismo, tan falso en todo como el peripatetismo, creían que la materia no era más que la extensión, en longitud, anchura y profundidad: no sabían que gravita hacia un centro, y tiene fuerza de inercia y otras propiedades; que sus elementos son indivisibles, mientras que sus compuestos se dividen sin cesar. Limitaban el poder del Ser Todopoderoso; no reflexionaban más que después de todas las averiguaciones sobre la materia. Pero no conocemos a fondo ese ser. Deberían pensar que se ha discutido durante mucho tiempo si el entendimiento humano es una facultad o una sustancia; y debían interrogarse ellos mismos, y sentir que nuestros conocimientos son muy limitados para sondear ese abismo.

La facultad que tienen los animales de moverse no es una sustancia, un ser aparte; parece que es un don del Creador. Locke dice que ese mismo Creador puede otorgar el don del pensamiento a cualquier ser que se dignara escoger. Según esa hipótesis, que nos hace depender más que ninguna del Ser Supremo, el pensamiento concedido a un elemento de materia no es menos puro, ni menos inmortal que en cualquier otra hipótesis. Ese elemento indivisible es imperecedero: seguramente el pensamiento puede subsistir por siempre con él, cuando se ha disuelto el cuerpo. Esto es lo que propone Locke sin afirmar nada. Dice lo que podría haber hecho Dios, y no lo que Dios

ha hecho. No conoce en absoluto lo que es la materia; reconoce que entre ella y Dios puede haber una infinitud de sustancias creadas, completamente diferentes unas de otras. La luz, el fuego elemental, parece en efecto, como se ha dicho en los *Elementos*, de Newton, una sustancia intermedia entre ese ser desconocido, llamado materia, y otros seres aún más desconocidos. La luz no tiende en absoluto hacia un centro como la materia, no parece impenetrable. También dice Newton con frecuencia en su *Optica*: «no examino si los rayos de luz son cuerpos o no».

Por tanto, Locke dice que puede haber un número incalculable de sustancias, y que Dios es el dueño de conceder ideas a esas sustancias. No podemos adivinar por qué arte divino un ser, sea el que sea, tiene ideas, estamos muy lejos de ello: nunca sabremos cómo un gusano de tierra tiene el poder de removerse. En todas estas averiguaciones hay que remitirse a Dios y sentir la propia nada. Tal es la filosofía de ese hombre, tanto más grande cuanto que es más simple. Se ha osado llamar impiedad a esa sumisión a Dios; se ha llamado materialistas a esos seguidores, convencidos de la inmortalidad del alma; y a un hombre tal un compilador * de cierta física ha llamado insoportable.

Aunque Locke se hubiera confundido sobre este punto (si puede uno equivocarse sin afirmar nada como Locke), esto no impide que no merezca la alabanza que aquí se le da: es el primero, me parece, que ha mostrado que no se conoce ningún axioma antes de haber conocido las verdades particulares; es el primero que ha hecho ver lo que es la identidad, lo que es ser la misma persona, el mismo *sí* es el primero que ha probado la falsedad de las ideas innatas. Sobre lo que destacaría que hay escuelas que anatemizaron las ideas innatas cuando Descartes las estableció, y que anatemizaron enseguida a los adversarios de las ideas innatas, cuando Locke las destruyó. Así es como juzgan después los hombres que no son filósofos.

* No hay que entender por esa palabra la Iglesia católica, sino el puñal de un eclesiástico, el fanatismo abominable de al-

* Se refiere al abate Pluche y su *Espectáculo de la Naturaleza*.

gunas gentes de la iglesia de estos tiempos, detestada por la Iglesia de todos los tiempos.

¹ Ese ridículo, sentido universalmente por todas las naciones, recae sobre las grandes intrigas por pequeñas cosas, sobre el odio encarnecido de dos partidos que jamás han podido entenderse sobre más de cuatro mil volúmenes impresos.

² Esto no quiere decir que cada orden del Estado no tenga sus distinciones y sus privilegios necesariamente unidos a sus funciones. Disfrutan de esos privilegios en todo país. Pero la ley general vincula igualmente a todo el mundo. Nunca han podido entenderse, sobre más de cuatro mil volúmenes impresos.

(1) Cfr. La Condamine, *Histoire d'une jeune fille sauvage trouvée dans les bois à l'âge de 10 ans* (París, 1755). La Mettrie dijo en *El hombre máquina* (Londres, 1751): «No se puede destruir la Ley Natural. Su huella es tan fuerte en todos los animales que no dudo que los más salvajes y los más feroces tengan incluso algunos momentos de arrepentimiento. Creo que la niña salvaje de Châlons en Champagne se arrepintió por su crimen, si es cierto que devoró a su propia hermana.» (Nota de Francis J. Crowley, editor crítico del poema, a quien pertenecen las notas que siguen. En caso contrario se indica. *N. de la T.*)

(2) Especialmente la obra de Pope titulada *Essay on Man*. Véase sobre esta cuestión: George Havens, *Voltaire and Alexander Pope. «Essays on Diderot and the enlightenment in honor of otis Fellows»*, ed. por John Pappas, Ginebra, 1974. (*N. de la T.*)

(3) Horacio.

(4) Amiga del poeta.

(5) Amigo del poeta (Cfr. *Odas*, 4. 10-5).

(6) Cfr. *Arte poética*, III, 210 ss.

(7) Aquí Voltaire haría referencia a las teorías de La Mettrie.

(8) Referencia a los turcos.

(9) Se refiere a Confucio. Desde hacía tiempo, Voltaire se sentía fascinado por la virtud y sabiduría de los chinos que profesaban una religión pura. Conoció sus principios a través de las *Cartas curiosas y edificantes sobre los Chinos*, publicadas por los misioneros jesuitas. En su *Filosofía de la Historia* no deja de elogiar a la civilización china, e incluso le dedica el cap. XVIII. En el *Diccionario Filosófico* también escribe un artículo sobre China. (N. de la T.)

(10) Partidarios de Zoroastro.

(11) En un artículo que apareció en 1751 (en *Mélanges de littérature et de philosophie*) Voltaire discutió las teorías de los antiguos concluyendo también: «todos se han equivocado» (XVIII, 159).

(12) En francés: *les ressorts de son âme*. La palabra «ressort» se empleaba entonces en el sentido de principio o causa («*Il pénètre jusqu'au ressort de l'âme*»). La Fontaine, Fábula, VIII, 16). (N. de la T.)

(13) Cfr. *La Religión*, p. 84.

(14) Véase el *Sermón de los Cincuenta* (1762). En este texto también considera que la religión debe ser conforme a la moral y universal como ella. Por tanto, toda religión cuyos dogmas ofenden a la moral es indudablemente falsa (Voltaire. *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Ed. Alfaguara, p. 258). (N. de la T.)

(15) Voltaire suele tomar a Trajano como el modelo de los príncipes.

(16) Clitus, un amigo de Alejandro (Cf. Cicerón 4 *Tusc.*, 37).

(17) En uno de los márgenes del *Contrato Social*, de Rousseau, que Voltaire leyó, escribió: «cada uno es juez y la ley natural es nuestro código». Cfr. G. R. Havens, *Voltaires Marginalia on the Pages of Rousseau* (Columbus, Ohio, 1933, p. 50).

(18) En el siglo XVIII Spinoza era considerado ateo.

(19) Carlos I, ejecutado en 1649.

(20) Rodrigo Borgia que se convirtió después en Papa (Alejandro VI). Se refiere al supuesto asesinato de Juan, el duque de Gandía, por su hermano el cardenal César Borgia.

(21) Se trata de los hermanos de Witt (Juan y Cornelio), decuartizados por el populacho en 1672.

(22) La anécdota se refiere a Marie d'Aubray, marquesa de Brinvilliers, de la que también habla Voltaire en *El Siglo de Luis XIV*. «El furor de la venganza la llevó a envenenar a su padre, y a sus dos hermanos. En medio de tantos crímenes, tenía religión: se iba con frecuencia a confesar.» (Carta de Voltaire, 15 abril 1752, XXXVII, 413.)

(23) Argumento similar al de Pope en el *Ensayo sobre el hombre*.

(24) Cfr. Pope. O.C., II, 53, ss.

(25) Marco Aurelio era muy admirado por Federico II.

(26) Cfr. *Ensayo sobre las costumbres*. (XI-79.) Voltaire defendió continuamente a Juliano de los muchos detractores que tenía en el XVIII. También puede verse la referencia «apóstata» del *Diccionario Filosófico*.

(27) Aquí se refiere a las concepciones de La Mettrie.

(28) Con estas comparaciones Voltaire incluye a la conciencia en la categoría de los instintos.

(29) En una nota de Voltaire de los *Ensayos sobre las costumbres* escribe: «Todo se acrecienta con el uso, todo madura con el tiempo. Cada ser tiene su objeto, y en el instante marcado avanza y llega a su fin indicado por el cielo.»

(30) Ovidio (*Metamorfosis*, VII, 20-21). *Video meliora proboque, deteriora sequor*. T.). Es una de las citas favoritas de Voltaire.

(31) Cfr. Pope: *The glory, jest and riddle of the world* (*Essay of Man*, II, 18).

(32) Cfr. Pope I,7. *His time a moment and point bis space*.

(33) Se refiere a los judíos y los mahometanos.

(34) Según Delafarge es una referencia probable de Montesquieu, en concreto de la Carta XLVI (*Cartas persas*). Cfr. «Mélanges...», Lanson, p. 250.

(35) Cfr. Voltaire: *Historia de los viajes de Escarmentado*. (XXI, 128.)

(36) Cfr. *Tratado de la Tolerancia*: «El derecho de la intolerancia es absurdo y bárbaro: es el derecho de los tigres» (Voltaire, *Opúsculos...*, p. 27). (N. de la T.)

(37) Miguel Servet (1511-1553) defendió una especie de panteísmo emanantista. Fue quemado en Ginebra a causa de la hostilidad de Calvino.

Cfr. Federico: *Mélanges...*, Mémoires de Brandebourg (Berlín, 1751, p. 31): «En 1536 (Calvino) hizo quemar a Miguel Servet que era su enemigo: de perseguido se convirtió en perseguidor.»

(38) Cfr. *El Siglo de Luis XIV*, II, 270.

(39) Cfr. Pope, *op. cit.*, III, 257 ss. *Gods partial, changeful, passionate, unjust, whose attributes were Rage, Revenge, or Lust.*

(40) En una carta de 26 de marzo de 1757, Voltaire dice: «Lamento profundamente que los musulmanes nos llamen perros».

(41) Se refiere a Federico II de Prusia. (*N. de la T.*)

(42) Pope mantenía una idea similar. *Op. cit.*, IV, 137-138.

*«One thinks on Calvin Heaven's own spirit fell;
Another deems him instrument of Hell.»*

(43) Cfr. *La Enriada*. Canto VII. «¿Ese Dios les castigó por haber cerrado los ojos a la claridad que Él mismo situó tan lejos de ellos?»

(44) Parece referirse a la revista de los jansenistas: *Les Nouvelles Ecclésiastiques*.

(45) Voltaire había defendido a Montesquieu desde las *Nouvelles Ecc.* en *Agradecimiento sincero a un hombre caritativo* (1750).

(46) En esta parte se recogen ideas similares a las de *Réfutation du Prince de Machiavel* en *Œuvres de Frédéric le Grand* (Berlín, 1784), VIII, 266 ss. y 160-62.

(47) Cfr. *Cartas Filosóficas*, cartas sobre los cuáqueros.

(48) Véase el tratamiento de Voltaire de «Santiago, el buen anabaptista», en *Cándido* (Alianza Editorial, cap. V, p. 61) (*N. de la T.*).

(49) Enrique III, asesinado por el dominico Jacques Clément, en Saint-Cloud en 1589.

(50) Judit asesinó a Holofernes cuando dormía.

(51) Asesino del rey de los moabitas.

(52) Enrique IV de Navarra, asesinado en 1610 por Ravaillac.

(53) Michel Le Tellier, confesor de Luis XIV.

(54) Alude a las controversias sobre el jansenismo con motivo de la obra de Quesnel.

(55) El Parlamento, en general, era simpatizante de los jansenistas.

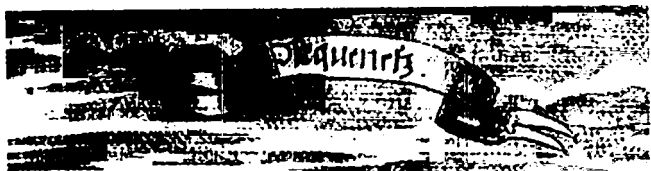
(56) Pope empleaba una metáfora similar en su *Ensayo* (II, 182): *As fruits ungrateful to the planter's care*.

(57) «Veáse la nota del mismo Voltaire sobre estos dos versos en el *Diccionario Filosófico*, en el artículo: «Teocracia».

(58) En una carta a Thieriot (20 de mayo de 1757), Voltaire dice: «La paz es, después de la salud, el mayor de los bienes» (XXXIX, 209).

(59) Cf. Canto VII de la *Enriada*.

Poema sobre el desastre de Lisboa



Ein Mequench der Erden hat erffnet sein Schloß
 Verschling die ganze Mächtigkeiten der gar in einer. Stund
 Du hasten hasten sich, das Meer hat wieder brausen
 O Gott erhalte dich es ist ein Schreck und Grausen.

Efectos del terremoto de Lisboa. Grabado, París, 1755

Si alguna vez la cuestión del mal físico ha merecido la atención por parte de todos los hombres, ha sido en estos acontecimientos funestos que nos llevan a contemplar nuestra débil naturaleza, como las pestes generales que se han llevado a la cuarta parte de los hombres del mundo conocido, o el terremoto que engulló a cuatrocientas mil personas en China, en 1669, el de Lima y Ca-

¹ El poema fue compuesto por Voltaire en enero de 1756. Posteriormente, añadió unos últimos versos, el Prefacio, y las notas que se incluyen al final del poema, de cara a la edición de marzo de 1756, en Ginebra. La traducción sigue la versión de: *Oeuvres Complètes*, conforme pour le texte à l'édition de Beuchot. Garnier, Paris, 1880. También se ha consultado la versión que aparece en: Voltaire, *Mélanges*. Préface par Emmanuel Berl. Texte établi et annoté par Jacques Van den Heuvel. Editions Gallimard, 1961 (contiene un número menor de notas). Todavía no ha aparecido el vol. n.º 45 de las *Oeuvres Complètes* que incluirá la edición crítica del poema (Ed. Th. Besterman. Institut Voltaire de Ginebra). Las notas de Voltaire (en letras) y las notas explicativas de la responsable de la edición (números entre paréntesis) se incluyen al final del poema. Las variantes figuran a pie de página (notas en números volados).

llaos, y, por último, el de Portugal y el del reino de Fez. El axioma *Todo está bien* parece algo extraño a los que son testigos de esos desastres. Sin duda alguna, todo está dispuesto y todo está ordenado por la Providencia; pero es demasiado visible que todo, desde hace tiempo, no está ordenado para nuestro bienestar presente.

Cuando el ilustre Pope (1) ofreció su *Ensayo sobre el hombre*, y desarrolló en sus versos inmortales los sistemas de Leibniz, de lord Shaftesbury (2) ^a, y de lord Bolingbroke (3), una multitud de teólogos de todas las confesiones atacó ese sistema. Se sublevaban contra ese axioma nuevo de *todo está bien*, que *el hombre disfruta de la única medida de felicidad de la que su ser es susceptible*, etc. Siempre hay un sentido por el que se puede condenar un escrito, y un sentido por el que se puede aprobar. Sería mucho más razonable atender sólo a las bellezas útiles de una obra, y no buscar un sentido odioso; pero es una de las imperfecciones de nuestra naturaleza interpretar malignamente todo lo que puede ser interpretado y querer desacreditar todo lo que ha tenido éxito.

Se ha creído ver en esta proposición —*todo está bien*— el derrumbamiento del fundamento de las ideas recibidas. «Si todo está bien, se dice, entonces es falso que la naturaleza humana haya caído. Si el orden general exige que todo sea como es, entonces la naturaleza humana no ha sido corrompida, y, por tanto, no tiene necesidad de redentor. Si este mundo, tal como es, es el mejor de los mundos posibles, no se puede esperar un futuro más feliz. Si todos los males de los que estamos aquejados son un bien general, entonces todas las naciones civilizadas se han confundido al buscar el origen del mal físico y del mal moral. Si un hombre devorado por los animales feroces causa el bienestar de esas bestias y contribuye al orden del mundo, si las desdichas de todos los particulares no son más que la consecuencia de este orden general y necesario, entonces no

somos más que ruedas que sirven para poner en funcionamiento la gran máquina; no somos más valiosos a los ojos de Dios que los animales que nos devoran.»

He aquí las conclusiones que se extraían del poema del señor Pope; y esas mismas conclusiones aumentaron aún más la celebridad y el éxito de la obra. Pero también se debía contemplar la cuestión bajo otro aspecto: había que considerar el respeto a la Divinidad, la resignación que se debe a sus órdenes supremas, la sana moral, la tolerancia, que son el alma de ese excelente escrito. Eso es lo que ha hecho el público; y la obra, siendo traducida por hombres dignos de traducirla (4), ha triunfado tanto más que las críticas que se volcaban sobre materias más delicadas.

Es propio de las censuras violentas acreditar las opiniones que atacan. Se grita en contra de un libro porque ha tenido éxito, se le imputan algunos errores: ¿Qué es lo que ocurre? Los hombres que se rebelan ante esos gritos, toman por verdades los mismos errores que esas críticas han creído percibir. La censura alza fantasmas para combatirlos, y los lectores indignados abrazan esos fantasmas.

Los críticos han dicho: «Leibniz y Pope enseñan el fatalismo»; y los partidarios de Leibniz y de Pope han dicho: «Si Leibniz y Pope enseñan el fatalismo, entonces tienen razón y hay que creer en esa fatalidad invencible».

Pope había dicho: *Todo está bien* en un sentido que era admisible; y hoy en día se dice en un sentido que puede ser combatido.

El autor del *Poema sobre el desastre de Lisboa* no ataca al ilustre Pope, a quien siempre ha admirado y amado: piensa como él sobre casi todos los puntos; pero, repleto de las desdichas de los hombres, se alza contra los abusos que se puede hacer de ese antiguo axioma *Todo está bien*. Adopta esa triste y más antigua verdad, reconocida por todos los hombres: *hay mal en la tierra*; confiesa que la expresión *Todo está bien*, tomada en un sentido extremo y



Anatomie Le squelette vu par derrière

*Recueil de Planches du Dictionnaire raisonné des arts et des métiers,
Lausana, vol. II. 1780 (U.P.C.)*

sin la esperanza de un futuro, no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida.

Si cuando Lisboa, Mequinez, Tetuán y tantas otras ciudades fueron engullidas con un número tan grande de sus habitantes en el mes de noviembre de 1755, unos filósofos hubieran gritado a los desdichados que escapaban a duras penas de las ruinas: «Todo está bien, los herederos de los muertos incrementarán sus fortunas; los albañiles ganarán dinero con la reconstrucción de las casas; los animales se nutrirán con los cadáveres enterrados bajo los escombros: es el efecto necesario de unas causas necesarias; vuestro mal particular no es nada, contribuís al bien general»; semejante discurso ciertamente hubiera sido tan cruel como funesto fue el terremoto. Eso es lo que dice el autor del *Poema sobre el desastre de Lisboa*.

Reconoce, por tanto, con toda la tierra, que hay mal en la tierra, así como bien; reconoce que ningún filósofo ha podido nunca explicar el origen del mal moral y del mal físico; considera que Bayle, el mayor dialéctico que jamás haya escrito, no hace más que enseñar a dudar (5), y que se combate a sí mismo; considera que hay tanta debilidad en las luces del hombre como miserias en su vida.

Expone todos los sistemas en pocas palabras. Dice que sólo la revelación puede desatar ese nudo fatal, que han enredado todos los filósofos; dice que la esperanza (6) 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.

P. S.: Desgraciadamente, siempre es necesario advertir que hay que distinguir las observaciones que se hace un autor, de sus respuestas a las objeciones, y no tomar lo que refuta por lo que acepta.

Poema sobre el desastre de Lisboa
o Examen de este axioma: «Todo está bien».

- 1 ¡Oh desdichados mortales, oh tierra deplorable!
¡Oh espantoso conjunto de todos los mortales!
¡Eterna conversación sobre dolores inútiles!
Filósofos errados que gritáis: «Todo está bien»;
- 5 Corred, contemplad esas horribles ruinas,
Esos restos, esos despojos, y funestas cenizas,
Esas mujeres, esos niños, unos sobre otros apilados,
Esos miembros dispersos, bajo mármoles rotos;
¡Cien mil desventurados que la tierra devora,
- 10 Que sangrantes, desgarrados, y aún palpitantes,
Enterrados bajo los techos, terminan sin auxilio,
En el horror de los tormentos, sus lamentables días!
Ante los gritos entrecortados de sus voces agónicas,
Ante el espectáculo espantoso de sus cenizas humeantes,
- 15 ¿Diréis: «Es el efecto de las leyes eternas
Que necesitan la elección de un Dios libre y bueno»?,
¿Diréis, al contemplar ese cúmulo de víctimas:

«Dios se ha vengado, su muerte es el precio de sus
[crímenes]»?

¿Qué crimen, que falta cometieron esos niños (7)
Aplastados, sangrientos, sobre el seno materno? 20
Lisboa, que ya no existe, ¿tuvo acaso más vicios
Que Londres, o París, sumidos en las delicias?
Lisboa está destruida, y se baila en París,
Espectadores tranquilos, espíritus intrépidos ²,
Al contemplar los naufragios de vuestros pobres hermanos, 25
Investigáis en paz las causas de las tormentas:
Mas cuando sentís los golpes de la suerte adversa,
Os hacéis más humanos, y lloráis como nosotros.
Creedme, cuando la tierra entreabre sus abismos,
Mi queja es inocente y mis gritos legítimos. 30
Rodeados por doquier de las crueldades de la suerte,
Del furor de los malvados, de las trampas de la muerte,
Sintiendo los embates de todos los elementos,
Permitidnos las quejas, compañeros de males.
Es el orgullo, decís, el orgullo traidor, 35
Que pretende que estando mal, podríamos estar mejor.
Id a interrogar a las riberas del Tajo,
Excavad en los escombros de ese estrago sangriento;
Preguntad a los moribundos, en ese día de espanto,
Si es el orgullo quien grita: «¡oh cielos, socorredme! 40
¡Oh cielos, tened piedad de la miseria humana!»
«Todo está bien, decís, y todo es necesario».
¿Acaso el universo entero, sin esa sima infernal,
Sin engullir a Lisboa, hubiera estado peor?,

² VARIANTE (verso 24): En algunas copias manuscritas se lee:

Tranquilos razonadores, espíritus intrépidos,
Si vuestra propia ciudad se hubiera derribado,
Se os oiría decir, cambiando de pensamientos,
Llorando por vosotros, vuestros hijos, y mujeres,
«El bien fue sólo para Dios y el mal para nosotros».

