



ANTONY SIMON, S.J.

**EL PROBLEMA DEL MAL:
UN DIÁLOGO ENTRE LA TEODICEA Y LA
HISTORIA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 01 de febrero de 2018**

**EL PROBLEMA DEL MAL:
UN DIÁLOGO ENTRE LA TEODICEA Y LA
HISTORIA**

**Trabajo de Grado presentado por Antony Simon, S.J, bajo la dirección del
Profesor Luis Fernando Cardona Suárez, PhD.,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía**

Bogotá, 01 de febrero de 201

Bogotá, 31 de enero de 2018

Profesor
Diego Antonio Pineda
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

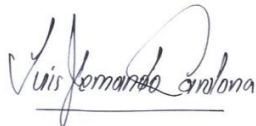
Estimado profesor Pineda

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo del estudiante, Antony Simon, S.J, titulado *El problema del mal: un diálogo entre la teodicea y la historia*, para optar al título de *Filósofo*.

En este trabajo Antony examina el problema moderno del mal, indicando su carácter enigmático, ya que si bien experimentamos su crudeza no podemos empero encontrar una respuesta satisfactoria a su origen. El problema del mal marca el rumbo de la filosofía desde Leibniz hasta Rousseau. Al atender a este recorrido Antony, resalta el carácter de medianía que tiene la pregunta básica *unde malum*. Asumir esta medianía implica entrar en el diálogo abierto entre teodicea e historia. Este diálogo no sólo atiende a las múltiples determinaciones fenoménicas de la presencia del mal en el mundo, sino también a su profunda aporía, pues la presencia del mal nos inquieta, así como nos desconcierta la imposibilidad de contar con una respuesta racional que ponga freno a tanta inequidad.

Una vez revisado el manuscrito final considero que cumple con lo esperado por la Facultad y solicito, por ello, que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente



Luis Fernando Cardona Suárez
Profesor Titular Facultad de Filosofía

AGRADECIMIENTOS

Al terminar esta primera etapa de mis estudios, quiero agradecer a todo el cuerpo profesoral de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, por comunicarme el amor a la filosofía. De una manera muy especial, al profesor Fernando Cardona, que aceptó generosamente guiarme en este trabajo y ha sido muy paciente conmigo desde el día en que convenimos el tema a desarrollar. Además, por su disponibilidad y su enseñanza. También agradezco a los profesores Alfonso Flórez y Roberto Solarte, por enseñarme la rectitud y la disciplina en la redacción de un texto. De igual manera, al profesor Gustavo Gómez, que me atendió siempre y me supo aconsejar. Finalmente, me siento muy agradecido por la presencia y aportes de mis compañeros jesuitas del Juniorado Sagrado Corazón de Jesús y de la Casa de Formación San Francisco Javier de Bogotá y por supuesto, mi gratitud inmensa a mis amados padres que siempre me han animado y acompañado en mis búsquedas. A todos ustedes, gracias.

ABREVIATURAS

Can	Voltaire. <i>Cándido</i>
CD	Leibniz. <i>Causa Dei</i> (La causa de Dios)
Dis	Rousseau. <i>Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres</i>
DFR	Leibniz. <i>Discurso de la conformidad de la fe con la razón</i>
DM	Leibniz. <i>Discurso de metafísica</i>
EN	Aristóteles. <i>Ética a Nicómaco</i>
Ep	Pope. <i>Epístola I</i> (Ensayo sobre el hombre)
FET	Kant. <i>Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea</i>
PL	Voltaire. <i>Poema sobre el desastre de Lisboa</i>
PNG	Leibniz. <i>Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón</i>
PT	Leibniz. <i>Prefacio a la teodicea</i>
T	Leibniz. <i>Teodicea</i>

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR	3
AGRADECIMIENTOS	4
ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	7
1. EL MAL EN EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES	11
1.1 El Diálogo Fe Y Razón	12
1.2 Una Respuesta Racional A La Pregunta Por El Origen Del Mal	27
2. LA TIERRA: EL REINO DEL MAL	54
2.1 El Optimismo de Alexander Pope	55
2.2 El Mal Moral Desde El Poema Sobre El Desastre De Lisboa	57
2.3 El Mal Físico Desde el Cándido de Voltaire	68
3. LA CIVILIZACIÓN: EL ORIGEN HISTÓRICO DEL MAL	87
3.1 El Hombre en el Estado de Naturaleza	88
3.2 El Hombre en el Estado Civilizado.....	99
CONCLUSIONES	121
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUCCIÓN

Todos los seres humanos, independientemente de su época, de su condición socio-económica y cultural, están afectados por el mal tal como se manifiesta en el mundo bajo distintas formas. Tras haber echado una ojeada sobre varias perspectivas, se puede decir que el mal es un problema que sólo interesa a los seres humanos dentro del conjunto de la creación. A la pregunta por su naturaleza, respondemos que él es legión, es decir, múltiple. Todo aquello que disgustamos y que nos afecta negativamente es considerado como malo. En este sentido, la muerte, la enfermedad, la guerra, las catástrofes naturales, las epidemias, el odio, el conflicto, la injusticia, el desprecio de los demás, el terrorismo, el dolor, el sufrimiento, etc., todos son males. Si tomamos en cuenta nuestros juicios, nuestra manera de pensar y nuestros anhelos, podríamos decir que el ser humano en su deseo de gozar de una plenitud de vida en su existencia todavía no ha encontrado la razón de ser de todos estos fenómenos que padecemos en el universo. A causa del mal, todos los hombres se quejan, todos buscan una solución, pero hasta hoy en día no se ha encontrado una solución definitiva a esta inquietud. Entonces, nos preguntamos: ¿cómo abordar el problema del mal en un mundo sufriente? Ante todo, reconocemos que un mero trabajo de investigación no puede tratar este tema en toda su amplitud y profundidad. Por esta razón, en nuestro estudio nos interesa dos aspectos del tema que tratamos en una unidad inseparable: el diálogo y la Modernidad filosófica.

El problema del mal: un diálogo entre la teodicea y la historia es el tema de nuestro trabajo. Lo desarrollamos en un diálogo con cuatro pensadores modernos: Leibniz, Pope, Voltaire y Rousseau. Nuestra investigación se extiende en tres capítulos que consideramos como perspectivas diferentes en torno al mal. El primer capítulo es una investigación sobre este problema desde una perspectiva teodicéica cuyo núcleo fundamental es la triada: Dios, el mundo y el mal. Este primer capítulo enfatiza la visión optimista de Leibniz, aquel que irrumpe en la filosofía en 1710 con sus *Ensayos de*

teodicea, en los cuales pretende defender la bondad y la justicia de Dios ante las acusaciones humanas que hacen de la divinidad creadora el responsable del mal en el universo, pues ella podía evitarlo y no lo hizo. Desarrollamos este capítulo bajo la denominación *El mal en el mejor de los mundos posibles*. Con este título, intentamos seguir en la medida de nuestra posibilidad el hilo conductor del estudio de la teodicea que proponemos realizar y que es expresado en la pregunta: *unde malum?* Es decir, ¿de dónde viene el mal? La *Teodicea* leibniziana es la primera obra filosófico-teológica que, en la Modernidad, se atreve a brindarnos una respuesta a esta pregunta fundamental de la existencia humana.