- 45 ¿Estáis seguros que la causa eterna
Que hace y conoce todo, que creó todo por ella,
¿No podía arrojarnos en esos tristes climas
Sin formar volcanes encendidos bajo nuestros pasos?
¿Así limitaríais el supremo poder?
- 50 ¿Le prohibiríais ejercer su clemencia?
¿El artifice eterno no tiene en sus manos
Infinitos medios, prestos a sus designios?
Deseo humildemente, sin ofender a mi Señor,
Que esa sima, inflamada de salitre y azufre,
- 55 Hubiera encendido sus fuegos al final del desierto.
Respeto a mi Dios, pero amo al Universo.
Cuando el hombre osa gemir por un desastre tan terrible,
No es en modo alguno orgulloso, es sensible.
¿Los tristes habitantes de esas orillas asoladas,
- 60 En el horror de sus tormentos serían consolados
Si alguien les dijera: «Caed, morid, tranquilos;
Vuestros hogares se destruyeron para la felicidad del
[mundo;
Otras manos construirán vuestros palacios en ruinas,
Otros pueblos nacerán en vuestros muros destruidos,
- 65 El Norte se enriquecerá con vuestras pérdidas fatales;
Todos vuestros males son un bien en las leyes generales;
Dios os observa con la misma mirada que a los viles
[gusanos,
De los que seréis pasto en el fondo de vuestras tumbas?»
¡Qué horrible lenguaje para unos desdichados! (8)
- 70 Crueles, no añadáis ultraje a mis dolores.
No presentéis más ante mi corazón atormentado
Esas leyes inmutables de la necesidad,
Esa cadena de cuerpos, espíritus y mundos.
¡Oh sueños de los sabios! ¡Oh profundas quimeras!
Dios tiene en su mano la cadena y no está
- 75 [encadenado ^b; (9)
Por su elección benéfica está determinado todo:

Él es libre, Él es justo, Él no es implacable.
¿Por qué entonces sufrimos bajo un Señor equitativo? «
He aquí el nudo fatal que habría que desatar (10).
¿Curaréis nuestros males osando negarlos? 80
Todos los pueblos, temblando bajo una mano divina,
Han buscado el origen del mal que negáis.
La ley eterna que mueve los elementos,
Hace caer las rocas bajo la fuerza del viento,
Los frondosos robles que se incendian por el rayo, 85
No sienten los golpes que los destrozan:
Mas yo vivo, yo siento, y mi corazón abatido
Pide auxilio al Dios que lo ha formado.
Hijos del Todopoderoso, pero nacidos en la miseria,
Extendemos las manos hacia nuestro Padre común. 90
Ya sabemos que el cántaro no pregunta al alfarero:
«¿Por qué soy tan vil, tan débil y tosco?»
No tiene palabra, no tiene pensamiento;
Esa urna que al formarse cae quebrantada,
No recibió un corazón de manos del alfarero 95
Que deseara los bienes y sintiera su desdicha.
«Esa desdicha, decís, es el bien de otro ser»
Mil insectos nacerán de mi cuerpo sangriento;
Cuando la muerte colme los males que he sufrido,
¡Qué gran consuelo ser devorado por los gusanos! 100
Tristes calculadores de las miserias humanas,
No me consoléis más, amargáis mis penas;
Y sólo veo en vosotros el esfuerzo impotente
De un infortunado soberbio que finge estar contento.
Sólo soy una débil parte del gran *toda*. 105
Sí, pero los animales condenados a la vida,
Todos los seres sintientes, nacidos bajo la misma ley,
Viven con dolor y mueren como yo.
El buitre ensañado sobre su tímida presa
Se nutre con gozo de sus miembros sangrantes; 110
Todo parece bien para él; pero pronto a su vez,

Un águila de pico afilado devorará al buitre;
El hombre, con su plomo mortal, alcanza a esa águila
[altiva:

Y el hombre, tirado sobre el polvo en los campos de
[Marte,

115 Ensangrentado, atravesado de golpes y en medio de
[agonizantes,

Sirve de horrible alimento a las aves voraces.

Así gimen todos los miembros del mundo;

Todos nacidos para los tormentos, perecen uno por el
[otro;

Y en ese caos fatal queréis componer

120 De las desdichas de cada ser ¡una dicha general!

¡Qué felicidad! Oh mortal, débil y miserable.

Gritáis: «todo está bien» con una voz lamentable,

El Universo os desmiente y vuestro propio corazón,

Cien veces ha refutado el error de vuestro espíritu.

125 Elementos, animales, humanos, todo está en guerra.

Hay que reconocerlo, el mal está sobre la tierra:

Su principio secreto nos es desconocido.

¿Proviene el mal del autor de todo bien?

¿Es de Arimán^d el bárbaro, es del negro Tifeo^e

130 la ley tiránica que nos condena a sufrir?

Mi espíritu no admite esos monstruos odiosos

Que el mundo, temblando, antaño hizo dioses.

Pero, ¿cómo concebir un Dios, la bondad misma,

Que prodigó sus bienes a sus amados hijos,

135 Derramara sobre ellos los males a manos llenas?

¿Qué mirada puede penetrar en sus profundos designios?

No podía nacer el mal del ser perfectísimo;

No puede venir de otro^f, pues sólo Dios es Señor:

Existe, no obstante, ¡Oh tristes verdades!

140 ¡Oh, mezcla asombrosa de contradicciones!

Un Dios vino a consolar a nuestra afligida raza,

Visitó la tierra y no la cambió!^g

Un sofista arrogante nos dice que pudo;
«Podía, dice el otro, y no quiso hacerlo;
Lo querrá, sin duda»; y mientras se argumenta, 145
Unas fuerzas subterráneas engullen a Lisboa,
Y dispersan los escombros de treinta ciudades,
Desde las orillas sangrantes del Tajo al mar de Cádiz.
O el hombre nació culpable y Dios castiga a su raza,
O ese Señor absoluto del ser y del espacio, 150
Sin ira, sin piedad, tranquilo, indiferente,
Sigue el eterno torrente de sus primeros decretos;
O la materia informe, rebelde a su Señor,
Lleva en sí los defectos *necesarios* como ella;
O bien Dios nos prueba, y esta morada mortal ^h 155
No es más que un pasaje angosto hacia un mundo eterno.
Sufrimos aquí dolores pasajeros:
La muerte es un bien que da fin a nuestras miserias,
Pero cuando salgamos de ese horrible pasaje,
¿Quién de nosotros pretenderá merecer ser feliz? 160
Sin duda hay que temblar con cualquier partido que se
[tome,
No hay nada que se conozca y nada que no se tema.
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, 165
Consolar al débil, e iluminar al sabio.
El hombre, abandonado sin él, a la duda y al error,
Busca en vano cañas que le sirvan de apoyo.
Leibniz no me enseña por qué nudos invisibles,
En el mejor ordenado de los universos posibles, 170
Un desorden eterno, un caos de desdichas,
Mezcla nuestros vanos placeres con dolores reales,
Ni por qué el inocente, así como el culpable
Sufren por igual ese mal inevitable.
Ya no concibo cómo todo estaría bien: 175
Soy como un doctor, ¡Pobre de mí!, no sé nada.

- Platón dijo que antaño el hombre había tenido alas,
 Un cuerpo impenetrable a los golpes mortales,
 Ni el dolor ni la muerte se aproximaban a él.
 180 ¡Cómo difiere hoy de ese estado brillante!
 Se arrastra, sufre, muere; todo lo que nace expira,
 La Naturaleza es el imperio de la destrucción.
 Un débil compuesto de nervios y osamenta
 No puede ser insensible al choque de los elementos;
 185 Esa mezcla de sangre, humores y polvo,
 Puesto que fue reunida, fue hecha para disolverse;
 Y la rápida sensación de esos nervios delicados
 Fue sometida a los dolores, ministros de la muerte:
 Esto es lo que me enseña la voz de la Naturaleza.
 190 Abandono a Platón, rechazo a Epicuro.
 Bayle sabe más que todos ellos; voy a consultarle:
 Con la balanza en mano, Bayle enseña a dudar ⁱ,
 Tan sabio, tan grande como para carecer de sistema,
 Los ha destruido a todos, y se combate a sí mismo:
 195 Semejante a ese ciego que frente a los filisteos,
 Cayó bajo los muros derribados por sus manos.
 ¿Qué puede del espíritu la más vasta extensión?
 Nada: el libro de la fortuna se cierra ante nuestros ojos.
 El hombre, extraño a sí mismo, es ignorado por el hombre.
 200 ¿Qué soy? ¿Dónde estoy? ¿Adónde voy y de dónde
 [provengo? ⁱ
 Átomos atormentados en ese cúmulo de barro,
 Que la muerte engulle y cuya suerte se juega,
 Pero átomos pensantes (11), átomos cuyos ojos,
 Han medido los cielos, guiados por el pensamiento;
 205 Arrojamus nuestro ser en el seno del infinito,
 Sin poder vernos ni conocernos ni un momento ³

³ VARIANTE: En la edición original, el poema finalizaba con estos dos versos:

«Mortales, ¿Qué se necesita?. Mortales hay que sufrir,
 Someterse en silencio, adorar y morir.»

Este mundo, este teatro de orgullo y de horror,
 Está lleno de infortunados que hablan de felicidad.
 Todo se lamenta, todo gime buscando el bienestar:
 Nadie quisiera morir, nadie quisiera renacer ^k (12). 210
 A veces, en nuestros días consagrados al dolor ⁴,
 Enjugamos nuestros llantos por medio del placer;
 Pero el placer vuela, y pasa como una sombra;
 Nuestras penas, quejas y pérdidas son innumerables.
 El pasado no es para nosotros sino un triste recuerdo; 215
 El presente es horrible, si no existe un futuro,
 Si la noche de la tumba destruye al ser que piensa,
Un día todo estará bien, he ahí nuestra esperanza,
Hoy todo está bien, he ahí la ilusión.
 Los sabios me confunden y sólo Dios tiene razón. 220
 Humilde en mis suspiros, sumiso en mi sufrir ⁵,
 No me alzo contra la Providencia (13).
 En un tono menos lúgubre se me vio otras veces
 Cantar las seductoras leyes de los dulces placeres (14):
 Otros tiempos, otras costumbres: instruido por la vejez, 225
 Compartiendo la debilidad de los humanos perdidos,

Que el autor substituyó por:

«Este mundo, este teatro, etc.»

⁴ VARIANTE: Yo sé que en nuestros días...

⁵ VARIANTE de la edición original (enero, 1756):

«Humilde en mis suspiros, sumiso en mi sufrir,
 Ya no interrogo más el supremo poder.
 Antaño se me vio en un tono menos lúgubre
 Cantar las seductoras leyes de los vanos placeres.
 Instruido por el dolor, instruido por la vejez,
 Lamentando la debilidad de los desdichados humanos,
 Mi corazón compadece y gime sin murmurar,
 Sin acusar al Dios al que debo implorar.»

Los seis versos que siguen fueron añadidos después, con vistas a la edición autorizada del mes de marzo de 1756.

Véase, en el Apéndice, la carta de Voltaire a Elías Bertand (18 de febrero de 1756).

Buscando iluminarme, en una noche oscura,
Sólo sé sufrir y no sé murmurar (15).

Hubo antaño un califa, que en su última hora,

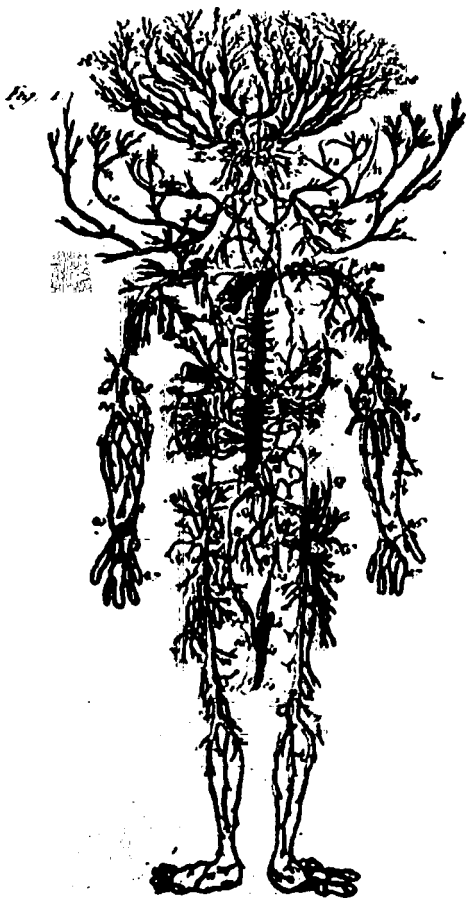
230 Al Dios que adoraba dijo por toda oración:

«Te traigo, oh único rey, único ser Infinito,

Todo lo que no tienes en tu inmensidad,

Los defectos, los lamentos, los males y la ignorancia»,

Pero pudo también añadir la *esperanza* ¹.



Recueil de Planches du Dictionnaire raisonné des arts et des métiers,
vol. II, Lausana, 1780 (U.P.C.)

Notas a la edición de 1756:

* Puede que sea la primera vez que se haya dicho que el sistema de Pope era el de lord Shaftesbury; sin embargo, es una verdad indiscutible. Toda la parte física está, prácticamente palabra a palabra, en la primera parte del capítulo titulado *Los Moralistas*, sección III: *Much allegd in answer to show*, etc. «Hay mucho que responder a estas quejas sobre los defectos de la naturaleza: ¿cómo ha surgido tan impotente y tan defectuosa de las manos de un ser perfecto? Pero Yo niego que sea defectuosa... Su belleza resulta de sus contrariedades, y la armonía universal nace de una lucha perpetua... Es necesario que cada ser sea sacrificado a otros, los vegetales a los animales, los animales a la tierra...; y las leyes del poder central y de la gravitación, que dan a los cuerpos celestes su peso y su movimiento, no serán perturbadas por el amor a un endeble y débil animal, que, absolutamente protegido por esas mismas leyes, pronto será reducido a polvo.»

Esto está dicho de un modo admirable; y esto no impide que el ilustre doctor Clarke, en su tratado sobre la existencia

* Autorizadas para la edición de 1756. También se incluyen las de la edición de 1771.

de Dios, diga que «el género humano se encuentra en un estado donde el orden natural de las cosas de este mundo está manifestamente invertido» (página 10, tomo II, segunda edición, traducción del señor Ricotier). Esto no impide que el hombre pueda decir: «Debo ser tan querido a mi Señor, yo ser pensante y sintiente, como los planetas, que probablemente no sienten nada»; esto no impide que las cosas de este mundo no puedan ser de otro modo, puesto que se nos enseña que el orden ha sido pervertido, y que será restablecido; esto no impide que el mal físico y el mal moral sean algo incomprensible para el espíritu humano; esto no impide que no se pueda revocar el *Todo está bien*, respetando a Shaftesbury y Pope, cuyo sistema primero ha sido atacado como sospechoso de ateísmo, y hoy es canonizado.

La parte moral del *Ensayo sobre el Hombre*, de Pope, se encuentra también por completo en Shaftesbury, en el artículo sobre la búsqueda de la virtud, en el segundo volumen de *Characteristics*. Es ahí donde dice el autor que el interés particular bien entendido produce el interés general. «Amar el bien público y el nuestro es algo no solamente posible, sino inseparable: *to be well affected towards the public interest and ones own, is not only consistent, but inseparable*». Ahí está todo lo que prueba en ese libro, y es la base de toda la parte moral del *Ensayo* de Pope sobre el Hombre. Ahí es donde termina.

*That reason, passion answer one great aim,
That true self love and social be the same.*

«La razón y las pasiones responden al gran fin de Dios. El verdadero amor propio y el amor social son el mismo.»

Una moral tan bella, aun mejor desarrollada en Pope que en Shaftesbury, siempre ha cautivado al autor de los poemas *Sobre Lisboa* y *Sobre la Ley Natural*: he aquí por qué ha dicho (versos 15-18, *Poema sobre la Ley Natural*):

Pero Pope profundiza lo que han hecho aflorar [...]
Y el hombre sólo con él aprende a conocerse.

Lord Shaftesbury prueba también que la perfección de la virtud es debida necesariamente a la creencia de un Dios: «*And thus perfection of virtue must be owing to the belief of a God*».

Aparentemente, algunas personas han acusado a Shaftesbury de ateo por estas palabras. Si hubieran leído bien su libro, no hubieran hecho ese infame reproche a la memoria de un par de Inglaterra, de un filósofo educado por el sabio Locke.

Así es como el P. Hardouin calificó como ateos a Pascal, Malebranche y a Arnauld; así es como el doctor Lange acusó de ateo al respetable Wolf por haber alabado la moral de los chinos; y Wolf, habiéndose apoyado en el testimonio de los jesuitas misioneros en China, respondió al doctor: «¿No sabemos acaso que los jesuitas son ateos?» Aquellos que se lamentaron por la aventura de los diablos de Loudun, tan humillante para la razón humana, aquellos que encontraron mal que un recoleto, al conducir al suplicio a Urbano Grandier, le golpeará en el rostro con un crucifijo de hierro, fueron llamados ateos por los recoletos. Los convulsionarios escribieron que aquellos que se burlaban de las convulsiones eran ateos; y los molinistas bautizaron cien veces a los jansenistas con este nombre.

Cuando un hombre conocido escribió por primera vez en Francia, hace ya más de treinta años, sobre la inoculación de la viruela *, un autor desconocido escribió: «Sólo un ateo imbuido de locuras inglesas podría proponer a nuestra nación realizar un mal cierto a cambio de un bien incierto».

El autor de las *Noticias Eclesiásticas*, que escribe tranquilamente desde hace tiempo contra las leyes y contra la razón, ha dedicado una hoja a probar que el señor Montesquieu era ateo, y otra hoja a probar que era deísta. Saint Sorlin Desmaretz, conocido en su tiempo por el poema de *Clovis* y por su fanatismo, viendo pasar un día en la galería del Louvre La Mothe-Le-Vayer, consejero de Estado y preceptor del Señor, dijo: «He aquí un hombre que no tiene ninguna religión». La Mothe-Le-Vayer se volvió hacia él, y se dignó a decirle: «Amigo mío, tengo tanta religión que no soy de tu religión».

En general, la ridícula y abominable demencia de acusar de ateísmo de buenas a primeras a todos aquellos que no piensan como nosotros es lo que más ha contribuido a extender, de

* El hombre del que habla Voltaire en estas líneas sobre el asunto de la viruela es él mismo, que en 1727, en la XI de sus *Cartas filosóficas*, se refirió a la inoculación.

una punta a otra de Europa, ese profundo desprecio por los libelos de controversias.

^b La Cadena universal no es como se ha dicho, una gradación continua que vincula a todos los seres. Probablemente hay una distancia inmensa entre el hombre y la bestia, entre el hombre y las sustancias superiores; la hay infinita entre Dios y todas las sustancias. Los cuerpos que giran alrededor de nuestro sol no tienen esas gradaciones imperceptibles, ni en su tamaño, ni en sus distancias, ni en sus satélites.

Pope dijo que el hombre no puede saber por qué las lunas de Júpiter son menos grandes que Júpiter: se equivoca en eso; es un error perdonable que ha podido escapar a su genialidad. No hay matemático que no hubiera hecho ver a lord Bolingbroke y al señor Pope que si Júpiter fuese más pequeño que sus satélites, éstos no podrían girar en torno a él; pero no hay matemático que pueda descubrir una gradación continua en los cuerpos del sistema solar.

No es cierto que si se quitase un átomo del mundo, el mundo no podría subsistir; esto es lo que el señor Crousaz, sabio geómetra, subrayó muy bien en su libro contra Pope. Parece que tenía razón en este punto, aunque en otros haya sido invenciblemente refutado por los señores Warburton y Silhouette.

Esta cadena de los acontecimientos ha sido admitida y defendida de modo muy ingenioso por el gran filósofo Leibniz; y merece ser aclarada. Todos los cuerpos, todos los acontecimientos, dependen de otros cuerpos y de otros acontecimientos. Esto es verdad; pero todos los cuerpos no son necesarios para el orden y la conservación del universo, y todos los acontecimientos no son esenciales en la serie de los acontecimientos. Una gota de agua, un grano de arena, más o menos, no pueden cambiar en nada la constitución general. La naturaleza no está sometida a ninguna cantidad precisa, ni a ninguna forma precisa. Ningún planeta se mueve siguiendo una curva absolutamente regular; ningún ser conocido tiene una figura matemática de un modo exacto; ninguna cantidad precisa es necesaria para ninguna operación: por tanto, la naturaleza no actúa nunca con rigor. Así pues, no hay ninguna razón para asegurar que un átomo menos sobre la tierra fuera la causa de la destrucción de la tierra.

Ocorre lo mismo con los acontecimientos: cada uno de ellos tienen su causa en el suceso que le precede; eso es algo de lo que nunca ha dudado ningún filósofo. Si no se hubiera practicado la cesárea a la madre de César, César no hubiera destruido la República, no habría adoptado a Octavio, y Octavio no habría dejado el Imperio a Tiberio. Maximiliano se esposó con la heredera de Borgoña y de los Países Bajos, y este matrimonio se convirtió en la fuente de doscientos años de guerra. Pero el hecho de que César escupiera a la derecha o a la izquierda, el que la heredera de Borgoña se peinase de un modo o de otro, ciertamente es algo que no hubiera cambiado el sistema general.

Por tanto, hay acontecimientos que tienen efectos, y otros que no los tienen. Su cadena es como la de un árbol genealógico; hay ramas que se extinguen en la primera generación, y otras que continúan la raza. Muchos acontecimientos quedan sin filiación. Así en toda máquina hay efectos necesarios al movimiento, y otros indiferentes, que son la continuación de los primeros, y que no producen nada. Las ruedas de una carroza sirven para hacerla andar; pero aunque levanten más o menos polvo, el viaje se realiza por igual. Por tanto, éste es el orden general del mundo, en virtud del cual los eslabones de la cadena no se alterarían por un poco más o menos de materia, ni por un poco más o menos de irregularidad.

La cadena no está en un lleno absoluto; se ha demostrado que los cuerpos celestes efectúan sus revoluciones en el espacio no resistente. Todo el espacio no está lleno. No hay, por tanto, una serie de cuerpos desde un átomo hasta la más lejana de las estrellas; por ello, puede haber inmensos intervalos tanto entre los seres sensibles, como entre los insensibles. En definitiva, no se puede asegurar que el hombre esté necesariamente situado en uno de esos eslabones enganchados uno con otro en una serie no interrumpida. *Todo está encadenado* sólo quiere decir que todo está ordenado. Dios es la causa y el Señor de ese orden. El Júpiter de Homero era esclavo de los destinos; pero en una filosofía más elaborada, Dios es el dueño de los destinos. Véase Clarke, *Tratado de la existencia de Dios*. (N. de Voltaire, 1756.)

^c «*Sub Deo iusto miser nisi mereatur.*» San Agustín (Id., 1756).

^d Principio del mal entre los persas (Id., 1756).

^e Principio del mal entre los egipcios (Id., 1756).

^f Es decir de otro principio (Id., 1756).

^g Un filósofo inglés ha pretendido que el mundo físico debería haber sido cambiado al primer advenimiento, al igual que el mundo moral (Id., 1756).

^h He ahí, con la opción de los dos principios, todas las soluciones que se presentan al espíritu humano sobre ese gran problema; y sólo la revelación puede enseñar lo que la mente humana no sabría comprender (Id., 1756).

ⁱ Una centena de observaciones vertidas en el *Diccionario*, de Bayle, le han dado una fama inmortal. Dejó sin resolver la discusión sobre *el origen del mal*. En él se exponen todas las opiniones; todas las razones que lo apoyan, todas las razones que lo niegan son por igual profundizadas; es el abogado general de los filósofos, pero no ofrece sus conclusiones. Ocurre como en Cicerón que, con frecuencia en sus obras filosóficas, mantiene su carácter de académico indeciso, tal como ha advertido el sabio y juicioso abate Olivet.

Creo que aquí debo tratar de aplacar a aquellos que se ensañan con tanta violencia y tan vanamente contra Bayle, desde hace ya unos años; digo vanamente, ya que ello no sirve más que para que se le lea con mayor avidez. Deberían aprender de él a razonar y a ser moderados: por otra parte, el filósofo Bayle jamás ha negado la Providencia, ni la inmortalidad del alma. Se traduce a Cicerón, se le comenta, se le utiliza para la educación de los príncipes; pero, ¿qué es lo que se encuentra en Cicerón en casi cada página, entre otras cosas admirables? Se encuentra con que «si hay una Providencia, es censurable haber dado una inteligencia a los hombres, con la que sabía que debían engañar». *Sic vestra ista Providentia reprehendenda, quae rationem dederit iis quos scierit ea perverse et improbe usus* (*De Natura deorum*, lib. III, cap. XXXI).

«Jamás nadie ha creído que la virtud viniera de los dioses, y se ha tenido razón». *Virtutem autem nemo unquam Deo retulit; nimirum recte*. (Ibid., cap. XXXVI.)

«Si un criminal muere sin ser castigado, decís que los dioses le castigarán en su posteridad. ¿Una ciudad soportaría a un le-

gislador que condenase a los niños por los crímenes cometidos por sus abuelos?» *Ferretne ulla civitas latorem istius modi legis ut condemnaretur filius aut nepos, si pater aut avus deliquisset?* (Ibid. cap. XXXVIII).

Lo que es más extraño es que Cicerón termina su libro sobre la *Naturaleza de los dioses* sin refutar tales aserciones. Mantiene en cien sitios la mortalidad del alma, en sus *Tusculanas*, después de haber mantenido su inmortalidad.

Hay aún más; fue a todo el Senado de Roma a quien dijo en su defensa de Cluentio: «¿Qué mal le hizo la muerte? Rechazamos todas las fábulas impropias sobre los infiernos. ¿Qué es lo que la muerte le ha arrebatado sino el sentir los dolores?». *Quid tandem illi mali mors attulit? nisi forte ineptis ac fabulis ducimur, ut existimemus illum apud inferos impiorum supplicia perferere... quae falsa sunt, id quod omnes intelligunt, quid ei tandem aliud mors eripuit, praeter sensum doloris?* (cap. LXI).

Por último, en sus cartas donde habla su corazón, ¿acaso no dijo «Cuando ya no sea, todo sentimiento morirá conmigo»? (*Ep. fam. lib. VI, ep. III*).

Bayle jamás ha dicho nada similar. Sin embargo, se pone a Cicerón en manos de la juventud; y se desata la indignación contra Bayle: ¿por qué? Porque los hombres son inconsecuentes, porque son injustos (Id., 1756).

¹ Está claro que el hombre no puede saber por sí mismo todo esto. El espíritu humano sólo adquiere sus nociones por experiencia; pero ninguna experiencia puede mostrarnos lo que existía antes de nuestra existencia, ni lo que será después, ni lo que anima nuestra existencia presente. ¿Cómo hemos recibido la vida? ¿Qué mecanismo la mantiene? ¿Cómo tiene nuestro cerebro las ideas y la memoria? ¿Cómo obedecen nuestros miembros incontinentes a nuestra voluntad?, etc. No sabemos nada. ¿Este globo es el único habitado? ¿Fue hecho después de otros, o en el mismo instante? ¿Cada clase de planta proviene o no de una primera planta? ¿Cada género de animales es producido o no por dos primeros animales? Los mayores filósofos no saben más sobre esos asuntos que los hombres más ignorantes. Hay que recordar el refrán popular: «¿Qué fue antes, el huevo o la gallina?». El refrán es simple, pero confunde a la más elevada sabiduría, que no sabe nada

sobre los primeros principios de las cosas, sin una ayuda sobrenatural (Id., 1756).

^k Difícilmente se encuentra a una persona que quisiera recomenzar la misma carrera que ha recorrido y pasar por los mismos acontecimientos (Id., 1756).

^l La mayoría de los hombres ha tenido esta esperanza incluso antes de que hayan recurrido a la revelación. La esperanza de existir después de la muerte está fundada en el amor al ser durante la vida; está fundada en la probabilidad de que lo que piensa pensará. No se tiene ninguna demostración, porque una cosa demostrada es una cosa cuyo contrario es una contradicción, y porque jamás ha habido discusiones sobre las verdades demostradas. Para destruir esta esperanza, Lucrecio aporta, en su libro tercero, unos argumentos cuya fuerza aflige; pero sólo opone verosimilitudes a verosimilitudes más fuertes: Muchos romanos pensaban como Lucrecio; y en el teatro de Roma se cantaba: *Post mortem, nihil est*, «no hay nada después de la muerte». Pero el instinto, la razón, la necesidad de ser consolado, el bien de la sociedad, prevalecieron, y los hombres siempre han tenido la esperanza de una vida futura; esperanza, a decir verdad, con frecuencia acompañada de duda. La revelación destruye la duda, y sitúa la certeza en su lugar (Id., 1756).

Nota de Voltaire, 1771:

Es espantoso ver aún discutir todos los días sobre la revelación; ver a la sociedad cristiana insociable, dividida en cien sectas sobre la revelación; calumniarse, perseguirse, destruirse por la revelación: cometer «San Bartolomé» por la revelación, asesinar Enrique III y Enrique IV a causa de la revelación; cortar la cabeza del rey Carlos II por la revelación; arrastrar a un rey de Polonia * completamente ensangrentado por la revelación. ¡Oh, Dios mío, reveladnos que hay que ser humanos y tolerantes!

* Atentado contra el rey de Polonia (3 de noviembre de 1771).

(1) Alexander Pope (1688-1744) poeta inglés al que Voltaire conoció personalmente en su estancia en Inglaterra. Antes de 1740, ya se había traducido tres veces al francés el poema de Pope, *Sobre el hombre* que logró una gran difusión (las tres ediciones se reimprimieron varias veces).

(2) Anthony A. Cooper, conde de Shaftesbury (1671-1713), fue un filósofo inglés que defendía el deísmo. Consideraba que el sentido moral y la simpatía hacia los demás son inherentes al ser humano.

(3) Henry Saint John, vizconde Bolingbroke (1678-1713), filósofo deísta y amigo de Pope, estadista y orador inglés. Negoció el Tratado de Utrecht. Voltaire solía hablar de él con admiración.

(4) Se refiere a Silhouette y el abate Resnel.

(5) Véase el verso 192. Voltaire citará en otras obras a Bayle. Puede verse en el artículo «Filosofía» del *Diccionario Filosófico*.

(6) Los versos que aluden a la esperanza, al igual que este Prefacio, fueron añadidos para atenuar el inicial pesimismo, de Voltaire, de cara a la edición autorizada de la obra.

(7) Aquí Voltaire presenta el sufrimiento de los niños, del

inocente, para invalidar la lectura de la catástrofe como un castigo divino, que habían hecho algunos predicadores (versos 16, 17).

Para Voltaire, en un tono pre-existencialista, el sufrimiento de los niños es la muestra palpable del carácter insoluble del problema del mal, como lo será en Camus, que en *La peste*, hace que el doctor Rieux pida cuentas al responsable de un mundo mal hecho.

(8) En los capítulos V y VI de *Cándido o el optimismo*, se narran las desventuras de Pangloss y Cándido en la ciudad de Lisboa cuando sobreviene el terremoto. Entonces Cándido se pregunta: «¿Y éste es el mejor de los mundos posibles? Pues los otros que no son tan buenos, ¿cómo serán?». (Ed. Alianza Editorial, p. 65.)

(9) Pope entendía el sistema univocal según la famosa imagen de la cadena de ser, de origen neoplatónico, en la que el cosmos se representa como la serie de eslabones de una cadena, desde las plantas hasta terminar en Dios.

Voltaire se vuelve a ocupar de esta cuestión en el *Diccionario Filosófico*, en la voz «Cadena de los seres creados» y en la de «Cadena de los acontecimientos», en clara continuidad con lo que considera en la nota del verso 75 del poema.

(10) Este «nudo fatal» parece referirse al dilema de Epicuro que puede encontrarse en la obra de Lactancio: *De ira Dei* (J. P. Migne, *Patrología Latina*, VII, 121) y en *Epicurus*, edición de O. Gigon, Zurich, 1949.

Voltaire recoge la formulación completa del dilema en la voz: «Bien» del *Diccionario Filosófico*: «O Dios quiere quitar el mal de este mundo, y no puede, o puede, y no quiere; o no puede ni quiere; o finalmente lo quiere y lo puede. Si lo quiere y no puede, es importante, lo que es contrario a la naturaleza de Dios; si puede y no quiere es a la vez malvado e impotente; si lo quiere y puede (la única postura propia de Dios), ¿de dónde viene el mal en la tierra?».

El argumento es abrumador; por eso Lactancio responde tan mal, diciendo que Dios quiere el mal, pero que nos ha dado la sabiduría por medio de la cual se adquiere el bien. Hay que reconocer que esta respuesta es muy débil en comparación con la objeción.

[...] El origen del mal ha sido siempre un abismo cuyo fondo no ha podido ver nadie...» (Voltaire. *Dictionnaire Philosophique*, Flammarion, París, 1969, p. 68).

Puede verse una referencia actual de este problema en los artículos de J. Muguerza: «La profesión de fe del increyente: Un esbozo de (anti-teodicea», y A. Torres Queiruga: «Replanteamiento actual de la Teodicea: secularización del mal, poneología, pisteodicea», incluidos en el libro: *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena*. Universidad Pontificia, Comillas, 1995.

(11) Pascal dijo: «El hombre es una caña, pero una caña que piensa.» (*Pensamientos*, B. 347, L. 200). También: «Caña pensante. No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en el orden del pensamiento. No tendría ninguna ventaja por el hecho de poseer tierras. Por el espacio el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento yo lo comprendo» (*Pensamientos*, B. 347, L. 113).

(12) Bayle ya había considerado que pocos volverían a reiniciar voluntariamente su vida y que el hombre es siempre desgraciado: «por todas partes hay cárceles». Leibniz, por el contrario, considera que «hay incomparablemente más bien que mal en la vida de los hombres, como hay incomparablemente más casas que cárceles» (*Teodicea*, II, 148).

En su carta del 18 de agosto de 1756, Rousseau discutirá la consideración recogida por Voltaire, que atribuye a Erasmo, creyendo que esa era la fuente no citada por Voltaire.

(13) En el *Sermón de los Cincuenta* Voltaire incluye la siguiente oración: «Dios de todos los globos y de todos los seres, la única oración que puede conveniros es la *sumisión*; porque ¿qué pedir a aquel que lo ha dado todo, lo ha previsto todo, lo ha coordinado todo, desde el origen de las cosas?» (Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Trad. y notas de C. R. de Dampierre, Ed. Alfaguara, Madrid, 1978, p. 257).

(14) Voltaire parece referirse a la época de su poema *El Mundano*.

(15) Compárese estas reflexiones con la voz «Teísta» incluida en el *Diccionario Filosófico*: «El teísta es un hombre firmemente persuadido de la existencia de un Ser Supremo tan bueno como poderoso, que ha formado a todos los seres extensos,

vegetales, sensibles y reflexivos; que perpetúa su especie, que castiga sin crueldad los crímenes, y recompensa con bondad las acciones virtuosas.

El teísta no sabe cómo castiga Dios, cómo premia, cómo perdona; pues no es tan temerario como para preciarse de conocer como actúa Dios; pero sabe que Dios actúa y que es justo. Las dificultades contra la Providencia no quiebran su fe, porque sólo son grandes dificultades y no pruebas. Es sumiso contra la Providencia, aunque sólo perciba algunos efectos y algunas apariencias; y juzgando sobre las cosas que no ve por las cosas que ve, piensa que esta Providencia se extiende a todos los lugares y a todos los siglos.

Unido con este principio con el resto del universo, no abraza ninguna de las sectas pues todas se contradicen. Su religión es la más antigua y la más extendida; pues la adoración simple de un Dios ha precedido todos los sistemas del mundo. Habla una lengua que todos los pueblos entienden, mientras que no se entienden entre ellos. Tiene hermanos desde Pekín hasta Cayena, y cuenta con todos los sabios como hermanos. Cree que la religión no consiste ni en las opiniones de una metafísica ininteligible, ni en vanos aparatos, sino en la adoración y en la justicia. Hacer el bien, ese es su culto; someterse a Dios, esa es su doctrina. El mahometano le grita: «¡Ten cuidado si no has hecho la peregrinación a La Meca!». «¡Desgracia!, le dice un recoleto, si no has ido a Nuestra Señora de Loreto». Se ríe de Loreto y de La Meca; pero socorre al indigente y defiende al oprimido.» (Voltaire. *Dictionnaire Philosophique*, Flammarion, París, 1964, p. 361.)

Véase también la voz «Bien» (Todo está, p. 67) y «Tolerancia» (p. 362).

Señor, he recibido vuestros dos últimos poemas ² en mi soledad (1); y aunque todos mis amigos conocen la admiración que siento por vuestros escritos, no sé de parte de quién me podrían venir, a menos que no fuera de vos (2). He encontrado en ellos placer junto con instrucción, y he reconocido la mano del maestro. Creo, por tanto, que debo agradecerlos a la vez el ejemplar y la obra. No os diré que todo me guste por igual ³; pero aun las cosas que me hieren no hacen más que inspirarme

¹ Existe una edición crítica del texto ofrecida por Th. Besterman en *Voltaire's Correspondance*, Institut et Musée Voltaire, Ginebra, 1953-64, XXX, 102-115. Sin embargo, a juicio de los especialistas, la mejor edición es la versión crítica de R. A. Leigh (C.C. IV, 37-84), cuya versión se sigue aquí. Leigh analizó la copia de carta que recibió Voltaire en su día, realizada por Wagnière, su secretario. Las otras versiones se refieren en la nota a esta edición, p. 90. Se han incluido sólo las variantes del texto más significativas en notas a pie de página. Al final de la carta se ofrecen las notas explicativas (corresponden a los números entre paréntesis).

² VARIANTE: En uno de los manuscritos se precisa en una nota: *Sobre la Ley natural y Sobre el desastre de Lisboa*.

³ VARIANTE: En todos los demás manuscritos: «que todo me parezca igualmente bueno».

más confianza ⁴ en las que me apasionan ⁵. No sin pesar definiendo a veces mi razón contra los encantos de vuestra poesía, pero precisamente me esfuerzo en no admirar todo para que mi admiración sea más digna de vuestras obras (3).

Haré más, Señor, os diré sin rodeos no las bellezas que he creído sentir en esos dos poemas, la tarea asustaría mi pereza, ni incluso los defectos que advertirán los que sean más hábiles que yo, sino el desagrado que perturba en este instante la estima que tenía por vuestras lecciones; y os lo diré aún conmovido por una primera lectura en la que mi corazón escuchaba ávidamente el vuestro, amándoos como un hermano, honrándoos como un maestro, halagándome, en fin, que vos reconozcáis en mis intenciones la franqueza ⁶ de un alma recta, y en mis discursos el tono de un amigo de la verdad que habla a un filósofo.

Por lo demás, cuanto más me agrada vuestro segundo poema, más libremente tomo partido contra el primero; pues si vos no teméis oponeros a vos mismo (4), ¿por qué temería yo ser de vuestro parecer? Debo creer que no estimáis demasiado los sentimientos que refutáis tan bien.

Todas mis quejas son, por lo tanto, contra vuestro *Poema sobre el desastre de Lisboa*, porque esperaba resultados más dignos de la humanidad (5) que parece haberos inspirado. Reprocháis a Pope (6) y a Leibniz que insulten nuestros males, al mantener que todo está bien, y ampliáis ⁷ de tal modo el panorama de nuestras miserias, que extremáis el pesar; en lugar de los consuelos que esperaba, no hacéis más que afligirme. Se diría que teméis

⁴ VARIANTE: imponerme más confianza.

⁵ VARIANTE: me inspiran.

⁶ VARIANTE: la pureza.

⁷ VARIANTE: cargáis.

que no vea suficientemente lo desdichado que soy, y, según parece, creéis tranquilizarme mucho demostrándome que todo está mal.

No os equivoquéis, Señor, sucede todo lo contrario de lo que os proponéis. Ese optimismo, que encontráis tan cruel, sin embargo es capaz de consolarme de esos mismos dolores que me describís como insoportables.

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. En esta extraña oposición que reina entre lo que vos probáis ⁸ y lo que yo experimento, calmad la perplejidad que me agita, y decidme quién se engaña: el sentimiento o la razón.

«Hombre, ten paciencia —me dicen Pope y Leibniz—. Tus males son un resultado necesario de tu naturaleza y de la constitución de este universo. El Ser eterno y bienhechor que te ⁹ gobierna quiso protegerte (7). De todas las economías posibles, escogió la que reunía el menor mal y el mayor bien, o, para decir lo mismo, aún más crudamente si es necesario, si no lo hizo mejor fue porque no podía hacerlo.»

¿Qué me dice ahora vuestro poema?: «Sufre por siempre, desdichado. Si existe un Dios que te ha creado, sin duda es Todopoderoso y podía prevenir todos tus males: no esperes, pues, que nunca acaben, ya que no se podría ver por qué existes si no es para sufrir y morir».

No sé que es lo que una doctrina semejante puede tener de tranquilizador más que el optimismo y el mismo fatalismo (8). Confieso que a mí particularmente me parece más cruel aún que el maniqueísmo. Si el problema del origen del mal os obligaba a alterar alguna de las perfec-

⁸ VARIANTE: lo que vos establecéis.

⁹ VARIANTE: lo.

ciones de Dios, ¿por qué ¹⁰ justificar su poder a expensas de su bondad? Si hay que escoger entre dos errores, prefiero antes el primero.

No queréis, señor, que se vea vuestra obra como un poema contra la Providencia (9); y yo me guardaría mucho de darle este título, aunque hayáis calificado como libro contra el género humano (10) un escrito donde yo defendía la causa del género humano contra sí mismo. Conozco la distinción que hay que hacer entre las intenciones de un autor y las consecuencias que pueden extraerse de su doctrina.

La justa defensa de mí mismo me obliga sólo a haceros observar que, describiendo las miserias humanas, mi objetivo era excusable, e incluso loable, para defender lo que creo, pues mostraba a los hombres cómo ellos mismos causaban sus desdichas y, en consecuencia, cómo podían evitarlas (11).

No veo que pueda buscarse la fuente del mal moral fuera del hombre libre, perfeccionado (12) y, por tanto, corrompido; y, en cuanto a los males físicos (13), si considerar la materia sensible e impasible al tiempo es una contradicción, como me lo parece, entonces son inevitables en todo sistema en el cual el hombre forme parte. La cuestión, por tanto, no es en absoluto por qué el hombre no es perfectamente feliz, sino por qué existe (14). Aún más, creo haber mostrado que con excepción de la muerte, que no es casi un mal a no ser por los preparativos que la preceden, la mayor parte de nuestros males físicos son también obra nuestra. Volviendo a vuestro asunto de Lisboa, admitid, por ejemplo, que la naturaleza no reunió ahí las veinte mil casas de seis a siete pisos, y que si los habitantes de esa gran ciudad se hubieran distribuido de un modo más uniforme, y se hubie-

¹⁰ VARIANTE: querer justificar.

ran alojado debidamente, la catástrofe hubiera sido menor, e incluso nula. Todo hubiera ocurrido en el primer temblor y se les hubiera visto al día siguiente a veinte leguas de ahí, tan contentos como si nada hubiera ocurrido. Sin embargo, tuvieron que quedarse allí, obstinarse en permanecer alrededor de las ruinas, exponerse a nuevas sacudidas, porque lo que se deja vale más que lo que se puede llevar. ¿Cuántos desdichados perecieron en ese desastre por querer tomar el uno sus vestidos, el otro sus papeles, el otro su dinero? (15). ¿No se sabe que la persona de cada cual se convirtió en la mínima parte de sí mismo y no merece la pena salvarla cuando se ha perdido todo el resto?

Hubierais querido —y quién no!— que el terremoto hubiera tenido lugar en medio de un desierto antes que en Lisboa. ¿Puede dudarse que no se produzca también en los desiertos? Pero no hablamos nada sobre esto, porque los señores de las ciudades, los únicos hombres que tenemos en cuenta, no sufren ningún mal. Dañan poco a los animales y a los salvajes que habitan dispersos en esos lugares retirados, y que no temen ni la caída de los tejados ni ser aprisionados por sus casas.

Sin embargo, ¿qué significa un privilegio similar? ¿Es que el orden del mundo debe cambiar según nuestros caprichos? ¿Es que la naturaleza debe estar sometida a nuestras leyes?, y ¿es que para prohibir un terremoto en algún lugar no tenemos más que construir una ciudad? Hay acontecimientos que frecuentemente nos sorprenden más o menos, según las caras bajo las que se consideren, y que pierden mucho del horror que inspiran en una primera mirada, cuando se les quiere examinar de cerca.

He aprendido en *Zadig* (16), y la naturaleza me lo confirma día a día, que una muerte acelerada no siempre es un mal real, y que algunas veces puede resultar un bien relativo.