La *Teodicea* puede ser considerada como una suerte de teología natural, es decir, una reflexión sobre los atributos de la divinidad a partir de los datos de la razón humana o a partir de las ciencias naturales. El propio Leibniz inventa este concepto, afirma en el *Prefacio* de su obra: “lo que defendemos es la causa de Dios” (PT, p.29). Más tarde, I. Kant, compartiendo esta idea, define la *Teodicea* como: “la defensa de la sabiduría suprema del creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin” (FET, p. 7). Basándonos en esta definición, entendemos que el mal no nos conviene de ninguna manera. Sin embargo, para Leibniz, no hay ninguna contradicción en el hecho de que la existencia de un Dios bueno, justo, misericordioso y creador de todas las cosas coincida con la presencia del mal en el mundo. Por esta razón, el primer capítulo de nuestro trabajo buscará una mejor comprensión del pensamiento del filósofo de Leipzig para quien este mundo, es decir, el mundo con el mal y sufrimiento *es el mejor de los mundos posibles*. Unas décadas después de la publicación de la *Teodicea*, esta idea es retomada por Alexander Pope, poeta inglés en su *Ensayo sobre el hombre* cuya Epístola I termina por el lema optimista: *Todo está bien*.

La segunda perspectiva de nuestro trabajo es una perspectiva histórico-literaria; la cual constituye el segundo capítulo de nuestro estudio. Dicha perspectiva histórico-literaria presenta una objeción a la visión optimista del mundo en la Modernidad filosófica. En este sentido, François Marie Arouet, conocido como Voltaire, rechaza las

afirmaciones teodicéicas y moralistas del siglo XVIII en dos de sus obras literarias: comienza por la poesía, *Poema sobre el desastre de Lisboa*; y, extiende su pensamiento en una novela, *Cándido*. A este capítulo, lo llamamos *La tierra: el reino del mal*. Con esta denominación intentamos mostrar que, a Voltaire, no le interesa responder a la pregunta por el origen del mal; más bien, cuestiona el optimismo moderno. En este orden de ideas, sus obras literarias constituyen una crítica cruda al mejor de los mundos posibles de Leibniz y al lema todo está bien de Pope. La guerra, las catástrofes naturales y las desigualdades sociales o mejor dicho la realidad social concreta son tantos acontecimientos que han motivado al filósofo francés a poner en tela de juicio las enseñanzas teodicéicas, optimistas y moralistas de la Ilustración. Para él, una verdad es cierta: el mal está en la tierra y su principio nos es desconocido. Entonces, podemos decir que la mirada pesimista es otra cara del problema del mal y Voltaire es uno de los defensores de esta visión de la realidad. Voltaire es un filósofo crítico que cuestiona enérgicamente el orden establecido. Para él, la pregunta *unde malum* debe ser respondida desde la realidad social, desde la experiencia y la vida concreta. En otras palabras, es una pregunta sin respuesta filosófico-moral.

La visión trágica del mundo de Voltaire no se queda sin una objeción; la cual se encuentra en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau. Ambos son contemporáneos de tal modo que tuvieron la posibilidad de intercambiar unas cartas cuyo eje es el problema del mal; son igualmente los protagonistas de la dimensión histórica de nuestro trabajo. A diferencia del filósofo francés, Rousseau no juzga el mundo desde la guerra y las catástrofes naturales; más bien, le interesa la causa de los sinnúmeros de conflictos existentes entre nosotros y la guerra que desde hace varios milenios desencadenamos contra la naturaleza y los individuos de nuestra especie. En este sentido, el mal moral, desde la perspectiva rousoniana, está situado dentro del proceso de desigualdad del género humano y del paso hacia la civilización. A este último capítulo de nuestro trabajo lo denominamos *La civilización: el origen histórico del mal*; él presenta una perspectiva histórico-evolutiva del problema del mal y de nuestra realidad en la naturaleza.

El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* constituye el texto fundamental de análisis en este tercer capítulo de nuestra investigación. Esta obra nos ofrece una mirada histórica del problema del mal distinta de la que nos muestra Voltaire. Para Rousseau, el mundo que nos hace quejar, llorar, gemir no es natural; más bien, es el universo que resulta de nuestras manos, nuestros egoísmos y nuestras ambiciones. Dicho de otro modo, la civilización que forjamos con tanto anhelo de una mejor condición de existencia, la historia que hacemos nos resulta hoy en día intolerable e inaceptable. La inaceptabilidad del devenir histórico del mundo es el mayor mal contra el cual debemos luchar incesantemente. Por eso, en este capítulo, intentaremos comprender el mal histórico o moral de este mundo mediante el proceso de desigualdad, la civilización y la libertad humana. Dicho de otro modo, el mal es una consecuencia del alejamiento del ser humano del orden natural, de la armonía natural de todos los existentes al provecho de un artificio sin gran importancia. En este sentido, la solución al problema sería buscar incesantemente la felicidad o la armonía que la naturaleza comunica a todos sus hijos en su ternura.

En suma, el diálogo en torno al mal de nuestro estudio es, ante todo, un análisis de la tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles; la cual se fundamenta sobre una visión armoniosa y trascendental de la totalidad de la realidad creada. Luego, se presenta la mirada crítica de Voltaire de la realidad social y el endurecimiento del corazón humano ante la desdicha de nuestros hermanos, amigos y compañeros. Y, por último, se desarrolla la tesis rusioniana según la cual el ser humano, con el paso a la civilización y a la sociedad privada o civil, es el responsable del mal de este mundo. De este diálogo con los tres filósofos modernos en torno al problema del mal podemos decir que aquí no hay ni vencedor ni vencido. A nuestro juicio, son tres tesis complementarias, pues el mal es legión, como anotamos al principio de este texto. Un lector de estos pensamientos puede ser atraído más hacia los argumentos de uno de ellos que los de los demás; por lo tanto, nadie tiene completamente razón de tal modo que el otro sea el culpable. Estamos pues ante un diálogo abierto entre la teodicea y la historia.

1. EL MAL EN EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES

Desde la existencia humana, el mal es un enigma al cual el ser humano busca comprender tanto en su razón de ser como en interpretar su naturaleza y procedencia. Filosofía y religión no se cansan de investigar el porqué de lo que padecemos; y los argumentos son divergentes. Una primera categoría de pensadores considera el mal como una creación divina; para algunos, éste es causado por la materia; mientras otros sostienen que el mal tiene su origen en el deseo del hombre, como el único ser de nuestro universo capaz de elegir; y, por último, hay un grupo que afirma que Dios al crear el mundo podría quitar el mal de la creación. En esta última categoría se halla Pierre Bayle, filósofo francés, protestante del siglo XVII y ferviente defensor de la idea de la incompatibilidad entre fe y razón. Lo más importante para nosotros es poder reconocer que al tratar el mal, no existe una única tesis, pues en cada pensador existe una postura que pende de un hilo conductor de su propio pensamiento. En este sentido, Gottfried Wilhelm Leibniz, al comienzo del siglo XVIII hace su irrupción en el debate sobre el mal con su obra maestra denominada *Essais de théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l' homme et l' origen du mal*, en el cual reacciona contra la reflexión filosófica de Pierre Bayle, que quiere erigirse como juez de Dios, sosteniendo que la creación podría ser mejor si no existiera el pecado, la caída, el mal y el sufrimiento.