Entre tantos hombres aplastados bajo las ruinas de esa desdichada ciudad ¹¹, muchos, sin duda, han evitado males mayores, y a pesar de lo que tal descripción tiene de conmovedor y proporciona a la poesía, no es algo seguro que uno de esos infortunados haya sufrido más que si hubiera esperado, con largas angustias, a que la muerte viniera a sorprenderle ¹², según el curso ordinario de las cosas. ¿Hay acaso un fin más triste que el de un moribundo al que se atormenta ¹³ con cuidados inútiles, al que un notario y sus herederos no dejan respirar, al que los médicos (17) asesinan en su cama a su antojo, y al cual los bárbaros sacerdotes hacen saborear la muerte con arte? (18). Por el contrario, veo por todas partes que los males a los que nos somete la naturaleza son menos crueles que los que nosotros añadimos.

Sin embargo, por muy ingeniosos que podamos ser en fomentar nuestras miserias a fuerza de bellas instituciones (19), aún no hemos podido perfeccionarnos hasta el punto de convertir generalmente la vida en una carga (20) y preferir la nada al ser ¹⁴, sin lo que el desánimo y la desesperación se hubieran pronto adueñado de la mayoría, y el género humano no hubiera podido subsistir por mucho tiempo. Luego, si es preferible para nosotros ser que no ser, esto sería suficiente para justificar nuestra existencia, y al menos no tendríamos que esperar ninguna compensación por los males que tenemos que soportar, aunque esos males fueran tan grandes ¹⁵ como los describís. Con todo, sobre esta cuestión es difícil encontrar buena fe en los hombres y cálculos correctos en los

¹¹ VARIANTE: En todos los demás manuscritos: Lisboa.

¹² VARIANTE: En el margen de uno de sus manuscritos Rousseau había anotado: «dar patetismo».

¹³ VARIANTE: agobia.

¹⁴ VARIANTE: todos los demás manuscritos: a nuestra existencia.

¹⁵ VARIANTE: espantosos, horribles.

filósofos, porque éstos, al comparar los bienes y los males, olvidan siempre el dulce placer de existir ¹⁶, independiente de cualquier otra sensación, mientras que la vanidad de despreciar la muerte lleva a los otros a calumniar la vida; poco más o menos como esas mujeres que ante un traje manchado y unas tijeras prefieren antes unos rotos que unas manchas.

Pensáis con Erasmo (21) que poca gente quisiera renacer en las mismas condiciones en las que ha vivido, pero quien valora su mercancía muy alto la tiene que rebajar mucho, si quiere tener expectativas de cerrar el contrato. Por otra parte, Señor, ¿sabéis a quién creo yo que habéis consultado sobre esto? Puede que a los ricos (22), saciados de falsos placeres, pero ignorando los verdaderos, siempre aburridos de la vida y siempre temblando ante la idea de perderla; puede que a gentes de letras, que son de todas las clases de hombres los más sedentarios, los más malsanos, los más reflexivos y, en consecuencia, lo más desdichados. ¿Queréis encontrar hombres de mejor condición, o al menos habitualmente más sinceros, y que siendo la mayoría deben al menos por ello ser escuchados con preferencia? Consultad a un honesto burgués que haya pasado una vida oscura y tranquila, sin proyectos y sin ambición, un buen artesano que viva cómodamente de su oficio; incluso un campesino (23), no de Francia, donde se pretende que hay que hacerles morir de miseria (24), con el fin de que os ¹⁷ hagan vivir, sino

¹⁶ VARIANTE: En el resto de los manuscritos: «el dulce sentimiento de la existencia». Por tanto, el texto enviado a Voltaire no incluía una de las expresiones más célebres de Rousseau, que desarrolla en sus últimas obras, especialmente en las *Enseñanzas de un paseante solitario*.

¹⁷ VARIANTE: Todos los demás manuscritos: «nos hagan vivir». Leigh se pregunta si no se trata de un error de Wagnière, secretario de Voltaire, que copió la carta.

del país, por ejemplo, en el que os encontráis, y en general de todo país libre. Me atrevo a asegurar que, de hecho, puede que no haya en el alto Valais (25) un solo montañés descontento de su vida prácticamente automática, y que no aceptara de buen grado, en lugar incluso del paraíso ¹⁸, la oportunidad de renacer sin cesar para vegetar así perpetuamente. Esas diferencias me hacen creer que, con frecuencia, es el abuso que hacemos de la vida lo que la convierte en una carga (26); y tengo peor opinión de los que se quejan por haber vivido que de aquel que puede decir con Catón: *Nec me vixisse poenitet, quoniam ita vixi, ut frustra me natum non existimen* (27). Esto no impide que el sabio pueda a veces abandonar voluntariamente, sin murmurar y sin desesperación, cuando la naturaleza o la fortuna le dan claramente la orden del cielo ¹⁹. Pero, según el curso ordinario de las cosas, a pesar de algunos males que siembran la vida humana, en su conjunto, no es un mal regalo; y si no siempre morir es un mal, es bien extraño que lo sea el vivir.

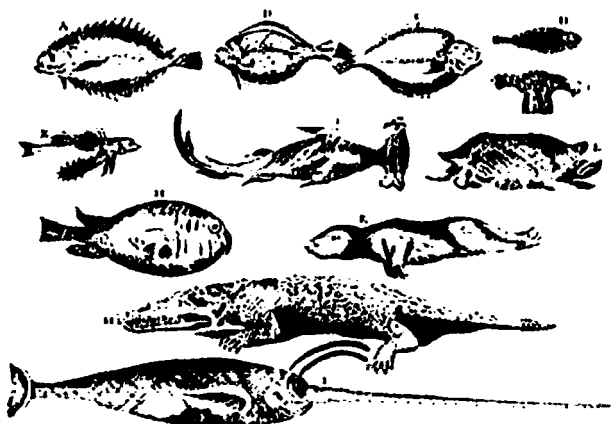
Nuestros diferentes modos de pensar sobre todos esos puntos me muestran por qué muchas de vuestras pruebas son poco concluyentes para mí. No ignoro cómo la razón humana sigue más cómodamente el curso de nuestras opiniones que el de la verdad, y que entre dos hombres de posturas contrarias, lo que uno cree demostrado, no es, con frecuencia, más que un sofisma para el otro.

Cuando atacáis, por ejemplo, la cadena de los seres tan bien descrita por Pope (28), decís que no es verdade-

¹⁸ VARIANTE: que espera y que le es debido.

¹⁹ VARIANTES: la orden de partida, la orden de morir, la orden de la Providencia.

Según Leigh, la redacción de este pasaje dio mucho trabajo a Rousseau. En la *Nueva Eloísa* incluía dos cartas sobre el suicidio defendido por Saint Preux. Después de la muerte de Rousseau corrió el rumor de que se había suicidado.



Pluche: *El espectáculo de la Naturaleza*, vol. II, Madrid, 1752 (U.P.C.). Esta obra contribuyó a divulgar la concepción de la «cadena de los seres».

ra, que si se quitara un átomo del mundo, éste no podría subsistir. Citáis aquí al señor Crousaz ²⁰, después añadís que la naturaleza no está sometida a ninguna medida precisa ni a ninguna forma concreta, que ningún planeta se mueve en una curva absolutamente regular, que ningún ser conocido tiene una figura exactamente matemática, que ninguna cantidad precisa es requerida para ninguna operación, que la naturaleza nunca actúa de un modo riguroso, y que así no se encuentra ninguna razón para asegurar que un átomo de menos sobre la tierra fue

²⁰ VARIANTES: Voltaire había llamado a Crousaz «sabio y geómetra». Rousseau vacila al referirse a Crousaz y presenta las siguientes variantes: «geómetra mediocre y aún más mediocre razonador»; después: «geómetra vulgar, mal razonador»; también: «escritor duro y pedante», que sustituye por: «escritor pesado». Por último, «oscuro y vago». Finalmente añade: «este hombre adquirió no se sabe cómo un gran prestigio, que rápidamente hubiera perdido si se hubiera advertido al leerlo».

ra la causa de su destrucción. Os confieso sobre todo esto, señor, que estoy más impresionado por la fuerza de la aserción que por la del razonamiento, y que en esta ocasión confiaría más en vuestra autoridad que en vuestras pruebas.

Con respecto al señor Crousaz (29), no he leído su escrito contra Pope, y quizá no estoy preparado para entenderlo; pero lo que es muy cierto es que no le admitiría lo que os he discutido, y que tengo tan poca fe en sus pruebas como en su autoridad. Lejos de pensar que la naturaleza no esté sometida a la precisión de las cantidades y figuras (30), creería, por el contrario, que ella sola sigue con rigor esta precisión, porque ella sola sabe comparar exactamente los fines y los medios y equilibrar la fuerza con la resistencia. En cuanto a esas pretendidas irregularidades, ¿se puede dudar que no tengan todas su causa física, y basta que no sean percibidas para negar que existen? Sin duda, esas aparentes irregularidades provienen de ciertas leyes que ignoramos, y que la naturaleza sigue tan fielmente como las que nos son conocidas. Quizá procedan de algún agente que no percibimos y cuyo obstáculo o concurso tiene medidas fijas en todas sus operaciones. De no ser así, habría que decir claramente que hay acciones sin principio y efectos sin causa, lo que repugna a toda filosofía (31).

Supongamos ²¹ dos pesos en equilibrio y, a pesar de

²¹ ADICION: Posteriormente, hacia 1760-64, Rousseau anotó en el margen lo siguiente: «El señor Voltaire había mantenido que la naturaleza nunca actúa con rigor y que no se requiere ninguna cantidad precisa para ninguna operación. Tenía que combatir esta doctrina e iluminar mi razonamiento con un ejemplo. En el del equilibrio de dos pesos, según Voltaire, no es necesario que esos dos pesos sean estrictamente iguales para que ese equilibrio tenga lugar. Sin embargo, le hice ver que en ese supuesto se produce o un efecto sin causa, o una causa sin efecto. Después, añadiendo el segundo ejemplo de dos pesos de

ello, desiguales; si se añade al más pequeño la cantidad por la que se diferencian; entonces o los dos pesos permanecerán aún en equilibrio, y se tendrá una causa sin efecto, o el equilibrio quedará roto, y se tendrá un efecto sin causa. Pero si los pesos fueran de hierro y hubiera un trocito de imán oculto bajo uno de los dos, la precisión de la naturaleza le quitaría entonces la misma apariencia de precisión, y a fuerza de exactitud parecería no tenerla. No hay una sola figura, una operación, una ley en el mundo físico, a la que no se le pueda aplicar algún ejemplo semejante al que acabo de proponer sobre el peso.

Decís que ningún ser conocido tiene una figura exactamente matemática; os pregunto, Señor, si hay alguna figura posible que no lo sea, y si la curva más extraña no es tan regular a los ojos de la naturaleza como un círculo perfecto a los nuestros. Por lo demás, imagino que si algún cuerpo pudiera tener esa aparente regularidad, sería sólo el universo mismo, suponiéndolo pleno y limitado, pues las figuras matemáticas no siendo más que abstracciones, no tienen relación más que con ellas mismas, mientras que todas las de los cuerpos naturales son relativas a otros cuerpos, y a movimientos que las modifican. Así aunque esto no probara nada contra la precisión de la naturaleza, al menos estaríamos de acuerdo sobre lo que entendéis bajo el nombre de precisión.

Distinguí los acontecimientos que tienen efectos de los que no los tienen. Dudo que esta distinción sea sólida. Todo acontecimiento me parece tener necesariamente algún efecto, o moral o físico, o compuesto de los dos,

hierro y el trozo de imán, le hice ver que aun cuando se realice una observación en la naturaleza, similar al ejemplo supuesto, ello no probaría nada a su favor. Porque no podría estar seguro de que alguna causa natural y secreta no produce, en esa ocasión, la aparente irregularidad que acusa en la naturaleza.»

Esta nota fue editada por primera vez en 1782.

pero que no siempre se percibe, porque la filiación de los acontecimientos es aún más difícil de seguir que la de los hombres. En general, como no se debe buscar efectos que sean más considerables que los acontecimientos que los producen, la pequeñez de las causas convierte su examen en algo ridículo, aunque los efectos sean ciertos. También con frecuencia muchos efectos que son apenas imperceptibles se reúnen para producir un acontecimiento considerable ²². Añadid que ese efecto no deja de tener lugar, aunque actúe fuera del cuerpo que lo ha producido. Así el polvo que levanta una carroza, puede no significar nada para la marcha del vehículo y, en cambio, influir en la del mundo; pero como no hay nada que sea extraño al universo, todo lo que se hace, actúa necesariamente sobre él.

Por ello, señor, vuestros ejemplos me parecen ingeniosos y no convincentes ²³. Veo mil razones plausibles para que quizá no fuera indiferente para Europa que un cierto día la heredera de Borgoña fuera mal o bien peinada; ni para el destino de Roma que César volviera los ojos a derecha o a izquierda y escupiera de un lado u otro, cuando se dirigía hacia el Senado, el día que fue castigado. En una palabra, recordando el grano de arena citado por Pascal (32), comparto en ciertos puntos la opinión de vuestro Bramin (33); y sea cual sea el modo de ver las cosas, me parece irrefutable que si todos los acontecimientos no tienen efectos sensibles, todos los tienen reales, ya que el espíritu humano pierde fácilmente el hilo, mientras que la naturaleza no los confunde jamás.

Decís que está demostrado que los cuerpos celestes realizan sus revoluciones en un espacio no resistente.

²² VARIANTE: «Añadid que hay una distinción que hacer entre la moral y la física, aunque actúen muy frecuentemente una sobre otra en la cadena de los acontecimientos».

²³ VARIANTE: más ingeniosos que convincentes.

Ciertamente, sería magnífico demostrarlo, pero según la costumbre de los ignorantes, tengo muy poca fe en las demostraciones que sobrepasan mi alcance. Imaginaré que, para construir esto, se hubiera razonado aproximadamente de esta manera:

Tal fuerza actuando según tal ley debe dar a los astros tal movimiento en un medio no resistente; ahora bien, los astros tienen exactamente el movimiento calculado, luego no hay en absoluto resistencia. Pero ¿quién puede saber si no hay un millón más de leyes posibles, sin contar la verdadera, según las cuales los mismos movimientos se explicarían mejor aún en un fluido que en el vacío?

El horror al vacío, ¿acaso no ha explicado durante mucho tiempo la mayor parte de los efectos que después se han atribuido a la acción del aire? Después otras experiencias han destruido el horror al vacío, y entonces, ¿no han hecho que se haya convertido todo en lleno? ¿No se ha reestablecido el vacío sobre nuevos cálculos? ¿Quién nos responderá que un sistema aún más exacto no lo destruirá nuevamente? Dejemos las dificultades sin número que un físico podría hacer sobre la naturaleza de la luz y los espacios iluminados; pero ¿creéis de buena fe que Bayle (34), cuya sabiduría y moderación en cuestiones opinables admiro con vos, hubiera encontrado la vuestra tan demostrable? En general, parece que los escépticos olvidan un poco, tan pronto como adoptan el tono dogmático, que deberían usar el término *demostrar* más sobriamente que nadie. El medio de ser creído, cuando uno presume de no saber nada, ¿es afirmar tantas cosas?

Por lo demás habéis hecho una corrección muy justa al sistema de Pope, observando que no hay ninguna gradación proporcional entre las criaturas y el creador, y que si la cadena de seres creados conduce a Dios, es porque la sostiene, y no porque la termina (35).

Sobre el bien del todo, preferible al de la parte, hacéis decir al hombre: «Debo ser tan querido a mi Señor, yo, ser pensante y sensible, al menos como los planetas, que probablemente no sienten nada». Sin duda este universo material no debe ser más querido a su autor que un solo ser pensante y sensible. Pero el sistema de ese universo que produce, conserva y perpetúa todos los seres pensantes y sensibles debe serle más querido a su autor que uno solo de esos seres. 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. Creo y espero valer más a los ojos de Dios que la tierra de un planeta; pero si los planetas están habitados, como es muy probable, ¿por qué valdría yo más a sus ojos que todos los habitantes de Saturno? Por más que se quiera ridiculizar todas estas ideas, hay que reconocer que para referirse a esa población todo son analogías y sólo está en contra el orgullo humano. Sin embargo, supuesta la existencia de esos habitantes, la conservación del universo parece tener, para Dios mismo, una moralidad que se multiplica por el número de los mundos habitados.

Que el cadáver de un hombre alimente a unos gusanos (36), a unos lobos o a unas plantas, no es, lo reconozco, una compensación por la muerte de ese hombre; pero si, en el sistema del universo, es necesario para la conservación del género humano que haya una circulación de sustancias entre los hombres, los animales y los vegetales, entonces el mal particular de un individuo contribuye al bien en general. Muero, soy devorado por los gusanos, pero mis hermanos y mis hijos vivirán como he vivido ²⁴, y así hago por el orden de la naturaleza y

²⁴ VARIANTE: Mi cadáver abona la tierra cuyos frutos a su vez alimentarán.

por todos los hombres, lo que hicieron voluntariamente Codro (37), Curcio, Leónidas, los Decios, los Filenos... y otros mil por una pequeña parte de los hombres.

Para volver, Señor, al sistema que atacáis, veo que no se puede examinar convenientemente, sin distinguir con cuidado el mal particular, del que ningún filósofo ha negado nunca la existencia, del mal general que niega el optimismo. No es cuestión de saber si cada uno de nosotros sufre o no, sino si era bueno que el universo existiese, y nuestros males fueron inevitables en su constitución ²⁵. Así la adición de un artículo, según parece, convertirá la proposición más exacta; y en lugar de decir: «Todo está bien», convendría mejor decir: «Todo está bien» o «todo está en orden al todo». Entonces es muy evidente que ningún hombre sabría dar pruebas directas a favor ni en contra, porque las pruebas dependen de un conocimiento perfecto de la constitución del mundo y del fin de su autor y ese conocimiento está, indudablemente, por encima de la inteligencia humana (38).

Los verdaderos principios del optimismo no pueden extraerse ni de las propiedades de la materia ni de la mecánica del universo, sino sólo por inducción de las perfecciones de Dios, que preside todo; de modo que no se prueba la existencia de Dios por el sistema de Pope, sino el sistema de Pope por la existencia de Dios (39); e indiscutiblemente la cuestión de la Providencia se deriva de la del origen del mal. Esas dos cuestiones no han sido tratadas mejor, la una que la otra, porque siempre se ha razonado mal sobre la Providencia, y lo que se ha dicho de absurdo ha complicado enormemente los corolarios que se podían derivar de ese gran y consolador dogma.

Los primeros que han dañado la causa de Dios son

²⁵ VARIANTE: si nuestros males fueron inevitables bien en su constitución, bien en el fin de su autor.

los sacerdotes y los beatos, que no soportan que nada se haga según el orden establecido, sino que hacen siempre intervenir la justicia divina en acontecimientos puramente naturales, y para estar seguros de su tesis, castigan y condenan a los malvados, prueban o recompensan a los buenos indiferentemente con bienes o males, según el acontecimiento. Por mi parte, no sé si es una buena teología, pero considero que es un mal modo de razonar, fundar indiferentemente sobre el pro y el contra, las pruebas de la Providencia, y atribuirle sin elección todo lo que se haría igualmente sin ella.

Por su lado, los filósofos no parecen en absoluto más razonables cuando les veo lamentarse al cielo de que no son impasibles, gritar que todo está perdido cuando les duelen las muelas, o cuando son pobres, o cuando les roban. Y encargan a Dios, como dice Séneca (40), del cuidado de su equipaje. Si algún trágico accidente hubiera hecho perecer a Cartouche (41) o a César en su infancia, hubieran dicho: ¿Qué crímenes cometieron? Como esos dos bandidos han vivido, decimos: ¿Por qué se les ha dejado vivir? Por el contrario, un beato diría en el primer caso: Dios quería castigar al padre arrebatándole su hijo; y en el segundo: Dios conservaba al niño para castigo del pueblo. Así cualquier partido que haya tomado la naturaleza, la Providencia siempre tiene razón para los beatos, y siempre se equivoca para los filósofos. Puede que en el orden de las cosas humanas no tenga razón ni se equivoque, porque todo sucede según la ley común, y no hay excepción para nadie. Debe creerse que los acontecimientos particulares no son nada aquí abajo para los ojos del Señor del universo, que su Providencia es sólo universal, que se contenta con conservar los géneros y las especies, y con presidir todo, sin inquietarse por el modo en que cada individuo pasa esta corta vida. Un rey sabio que quiere que cada uno viva feliz en su estado, ¿tiene

necesidad de informarse si las tabernas son buenas? El que pasa por allí murmura durante una noche si son malas, y ríe el resto de sus días por una impaciencia tan fuera de lugar. *Commorandi enim natura diversorium nobis, non habitandi dedit* (42).

Para pensar correctamente a este respecto, parece que las cosas deberían ser consideradas relativamente en el orden físico, y absolutamente en el orden moral; de modo 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. Pero hay que aplicar esta regla a la duración total de cada ser sensible, y no a algún instante en particular de su duración, tal como la vida humana; lo que muestra hasta qué punto la cuestión de la Providencia se relaciona con la de la inmortalidad del alma, en que tengo la felicidad de creer, sin ignorar que la razón puede dudar, y con la de la eternidad de las penas, en la que ni yo, ni vos, ni ningún hombre que piense bien sobre Dios, creará nunca.

Si reconduzco todas estas diversas cuestiones a su principio común es porque me parece que se relacionan todas con la cuestión de la existencia de Dios (43). Si Dios existe, entonces es perfecto; si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es sabio y poderoso, todo está bien; si es justo y poderoso, mi alma es inmortal; si mi alma es inmortal entonces treinta años de vida no son nada para mí, y puede que sean necesarios para la conservación del universo. Si se me concede la primera proposición, jamás se quebrantarán las siguientes; si se la niega, ¿por qué discutir sobre sus consecuencias? (44).

No estamos ni uno ni otro en este último caso. Lejos de mí que pueda presumir nada parecido por vuestra

parte leyendo el conjunto de vuestras obras; la mayoría me ofrecen las ideas más grandes, más dulces, y más consoladoras sobre la Divinidad; y prefiero antes a un cristiano de vuestro estilo que uno de la Sorbona.

En cuanto a mí, os confesaré sinceramente que ni el pro ni el contra me parecen demostrados por las luces de la razón, y que sobre esta importante cuestión si el teísta sólo funda su sentimiento sobre probabilidades, el ateo, menos preciso aún, no me parece fundar el suyo sino sobre las posibilidades contrarias. Aún más, las objeciones, de una parte y de otra, son siempre insolubles, porque dan vueltas sobre cosas de las cuales los hombres no tienen ninguna verdadera idea ²⁶.

Sin embargo, estoy de acuerdo con todo esto y creo en Dios tan intensamente como no creo en ninguna otra verdad, porque creer y no creer son las cosas del mundo que dependen menos de mí, ya que el estado de duda (45) es un estado muy violento para mi alma, y aun cuando mi razón vacila (46), mi fe no puede permanecer mucho tiempo en suspenso y se decide sin ella; en fin, mil motivos de preferencia me atraen al lado más consolador y añaden el peso de la esperanza al equilibrio de la razón ²⁷.

He aquí una verdad de la que partimos los dos, y con apoyo de la cual podéis sentir cómo es fácil defender el optimismo y justificar la Providencia, y no es a vos a quien hay que repetir los razonamientos rebatidos, sino los sólidos que se han hecho sobre este tema con frecuencia. Por lo que se refiere a los filósofos que no están de acuerdo con el principio, no hay que discutir con

²⁶ VARIANTE: como infinito, eternidad, sustancia, materia, espíritu, contingencia y otras palabras similares que no pueden significar nada para nosotros.

²⁷ Aquí se incluía el fragmento publicado por Streckeisen-Moltou. Véase la adición que sigue al final esta carta.

ellos sobre estas materias, porque lo que no es más que una prueba de sentimiento para nosotros (47), no puede convertirse para ellos en una demostración; y no es un discurso razonable decir a un hombre: debéis creer esto porque yo lo creo. Ellos, por su parte, no deben discutir con nosotros sobre esas mismas materias, porque no son más que corolarios de la proposición principal que un adversario honesto apenas osa oponerles, y por su parte harían mal en exigir que se les probara el corolario independientemente de la proposición que les sirve de base.

Pienso que no lo deben hacer además por otra razón. Hay algo de inhumano en inquietar las almas tranquilas, y en afligir a los hombres en vano, cuando lo que se quiere enseñar no es ni cierto ni útil. En una palabra, siguiendo vuestro ejemplo, pienso que no se debería atacar de modo muy intenso la superstición que perturba la sociedad, ni tampoco respetar demasiado la religión que la sostiene ²⁸.

En todo caso, estoy indignado, como vos, de que la fe de cada uno no se tenga en la más perfecta libertad (48) y que el hombre se atreva a controlar el interior de las conciencias donde no sabría penetrar; ¡como si dependiera de nosotros creer o no creer en materias donde la demostración no tiene lugar y como si jamás se pudiera someter la razón a la autoridad! ²⁹. Los reyes de este mundo ¿tienen el poder de inspeccionar al otro? ¿Tienen

²⁸ VARIANTE: «Así, no aprobaría que se razone públicamente sobre estas materias en lengua vulgar. Estoy menos de acuerdo aún en que la fe de cada uno no esté, a este respecto, en la más perfecta libertad.» Más adelante: «Así, no estoy de acuerdo en que se razone públicamente sobre tales cuestiones en lengua vulgar, y si me permitis decíroslo, menos aún en poesía».

²⁹ VARIANTE: o la demostración no tendría lugar, y cada uno debe dar cuenta a la sociedad sólo de sus acciones.

el derecho de atormentar a sus súbditos aquí abajo para forzarles a ir al paraíso? (49). No, todo gobierno humano está limitado por su naturaleza a los deberes civiles y, a pesar de lo que haya podido decir el sofista Hobbes, cuando un hombre sirve bien al Estado, no está obligado a dar cuenta a nadie del modo como sirve a Dios (50).

Ignoro si este Ser justo no castigará un día toda la tiranía ejercida en su nombre; estoy bien seguro, al menos, que no la compartirá, y no rehusará la felicidad eterna a ningún incrédulo virtuoso y de buena fe. ¿Puedo dudar, sin ofender su bondad e incluso su justicia, que un corazón recto no cometa un error involuntario, y que costumbres irreprochables no valgan más que mil cultos extraños prescritos por los hombres, y rechazados por la razón? Diré más: si pudiera comprar las obras a mi antojo, a expensas de mi fe, y compensar a fuerza de virtud mi supuesta incredulidad, no vacilaría un segundo; y me gustaría más poder decir a Dios: *«Hice, sin soñar en tí, el bien que te agrada, y mi corazón seguía tu voluntad sin conocerla»*; en lugar de decirle como tendré que hacer un día: *«¡Ay! Te amaba y no he cesado de ofenderte; te conocía, y no he hecho nada para complacerte»* (51).

Confieso que hay una especie de profesión de fe (52) que las leyes pueden imponer, pero fuera de los principios de la moral y del derecho natural, debe ser puramente negativa, porque pueden existir religiones que ataquen los fundamentos de la sociedad y hay que comenzar por exterminar esas religiones para asegurar la paz del Estado. Entre esos dogmas a proscribir, la intolerancia es sin duda el más odioso; pero hay que considerar su origen, pues los fanáticos más sanguinarios cambian de lenguaje según la fortuna, y predicán sólo paciencia y dulzura, cuando no son los más fuertes. Así llamo intolerante por principio, a todo hombre que se imagine que no se puede ser hombre de bien sin creer

todo lo que él cree, y condena sin remisión a cualquiera que no piensa como él. En efecto, los fieles raramente tienen el talante de dejar en paz en este mundo a los réprobos; y un santo que cree vivir con condenados, anticipa habitualmente el oficio del diablo. Si hubiera incrédulos intolerantes, que quisieran forzar al pueblo a no creer en nada, no los condenaría menos severamente que a aquellos que quieren forzar a creer todo lo que a ellos les gusta ³⁰.

Por tanto, querría que se tuviera en cada Estado un código moral, o una especie de profesión de fe civil, que contuviera de modo positivo las máximas sociales que cada uno debería admitir y negativamente las máximas fanáticas ³¹ que se deberían rechazar, no por ser impías ³², sino por ser sediciosas ³³. Así toda religión que pudiera conjugarse con el código sería admitida; toda religión que no se ajustara sería proscrita, y cada uno sería libre de no tener ninguna más que el código mismo ³⁴. Esta obra hecha con cuidado me parece que sería el libro más útil que jamás haya sido compuesto y puede que el único necesario para los hombres. Señor, he aquí un tema digno de vos.

³⁰ VARIANTE: Hacia 1760-64 Rousseau añadió: «Pues se ve en el cielo de sus decisiones y en la amargura de sus sátiras que sólo les falta ser los señores para perseguir tan cruelmente a los creyentes como ellos son perseguidos por los fanáticos. ¿Dónde está el hombre pacífico y dulce que encuentre bien que no se piense como él? Seguramente tal hombre no se encontrará jamás entre los beatos y aún está por encontrar entre los filósofos». Esta adición fue impresa por primera vez en 1782.

• ³¹ VARIANTE: intolerantes.

³² VARIANTE: heterodoxas.

³³ VARIANTE: querría que el Estado dejara a los particulares disponer libremente de su conciencia, como siempre dispondrán de ella a pesar de él.

³⁴ VARIANTE: Las discusiones de los sacerdotes, no pudiendo nunca alterar la paz, servirían, sin el menor riesgo, como ocupación de los beatos y diversión de los sabios.

Desearía apasionadamente que quisierais acometer esa obra (53) y adornarla incluso con vuestra poesía, con el fin de que cada uno pueda aprenderla fácilmente, grabando desde la infancia, en todos los corazones, esos sentimientos de dulzura y humanidad que brillan en vuestros escritos y que faltarán siempre a los beatos. Os ruego que meditéis este proyecto, que al menos debe complacer a vuestra alma. Nos habéis dado en vuestro *Poema sobre la religión natural*, el Catecismo del hombre; dadnos ahora, en el que os propongo, el «Catecismo del ciudadano». Es una materia sobre la que meditar durante mucho tiempo; y puede que a reservar para la última de vuestras obras, con el fin de completar, para beneficio del género humano, la más brillante carrera que jamás hombre de letras haya recorrido.

Finalmente, no me puedo resistir, señor, a subrayar una oposición bien singular entre vos y yo sobre el tema de esta carta. Saciado de gloria, y desengañado de vanas grandezas, vivís libre en el seno de la abundancia; seguro de la inmortalidad, filosofáis apaciblemente sobre la naturaleza del alma; y si el cuerpo y el corazón sufre, tenéis a Tronchín (54) como médico y amigo. Sin embargo, sólo encontráis mal en la tierra. Y yo, hombre oscuro, pobre, solo y atormentado por un mal sin remedio, medito con placer en mi retiro, y encuentro que todo está bien. ¿De dónde proceden esas contradicciones aparentes? Vos mismo lo habéis explicado: vos disfrutáis; pero yo espero, y la esperanza todo lo embelece.

Lamento tanto dejar esta carta aburrida, como vos tendréis en terminarla. Perdonadme, gran hombre, un celo puede que indiscreto pero que no se explayaría con vos si os estimara menos. Dios no quiera que trate de ofender a aquel de mis contemporáneos cuyos talentos más admiro y cuyos escritos hablan mejor a mi corazón,

pero se trata de la causa de la Providencia ³⁵, de la que lo espero todo. Después de haber buscado tanto tiempo en vuestras lecciones consuelos y valor, me es duro ³⁶ que me quitéis ahora todo eso, para dejarme ³⁷ sólo una esperanza incierta y vaga, más como un paliativo para el presente que como una compensación para el porvenir. No, he sufrido demasiado en esta vida como para no esperar otra.

Todas las sutilezas de la metafísica podrán amargar mis dolores, pero no quebrantarán mi fe en la inmortalidad del alma ³⁸. La siento, creo en ella, la quiero, la espero, la defenderé hasta mi último aliento; y será entre todas las discusiones que he mantenido la única en la que mi interés no será olvidado.

Soy, Señor, etc. ³⁹.

³⁵ VARIANTE: cuyos golpes soporto sin murmurar, por lo que espero el premio a mi paciencia.

³⁶ VARIANTE: no puedo soportar.

³⁷ VARIANTE: En las otras versiones, ofrecerme.

³⁸ VARIANTE: Este es el texto tal como fue remitido a Voltaire. En los otros manuscritos posteriores la versión es distinta:

«Todas las sutilezas de la metafísica no me harán dudar un solo momento de la inmortalidad del alma y de una Providencia bienhechora».

³⁹ VARIANTES: «Con los debidos respetos, señor»; y: «Creed, Señor, que os honro en lo más profundo de mi alma, más que cualquiera de vuestros sirvientes».

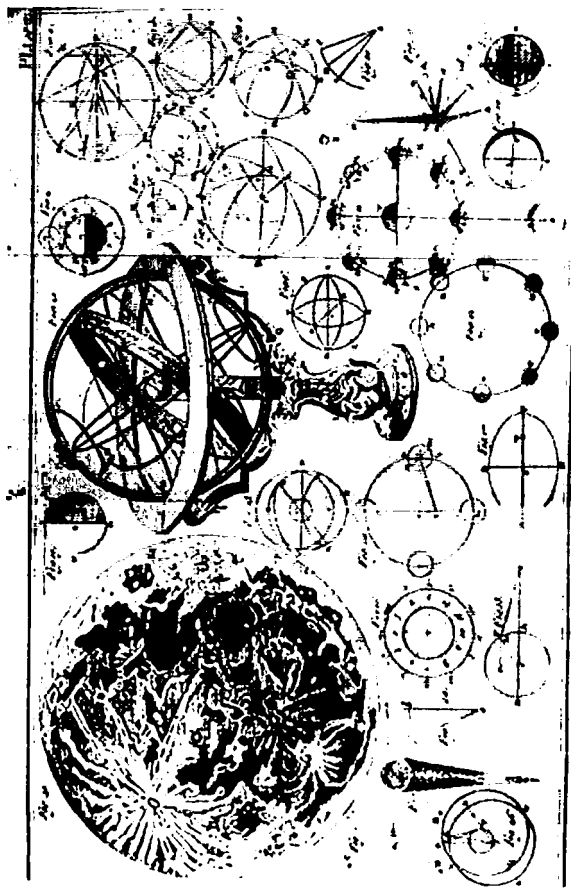
Después, Rousseau añadió el siguiente comentario manuscrito: «Nada es más frío que una carta donde se habla tranquilamente, y cuya lectura es insoportable si no se anima de un cierto espíritu.»

ADICIÓN ⁴⁰

Recuerdo que lo que más me ha llamado la atención en toda mi vida, con relación al ordenamiento fortuito del universo, es el veintiún pensamiento filosófico (55), donde se muestra por medio de las leyes del análisis de las suertes que cuando la cantidad de lanzamientos es infinita, la dificultad del acontecimiento queda más que suficientemente compensada por la multitud de tiradas y que, en consecuencia, el espíritu debe estar más sorprendido por la duración hipotética del caos que por el nacimiento real del universo. Esto es suponiendo el movimiento como algo necesario, lo que se ha dicho a mi juicio de modo más convincente sobre esta discusión. En cuanto a mí, declaro que no creo que el sentido común pueda dar la menor respuesta sobre esto, ni verdadera ni falsa, sino negar como falso lo que no se puede saber, es decir, que el movimiento sea esencial a la materia (56).

Por otra parte, no sé que nunca se haya explicado por medio del materialismo la generación de cuerpos organizados y la perpetuidad de los gérmenes; pero además existe una diferencia entre esas dos posiciones opuestas que, aunque una y otra me parecen igualmente convincentes, la última sólo me persuade. En cuanto a la primera (57), aunque se me diga que, por un lanzamiento fortuito de caracteres, fue compuesta la *Enriada* (58), lo niego sin dudar; es más probable que por azar se llegue a ello que a mi espíritu a creerlo, y siento que hay un punto en el que las imposibilidades morales equivalen para

⁴⁰ VARIANTE: Esta adición de Rousseau fue incorporada mucho más tarde. No aparece en los demás manuscritos ni en las ediciones hechas en vida de Rousseau. Apareció por primera vez en 1782 (edición de Streckeisen-Moltou). Tanto Leigh como H. Gouhier son partidarios de editarla aparte. Ver nota 27 (pág. 200).



Pluche: El espectáculo de la Naturaleza, vol. II, Madrid, 1752 (U.P.C.).

mi a una certeza física. Ya pueden hablarme de la eternidad de los tiempos, pero yo no la he recorrido; de la infinitud de las tiradas, pero no las he contado; y mi incredulidad, todo lo poco filosófica que se quiera, triunfará más allá de la demostración misma. No me opongo a que lo que llamo *prueba de sentimiento* se llame *prejuicio*, y no presento esta obstinación en la creencia como modelo, pero la ofrezco con una buena fe, puede que sin par, como una inclinación inevitable de mi alma, que nada nunca podrá superar, de la que hasta ahora no me puedo quejar en absoluto, y que no se puede atacar sin crueldad.

Carta de Voltaire
(en respuesta de la precedente)

«Las Delicias», 12 de septiembre de 1756

Mi querido filósofo:

En los intervalos de nuestros males vos y yo podemos razonar en verso y en prosa. Pero en este mismo momento disculpadme si dejo todas estas discusiones filosóficas que son sólo entretenimientos. Vuestra carta es muy bella; pero tengo conmigo a una de mis sobrinas ⁴¹, que desde hace tres semanas está en un grave peligro: estoy como enfermero, y yo mismo muy enfermo. Esperaré a encontrarme mejor y que mi sobrina se recupere para pensar con vos. El señor Tronchin me ha dicho que vendréis, por fin, a vuestra patria: El señor d'Alembert os contará qué vida filosófica se lleva en mi pequeño retiro. Merecería el nombre que tiene si pudiera alguna vez albergaros. Se dice que odiáis la vida en las ciudades; es

⁴¹ La señora Denis. Amante de Voltaire desde 1745, le acompañó en su exilio de «Las Delicias» y después en Ferney.

algo que tengo en común con vos. Me gustaría parecerme en tantas cosas, que este parecido puede convenceros a venir a vernos. La situación en la que me encuentro no me permite deciros más. Podéis contar con que de todos los que os han leído nadie os estima más que yo, a pesar de mis quejas; y que de todos aquellos que os verán, nadie está más dispuesto a amaros tiernamente. Comienzo por suprimir toda ceremonia.

(1) Rousseau se encuentra en L'Hermitage cuando recibe los dos poemas de Voltaire. Decide escribirle esta carta, en principio privada, para defender la idea de Providencia puesta en cuestión por Voltaire en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*. Remitirá el escrito al doctor Tronchin, buen amigo de Voltaire, dejando a su criterio el entregársela o no. Tronchin se la hará llegar a Voltaire sin más comentarios. Un año más tarde Rousseau envía una copia de su carta a la señora d'Houdedot y después a la señora d'Epinay y a Grimm. El análisis de la correspondencia de Rousseau con la señora d'Houdedot muestra la insistencia en que el texto no salga del círculo de amigos. Sólo la publicaría en el caso que Voltaire diera su consentimiento. Años después, en 1759, la carta se imprime en Alemania y Rousseau, muy molesto, atribuirá el hecho a una indiscreción de Grimm. Dada la difusión de copias muy deficientes, Rousseau decidió editarla en 1764.

(2) Rousseau escribe en las *Confesiones*: «Recibí un ejemplar del *Poema sobre el desastre de Lisboa* que supuse que me había enviado su autor. Ello me colocó en la obligación de escribirle y hablarle de su texto». Efectivamente, Voltaire le había en-

viado los poemas por medio de Duclos. Rousseau contó las circunstancias que rodearon el envío de «la carta a Voltaire» en *Confesiones*, IX. La historia de su publicación puede encontrarse en el X (Rousseau, J.-J., *Oeuvres Complètes*. Prefacio de Jean Fabre. Présentation et notes de Michel Launay. Aux Editions du Seuil, París, 1967, vol. I, p. 249).

(3) Las fórmulas de cortesía son muy frecuentes en esta carta. No hay que olvidar que entonces Voltaire es considerado el más ilustre de los «filósofos», y sus tragedias son juzgadas como obras maestras. Las relaciones entre los dos variarán durante los años siguientes hasta llegar a la ruptura que se plasma en la carta de Rousseau a Voltaire del 17 de junio de 1760 donde le dice: «me habéis hecho el daño que más podía afectarme, a mí, a vuestro discípulo y entusiasta seguidor... habéis hecho que mis conciudadanos se vuelvan contra mí... Os odio.» (Véase Apéndice, p. 223.)

La relación entre Rousseau y Voltaire ha sido analizada críticamente por H. Gouhier en un espléndido estudio, de referencia obligada, titulado: *Rousseau y Voltaire. Portraits dans deux miroirs*. Vrin, París, 1983.

(4) En el *Poema sobre el desastre de Lisboa* Rousseau no reconoce al Voltaire que había leído. Por tanto, la carta tiene como objetivo disipar una contradicción que se considera accidental en el conjunto de la obra del célebre y consagrado autor.

Además Rousseau encuentra expresamente esta oposición en el *Poema sobre la ley o religión natural* que acompaña al del *Desastre de Lisboa* en la edición de 1756, de ahí el sentido de la frase que sigue.

(5) El tema de la humanidad está muy presente en Rousseau. En el *Emilio* dirá: «Hombres, sed humanos es vuestro primer deber, sedlo para todas las condiciones, para todas las edades, para todo lo que no es extraño al hombre. ¿Qué sabiduría hay para vosotros fuera de la humanidad?» (trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1990, libro II, p. 92).

(6) Pope fue el autor de un famoso poema titulado *Ensayo sobre el hombre* que se tradujo al francés a partir de 1736. En él se consideraba que «todo lo que es, es justo». Rousseau lo leyó y se refirió a él en una carta a F. J. de Conzié, conde de Charmettes, el 17 de enero de 1742. Entonces consideró que sus

opiniones eran absurdas, pues comprometían la trascendencia de Dios.

(7) Los comentaristas coinciden en ver aquí un eco de la *República*, de Platón.

(8) Voltaire defendía el fatalismo. Posteriormente, afirmará en el *Diccionario Filosófico* (1764): «La negación del fatalismo es absurda, pero hay muchas personas condenadas a pensar de otra manera, otras a no razonar en absoluto, otras a perseguir a quienes razonan» (voz: «destino»).

(9) En su poema, Voltaire decía: «no me alzo contra la Providencia» (verso 222). En el prefacio al poema precisa que «la bondad de la Providencia es el único asilo al que el hombre puede recurrir».

(10) Se refiere a su obra: *Discurso sobre la desigualdad*. Rousseau se lamentaba que sus contemporáneos no entendieran su significado, y malinterpretaran su evocación del estado de naturaleza del hombre. Sin ir más lejos, Voltaire le escribió: «He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano; os lo agradezco. Complaceréis a los hombres a quienes cantáis sus verdades, pero no los corregiréis. Pintáis con colores muy verdaderos los horrores de la sociedad humana cuya ignorancia y debilidad prometen tantas dulzuras. No se ha empleado tanto talento nunca en intentar tornarnos bestias. Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra...» (Carta de Voltaire a Rousseau, 30 de agosto de 1755). En Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Trad. y notas de A. Pintor Ramos, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 240.

(11) En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* Rousseau había presentado la parodia de un contrato que el poderoso realiza con el que no tiene nada. Anunciaba, por tanto, la necesidad de un pacto social legítimo tal como será formulado en *El Contrato Social*.

(12) Esta descripción del hombre que considera libertad y perfectibilidad como rasgos específicamente humanos formulado en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, contrastaba con la visión de sus contemporáneos más preocupados en primar la razón.

(13) Según la definición de Leibniz, «el mal físico reside en-

el sufrimiento». *Essais de Théodicee*, I, 21, en Leibniz, *Philosophischen Schriften*, Ed. Gerhardt, VI. 115.

(14) Leibniz en los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* había advertido que la pregunta metafísica más radical que se ha planteado en el pensamiento occidental es la siguiente: ¿por qué existe algo más bien que nada? Para Leibniz esta cuestión está vinculada con el principio de razón suficiente.

(15) Esta condena por el valor asignado a la propiedad, en este caso superior a la propia vida, recuerda a las reflexiones de Rousseau del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, cuando advierte que la dinámica de la propiedad lleva al hombre en convertirse en su esclavo.

(16) *Zadig, o el Destino* es el más largo de los «cuentos filosóficos» de Voltaire publicado en 1748. Rousseau alude en concreto al capítulo penúltimo, titulado «El ermitaño».

A diferencia del personaje de Cándido, Zadig no es una víctima inocente. A pesar de todas las desgracias, debido a su sagacidad siempre triunfa. En el capítulo mencionado, un ángel, con aspecto de ermitaño, se aparece a Zadig y realiza una serie de acciones perversas, entre ellas ahogar a un niño de catorce años, cuya tía les había ofrecido hospitalidad anteriormente. Zadig protesta y entonces el ermitaño le explica que el niño, un año después hubiera asesinado a su tía, y al año siguiente al propio Zadig. Cuando se pregunta al ángel la razón del mal carácter del muchacho, responde que si hubiera sido virtuoso hubiera sido asesinado junto a la mujer con la que se hubiera casado y con el hijo que hubieran tenido. Según R. A. Leigh la referencia de Rousseau hace alusión a esos percances, que ilustran cómo un mal aparente puede encerrar ventajas, sin considerar su posible sentido irónico.

(17) Rousseau deja entrever su opinión sobre los médicos, a los que también se refiere en las *Confesiones*; sus relaciones con ellos se explican por los sucesivos tratamientos que tuvo que padecer a consecuencia de su delicada salud. En el *Emilio* dirá: «Vive según la naturaleza, sé paciente y expulsa a los médicos; no evitarás la muerte, pero sólo la sentirás una vez, mientras que ellos la llevan cada día a tu imaginación perturbada» (*Emilio*. Trad. y notas de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 97).