Muchos comentaristas filosóficos del pensador francés encuentran huellas de un escepticismo en su reflexión especulativa. No obstante, su *Diccionario histórico y crítico* tenía una gran influencia sobre la sociedad francesa, puesto que los temas tratados en él constituían asuntos de meditación de grandes personalidades aún en la corte. Entre estos términos, encontramos la imposibilidad de entender a un Dios bueno, justo y todopoderoso, según las enseñanzas del cristianismo, de crear un mundo sin el mal. A su juicio, el mal introduce una paradoja en la creación divina, ante la cual la razón humana se vuelve impotente ante todo intento de justificación de la existencia de un Dios

todopoderoso. Esta tesis provoca la reacción de Leibniz, hombre curioso que muy tempranamente en su carrera intelectual profesa un eclecticismo radical investigando sobre la matemática, la historia, la jurisprudencia, la teología, la política, la filosofía, la metafísica, etc. Por esta razón, publicó en 1710 los *Ensayos de teodicea*, respondiendo a las inquietudes de Bayle. Ahora bien, nos preguntamos ¿cómo responde Leibniz a la tesis bayliana de la incompatibilidad fe-razón y a las dudas sobre la existencia de Dios y la presencia del mal en el mundo? La respuesta a esta pregunta nos invita a analizar las dos partes de su obra, es decir, el *Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón* y los *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen de mal*. Analizaremos estos dos temas sucesivamente.

1.1 El Diálogo Fe y Razón

En los *Ensayos de teodicea*, el diálogo entre fe y razón es desarrollado en el *Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón*. En este discurso, Leibniz dialoga con el pensamiento de Pierre Bayle, aquel filósofo que defiende la tesis de la contradicción entre fe y razón, en tiempos en los que el ser humano intenta explicar de manera racional la coincidencia de la presencia del mal en el universo creado con la existencia de Dios. El filósofo alemán no comparte esta preocupación y en su investigación se aproxima al pensamiento de San Agustín, para quien, no existe ninguna oposición entre fe y razón, entre ciencia y religión, pero sí una comprensión sensata de la fe y de la religión. Se recuerda que Leibniz fue considerado como un teólogo, pues fue un gran lector y comentador de la reflexión filosófico-teológica de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, así como un gran científico e inventor. Siguiendo esta tradición, él sostiene en su discurso preliminar a la *Teodicea* la conformidad entre fe y razón precisamente, porque son dos luces que conducen a verdades que el ser humano necesita. De este modo, entendemos que no podemos apropiarnos precipitadamente rechazando la una o la otra. Ahora bien, cabe la pregunta: ¿en dónde apoya Leibniz su doctrina de la conformidad fe-razón? La doctrina de la conformidad fe-razón leibniziana tiene su punto de partida en el

rechazo de la doctrina de la disconformidad entre la fe y la razón de Pierre Bayle, cuyo eje central resulta una mala comprensión de la razón humana y de su límite. Por eso, antes de toda consideración especulativa, es importante echar una ojeada sobre una comprensión de la razón en Bayle y en Leibniz, para responder así a la pregunta anteriormente planteada.

En el *Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón*, fe y razón son dos maneras de decir verdad. La verdad, según la tradición escolástica, es la adecuación de la inteligencia humana con la realidad. El filósofo de Leipzig, buscando una mejor comprensión de la adecuación considera la fe y la razón como dos luces que provienen de dos fuentes distintas. Podemos decir entonces que hay una verdad de la fe y una verdad de la razón. La verdad se vuelve el denominador común entre la fe y la razón, puesto que tanto el creyente como el científico y el filósofo la buscan. Ahora bien, fe y razón deben ser entendidas como dos luces que nos iluminan en el camino de nuestras investigaciones sobre la verdad. En este orden de ideas, afirma Leibniz: “Dos verdades no pueden contradecirse; que el objeto de la fe es la verdad que Dios ha revelado de una manera extraordinaria, y que la razón es el encadenamiento de las verdades que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente” (DFR, §1, p.41). Esta afirmación nos muestra claramente la fuerte oposición del filósofo alemán con todos aquellos que sostienen una contradicción entre fe y razón. Por la fe se adquiere la verdad revelada, sobrenatural mientras que por la razón se alcanza la verdad de lo real, lo empírico, de la naturaleza mediante un esfuerzo del espíritu humano. No se puede confundir las dos verdades; sin embargo, esto no debe ser un motivo para sostener la disconformidad entre dos luces consideradas como dádiva de Dios. En un artículo de Paul Rateau *Sur la conformité de la foi avec la raison: Leibniz contre Bayle*¹, descubrimos tres grados diferenciados de las dos verdades. Son precisamente grados relacionados a la naturaleza, a la modalidad y al origen, pero, en

¹ Traducción mía del texto francés de Paul Rateau.

realidad Leibniz admite un solo régimen de verdad con niveles distintos (Rateau, 2011, p.486).

Según Leibniz: “La fe depende de la experiencia de quienes han visto los milagros sobre los que se funda la revelación y de la tradición digna de creerse que los ha hecho llegar a nosotros” (DFR, §1, p.41). Aunque muchos pensadores no creen en los testimonios y milagros, para el filósofo de Leipzig la fe se transmite de una generación a otra mediante los auténticos testigos. Mientras que, la razón, sobre todo en el dominio científico, tiene su fundamento en los hechos comprobables. Lo que llamamos milagro no es verificable y siempre va más allá de los datos de la experiencia, del orden natural. La verdad de la fe nos enseña que la vida humana no puede ser reducida únicamente a una sola dimensión, a saber, material o espiritual. Más bien, el ser humano es un compuesto; lo cual hace afirmar algunos pensadores, el hombre es cuerpo y alma, y otros sostienen que él es cuerpo, alma y espíritu. Así, nuestro ser nos enseña que la sola ciencia no es suficiente para satisfacer nuestras necesidades y nuestros deseos. Aquello cuyo principio nos queda desconocido en el universo no puede nunca ser motivo para sostener la contradicción entre fe y razón.