(18) Leigh considera que probablemente Rousseau recordaba aquí un pasaje análogo de las *Cartas Persas*, de Montesquieu. También en los *Colloquia familiaria*, de Erasmo, se reflexiona satíricamente sobre lo que ocurre alrededor del lecho de muerte de un célebre general, abandonado a los médicos arrogantes y a los sacerdotes, y cuyo testamento da lugar a discusiones interminables. Por aquella época, Rousseau leía a Erasmo.

(19) En *Emilio* dirá: «En las Instituciones humanas todo es locura y contradicción». *Ob. cit.*, p. 97.

(20) Rousseau había abordado esta cuestión al comienzo de la nota VII del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. «Un autor célebre, calculando los bienes y los males de la vida humana y comparando las dos sumas, encontró que la última sobrepasaba la otra con mucho, y que tomada en su conjunto la vida era para él hombre un regalo bastante malo». El filósofo al que se refiere es Maupertius.

(21) En el verso 210 Voltaire había escrito: «Nadie quisiera morir, nadie quisiera renacer». No mencionaba, por tanto, a Erasmo. El pasaje al que se refiere Rousseau pertenece a uno de los coloquios más conocidos de Erasmo: el «*Convivium religiosum*» como advierte Leigh. Con ello, cree encontrar la fuente de la reflexión de Voltaire y también dos citas tomadas de Cicerón que él mismo utiliza.

(22) En esta referencia irónica a los ricos, Rousseau mantiene la misma postura que en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Las respuestas a las objeciones planteadas a este escrito se encuentran salpicadas de esas frases sentenciosas muy características del estilo de Rousseau. A título de ejemplo: «Si no hubiera lujo, no habría pobres» (Última respuesta a las objeciones. (Cfr. J.-J. Rousseau. *Escritos de combate*. Trad. y notas de S. Masó, Alfaguara, Madrid, 1979, p. 82.) «El lujo da de comer a cien pobres en nuestras ciudades y es causa de que mueran de hambre cien mil en nuestros campos» (*Ibidem*, p. 83, nota 32). «El lujo todo lo corrompe, al rico que lo disfruta y al miserable que lo anhela» (Respuesta a las objeciones formuladas por el rey de Polonia; *ob. cit.*, p. 64). «De la riqueza nacen el lujo y el ocio, del lujo provienen las bellas artes y el ocio da origen a las ciencias» (*Ibidem*, p. 64).

(23) Rousseau siempre consideró que el campesino puede acceder a una sabiduría que no es alcanzada por algunos filósofos. En la respuesta a las objeciones formuladas por el rey de Polonia al *Discurso sobre las ciencias y las artes* se expresa claramente esta convicción: «El filósofo, que se precia de penetrar en los secretos de Dios, se atreve a identificar su presunta sabiduría con la sabiduría eterna; aprueba, censura, corrige, prescribe leyes a la naturaleza y límites a la divinidad; y mientras que ocupado en sus vanos sistemas se afana por arreglar la máquina del mundo, el labrador, que ve la lluvia y el sol fertilizar alternativamente sus tierras, admira, alaba y bendice la mano que le dispensa tales mercedes, sin meterse a indagar el modo en que le llegan.» J.-J. Rousseau. *Escritos de combate*. Trad. y notas de S. Masó. Ed. Alfaguara, Madrid, 1979, p. 54.

(24) Se recoge aquí el mismo profundo pesar ante la situación de pobreza que entonces vivían los campesinos franceses, que se expresa en la segunda parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, cuando denunciaba veladamente los efectos nocivos del levantamiento de cercas, llamados *enclosures*.

(25) Por aquel entonces, Rousseau pensaba redactar una *Historia del Valais*, e incluso había compuesto ya algunos pasajes. La vida autómata a la que se refiere era el fundamento de la felicidad del hombre salvaje, descrito en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

(26) Para Rousseau el mal que el hombre hace recae sobre él. En la *Profesión de fe del filósofo saboyano* advertirá: «hombre, no busques más el autor del mal, ya que ese autor eres tú mismo» (Rousseau, J.-J., *Emilio, o de la educación*, Alianza Editorial, p. 381).

(27) Según Leigh cita extraída de Cicerón (*De Senectute*, XXII, 84), donde se hace decir a Catón: «Y no me lamento de haber vivido, puesto que he vivido de tal modo que no estimo haber nacido en vano». Rousseau encontró esta cita no en Cicerón, sino en Erasmo.

(28) *Poema sobre el desastre de Lisboa*. Versos 73 y ss. En la primera parte del *Essay of Man*, Pope exclamaba: «¡Oh, inmensa cadena del ser, que comienza en Dios...!».

La concepción del universo como la gran cadena del ser es de origen platónico. El mundo se concibe como algo compues-

to por un número infinito de eslabones que ascienden de un modo jerárquico, desde la escala inferior (próxima a la no existencia), hasta la criatura más perfecta. El universo, por tanto, incluye a todos los seres posibles. En la primera mitad del siglo XVIII, Pluche, un divulgador científico, expuso la concepción de la gran cadena del ser en su obra: *Le spectacle de la Nature*. (Puede encontrarse un estudio de la importancia de esta concepción en la época, en la obra de A. Lovejoy. *La Gran Cadena del Ser*, Icaria, Barcelona, 1983.)

(29) Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750) publicó dos obras contra Pope: *Examen del Ensayo del Sr. Pope sobre el hombre* (Lausana, 1737) y *Comentario sobre la traducción en verso del abate de Resnel, del Ensayo de Pope sobre el hombre* (Ginebra, 1738).

Sobre la importancia de Crousaz en el siglo XVIII véase Jacqueline E. de la Harpe, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*. Lille, Ginebra, 1955.

(30) Todos estos argumentos habían sido empleados por Voltaire, en el poema criticado aquí (nota del verso 75), para cuestionar el presunto orden perfecto del universo y apoyar la presencia del azar.

(31) Estas reflexiones muestran que para Rousseau es mucho más inconcebible el caos del universo que su armonía, como se recoge en la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Precisamente, el segundo artículo de su profesión será: «Si la materia movida nos muestra una voluntad, la materia movida según ciertas leyes me muestra una inteligencia...» (*ob. cit.*, p. 371). Ve que Dios existe: «... en los cielos que giran, en el astro que nos ilumina; no sólo en mí mismo, en la oveja que padece, en el pájaro que vuela, en la piedra que cae, en la hoja que el viento arrastra... Soy como un hombre que viera por primera vez un reloj abierto y que no dejara de admirar la obra, aunque no conozca el uso de la máquina... Estoy completamente seguro de que todos estos engranajes sólo marchan así de concierto para un fin común que me resulta imposible percibir...» (*ob. cit.*, p. 372). Esta misma convicción se encuentra también expresamente en *Fiction ou morceau allegorique sur la Révelation*, datados sobre 1753-56 (Rousseau, J.-J., *Oeuvres Complètes*. Ed. du Seuil, vol II, p. 307).

(32) Pascal, *Pensamientos*, fr. 162 y 176 de la ed. Brunschvicg. El grano de arena citado, que se colocó en la uretra de Cromwell, así como la nariz de Cleopatra eran considerados por Pascal como dos ejemplos típicos de pequeñas causas que producen grandes efectos. En su poema Voltaire había escrito: «una gota de agua y un grano de arena de más o menos, no pueden cambiar en nada la constitución general».

(33) Se trata de nuevo del ermitaño de *Zadig*.

(34) En el verso 192, Voltaire había escrito: «Con la balanza en la mano, Bayle enseña a dudar».

(35) Con esta precisión, Rousseau quiere excluir la posibilidad de confundir al Creador con su obra, y suscribir cualquier forma difusa de panteísmo.

(36) Voltaire había escrito en los versos 99 y 100: «Cuando la muerte colme los males que he sufrido, ¡Qué gran consuelo ser devorado por los gusanos!»

(37) En su edición crítica, Leigh aclara estas referencias: Cordero fue el último rey de Atenas; se dejó asesinar por un enemigo con tal de cumplir las predicciones de un oráculo e impedir la conquista de los dorios. Martin Curtius se hizo enterrar vivo para cumplir las predicciones de otro oráculo. Publius Decius, cónsul romano, su hijo y su nieto, se sacrificaron en el campo de batalla para asegurar la victoria. Leónidas, rey de Esparta, murió de forma heroica en las Termópilas (480 a.C.). Los filenos, hermanos cartagineses, se dejaron enterrar vivos para salvar el territorio de Cartago.

(38) Como en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, aquí Rousseau trata de mostrar cómo «mi norma de entregarme al sentimiento más que a la razón queda confirmada por la razón misma» (*Emilio*, ob. cit., p. 367).

(39) En la polémica que Rousseau mantiene con Philopolis (seudónimo que utiliza el naturalista Ch. Bonnet) con motivo del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* ya se planteó la cuestión del optimismo en estos términos. Afirmaba: «Frente a la enumeración de los males a que están sujetos los hombres y que yo sostengo ser su propia obra, me aseguráis, Leibniz y vos, que todo está bien y que así queda justificada la Providencia. Estoy muy lejos de creer que tenga necesidad para su justificación de la filosofía leibniziana ni de ninguna otra. ¿Pensáis

seriamente vos mismo que un sistema filosófico, cualquiera que sea, pueda ser más irreprochable que el universo y que, para disculpar la Providencia, los argumentos de un filósofo son más convincentes que las obras de Dios?» (Rousseau, J.-J., *Carta de Rousseau a Philopolis*, en *Discurso sobre el origen de la desigualdad y otros escritos*. Estudio preliminar, traducción y notas de A. Pintor Ramos, Tecnos, Madrid, 1990, p. 254).

(40) El pasaje de Séneca al que alude Rousseau es el siguiente: «¿Por qué, sin embargo, Dios permite que se haga daño a los hombres buenos? Es que él no lo permite. Aparta de ellos toda desgracia: crímenes, maldades, pensamientos deshonestos, decisiones dictadas por la avaricia, pasiones ciegas y la avaricia que se ciernen sobre lo ajeno, los cuida y los protege. ¿Es que acaso también exige a Dios que vigile el equipaje de los hombres buenos? Ellos mismos liberan a Dios de este cuidado: desprecian las cosas exteriores.» Séneca, *Diálogos*. Sobre la Providencia. Trad. y notas de Carmen Codoñer. Tecnos, Madrid, 1986, p. 26.

(41) Cartouche fue un famoso salteador de caminos, que la justicia francesa descuartizó a comienzos del siglo XVIII. Después se formó una leyenda en torno a su figura considerando que se trataba de un ladrón que robaba en beneficio de los pobres.

(42) «La naturaleza nos dio en la tierra un hospedaje de paso, no una residencia definitiva». Leigh indica que esta cita está extraída de Cicerón, *De Senectute*, XXIII, 84.

(43) La consideración que Voltaire hacía sobre el mal en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, unido a su aceptación del determinismo, ponía en serias dificultades a su deísmo. Ante el dilema: «O la divinidad no es enteramente benévola, o no es Omnisciente, o no es Todopoderosa», Voltaire planteará el problema en términos tales que la deidad resulta cuestionable. De hecho en el *Diccionario Filosófico*, puede comprobarse la imposibilidad de conciliar los términos del problema (voz: «poder»).

(44) Finalmente, Rousseau parece extraer lo esencial de su posición, que desarrollará en la *Profesión de fe del vicario saoyano*.

(45) La misma confesión sobre sus dificultades para mantenerse indefinidamente en el estado de duda se recogen en la

Profesión de fe del vicario saboyano: «...ese estado no está hecho para durar mucho, es inquietante y penoso; sólo el interés del vicio o la pereza nos deja en él...» «...Las dudas sobre las cosas que nos importa conocer es un estado demasiado violento para el espíritu humano, no resiste ahí mucho tiempo, se decide, a pesar suyo, de una manera u otra, y antes prefiere equivocarse que no creer nada» (*Emilio, ob. cit.*, p. 361).

(46) Son continuas las alusiones de Rousseau a que sus análisis racionales le sumían en la oscuridad, mientras que le bastaba el contacto con la naturaleza para ver disiparse, al tiempo, las tinieblas de su espíritu.

(47) Pueden encontrarse ecos de estos sentimientos sobre los filósofos que hacen sumirse en la desesperación en su obra: las *Enseñanzas de un paseante solitario*. Recuerda aquí que los filósofos modernos habían quebrado todas las certezas que tenía sobre las cuestiones que son más importante conocer. No le persuadían, pero le inquietaban y sus argumentos le desarmanaban, aunque no le convencieran. De ahí que fraguara el proyecto de construir una filosofía propia, cuyos resultados pueden encontrarse en la *Profesión de fe del vicario saboyano*.

(48) En este punto se manifiesta el deísmo ilustrado de Rousseau, próximo al que se expresa en el *Discurso preliminar de la Enciclopedia* de d'Alembert, «donde la religión revelada se reduce a algunas verdades que hay que creer y unos cuantos preceptos que hay que cumplir. Lo demás nos está vedado».

(49) En la *Profesión de fe* se recoge este mismo razonamiento y añade que «lo que aumentaba mi confusión era que, habiendo nacido en una Iglesia que decide todo, que no permite duda alguna, un solo punto rechazado me hacía rechazar todo lo demás, y la imposibilidad de admitir tantas decisiones absurdas me separaba también de las que no lo eran. Al decidme: creed todo, se me impedía creer en nada, y ya no sabía dónde detenerme» (*ob. cit.*, p. 361. La traducción ha sido variada ligeramente).

(50) Según Leigh, alusión a *De cive*, 15.

(51) Rousseau coincidía en este punto con Voltaire que en la *Carta de la Tolerancia* decía: «¿Qué nos hace falta para ser feliz en la otra vida? Ser justo.» (Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, p. 85).

(52) Este es un texto importante en la obra de Rousseau, ante todo por la expresión: «profesión de fe» que toma del vocabulario religioso para referirse a lo que contendrá los puntos centrales de una filosofía propia (tal como será formulada en la «profesión de fe del vicario saboyano» incluida en el *Emilio*). Pero además esa profesión tendría un fin social, anticipación, por tanto, de lo que en el último capítulo del *Contrato social* llamará: «religión civil».

(53) Con esta afirmación se comprueba cómo Rousseau considera que su desacuerdo con Voltaire a propósito del *Poema sobre el desastre de Lisboa* es accidental y responde a una contradicción del propio Voltaire con respecto al conjunto de su obra. De otro lado, Rousseau, convencido de la importancia del proyecto de una profesión de fe civil, estima que dicha tarea debe ser acometida por un autor consagrado. Recordemos que en esas fechas, Rousseau aún no ha elaborado ni el *Contrato Social*, ni el *Emilio*, ni la *Nueva Eloísa*.

(54) Rousseau había enviado la carta a Tronchin, el médico y amigo personal de Voltaire, advirtiéndole: «Comprobad, si no hay demasiada indiscreción en el fervor que me ha dictado esta carta. Si no estoy lo debidamente fundado que creo estarlo, devolvedme la carta... o, por el contrario, el Sr. Voltaire es menos filósofo de lo que creo.. En todo caso, añadid todo lo que consideréis para persuadirle que mi intención no fue ofenderle.»

(55) Se refiere a la obra de Diderot: *Pensamientos filosóficos*.

(56) La cuestión del movimiento de los cuerpos será nuevamente desarrollada en la *Profesión de fe*. En síntesis, considera que todo movimiento que no es producido por otro, sólo puede venir de un acto espontáneo y voluntario. Precisamente establece como su primer artículo de fe o dogma, el que una voluntad mueve el universo y anima la Naturaleza (*Ob. cit.*, p. 369).

(57) Se refiere a la tesis materialista.

(58) En esta alusión a la *Enriada*, obra de Voltaire, puede comprobarse de nuevo el tono elogioso de Rousseau. Fenelon se refería a la *Iliada*, Diderot a la *Iliada* y la *Enriada*, Rousseau sólo a la *Enriada*. Véase también la carta a Vernes del 18-58, en el apéndice. En la *Profesión de fe del vicario saboyano*, se vuelve a

encontrar este ejemplo, pero se cita a la *Eneida*, ya que la ruptura de Rousseau con Voltaire se ha consumado (libro IV, p. 373, *ob. cit.*). Por último, en una a Franquières (15-I-69) vuelve a citar la *Eneida*. El ejemplo procede de Cicerón, *De natura deorum*.

Por su parte, Voltaire en un escrito que data del mismo año 1756 (*Diálogos entre Lucrecio y Posidonio*) utiliza un argumento similar: «...Por muy eterna que sea esta piedra no me persuadiréis de que puede producir la *Iliada* de Homero (Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, p. 219).

Apéndice

Advertencia al *Poema sobre la Ley Natural*
y al *Poema sobre el desastre de Lisboa* ¹

El objeto del *Poema sobre la Ley Natural* es establecer la existencia de una moral universal e independiente, no sólo de toda religión revelada, sino de todo sistema particular sobre la naturaleza del Ser Supremo.

La tolerancia de las religiones y el absurdo de la opinión de que puede existir un poder espiritual independiente del poder civil son consecuencias necesarias de este primer principio, consecuencias que el Sr. Voltaire desarrolla en las dos últimas partes. En efecto, si existe una moral independiente de toda opinión especulativa, esas opiniones son indiferentes para la felicidad de los hombres, y entonces dejan de poder ser objeto de legislación. Los hombres se han agrupado en sociedad no para ser instruidos sobre metafísica, sino para asegurar el libre ejercicio de sus derechos; y el derecho de pensar lo que se quiera, y de hacer todo lo que no es contrario al dere-

¹ Esta advertencia se incluyó en las *Oeuvres Complètes* de Voltaire (De l'Imprimerie de la société littéraire-typographique, 1785), XII, 75; y en la edición de Garnier (Paris, 1877). Crowley, la incluye en el Apéndice C de su edición crítica del *Poema sobre la Ley Natural* (O. C., p. 292).

cho de los demás, es tan real y tan sagrado como el derecho a la propiedad.

En el *Poema sobre el desastre de Lisboa* el Sr. Voltaire ataca la opinión de que *todo está bien*, opinión muy extendida al comienzo de este siglo, entre los filósofos de Inglaterra y Alemania. La cuestión del origen del mal ha sido insoluble hasta ahora, y siempre lo será. En efecto, en nuestra opinión, el mal tal como existe es una consecuencia necesaria del orden del mundo; pero para saber si era posible otro orden, habría que conocer el sistema completo del que existe. Por otra parte, reflexionando sobre el modo en el que adquirimos nuestras ideas, es fácil ver que no podemos tener ninguna de la posibilidad considerada en general, puesto que nuestra idea de posibilidad, relativa a objetos reales, no se forma más que después de la observación de hechos existentes.

El Sr. Rousseau (J.-J.) ha publicado una carta dirigida al Sr. Voltaire, con motivo del *Poema sobre la destrucción de Lisboa*, que contiene algunas objeciones sobre las que la reputación merecida de este autor nos obliga a entrar en detalles.

Admite primero que no tenemos ningún medio para explicar el origen del mal; y añade que cree en el sistema del optimismo sólo porque encuentra ese sistema muy consolador. Piensa que se debe deducir de la existencia de un Dios justo que todo está bien, y no deducir de la perfección del orden del mundo la existencia de un Dios justo.

Observamos: 1.º Que no se debe creer una cosa más que si ha sido probada. Hay hombres que creen más fácilmente lo que les resulta agradable, otros, por el contrario, están más inclinados a creer los acontecimientos desagradables. La constitución de los primeros es más feliz; pero la duda sobre lo que no está demostrado es la única postura razonable.

2.º Suponiendo que el orden del mundo, tal como lo conocemos, nos conduce a la existencia de un Ser Supremo, es evidente que no nos podemos formar una idea de su justicia o de su bondad, más que de acuerdo con el modo en que le vemos actuar. Buscar hacerse una idea de los atributos de Dios *a priori* es un método de filosofar que no puede conducir a ningún verdadero conocimiento. Algunos metafísicos osados han concluido que no podía formarse una idea de Dios. Esta aserción es demasiado absoluta; habría que añadir: siguiendo el método de los teólogos y de los metafísicos de escuela. Pero no se puede formar una idea de Dios, como de ningún otro objeto real, más que ideas incompletas, y sólo después de los hechos observados (véase Locke, y el artículo «Existencia» en la *Enciclopedia*).

El Sr. Voltaire había dicho en sus notas ² que en el universo nada está sujeto a unas leyes rigurosamente matemáticas, y que puede haber acontecimientos indiferentes para el orden del mundo. El Sr. Rousseau combate esas aserciones, nosotros respondemos: 1.º Que sólo puede referirse a las leyes matemáticas que nos son conocidas; pues decir que puede que exista en el universo un orden que no vemos, es aportar, no una prueba de que este orden existe, sino un motivo para no negar su existencia.

2.º Suponiendo un orden de acontecimientos cualquiera, éstos seguirán siempre entre ellos una cierta ley general. Suponed dos mil bolas situadas en una mesa; cualquiera que sea su orden, podréis siempre hacer pasar una curva geométrica por el centro de esas bolas: ¿concluiréis que están colocadas siguiendo un cierto orden? La palabra orden aplicada a la naturaleza está vacía de

² En la nota referente al verso 75 del *Poema sobre el desastre de Lisboa*.

sentido, si no significa una ordenación en la que captamos la regularidad y el plan de la obra.

En cuanto a la existencia de acontecimientos indiferentes, es difícil negar su posibilidad, porque se puede suponer que el pequeño desajuste que resulta de este suceso sea imperceptible para la totalidad del sistema general. Por ejemplo, supongamos cien millones de planetas movidos según ciertas leyes: es evidente que su posición puede ser tal que un ligero desajuste en la velocidad de una de ellos no cambiará su orden de un modo sensible en un tiempo incluso infinito. Esto es incluso más cierto en los sistemas de cuerpos que, después de un pequeño desorden, vuelven al equilibrio. El orden del mundo puede ser cambiado por la sola diferencia de un movimiento que se hubiera hecho a derecha o a izquierda; pero también puede no serlo.

En esa misma carta, el Sr. Rousseau proponía excluir de la tolerancia universal toda opinión intolerante. Esta máxima seduce por un falso aspecto de justicia. El Sr. Voltaire no ha querido admitirla. En efecto, las leyes no deben tener su dominio más que en las acciones exteriores: deben castigar a un hombre por haber perseguido, pero no por haber pretendido que la persecución está ordenada por el mismo Dios. La sociedad tiene el derecho de privar a un hombre de su libertad no por tener ideas extravagantes, sino por haber actuado como un loco. Así, bajo ningún punto de vista, una opinión que no se ha expresado más que por razonamientos generales, incluso, impresos, al no poder ser contemplada como una acción, no puede nunca ser el objeto de una ley.

El único reproche fundado que se puede hacer al Sr. Voltaire sería el de haber exagerado los males de la humanidad; pero si los sintió como los describió en el instante en el que escribió su poema, tuvo razón. El deber de un escritor no es decir las cosas que cree agradables y

que consuelan, sino decir las cosas verdaderas; por otra parte, la doctrina de que *Todo está bien* es tan desalentadora como la de la fatalidad. Se engañan a los propios dolores por medio de opiniones generales, y cada hombre puede atenuar sus sufrimientos por ilusiones particulares. Uno se consuela de morir, porque deja este mundo sólo a moribundos; otro, porque su muerte es una consecuencia necesaria del orden del universo; un tercero, porque forma parte de una ordenación donde todo está bien; otro, en fin, porque se reunirá con el alma universal del mundo. Hombres de otra clase se consolarán soñando que van a escuchar la música de los espíritus bienaventurados, pasear y conversar por bellos jardines, acariciar huríes, beber cerveza celeste, ver a Dios cara a cara, etc., etc., pero sería absurdo establecer sobre alguna de estas opiniones la felicidad general de la especie humana.

¿No es más razonable y a la vez más útil decir?: La naturaleza ha condenado a los hombres a males crueles, y los que se hacen a sí mismos también son su obra, puesto que sus inclinaciones proceden de ella. ¿Cuál es la razón primera de esos males? Lo ignoro; pero la naturaleza me ha dado el poder de desviar una parte de los males a los que me ha sometido. El hombre, dotado de razón, puede jactarse, por sus progresos en las ciencias y en la legislación, por asegurarse una vida más dulce y una muerte fácil, y terminar un día tranquilo en un pacífico sueño.

Trabajamos incesantemente a ese fin, tanto por nosotros mismos como por los demás; la naturaleza nos ha dado necesidades, pero encontramos los medios de satisfacerlas con las artes. Oponemos la templanza y los remedios a los dolores físicos; hemos aprendido a afrontar el trueno, buscamos conocer la causa de los volcanes y de los temblores de tierra, y prevenirlos, ya que no podemos desviarlos. Corregimos las malas inclinaciones, si es que

existen, por medio de una buena educación; enseñamos a los hombres a que conozcan sus verdaderos intereses, acostumbrémoslos a conducirse según la razón. La naturaleza les ha dado la piedad y un sentimiento de afecto ³, por sus semejantes; con estos medios, dirigidos por una razón esclarecida, apartaremos lejos de nosotros el vicio y el crimen.

«Qué importa que todo esté bien, con tal de que hagamos que todo sea mejor de lo que era antes de nosotros».

³ En el francés: *affection*. En el siglo xvii, este término tenía el mismo sentido que actualmente: vinculación hacia una persona que se quiere.



Residencia de Voltaire en Ginebra: «Las Delicias».



Residencia de Rousseau en Montmorency: L'Hermitage

4265. (D. 6597)

VOLTAIRE A D. JUAN-ROBERTO
TRONCHIN ¹, DE LYON

«Las Delicias», 24 de noviembre de 1755

Señor, he ahí una física muy cruel ². Se estará muy preocupado en adivinar cómo las leyes del movimiento producen desastres tan espantosos en *el mejor de los mundos posibles* ³. Cien mil hormigas, nuestro prójimo, aplastadas de un golpe en nuestro hormiguero, y la mitad de ellas pereciendo, sin duda, con angustias inexpressables,

¹ La familia Tronchin jugaba un importante papel político. Jean-Robert, futuro procurador general y su hermano François eran miembros de los Consejos de Estado de Ginebra. Su primo, Théodore, era el ilustre médico que cuidaba de la salud de Voltaire.

² El terremoto de Lisboa.

³ Ésta es la primera referencia de Voltaire al temblor de tierra de Lisboa, significativamente en relación con la doctrina leibniziana. Pue-

en medio de ruinas de las que no se les puede sacar; familias arruinadas en el otro extremo de Europa, la fortuna de cien comerciantes de vuestro país hundida en las ruinas de Lisboa. ¡Qué triste juego de azar es el juego de la vida humana! ¿Qué dirán los predicadores, sobre todo si el Palacio de la Inquisición ha permanecido en pie? Me precio que al menos los reverendos padres inquisidores habrán sido aplastados como los demás. Esto debería enseñar a los hombres a no perseguir a los hombres: pues mientras sagrados pillos queman algunos fanáticos, la tierra engulle a unos y a otros.

Ya he visto a nuestro amigo Gauffecourt. Iré a Monrion lo más tarde que pueda. Creo que nuestras montañas nos salvan de los temblores de tierra. Adiós mi querido correspondal, hacedme saber, os lo ruego, las consecuencias de esa horrorosa aventura.

V.

Dirección: a D. Robert Tronchin. Banquero en Lyon.

de compararse esta carta con la que escribe el naturalista y filósofo protestante Charles Bonnet (1720-1793) a J. Bernelle (1725-1749), sin fecha:

«La espantosa catástrofe de Lisboa, mi muy querido amigo, es uno de esos acontecimientos que aterra a la humanidad. La imaginación no alcanza el horror de ese espectáculo. Pero, mi querido amigo, ese acontecimiento tan terrible, ¿qué significa para aquel que siendo Dios de todos, ve, con la misma mirada, perecer a un héroe, y caer un pájaro, los átomos confundirse o los cielos rebelarse, una gota de agua, o un mundo estallar? Seamos humildes en nuestras esperanzas y no emprendamos el vuelo más que con temor. Esperemos a ese gran señor: la muerte, y adoremos a Dios.» (Cfr. Voltaire, *Correspondance*, Gallimard, 1978, vol. IV, p. 1395.)

4267 (D. 6603)

VOLTAIRE A D. ELÍAS BERTRAND

«Las Delicias», 28 de noviembre de 1755

Mi querido patrón, envío al Sr. de Morancour la respuesta de la Academia Francesa. La edición que he visto es obra de la canalla. En París se tiene el más profundo desprecio por esas maniobras, por las que me he inquietado demasiado aquí. Creo que hay que dejar caer esas miserias en el olvido que merecen.

He aquí la triste confirmación del desastre de Lisboa y de otras veinte ciudades. Esto sí que es serio. Si Pope hubiera estado en Lisboa, ¿se habría atrevido a decir: *Todo está bien*? Mateo Garo ¹ sólo lo decía cuando le caía una bellota en la nariz. Adiós, otra vez; amad un poco al pobre enfermo, y todo estará bien para él.

V.

Dirección: Al Sr. Bertrand. Pastor de la Iglesia.

¹ Cfr. La Fontaine. Libro IX, fábula IV: «La bellota y la calabaza».

Garó, el campesino descrito por La Fontaine en esta fábula, se preguntaba por qué razón Dios hace que las bellotas cuelguen de las ramas de las encinas, mientras que las grandes calabazas reptan por el suelo. Pensaba que Dios se había equivocado: las calabazas habrían estado mejor colgadas de las ramas de los árboles. Entonces le cayó una bellota sobre su nariz. Al sangrar, pensó en lo que habría ocurrido si se le hubiera caído una pesada calabaza. «Dios hace bien lo que hace. Alabando a Dios, Garó volvió a su casa.»

(Voltaire cita también esta fábula en su *Diccionario Filosófico*.)

4269 (D. 6605)

VOLTAIRE AL SR. BERTRAND

«Las Delicias», 30 de noviembre de 1755

Mi querido Señor: Las penas de mi espíritu son tan grandes como las que atormentan mi cuerpo. El Sr. Polier de Bottens, conocedor de los disgustos que me da la edición de esa desafortunada obra ¹, tan falsificada y desfigurada, me dice que me ha prevenido por sus buenos oficios, y que ha reunido al Cuerpo Académico para impedir la venta de esa obra de las tinieblas en Lausana. Me hace saber también que ha escrito de oficio al Sr. Enghel, miembro del Consejo Soberano de Berna, para rogarle que haga en Berna las mismas gestiones que ha hecho en Lausana. Se me confirma que la edición que aparece es la de Maubert. No puedo saber nada positivo sobre todo esto, en mi soledad, detrás de mis cuatro cortinas, en medio de mis sufrimientos. Hubiera deseado, en efecto, que se hubiera podido impedir la venta de esa rapsodia en Berna como se ha hecho en Ginebra; pero lo que deseo, también, es que no provoque ningún escándalo. Me atengo, Señor, confiadamente a vuestra amistad y a la amabilidad de sus Excelencias, a quien el Sr. de Paulmy ² me ha recomendado. Es cierto que la obra tal como está, no es la mía; pero como efectivamente hay algunos pasajes que me pertenecen, por muy estropeados que estén, y dado que realmente escribí algo sobre ese tema, hace unos treinta años, comprended que la reacción recae sobre mí.

¹ Se refiere a la *Doncella de Orleans*.

² El marqués de Paulmy fue embajador en Suiza, desde finales de 1748 a 1751.

Conocéis el horrible suceso de Lisboa, Sevilla y Cádiz. La ciudad de Lisboa engullida por un terremoto de tierra, cien mil ³ almas enterradas bajo las ruinas: Sevilla dañada, Cádiz, sumergida durante algunos minutos por el mismo temblor: he aquí un terrible argumento contra el *optimismo*. Es vergonzoso, en acontecimientos tan espantosos, pensar en los asuntos particulares.

Os abrazo cariñosamente.

V.

Dirección: Al Sr. Bertrand. Pastor de la Iglesia en Berna.

4272 (D. 6608)

VOLTAIRE AL SR. DE PALISSOT ⁴

«Las Delicias», cerca de Ginebra,
1.º de diciembre de 1755

Señor, no se os puede conocer sin interesarse vivamente por vos. He sabido de vuestra enfermedad con verdadero pesar. No tengo necesidad del *Non ignara mali, miseris succurrere disco* ⁵, para estar afectado por lo que habéis sufrido. Estoy mucho más débil de lo que nunca me habéis visto, y ni siquiera tengo fuerzas para escribiros de mi propia mano. Si escribís a la Señora Condesa de La

³ Esta fue su primera noticia, pero en su *Précis du Siècle de Louis XIV*, habla de treinta mil. Después ese número se redujo a la mitad.

⁴ Carlos Palissot (1730-1814) compuso una comedia titulada *Los Filósofos* (1760) que le proporcionó alguna celebridad y muchos enemigos. Con ocasión de esta obra mantuvo correspondencia con Voltaire.

⁵ Virgilio, *Eneida*, I, v. 630: «Teniendo experiencia del dolor, aprendo a socorrer a los desdichados». (N. ed. Besterman.)

Marke, os suplico que la digáis lo impresionado que estoy con el honor de su recuerdo: la prefiero a mi bella situación y a la vista del lago y del Ródano. Tened la bondad, os lo suplico, de presentarle mi profundo respeto.

En Ginebra no se sabe mucho sobre el desastre de Lisboa y Portugal. Varias familias de negociantes están afectadas. Actualmente, no queda una sola casa en Lisboa; todo ha sido engullido o derruido. Hán perecido veinte ciudades. Cádiz, durante algunos momentos, estuvo sumergida en el mar. El pueblo de Conill, a algunas millas de Cádiz, destruido por completo. Fue el *juicio final* para ese país; sólo faltó *la trompeta*. Por lo que se refiere a los ingleses, a la larga, ganarán más que perderán; venderán muy caro todo lo que sea necesario para la reorganización de Portugal.

No tengo ninguna noticia del Sr. Patu, vuestro compañero de viaje. Me pareció muy amable, y digno de ser vuestro amigo. Espero que no me olvidéis cuando le veáis, o le escribáis. La Señora Denis apreciará vuestro recuerdo. Actualmente está en mi casa de campo de Monrion, cerca de Lausana, donde ha hecho preparar todo para establecernos durante el invierno, en el caso de que mis enfermedades me dejen fuerzas. Si alguna vez pasáis cerca de nuestro lago, tendré el honor de recibirlos un poco mejor de lo que he hecho. Comenzamos a estar instalados. El Señor de Gauffecourt está aquí desde hace unos días; creo que lo habéis visto en Lyon. Hace por la sal, aproximadamente lo que vos hacéis por el tabaco; pero no compone versos tan buenos como vos.

Señor, con los sentimientos más sinceros, tengo el honor de ser vuestro muy humilde y obediente servidor, etcétera.

V.

Dirección: Al Sr. Palissot. Oficina del Tabaco. Avignon.

4274. (D. 6610)

VOLTAIRE A D. SEBASTIAN DUPONT

«Las Delicias», 2 de diciembre (1755)

Mi querido amigo. No se habla más que de temblores de tierra, y hasta se llega a imaginar que Lyon ha sido engullida porque no llega el correo desde ayer. Si no ha habido ningún terremoto en Estrasburgo y en Colmar os ruego que Schoepfling me pague. Es un bromista pesado. Os juro que no he oído hablar de él. Es justo que oiga hablar de vos a menos que haya pagado al Sr. Turkeim de Estrasburgo. Pero el Sr. Turkeim no me ha escrito. Verdaderamente *Juana de Arco* ha sido impresa ¹. Está por todas partes. La pobre diablesa está horriblemente desfigurada. Los ingleses, los capellanes, los libreros y yo hemos maltratado mucho a Juana. La cosa se toma muy bien en París y en Suiza. Pero los bribones de los libreros han tomado su tiempo muy mal. No era tiempo de reír cuando la mitad de un reino es engullido bajo de la tierra, y cada uno tiembla en su cama. El *todo está bien* y el optimismo estan tocados del ala ². Presento mis respetos al Sr. y la Sra. de Klinglin. ¿Cómo se porta la Sra. Dupont?

Mi sobrina y yo estamos a vuestra disposición.

V.

Dirección. Al Sr. Dupont. Abogado del Consejo Soberrano de Alsacia. Colmar. Alsacia.

¹ En octubre de 1755 aparece la primera edición pirata de *La doncella de Orleans*.

² La expresión francesa es: «*l'optimisme en ont dans l'aile*.»

4289 (D. 6630)

VOLTAIRE A LOS HERMANOS CRAMER ¹

En Monrion, cerca de Lausana,
16 de diciembre de 1755

Señores, sois muy buenos cristianos, y desgraciadamente tenéis mucho que ver en la aventura de Lisboa como para no haber impreso más rápidamente el sermón² que desarmará la venganza divina, y después del cual ya nunca habrá un terremoto. Espero que hayáis tenido la bondad de enviar los primeros ejemplares al predicador. Os ruego que me aviséis, con el fin de que pueda jactarme ante él de haber cooperado en esta obra piadosa.

Si os falta aún algún capítulo profano para completar ciertas misceláneas, no tenéis más que escribir a un profano, a Monrion, y será vuestro manufacturero.

Mis respetos a los Señores Cramer y al señor de Courbone. Un abrazo cordial para los dos hermanos.

V.

Dirección: Cramer. Ginebra.

¹ Los hermanos Cramer, Gabriel y Philibert, fueron los editores de las obras de Voltaire.

² Se refiere al sermón que compuso E. Bertrand con quien Voltaire mantenía una interesada amistad, de ahí que realizara gestiones para facilitar su edición. Véase también la carta de Voltaire a Bertrand (p. 248).

4293 (D. 6635)

VOLTAIRE AL SR. TRONCHIN DE LYON

Monrion, 17 de diciembre de 1755

Mi querido Señor, no hay gran mal en que los financieros de París hayan robado toda la nueva lotería. Pudiera ser que un día esos efectos perdieran mucho de su precio a fuerza de ser multiplicados, sobre todo si los ingleses toman nuestros buques y nuestras colonias, como ocurrirá probablemente. Prefiero que mi pequeño asunto esté en vuestras manos, antes que en la lotería.

Monrion está casi tan precioso como las Delicias, pero, hasta ahora, no he encontrado ni la soledad, ni la salud que buscaba. Me habéis enviado purgar todo Lausana. Dios os lo pague. Hago grandes negocios con los boticarios; después de vos ocupan mi mayor correspondencia. La Sra. Denis os envía recuerdos: me habéis forrado como a un rey del Norte. Al menos sospecho que a través vuestro me ha llegado el más bello terciopelo y el más bello armiño del mundo.

Estoy muy sorprendido por la pérdida de veinte millones alrededor de Orange y Arles. Ni todo el país vale eso, aunque todas las pérdidas se exageran. Los cien mil hombres que han perecido en Lisboa se han reducido ya a veinticinco mil. Pronto lo serán a diez o doce. Sólo los negociantes conocen exactamente sus pérdidas, porque saben calcular sus bienes, mientras que los reyes no saben nunca hacer el cálculo de sus hombres.

Os doy las gracias y os abrazo muy cordialmente.

V.

Dirección: a D. Roberto Tronchin. Banquero en Lyon.

4349 (D. 6713)

VOLTAIRE A D. FRANÇOIS DE CHENEVIÈRES ¹

Monrion, 1 de febrero de 1756

Estoy muy agradecido, amigo mío, por la obra en prosa que habéis hecho el favor de enviarme. Los versos ² que estúpidamente se me atribuyen sobre el desastre de Lisboa, ciertamente no son míos; si los hubiera compuesto, serían respetuosos hacia la Divinidad y llenos de sentimiento ante las desdichas de los hombres. Sólo los jóvenes locos pueden pensar de otro modo.

Ha tenido que sorprender en la Corte el tratado de Inglaterra y Prusia: si ello puede conducir a un arreglo, todo el mundo estará contento. No me mezclo con la política, y en mi retiro sólo deseo que los hombres vivan en paz. Mi sobrina y yo os reiteramos la confianza en nuestra amistad. La Señora de Chenevières está incluida en esta declaración.

Tuus semper.

V.

¹ Editores.

² La edición «pirata» del Poema, repleta de errores, fue uno de los motivos que decidió a Voltaire a revisar sus versos y añadir las notas de cara a la edición autorizada.

4357

VOLTAIRE AL CONDE DE ARGENTAL

(Hacia el 7 de febrero de 1756)

Os pido perdón, mi ángel querido, por enviaros tantos versos ¹, y en cambio ninguna nueva tragedia; pero imagino que estaréis contento al ver las bellas cosas que hace el rey de Prusia. Me ha enviado toda la Tragedia de *Merope* vertida por él en ópera. Permitidme que os dé las primicias de su trabajo. Siempre me intereso por su gloria. Podrías confiar esta parte a Thieriot, que encumbrará sin duda su memoria, y que será una de las *trompetas* del renombre de ese gran hombre. No dudo que el rey de Prusia componga unos versos muy bellos para el duque de Nivernais; pero hasta el momento, sólo se conoce su tratado ² en prosa con los ingleses.

Mil respetos a todos los ángeles.

4358 (D. 6723)

VOLTAIRE AL SR. DE CHENEVIÈRES

Monrion, 8 de febrero de 1756

Amigo mío, me pedís armas contra los necios. Vuestro sentido común debe bastaros. Los versos sobre Lisboa que me habéis enviado son de algún ingenio de café o de

¹ Se refiere al envío del *Poema sobre el desastre de Lisboa*

² Ironía de Voltaire. Se refiere al Tratado del 16 de enero de 1756.

antecámara. Permitidme que os diga que los lacayos de gentes inteligentes no me atribuirían esas pobreza. Mi sobrina os recuerda mucho. Os abrazo con todo mi corazón, y os agradezco vuestra atención.

Estoy indignado de que se sea tan idiota en Francia; pero desde los tiempos de Boileau se le atribuían los versos de Cotin.

Como novedades, os dirá que el rey de Prusia acaba de enviarme su tragedia *Merope*, puesta por él en ópera, en verso francés. Trabajaba a un tiempo en esta obra y en su tratado.

P.S.: Acabo de enterarme, en este momento, que vuestros versos son de un hombre de condición ¹. Creía que eran de un hombre en condiciones.

Vale.

4368 (D. 6734)

VOLTAIRE A CARLOS-AGUSTIN FERRIEOL,
CONDE DE ARGENTAL ²

(Hacia el 15 de febrero de 1756)

Mi ángel querido, si esto ³ no es una tragedia, al menos son versos trágicos. Os pido el favor de que me ha-

¹ Ximenes, nacido en 1726. Voltaire juega aquí con la acepción de noble en francés: «une personne de condition» y «homme en condition».

² El conde de Argental (1700-1788), consejero en el Parlamento de Paris, era el amigo más íntimo de Voltaire y le solía llamar su «ángel guardián».

³ *Poema sobre el desastre de Lisboa*.

gáis saber si son ortodoxos. Yo los considero así, pero temo ser un mal teólogo. Circula bajo mi nombre no sé qué obra sobre el mismo tema. Sería conveniente que mi verdadero sermón hiciera caer al que se me imputa. Os pido por favor que examinéis cuidadosamente mi predicción. El *todo está bien* me parece ridículo cuando el mal está sobre la tierra y sobre el mar. Si queréis que todo esté bien para mí, escribidme.

4370 (D. 6738)

VOLTAIRE A D. ELIAS BERTRAND ⁴

Monrion, 18 de febrero de 1756

Mi querido filósofo, sufría un cruel recrudecimiento de cólico cuando he recibido vuestra carta. Mi consuelo es entonces pensar que ya no tendré más cólicos en el otro mundo. Verdaderamente lo espero mucho, y digo unas palabritas sobre esto en mi sermón: la cuestión no se plantea sobre ese objeto de esperanza, versa únicamente sobre ese axioma, o más bien sobre esta gracia: *Todo está bien en el presente, todo es como debía ser, y la felicidad general presente resulta de los males presentes de cada ser.* Ahora bien, en verdad esto es tan ridículo como las bue-

⁴ Por aquellas fechas E. Bertrand había compuesto un «Sermón» sobre la catástrofe que se editó como parte de una «Memoria sobre los Terremotos». Ahí recordaba el lema: *Todo está bien* y pensaba que el temblor de tierra era una parte del «mecanismo completo de nuestro planeta».

Sobre las relaciones de Voltaire con el Sr. Bertrand, véase L. T. Roulet, *Voltaire et les Bernois*, La Baconnière, Neuchâtel, 1950.

nas palabras de Posidonio que decía a la gota: *no me harás reconocer que tú eres un mal.*

Los hombres de todos los tiempos y de todas las religiones han sentido tan vivamente la desdicha de la naturaleza humana que todos han dicho que la obra de Dios había sido alterada. Egipcios, griegos, persas, romanos, todos se han imaginado algo parecido a la caída del primer hombre. Hay que reconocer que la obra de Pope destruye esta verdad, y que mi breve discurso la restablece. Pues si *todo está bien*, si todo ha sido como debía ser, entonces no existe una naturaleza caída. Por el contrario, si hay mal en el mundo, el mal muestra la corrupción pasada y la reparación futura. He aquí la consecuencia absolutamente natural. Me diréis que yo no extraigo esa consecuencia y que dejo al lector en la tristeza y en la duda. ¡Pues bien!. Sólo hay que añadir la palabra esperar a la de adorar, y poner:

*Mortales, hay que sufrir,
someterse, adorar, esperar, y morir.*

Pero desgraciadamente el fondo de la obra permanece como verdad irrefutable. El mal existe sobre la tierra, y es burlarse de mí decir que mil infortunados componen la felicidad. Sí, existe el mal, y pocos hombres querrian recomenzar su recorrido, quizá uno sobre cien mil. Y cuando se me dice que esto no podía ser de otra manera, se ultraja a la razón y a mis dolores. Un obrero que tiene malos materiales y malos instrumentos puede decir: *no he podido hacer otra cosa*. Pero mi pobre Pope, mi pobre jorobado, al que conocí y aprecié, ¡quién te ha dicho que Dios no pudo formarte sin tu joroba! Te burlas de la historia de la manzana. Pero, humanamente hablando y haciendo abstracción de lo sagrado, es aún más razonable

que el optimismo de Leibniz, explica por qué tú eres jobado, enfermo y un poco malicioso.