Las verdades de razón son de dos clases: eternas y positivas. Las verdades eternas son absolutamente necesarias, es decir, su opuesto implica contradicción (DFR, §2). La verdad necesaria es aquella que no puede ser de otra manera. En esta clase de verdades se encuentran las verdades cuya necesidad es lógica, metafísica o geométrica; nadie puede negarlas sin caer en lo absurdo. Mientras que, las verdades de la ciencia positiva están constituidas de las leyes que Dios ha tenido a bien dar a la naturaleza y que dependen de él. Estas leyes están relacionadas con una necesidad física y son verdades contingentes, pues resultan de una necesidad moral y son instituidas libremente por Dios en virtud de su conveniencia y del principio de lo mejor. Sabemos de estas verdades de dos maneras. Primero, de manera *a posteriori*, es decir, por experiencia; y segundo, *a priori* y por la razón, es decir, por las consideraciones de conveniencia que han motivado su elección. La necesidad física nos sumerge en el orden de la naturaleza y nos pone ante las reglas del

movimiento y unas leyes generales a las que Dios ha querido someter las cosas al darles la existencia (DFR, §2).

La distinción leibniziana entre lo necesario y lo contingente, lo lógico y lo físico es muy importante para entender la relación entre la fe y la razón. Igualmente, esta distinción nos permite situar al ser humano dentro del conjunto de los seres contingentes, limitados y creados. La escolástica cristiana enseña que Dios es el único ser necesario, ilimitado e increado. La comprensión de los dos tipos de seres, contingente y necesario, conduce a Leibniz a rechazar el pensamiento de Bayle. Paul Rateau (2011), muestra que la filosofía de Pierre Bayle tiende ante todo a arruinar la teología racional, afirmando la impotencia radical de la razón para establecer de manera definitiva una verdad (p. 468). Es la razón por la cual el filósofo francés termina contraponiendo filosofía y teología y, consecuentemente, lleva a cabo un escepticismo, esclavo de un fideísmo.

En el universo protestante, Isaac Jacquelot y Jean Le Clerc son los primeros en atacar el pensamiento de Bayle. Le reprocharon el hecho de haber sostenido la contradicción inherente entre la fe y la razón, lo absurdo de los dogmas de la religión cristiana frente a los principios de la filosofía y la defensa de un fideísmo radical. Su crítica condena la tesis bayliana según la cual la fe debe ser irracional, es decir, para creer es importante despedirse de todo aquello que tiene que ver con la razón. En el centro del fideísmo bayliano es imposible aceptar la presencia del mal en el mundo mientras que exista un Dios bueno y justo. La presencia del mal y la existencia de Dios son para el autor del *Diccionario histórico y crítico*, símbolo del fracaso del racionalismo teológico puesto que deja ver un conflicto permanente entre fe y razón. Según P. Rateau (2011), la especulación bayliana no sólo tiende a manifestar la incompatibilidad de la fe y de la razón, sino que también se propone descalificar absolutamente todo intento de justificación racional de Dios ante la evidencia del mal (p.468). Pierre Bayle sostiene que existe una enorme contradicción entre la fe y la razón. Dicha contradicción se explica de dos maneras, a saber, hay una contradicción externa que opone la razón con los dogmas y los misterios de la religión; y una interna que se refiere a una contradicción de la razón consigo misma, puesto que la razón no es nada más que un principio de destrucción y no

de edificación, apta a formular dudas, a girar a la izquierda y a la derecha para perdurar una disputa, capaz de revelar al ser humano sus tinieblas y su impotencia (citado por Rateau, 2011, pp.468-469). Leibniz no comparte esta enseñanza; más bien desarrolla su pensamiento en la línea de la teología racional proponiendo una comprensión distinta de la razón y de la relación entre fe y razón. Este es el tema central del discurso que antecede al tratado de *Teodicea*.

La contradicción entre fe y razón de Bayle está basada en una mala comprensión de la metafísica de santo Tomás de Aquino, según la cual la filosofía es la sirviente de la teología, la ciencia divina. En esta interpretación, la filosofía debe inclinarse bajo la autoridad de Dios y bajar sus banderas frente a la luz de la *Escritura*. Esta afirmación es, para P. Rateau (2011), una forma de aniquilación de toda defensa, de toda apología de Dios ante la existencia del mal, puesto que introduce una distancia entre fe y razón, permitiendo ver la equivocidad en las nociones que se suelen contraponer (p.469). La razón es entonces impotente para hablar de Dios. Se pregunta entonces: ¿qué función cumple la razón en la filosofía de Pierre Bayle? Paul Rateau nos ayudará a responder a esta pregunta.

Pierre Bayle comprende la razón de una manera muy diferente de lo que enseña Descartes, es decir, una facultad por la cual comprendemos la realidad, pues nos brinda ideas claras, distintas y adecuadas. Para el autor del *Diccionario histórico y crítico*, la razón tiene dos sentidos. En uno primero, la razón es aquella que nos ofrece los principios universales y necesarios de la lógica, de la metafísica y de la moral. En uno segundo, la razón es aquella facultad por la cual inferimos conocimiento de lo real, sacamos conclusiones de algunas premisas o las consecuencias de una hipótesis que puede ser fundada sobre datos contrarios de la racionalidad, tales como un perjuicio, la creencia y el sentimiento interior (citado por P. Rateau, pp.469-470). En el *Discurso*, Leibniz nos enseña que la razón entendida en un sentido bayliano es principio de destrucción y no de edificación de la realidad, ella destruye su propia obra (DFR, §46). Así, la razón humana está caracterizada por una impotencia natural, cuando debe realizar algo positivo y es potente sólo para destruir. Además, la razón es el reino de las pasiones y de las

inclinaciones que influyen considerablemente nuestros actos; no se puede considerarla como una guía que conduce infaliblemente a lo verdadero. Tampoco es la única instancia de verdad, puesto que es el lugar de encuentro de la conciencia humana con los instintos (Rateau, 2011, p.470). La razón no es la facultad del discernimiento entre lo verdadero y lo falso, tal como se comprendía antes en la historia de la filosofía.

En *Respuesta a las preguntas de un provincial*, Pierre Bayle aparta toda posibilidad a la razón humana de alcanzar la certidumbre. Ésta no proviene de la claridad y de la distinción de las ideas tal como puede afirmarlo la filosofía cartesiana, sino de un sentimiento interior que nos conduce muchas veces a elegir una opinión, motivo para dudar, considerada como algo verdadero (citado por Rateau, p.471). Así, lo verosímil se vuelve lo verdadero y nada es constante. El ser humano cambia el sentido de la realidad de vez en cuando, hace pasar lo falso por lo verdadero y viceversa. Entendida de esta manera, la razón es generadora de duda sistemática, sobre todo cuando se la equipara con la fe. Lo racional carece de potencia para brindarnos un conocimiento claro y distinto, tampoco nos ofrece una ventaja para considerar lo más cierto como lo racional.

En la filosofía de Pierre Bayle la razón no goza de una primacía en el orden del conocer y del actuar. Sin embargo, la razón es solicitada en su empleo sistemático y sin límites para examinar las doctrinas, las creencias y las prácticas. Esta solicitud tras tanta crítica es para P. Rateau (2011) la paradoja bayliana (p.471). Tan crítico que puede estar uno, nunca puede renunciar a la racionalidad. Se recuerda que, para Aristóteles, la racionalidad es aquella que nos diferencia de los otros animales. Del mismo modo que el animal puramente instintivo jamás puede abrazar la racionalidad, el ser humano no alcanzará a despojarse de esta facultad pues ella es inherente a nuestra naturaleza. En este orden de ideas, el *Discurso* nos ofrece las pautas para entender los argumentos baylianos. Leibniz identifica una confusión de la razón con las apariencias, es decir, aquellas que deben ceder a las verdades eternas. Por esta razón, él está convencido de que Bayle tiene la plena conciencia de que la razón no es verdaderamente contraria a la fe (DFR, §83). No obstante, no la reconoció como la facultad por excelencia para alcanzar la verdad.

P. Rateau, analizando el pensamiento bayliano, presenta las características de la razón descrita en el *Diccionario* de la siguiente manera: ante todo, es una potencia crítica que destruye, más que construir. Luego, es un instrumento de duda y de perpetuación, semejante a un ácido corrosivo que no se contenta de desinfectar las llagas, sino también perpetua la carne sana y lo penetra hasta el hueso y las muelas, si nada lo bloquea. Por último, la razón se identifica con la filosofía a la cual se confía el cometido de refutar los errores, atacar la verdad, puesto que cuando la deja actuar a su fantasía, llega tan lejos que uno no sabe dónde está ella, ni dónde se puede hallar un lugar para asentarse (citado por P. Rateau, 2011, p.471). Nosotros creemos que es una mala interpretación de la razón y de la filosofía. Desde el inicio, ésta no tiene el cometido de pelearse con la verdad; más bien, busca la verdad incansablemente. La razón, tal como es entendida por Bayle, no puede hacer nada más que conducirnos a un escepticismo, es decir, a una duda sistemática incluso de nuestra capacidad para alcanzar la verdad misma. Sin ser escéptico, es inconcebible que el amado entre en pelea con la amante. En otras palabras, es imposible que la filosofía ataque a la verdad puesto que filosofía es el anhelo de la verdad.

La comprensión bayliana de la razón es el verdadero fundamento de la doctrina de la contradicción entre la fe y la razón. La fe, sobre todo la fe cristiana, enraizada en las enseñanzas de la *Sagrada Escritura* por sus dogmas y entre tantos, el pecado original, la encarnación, la resurrección, la trinidad, etc., no permite ver su adecuación a la razón. Se recuerda que un dogma es una verdad de fe injustificable. Así, el filósofo francés supone que siempre existe una falsa relación de la razón humana con los dogmas y los misterios de la fe. Para él, si la razón se contradice a sí misma, no pudiera estar en conformidad con los misterios y dogmas de la religión cristiana que son superiores a ella. Misterios y dogmas sólo son comprensibles mediante la luz de la revelación. En *Entretiens de Maxime et de Thémiste* leemos: “¿Quiere usted argumentos insolubles para la división al infinito? La luz natural os brindará. ¿Quiere usted contra la división al infinito? Ella os dará igualmente; y si quiere usted quedarse neutro, no le faltase todo lo que usted deseará” (citado por Rateau, 2011, p. 472). Esta afirmación presenta a la razón humana como una facultad inestable y potente, cuando nada puede escapar a su crítica devastadora,

impotente en la medida en que no puede fundar para ella ninguna certidumbre definitiva. En este sentido, la razón no es nada más que el camino que nos conduce a la equivocación completa. En una carta a Jacob del 29 de mayo de 1681, Bayle señala: “Más estudio la filosofía, más encuentro en ella incertidumbre, la diferencia entre las sectas no conduce más que a algunas probabilidades de más o de menos; todavía, nada ha alcanzado su destino, y nunca nadie alcanzará aparentemente su objeto” (citado por Rateau, 2011, p.472). Esta correspondencia nos enseña que hay más certidumbre del lado de la fe que del lado de la razón, pues las distintas escuelas filosóficas no brindan a Bayle la respuesta a sus dudas. Paul Rateau (2011) asocia esta crítica a un relativismo diciendo: “Tal concepción relativista del saber impide todo dogmatismo. Se dirige más hacia una concepción crítica de la razón, que se vincula al espíritu de disputa que, a aquella facultad de juzgar bien, de distinguir infaliblemente el verdadero de lo falso” (p.473). Bayle quiere silenciar la razón ante la fe. Al contrario, Leibniz, por su parte, busca su armonía.

El problema del mal es el último fundamento de la doctrina de la contradicción entre la fe y la razón de Pierre Bayle. Si san Agustín asocia el mal moral al pecado, el *Diccionario* en su artículo sobre el maniqueísmo nos deja ver que un Dios bueno, justo y todopoderoso habría podido evitar el mal, misterio que hace callar a la razón humana. Sólo la *Sagrada Escritura* puede ofrecernos una explicación del mal relacionándolo con el pecado original, el cual no es un tema de la filosofía o de la razón humana. En este orden de ideas, él afirma en *Réponse aux questions d'un provincial*:

Pues que podría hacer de más conforme a la recta razón y al buen sentido, que desear mejor obedecer a Dios que a los hombres, que sea de la moral práctica que sea de un dogma de especulación. De cierto modo, no existe una fe mejor establecida sobre la razón que aquella que está establecida sobre las ruinas de la razón (citado por Rateau, 2011, p.483).

Bayle invita a sus lectores a abrazar la fe rechazando la razón cuando les toca pronunciarse sobre Dios, los dogmas cristianos y el mal en el mundo. Para él, la fe es una potente arma que pelea los principios de la moral universal, cuando nos hace comprender que el sufrimiento humano remite a una falta que el ser humano mismo no ha cometido, y que Dios pese a su bondad y su santidad no impide la caída, castiga más que salva. La *felix*

culpa no tiene su razón de ser. Sin embargo, hay que someterse a la autoridad de la palabra divina. Esta sumisión es para P. Rateau (2011), el fideísmo bayliano (p.483). Este fideísmo resulta de una razón cuyo ejercicio libre, sin ningún obstáculo, ha revelado su verdadera función, no fundar la verdad, sino trae contradicción, actualizar la aporía, promueve la duda. Así, Bayle consagró la supremacía de la fe sobre la razón, pues la fe es superior a la luz natural. De algún modo, es el triunfo de la autoridad de Dios sobre la razón humana que debe doblar las rodillas ante los datos de la revelación.

Leibniz, en el *Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón* rechaza la tesis bayliana sobre la razón mostrando que no hay contradicción entre la fe y la razón. Ante todo, para él, la *Teodicea* responde a una exigencia de racionalidad y se basa sobre la afirmación de la univocidad de las verdades, de las ideas y de los principios en Dios y en el ser humano. En este orden de ideas, el filósofo alemán afirma: “Renunciamos a hacer el uso de la razón cuando Dios dejará de ser sabio o el ser humano, racional” (citado por P. Rateau, 2011, p.469). Así, entendemos que hay una estrecha relación entre la razón humana y la sabiduría divina, puesto que la razón humana está fundamentada en la sabiduría divina.