Se necesita un Dios que hable al género humano. El optimismo es desesperante. Es una filosofía cruel bajo un nombre consolador. ¡Helo aquí! Si todo está bien cuando todo está en el sufrimiento, podemos entonces pasar por mil mundos, donde se sufrirá, y donde todo estará bien. Se irá de desgracia en desgracia, para estar mejor. Si *todo está bien*, ¿cómo pueden admitir los leibnicianos algo mejor? Ese mejor, ¿no es una prueba de que todo no está bien? ¿Quien sabe si Leibniz no esperaba eso mejor? Entre nosotros, mi querido Señor, Leibniz y Shaftesbury, Bolingbroke, y Pope, sólo soñaron tener inteligencia. Por lo que a mí respecta, sufro y lo digo; y os digo con la misma sinceridad que tengo muchas ganas de ir a Berna para agradeceros vuestras amabilidades y las del Sr. de Freudenreich. Conocéis todas las novedades: todo está bien en Francia, La Señora de Pompadour ³ se ha hecho beata ⁶, y ha tomado a un jesuita como confesor.

V.

³ Amante de Luis XIV a partir de 1745 ejerció un verdadero mecenazgo a favor de las letras y las artes. Protegió a los *philosophes* y defendió *La Enciclopedia*.

⁶ El texto francés dice: «*devote*». Esta palabra se usaba entonces en el sentido que hoy tiene el término «*bigot*» (beato, hipócrita): «*Un dévot est celui que sous un roi athée serait athée*» (*La Bruyère*, XIII, 21).

VOLTAIRE A D. ELIAS BERTRAND ⁷

En Monrion, cerca de Lausana, 1.º de marzo de 1756

Mi querido Señor, estoy obligado a pasar siete u ocho días en mi pequeña casa, cerca de Ginebra, y aprovecharé las reflexiones con las que me honráis en vuestra carta del 27 ⁸. Os envié ese borrador porque deseabais verlo y porque nuestro común amigo, el Sr. Polier ⁹, os había hablado. Sin duda, las ideas deberían ser más extensas y hay que expresar mil matices delicados. Con frecuencia, la línea que separa la verdad del error es tan imperceptible que se va de una a otro sin quererlo y sin creerlo.

Sabéis que el Sr. Crousaz y otras veinte personas escribieron contra el sistema de Leibniz y de Pope, y sabéis que, generalmente, el sistema del optimismo ha sido reprobado en muchas confesiones, porque, en efecto, ese sistema destruye de lleno la consideración de la naturaleza caída. Fue aceptado por la mayoría de los filósofos porque les lleva al fatalismo, y no entiendo cómo puede ser aceptado por los teólogos, a menos que esos teólogos también sean muy filósofos. Yo que no soy ni lo uno ni lo otro, me limito a estar convencido de mi debilidad y de mi ignorancia, a sentir el valor de vuestras luces y de vuestra amistad, a terminar dulcemente mis días en mi retiro, y a someterme a la Providencia. Vuestras bondades y las del Sr. Freudenreich serán mi mayor consuelo en los pocos y tristes días que aún tengo que vivir. Mi

⁷ Carta inédita facilitada por Charles Wirz, conservador del Instituto y Museo de Voltaire. Las notas pertenecen también a Wirz. Se incluyen en: «L'Institut et Musée Voltaire en 1981».

⁸ El texto de esta carta es desconocido.

⁹ Se refiere a Polier de Bottens (1731-1783) que colaboró en la *Enciclopedia* con los artículos de Teología y de Historia religiosa.

querido Señor, cuidad vuestra salud; cada día se me hace más valiosa, y debe el ser a todos los Seres que piensan.

Me voy muy enfermo. Os abrazo con todo mi corazón y estoy más unido a vos que nunca.

V.

VOLTAIRE A D. ELÍAS BERTRAND ¹⁰

«Las Delicias», 2 de noviembre de 1756 (?)

Mi querido amigo, os he enviado esta mañana un voluminoso paquete, donde ya no se trata de los desastres de Lisboa sino de dar alguna ayuda a un infortunado que se encuentra en Berna. He recibido esta tarde vuestra carta y os respondo sobre el problema. Debería ser partidario del *peorismo* ¹¹ puesto que paso mi vida sufriendo. Sin embargo soy partidario del *patientismo*. El hecho es que el *todo está bien* no es ni teológico ni verdadero. Es demasiado cierto que hay mal moral y mal físico ¹². La gran dificultad está en conocer la causa. Pero también hay bien físico y bien moral. El matrimonio del que me habláis es de ese género. Mis respetos a Nanine y al Conde de Olban y, sobre todo, al Sr. B. de Freinde-reik. Os reitero la seguridad de mi sincera amistad y del deseo extremo de volver a veros.

V.

¹⁰ Como la anterior, carta inédita facilitada por Charles Wirz.

¹¹ El término empleado por Voltaire es *pejorismo*, palabra formada a partir del comparativo *peior*, y que no ha sido acuñada por el uso. La palabra *pessimisme* es recogida en francés desde 1759.

¹² A juicio de Voltaire, el mal moral, sobre el que se escriben tantos libros, no es más que el mal físico. Véase el *Diccionario Filosófico* (art.: «Bien») y también *El Tratado de Metafísica* (O. C., t. XXII, pp. 224-230 y *Sobre el alma*, O. C., t. XXIX, pp. 341-342.).

ROUSSEAU AL SR. VERNES ¹³

Montmorency, 18 de febrero de 1758

Sí, mi querido conciudadano, os quiero como siempre y, me parece, más que nunca. Pero estoy abrumado por mis males; tengo bastante dificultad por vivir, en mi retiro, de un trabajo poco lucrativo; sólo tengo el tiempo que necesito para ganarme mi pan, y el poco que me queda está dedicado a sufrir y descansar. Mi enfermedad se ha agravado este invierno de tal modo, he sentido tanto dolores de toda especie, y me encuentro debilitado hasta tal punto, que comienzo a temer que me faltarán las fuerzas y los medios para realizar mi proyecto. Me consuelo de esta impotencia considerando el estado en que me encuentro. ¿De qué me serviría ir a morir entre vosotros? Por desgracia, sería necesario antes vivir. ¿Qué importa dónde se deja el propio cadáver? No tendría necesidad de que se trasladara mi corazón a mi patria: nunca salió de ahí.

No he tenido ocasión de realizar vuestro encargo ante el Sr. d'Alembert. Como nunca nos hemos visto demasiado, no nos escribimos ¹⁴; y, confinado en mi soledad, no

¹³ Jacobo Vernes, nació en Ginebra en 1728, pastor en Seligny en 1761 y en Ginebra en 1771, murió en 1791. Fue amigo de Rousseau hasta la publicación de *La profesión de fe del vicario saboyano*. Durante algún tiempo, Rousseau creyó que era él el autor del panfleto *El sentimiento de los ciudadanos*, original de Voltaire.

Según H. Gouhier, en esta carta Rousseau utiliza algunos de los argumentos que exponía a Voltaire el 18 de agosto de 1756, y resume también lo esencial de su credo. Esta carta puede ser incluida entre los esbozos de la profesión de fe que tomará su forma definitiva en la del vicario saboyano.

¹⁴ Rousseau no dice aquí a Vernes que está él mismo escribiendo

he conservado ninguna clase de relación con París, estoy como en la otra punta de la tierra, y no sé lo que ocurre ahí más que en Pekín. Por lo demás, si bien el artículo del que me habláis ¹⁵ es molesto y reprochable, ciertamente no es ofensivo. Sin embargo, si puede perjudicar a vuestro cuerpo, puede que se haga bien en responder, aunque a decir verdad tengo un poco de aversión por los problemas a los que puede conducir, y además, generalmente, no me gusta nada que se sujete la conciencia a fórmulas en materia de fe. Tengo religión, amigo mío, y bien considerado, no creo que haya en el mundo hombre que tenga tanta necesidad como yo. He pasado mi vida entre los incrédulos, sin dejarme quebrantar, queriéndoles, estimándolos mucho, pero sin poder soportar su doctrina. Siempre les dije que no les sabía combatir, pero que no les quería creer. La filosofía, al no tener sobre estas materias ni fondo ni orilla, al carecer de ideas primitivas y de principios elementales, sólo es un mar de incertidumbre y de duda, del que el metafísico no se libra jamás. Por tanto, abandoné, en ese punto, mi razón, y consulté a la naturaleza, es decir al sentimiento interior que guía mi creencia, independientemente de mi razón. Les dejé organizar sus probabilidades, sus suertes, su movimiento necesario y, mientras que construían el mundo a golpes de dados, yo veía esa unidad de intenciones que me mostraba, a pesar de ellos, un principio único. Si me hubieran dicho que la *Iliada* ¹⁶ se había formado al haber arrojado fortuitamente los caracteres, les habría respon-

una respuesta a d'Alembert. No hablará a nadie de ese proyecto, salvo a la señora d'Houdedot, ya que prefiere que el autor del artículo «Ginebra», sepa directamente por él que ha escrito en contra suya.

¹⁵ Se refiere al artículo: «Ginebra», incluido en el tomo VII de la *Enciclopedia*.

¹⁶ Este argumento aparece en la carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756 y se repetirá en la *Profesión de fe* y en la carta al Sr. de Fran-

dido muy decididamente: puede ser, pero no es verdad, y no tengo otra razón para no creer nada, si no es que no creo en nada. ¡Prejuicios!, dirán. Puede; pero ¿qué puede hacer esa razón tan vaga contra un prejuicio más persuasivo que ella? Otra argumentación sin fin en contra de la distinción de las sustancias, y otro convencimiento por mi parte: no hay nada en común entre un árbol y mi pensamiento; y lo que aquí me ha parecido gracioso es verles acorralados por sus propios sofismas, hasta el punto de preferir otorgar un sentimiento a las piedras que conceder un alma al hombre.

Amigo mío, creo en Dios, y Dios no sería justo si mi alma no fuera inmortal. He aquí, me parece, lo que la religión tiene de esencial y de útil. Dejemos el resto a los discutidores. Con relación a la eternidad de las penas, no están de acuerdo ni con la debilidad del hombre, ni con la justicia de Dios. Es verdad que hay almas tan negras, que no puedo concebir que puedan alguna vez disfrutar de esa beatitud eterna, cuyo más dulce sentimiento me parece que debe ser la satisfacción consigo mismo. Esto me hace suponer que pudiera ser que las almas de los malvados fueran reducidas a la nada después de su muerte, y que ser y sentir será el primer premio de una vida virtuosa. Sea lo que sea, ¿a mí qué me importa lo que serán los malvados? Me basta con que, al aproximarme al término de mi vida, no vea también el de mis esperanzas, y espero una vida más feliz después de haber sufrido tanto en ésta. Aunque me equivoque al mantener esta esperanza, al menos es por sí misma un bien que me hará soportar todos mis males. Espero apaciblemente el esclarecimiento de esas grandes verdades que me son

quiéres. Sobre la importancia de este argumento en Rousseau puede verse: H. Gouhier, *Les Méditations Métaphysiques de J.-J. Rousseau*. Vrin, Paris, 1970, p. 119.

ocultas, bien convencido, sin embargo, que, de todos modos, si la virtud no siempre hace al hombre feliz, no sabría al menos ser feliz sin ella; que las aflicciones del justo no se producen sin ningún tipo de compensación, y que incluso las lágrimas de la inocencia son más dulces para el corazón que la prosperidad del malvado.

Mi querido Vernes, es natural que un solitario que sufre y que está privado de toda compañía explaye su alma en el seno de la amistad, y no temo que mis confidencias os desagraden. Hubiera debido comenzar por vuestro proyecto sobre la historia de Ginebra; pero es tiempo de penas y males donde uno está forzado a ocuparse de sí, y vos sabéis bien que no tengo un corazón que se disfrace. Todo lo que puedo deciros sobre vuestro proyecto, con todas las precauciones que queráis tomar, es que es propio de un sabio intrépido o de un hombre joven. Os aconsejo que lo penséis bien. Dad un fuerte abrazo de mi parte al amigo Roustan. Adiós, mi querido conciudadano; os escribo con una efusión tal como si me fuera a separar de vos para siempre, porque me encuentro en un estado que no me puede llevar ya muy lejos, y que, sin embargo, me permite dudar de si cada carta que escribo no será ya la última.

Carta 1019

ROUSSEAU A FRANÇOIS-MARIE AROUET DE VOLTAIRE

En Montmorency, el 17 de junio de 1760

Señor, no pensaba volver a tener correspondencia con vos. Pero al conocer que la carta que os escribí en 1756 ¹⁷ ha sido impresa en Berlín, debo daros cuenta de mi conducta a este respecto, y cumpliré este deber con verdad y simplicidad.

Esta carta, que realmente se os dirigió, no estaba destinada a la impresión. Se la comuniqué, bajo ciertas condiciones, a tres personas cuyos derechos de amistad no me permitían negar nada similar, y a quienes los mismos derechos permitían aún menos abusar de su depósito, violando su promesa. Estas tres personas son: la señora Chenonceaux, hija política de la señora Dupin, la señora condesa d'Houdedot, y un alemán llamado Grimm ¹⁸. La señora de Chenonceaux deseaba que esta carta fuera impresa, y me pidió permiso para ello. Le dije que dependía del vuestro. Se os pidió, lo negasteis, y no hubo nada más que hablar.

Sin embargo, el abate Trublet ¹⁹, con quien no tengo

¹⁷ Se refiere a la carta del 18 de agosto de 1756.

¹⁸ Esta alusión a Grimm, a quien antes se reconocían los «derechos de amistad», sorprendió a Voltaire. En realidad, Rousseau adivinó que Grimm era el responsable de la edición alemana. Curiosamente, olvidó al doctor Tronchin por medio del cual había enviado la carta a Voltaire.

¹⁹ Después de recibir la carta del abate Trublet, Rousseau consultó al director de libros sobre las posibilidades que tenía para impedir la reimpresión en París de un texto impreso en Berlín. El director, el señor de Malherbes, le aconsejó que tomara la delantera, ya que difícilmente se podía impedir la reimpresión. Con este fin, Rousseau escribe esta carta a Voltaire. No recibirá respuesta. El 22 de julio, Rous-

ninguna clase de vinculación, acaba de escribirme, con honesta atención, que habiendo recibido las hojas de un diario del Sr. Formey, había leído esta misma carta, con una advertencia en la que el editor dice, en fecha del 23 de octubre de 1759, que *la encontró hace algunas semanas en los libreros de Berlín, y que, como es una de esas hojas sueltas que pronto desaparecen sin volver, ha creído darle espacio en su revista.*

Esto es, señor, todo lo que sé. Seguramente, que hasta ahora, no se ha oído hablar en París de esta carta. Seguro que el ejemplar, manuscrito o impreso, caído en las manos del Sr. de Formey, no ha podido venir más que de vos, lo que no es verosímil, o de una de las tres personas que acabo de referir. En fin, ciertamente las dos damas son incapaces de una infidelidad tal. No puedo saber más en mi retiro: vos mantenéis correspondencias por medio de las cuales os sería fácil, si la cosa mereciera la pena, remontaros a la fuente, y verificar el hecho.

En la misma carta, el abate Trublet me indica que tiene la hoja guardada, y que no la prestará sin mi consentimiento, que ciertamente no daré. Pero puede que este ejemplar no sea el único en París. Señor, deseo que esta carta no sea impresa, y haré todo lo posible para ello; pero si no puedo evitar que lo fuera, y avisado a tiempo pudiera tener la preferencia, entonces no dudaría en hacerla imprimir yo mismo. Esto me parece justo y natural.

En cuanto a vuestra respuesta a la misma carta, no ha sido comunicada a nadie, y podéis contar con que no será impresa sin vuestro permiso, que seguramente no tendré la indiscreción de pedirlos, sabiendo bien que lo que un hombre escribe a otro no lo escribe para el público. Si quisierais hacer una para ser publicada y dirigír-

seau escribe a Malherbes y le comunica que siguiendo sus consejos ya ha realizado gestiones para imprimir la carta.

mela, os prometo que la añadiré fielmente a mi carta, y no contestar ni una sola palabra ²⁰.

Ya no os quiero, señor; me habéis hecho los males que podían serme más sensibles, a mí a vuestro discípulo y vuestro admirador. Habéis echado a perder a Ginebra ²¹ por el precio del asilo que habéis recibido ²². Habéis incitado contra mí a mis conciudadanos por el precio de los aplausos que entre ellos os he prodigado. Sois vos el que convertís la estancia en mi país insostenible; sois vos quien me haréis morir en tierras extranjeras ²³, privado de todos los consuelos de los moribundos, y arrojado a la calle como todo honor, mientras que todos los honores que un hombre puede esperar os acompañarán en mi país. En fin, os odio, puesto que lo habéis querido; pero os odio como un hombre aún más digno de amaros, si lo hubierais querido. De todos los sentimientos hacia vos que llenaban mi corazón, sólo queda la admiración que no se puede negar a vuestro gran talento, y el amor por vuestros escritos. Si sólo puedo honrar vuestro talento, no es por mi culpa: no faltaré nunca al respeto que le debo, ni a los procedimientos que ese respeto exige. Adiós, Señor.

²⁰ Según R. A. Leigh, Rousseau hubiera debido terminar su carta aquí. Lo que sigue es una verdadera declaración de guerra que enfureció a Voltaire. Sin embargo, en *Las Confesiones*, Jean-Jacques no parece dar especial importancia al final de la carta y la reproduce advirtiendo que Voltaire «se irritó hasta el furor».

²¹ Al introducir en Ginebra las costumbres francesas, simbolizadas por el culto al teatro, el amor al lujo, el espíritu de burla... En una carta de Rousseau a Vernet (29 de noviembre de 1760) insiste en la influencia nefasta que Voltaire ejerció sobre Ginebra.

²² Según Leigh esta observación debió de enfurecer a Voltaire, que siempre se había negado a ser considerado como un refugiado, que había llegado mendigando asilo a los ginebrinos.

²³ En la mayor parte de Francia, los protestantes no podían ser enterrados en tierra santa. Sólo en París había un cementerio protestante para los extranjeros.

6093 (D. 9064)

VOLTAIRE A LA SRA. DE EPINAY

En «Las Delicias», 14 de julio de 1760

Señora, he aquí mi respuesta a una carta muy injusta dirigida a nuestro querido Doctor *, y que acaba de enviarme. Os he hecho hacer una copia; considerad que es la ley y los profetas.

Sé mejor que nadie lo que ocurre en París y en Versalles, con respecto a los filósofos. Si hay divisiones, si se tienen debilidades, se está perdido. El *infame* y los infames triunfarán. ¿Serán tan idiotas los filósofos como caer en la trampa que se les tiende? Sed el lazo que une a estos pobres perseguidos.

Juan Jacobo hubiera podido servir en la guerra; pero ha perdido por completo la cabeza. Acaba de escribirme una carta ** en la que me dice que yo he *perdido a Ginebra*. Hablándome de Grimm, le llama *un alemán llamado Grimm*. Dice que soy la causa de que él sea arrojado a la *calle*, cuando muera, mientras que yo seré enterrado noblemente.

¿Qué queréis que os diga, Señora? El ya está muerto; pero recomendad a los vivos *** que estén lo más unidos posible.

Maldigo por amor a los perseguidos; pero es necesario que sean más hábiles de lo que son: la impertinencia hacia la señora de Robecq, la estupidez de haberle enviado *La Visión*, la barbaridad de haberla hecho saber que

* El doctor Tronchin, amigo de Voltaire.

** Se refiere a la carta que le dirigió Rousseau el 17 de junio de 1760.

*** Alude a los *philosophes*.

estaba herida de muerte, son un golpe terrible difícil de curar. No obstante, se curará, y no desespero de nada si se quiere ser comprendido.

Me pongo a vuestros pies mi bella filósofa.

ESTUDIO PRELIMINAR

1. Las sombras del Siglo de las Luces. La visión del problema del mal en el siglo de la felicidad	11
2. Crónica del terremoto de Lisboa	21
3. La reacción ante la catástrofe	26
4. Los poemas de Voltaire. Reflexiones en torno al desorden, el azar y el dolor	49
5. La carta de Rousseau a Voltaire: una reflexión sobre la desdicha y la esperanza	70
Nota a la edición	88
Agradecimientos	95
Bibliografía	97

VOLTAIRE-ROUSSEAU. EN TORNO AL MAL Y LA DESDICHA

Los poemas de Voltaire	109
<i>Poema sobre la Ley Natural</i>	111
Notas de Voltaire	138
Notas explicativas de la responsable de la edición	146

<i>Poema sobre el desastre de Lisboa</i>	151
Notas de Voltaire	168
Notas explicativas de la responsable de la edición	176
Carta de J.-J. Rousseau al señor Voltaire. 18-8-1756	183
Adición	206
Carta de Voltaire (en respuesta de la precedente). «Las Delicias», 12 de septiembre de 1756	209
Notas explicativas de la responsable de la edición	211

APÉNDICE

Advertencia al <i>Poema sobre la Ley Natural</i> y al <i>Poema sobre el desastre de Lisboa</i>	225
Correspondencia	231
Voltaire a D. J. Roberto Tronchin	233
Voltaire a D. Elías Bertrand	235
Voltaire al Sr. Bertrand	236
Voltaire al Sr. de Palissot	237
Voltaire a D. Sebastián Dupont	239
Voltaire a los hermanos Cramer	240
Voltaire al Sr. Tronchin	241
Voltaire a D. François de Chenevières	242
Voltaire al conde de Argental	243
Voltaire al Sr. de Chenevières	243
Voltaire a Carlos Agustín Ferrieol, conde de Argental	244
Voltaire a D. Elías Bertrand	245
Voltaire a D. Elías Bertrand	248
Voltaire a D. Elías Bertrand	249
Rousseau al Sr. Vernes	250
Rousseau a François-M. ^a Arouet de Voltaire	253
Voltaire a la Sra. de Epinay	257