Para Leibniz, la razón no es la facultad de razonar bien o mal. Tampoco está vinculada con las opiniones. Más bien: “Es la verdad conocida cuyo vínculo con otra menos conocida hace brindar nuestro asentimiento a la última” (citado por P. Rateau, p.473). Aquí, la razón no es un principio de inteligibilidad, es más bien la verdad en conexión con otra verdad. Lo racional es el encadenamiento completo y conocido de todas las verdades, incluso las de la revelación. Ahora bien, entendemos que la verdad de la fe está íntimamente conectada con la de la razón. La fe no es idéntica a la razón, pues son dos luces que se diferencian en su aspecto relativo y en el hecho de que la revelación nos desvela unas verdades que no coinciden con las de la razón finita, pero no las contradicen. La razón humana enfatiza sobre las verdades que el espíritu humano puede alcanzar por sus propios esfuerzos, sin ninguna ayuda de la luz extraordinaria. Para explicitar la diferencia entre fe y razón, P. Rateau (2011) dice: “Si la razón es el conocimiento de la causa, la fe se diferencia de ella en la medida en que ignoramos el cómo y el porqué de

los misterios que nos exigen creer” (p.473). Las verdades de la razón son distintas de las de la fe por una característica extrínseca, por su origen y modo desde el cual las conseguimos. El lenguaje de la razón es natural y ordinaria, mientras que el de la fe requiere el auxilio de una luz sobrenatural y extraordinaria. Sin embargo, el ser humano no se debe basar en estas diferencias para poner en tela de juicio la conformidad esencial de la fe y de la razón, es decir, su identidad de forma o de naturaleza. Para Leibniz, todas las verdades son iguales y están armónicamente articuladas.

El ser humano es, desde la reflexión filosófico-teológica de Leibniz, un ser limitado en su capacidad de conocer. No conocemos todo, tampoco tenemos necesidad de conocerlo todo. En el *Discurso*: “Dios puede dispensar a las criaturas de las leyes que les ha prescrito y producir en ellas lo que su naturaleza no lleva, haciendo un milagro” (DFR, §3, p.43). Nuestra existencia en la naturaleza está siempre en relación con el creador que no tiene ninguna obligación de desvelarnos el porqué de sus actos. Conscientes de esta realidad, los escolásticos nos han invitado a una potencia obediencial por la cual se debe reconocer que ninguna criatura puede alcanzar perfecciones y facultades del Ser supremo. Por esta razón, la persona humana tiene que obedecer al mandato de aquel que puede darle lo que no tiene (DFR, §3). Así, todos somos invitados a la humildad ante Dios, aquel cuya sabiduría sobrepasa todo lo existente.

En el *Discurso*: “No puede haber una objeción invencible contra la verdad” (DFR, §3, p.43). Esta afirmación expresa la distancia de Leibniz con el pensamiento bayliano, según el cual la razón inventa y destruye. La verdad leibniziana no es mutable; más bien, es a la vez universal y constante. En cuanto a los misterios de la religión, aunque no son verificables, no se comprenden totalmente, no son por lo tanto contrarios a la razón sino a las apariencias de verdad (DFR, §5). Así, el ser humano debe discernir para distinguir lo verdadero de lo aparente. Los dogmas de la religión cristiana, uno de los fundamentos de la doctrina de la contradicción fe-razón de Bayle, son para Leibniz verdades reveladas por Dios a los hombres mediante la *Escritura*.

La pregunta por la relación entre fe-razón es muy antigua en la filosofía. Sin embargo, Leibniz está convencido de que exista una conformidad entre la fe y la razón

(DFR, §7). Compartiendo esta tesis, P. Rateau (2011) señala que podría haber contradicción entre fe y razón, si y sólo si provienen de órdenes distintos de lo verdadero (p.474). En el *Discurso*, fe y razón no provienen de órdenes distintos de lo verdadero. En este sentido, no hay ninguna razón de combatir la conformidad de la fe con la razón. Para el filósofo de Leipzig no hay equivocidad entre las dos luces, más bien, hay univocidad, conformidad. ¿Cómo se entiende aquí este concepto conformidad? Según P. Rateau, en el *Discurso* de Leibniz, la conformidad debe ser entendida como conveniencia, acuerdo fundado sobre una identidad formal, la cual no excluye diferencia. Para él: “La no-contradicción interna y externa es la condición indispensable de la verdad y de su unidad” (Rateau, 2011, p.474). Ahora bien, todo aquello que ha sido considerado como un conflicto entre fe y razón no es nada más que una contradicción aparente fundada en una contrariedad no lógica.

Leibniz, peleando la tesis de la contradicción fe y razón de Bayle, diferencia lo que está por encima de la razón de lo que está contra la razón. Para él, la fe no es superior a la razón como lo creía el filósofo francés, basándose en la enseñanza según la cual la teología es la ciencia más divina de santo Tomas de Aquino; la cual hace de la filosofía la sirvienta de la teología (DFR, §17). Es la razón por la cual, la *Teodicea* es una invitación a distinguir claramente las operaciones del espíritu, a saber, explicar, comprender, probar y sostener, lo cual permitirá establecer las reglas del debate y evitar todos los malentendidos (Rateau, 2011, p.478), especialmente aquellos referidos al problema del mal en general. En esta distinción, el filósofo de Leipzig no pretende que la razón pueda comprender lo que está más allá de ella; no obstante, ella debe rechazar necesariamente lo que se le opone, es decir, lo que en su falsedad ha sido probado. En el *Discurso*: “Una verdad está por encima de la razón cuando nuestra mente, o hasta toda mente creada no puede comprenderla” (DFR, §23, p.58). Dicha verdad es aquella que sobrepasa la experiencia, la comprensión humana y es contraria a lo que es físicamente posible. Así, se entiende que es contrario a la razón lo que contradice las verdades eternas, es decir, lo que es lógica o metafísicamente imposible. La comprensión de lo que está contra y superior a la razón es el verdadero fundamento de la tesis leibniziana, según la cual: “Una verdad nunca puede estar contra

la razón” (DFR, §23, p.58). Nuestra razón se diferencia de la de Dios de grado, pero no de naturaleza. Para Leibniz:

Esta porción de razón que nosotros poseemos es un don de Dios y consiste en la luz natural que nos ha quedado en medio de la corrupción, tal porción está conforme con el todo y no difiere de la que se halla en Dios más que como una gota difiere del océano, o más bien como lo finito de lo infinito (DFR, §61, pp.78-79).

En otras palabras, no podemos equiparar nuestro conocimiento, nuestra inteligencia y razón con la sabiduría divina, pero hay que reconocer que nuestra inteligencia viene de Dios, de aquel que nos da todo aquello que poseemos.

El conocimiento de las cosas divinas se mueve en el terreno de la revelación, mientras que, el nuestro en el dominio de la ciencia positiva. El *Discurso* explicita esta idea diciendo: “La revelación no puede ser contraria a las verdades cuya necesidad llaman los filósofos lógica o metafísica, es decir, cuyo opuesto implica contradicción” (DFR, §20, p.56). No obstante, la luz suprasensible puede contradecir aquellas máximas, cuya necesidad se llama física, fundadas en las leyes que la voluntad de Dios ha prescrito a la naturaleza. Estas dos clases de necesidades nos conducen a dos categorías de la verdad, la de la fe y la de la razón. Es importante reconocer que la verdad de la fe no requiere demostraciones como si fueran un ejercicio de las matemáticas o teorema científico. El que quiere demostrar la fe llegará a lo que Leibniz denomina: “conclusión *ad absurdum*”; es decir, a la contradicción (DFR, §22). Es precisamente el deseo de comprobar lo todo que lleva a Bayle a sostener la contradicción entre fe y razón. Para evitar tal error, la especulación leibniziana nos invita a reconocer nuestro límite, esto es, a considerar las verdades de la fe como verdades necesarias y eternas, verdades cuyo origen es Dios, el ser necesario. Nunca un ser contingente puede acceder por sí mismo al ser necesario. Creer lo contrario nos conduciría a afirmar la contradicción entre la fe y la razón, al igual que lo hizo antes Bayle; pero la tesis de la disconformidad fe-razón no subsiste en la filosofía leibniziana.

En el *Discurso* Leibniz señala que: “los misterios están contra las apariencias y no tienen nada de verosímil cuando no se los contempla más que desde el lado de la razón”

(DFR, §28, p.61). Se recuerda que un misterio es por esencia incomprensible humanamente, es decir, mediante los principios de las ciencias naturales. Así, la mejor actitud sería vivir un misterio en la fe y no buscar su comprensión. Leibniz está convencido de que: “una verdad no puede contradecir a la otra, y la luz de la razón no es menos un don de Dios que la de la revelación” (DFR, §29, p.62). De este modo, entendemos que fe y razón tienen igual valor en cuanto son dos dádivas de Dios a la persona humana. Del mismo modo que se puede definir al ser humano como animal racional, se lo puede caracterizar asimismo como ser creyente, puesto que todos creen en algo.

El problema central de la doctrina de la contradicción de Bayle consiste en que el mal es asumido con una óptica claramente maniquea. Para Leibniz: “si pudiéramos lograrla, aprenderíamos razones muy justas, y más fuertes que las que parecen contrarias a ellas, han obligado al más sabio a permitir el mal y hacer incluso cosas que lo han facilitado” (DFR, §33, p.64). Estas razones no son necesariamente cognoscibles al ser humano, puesto que ninguna criatura inteligente que sea conoce plenamente el pensamiento y la sabiduría de Dios, aunque tenga información de ello por la revelación. Ahora bien, lo que consideramos nosotros como un mal, no lo es realmente para Dios, porque se dice de él que sus actos son expresión de su absoluta bondad. En efecto, no le pertenece al creador conformarse a nuestro deseo. El filósofo de Leipzig está convencido de que Dios ama la creación y la cuida desde un comienzo y en el universo nada existe de un modo aislado y por mera casualidad. Debemos reconocer entonces que existen invencibles razones para que la divina sabiduría permita el mal; sin embargo, no podemos acceder a las razones que llevan a Dios a permitir el mal, pues nuestro conocimiento está limitado en el tiempo. En el *Discurso*: “De Dios no puede venir nada que no sea plenamente conforme con la bondad, la justicia y la santidad” (DFR, §35, p.64). La divinidad leibniziana es santa, buena y justa. Sus atributos se reflejan también en la creación, es decir, lo creado tiene la perfección que merece.

Los atributos de Dios encontrados en el *Discurso* muestran una distancia considerable entre el creador de la criatura. En este orden de ideas, leemos:

Dios está infinitamente por encima de la bondad y del poder de este hombre y, por consiguiente, no hay razones, por aparentes que sean, que puedan mantenerse contra la fe, es decir, contra la seguridad o contra la confianza en Dios con que podemos y debemos decir que Dios lo ha hecho todo como es debido (DFR, §37, p.66).

Jean-Félix Nourrisson en *La philosophie de Leibniz*² (1970) nos enseña que el poder de Dios se dirige hacia los entes, su inteligencia a lo verdadero y su voluntad al bien (p.266). Así, nos es absurdo juzgar al Ser supremo, autor de todo lo creado, como si pudiéramos corregir su obra. Todos nuestros juicios se vuelven insolubles, se fundan en los prejuicios que tenemos y en las apariencias de verdad. Para el filósofo de Leipzig, Dios es dueño absoluto de todas las cosas. La persona humana tiene que aprender a hacer un buen uso de su fe y de su razón; es decir, no tenemos necesidad de renunciar a la razón, para atender a la fe tal como lo creía Bayle. Sólo nos basta desechar las apariencias ordinarias contrarias a los misterios.

En la especulación de Leibniz no se puede decir que, si Dios permite el mal, esto es algo injusto, puesto que el pensamiento divino es realmente impenetrable para nosotros. El *Discurso* destaca: “Es verdad que los designios de Dios son impenetrables; pero no hay ninguna objeción invencible que pueda concluir que son injustos. Lo que parece injusticia por parte de Dios y locura por parte de la fe, sólo lo aparece” (DFR, §50, p.72). Afirmar la injusticia divina es el puro error del espíritu humano, cuando se detiene a observar todo lo que acontece en el mundo y es asumido desde nuestro puro querer y no según el orden de razón. Por este motivo, ninguna criatura puede pretender juzgar a Dios y decirle cómo debió haber creado el mundo, como lo pretendía Alejandro el Sabio. Sería la insensatez absoluta de la persona humana proceder de esta manera. Ahora bien, podemos decir que cuando Bayle quiere juzgar a Dios, Leibniz lo defiende.

El *Discurso* identifica dos tipos de razones en nosotros, la recta y la pervertida. La primera radica en el encadenamiento de verdades; mientras que la segunda es una mezcla de prejuicios y de pasiones (DFR, §62). Basándose en la diferencia fundamental

² Traducción mía del texto francés del Profesor Nourrisson.

que existe en la razón humana, Leibniz sostiene que los misterios del Evangelio son superiores, pero no son contrarios a la razón verdadera. Aquello que no es conforme con nuestra razón, no es por lo tanto contrario a ella. Los misterios son superiores a nuestra razón, porque contienen verdades que no están comprendidas en el encadenamiento de nuestras verdades de razón. No obstante, no son contrarias a nuestra razón, ni contradicen ninguna de las verdades que esté en nuestra recta razón. Para el filósofo de Leipzig: “No conocemos nunca que haya ninguna disconformidad ni ninguna oposición entre los misterios y la razón” (DFR, §63, p.80). Entonces, desear conocer todo y satisfacer de inmediato nuestro deseo es el fundamento de nuestra razón pervertida.

Al concluir nuestro análisis sobre el *Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón*, y siguiendo a Paul Rateau, distinguimos tres posturas equivocadas de la relación fe-razón. La primera es la postura del racionalista impenitente o apologista incómodo que pretende demostrar los misterios racionalmente. Esta concepción debe ser rechazada pues es perjudicable a la fe. La segunda es la postura del fideísta fanático que quiere sacrificar la creencia, para tan sólo afirmar que todos los principios proceden únicamente de nuestra razón. En esta postura, la fe irracional es la fe verdadera. La tercera es la concepción escéptica que sostiene la inherente contradicción entre fe-razón. En el pensamiento de Leibniz, fe y razón buscan la verdad reconociendo sus diversos grados, pero afirmando también que la verdad es una. La fe sobrepasa la razón, pero no es contraria a ella, pues la fe aspira a la razón. La fe es a la vez una expectativa que tiende a la comprensión y a la esperanza de conseguir este *magis* de la razón, que permite ver la cadena entera y continua de las verdades. La resolución del pretendido conflicto fe-razón es de una importancia crucial en cuanto facilita el desarrollo de los *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* que nos proponemos analizar ahora, el núcleo de la *Teodicea*.

1.2 Una Respuesta Racional A La Pregunta Por El Origen Del Mal

La *Teodicea* de Leibniz está constituida de 3 *Ensayos* sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal. Mediante estos ensayos, el filósofo alemán se propone defender la causa de Dios contra todas las acusaciones filosófico-religiosas que le atribuyen el origen del mal, y contra las enseñanzas según las cuales el creador podría crear un mundo mejor que él que conocemos. Estas acusaciones y enseñanzas de algún modo condenan o intentan corregir a Dios ofreciendo una visión pesimista de la realidad pues la creación es imperfecta. Contra estas tendencias, Leibniz nos brinda una nueva comprensión de la divinidad creadora, del mundo creado, del hombre y del mal en sus obras. Por esta razón, la *Teodicea* defiende la causa de Dios ante el tribunal de la razón humana. Ahora bien, nos preguntamos: ¿en qué consiste la defensa de la causa de Dios en la filosofía leibniziana? La respuesta a esta pregunta está en una estrecha conexión con las siguientes interrogaciones: ¿de dónde viene el mal? ¿Quién es Dios? ¿Cómo es posible que Dios haya creado un mundo perfecto y que en él se dé el mal? Para atender a estas preguntas, esta segunda parte del primer capítulo de nuestro trabajo analizará los siguientes términos: la libertad humana, Dios como la causa primera de todo existente, el mundo creado como el mejor, el mal y su lugar en la naturaleza entera, la voluntad de Dios, la armonía, la finitud de la persona humana y los atributos de Dios.

El problema del mal es el tema central de toda la *Teodicea*, pues no podemos negar que en este mundo hay mal bajo sus diversas formas. Muchos pensadores se preguntan por el grado de responsabilidad de la persona humana en el sufrimiento del mundo, es decir, quieren saber si estamos determinados a actuar bien o mal. Por ejemplo, Spinoza, con su determinismo filosófico, enseña que estamos determinados a hacer el bien o el mal según el plan divino. En el dominio religioso, Jean Calvin sostiene la doctrina de la predestinación según la cual Dios ha predeterminado de antemano las personas que Él quiere salvar y a las que quiere condenar. Se recuerda que, para la fe cristiana, obrar mal es la condición indispensable de la condenación eterna. Al considerar las enseñanzas de Calvin y de Spinoza, entendemos que no existe ninguna libertad en la acción humana,

puesto que todo estaría de antemano determinado. No obstante, en la *Teodicea*, el ser humano es libre en sus acciones pues, el creador es libre al crear el mundo y le comunica al hombre sus propias perfecciones y facultades (T, §§2-3). Un mundo sin libertad es el lugar donde se actúa por constreñimiento, y en él, no hay moralidad en las acciones, tampoco se puede hablar de justicia que sea humana o divina. Tal mundo no es adecuado a la visión leibniziana de la realidad, puesto que el creador no obliga a nadie a actuar en un sentido u otro; el hombre, por su parte, es un ser moral, capaz de distinguir el bien del mal hasta seguir el bien y evitar el mal.

El Dios leibniziano es aquel que nos concede las nobles facultades para actuar, a saber, la libertad y la voluntad (T, §3). La libertad a la cual se refiere Leibniz no sólo rechaza toda forma de coerción sino también la necesidad, pues con el constreñimiento y la necesidad se supone que no podría elegir de otra manera (T, §34). La libertad no tiene otro sentido que la capacidad de elegir entre varias posibilidades, es decir, sin una causa exterior que nos determina a una posibilidad en vez de otra. En este sentido, si hay algo que nos determina a actuar, es nosotros mismos que nos determinamos a elegir lo que creemos estar bueno para nosotros. Esta determinación es llamada por el filósofo de Leipzig certidumbre objetiva (T, §36). Así, entendemos que siempre hay una razón que nos inclina hacia el partido que hemos tomado y no actuemos por casualidad.

La voluntad por su parte nos permite elegir lo mejor que pueda satisfacer nuestros deseos, dándonos las motivaciones adecuadas. Es importante reconocer que, para Leibniz, el querer no nos quita la razón, puesto que somos animales racionales y capaces de discernimiento y de orientarnos hacia el bien. Él señala: “La voluntad nunca es llevada a actuar más que por la representación del bien, que prevalece sobre las representaciones contrarias” (T, §45, p.124). La voluntad es siempre motivada. Para Jean-Félix Nourrisson (1970), una voluntad sin ningún motivo es una ficción contraria no sólo a la perfección de Dios, más aún contradictoria, quimérica e incompatible a la definición de la voluntad (p.284). Ahora bien, cuando abusamos de nuestra razón, elegimos mal el objeto deseado y de una mala elección surge también una mala acción. El filósofo de Leipzig, refiriéndose a la carta a los Romanos, subraya: “*non esse facienda mala, ut evenient bona*” (T, §25,

p.112), es decir, no hay que hacer el mal para que suceda el bien. Tenemos que buscar incansablemente el bien en nuestro actuar. Sin embargo, para Pierre Bayle, Dios debería concurrir constantemente a la acción humana para impedir las acciones malas. Al mostrarse indiferente ante nuestras acciones, Él es la causa del mal moral porque nada sucede sin su permiso (citado por Leibniz en T, §4). En otras palabras, Dios debería restringir la libertad humana.

En la precedente afirmación, Bayle se hace juez de Dios poniendo en tela de juicio sus atributos, y haciéndole responsable de la caída de la especie humana, del pecado original por el cual todo el género humano es afectado *post lapsum*. Se recuerda que, en el mundo cristiano, esta caída conocida como pecado original es la consecuencia de la muerte, las enfermedades, las desgracias y miserias que afligen a todos indistintamente. Hay que reconocer que el dogma del pecado original descrito en el libro de *Génesis* está mal interpretado en la especulación bayliana, pues convierte el mundo en el lugar del mal. El hombre ha sido colocado en el jardín con unas instrucciones sobre lo que debe hacer y lo que está prohibido. En este sentido, la caída es la consecuencia de la libertad humana y de la desobediencia. Tras este acto de libertad, Dios siendo compasivo y misericordioso busca rescatarnos. El filósofo alemán expresa esta idea diciendo: “Dios ha querido salvar a todos los hombres [...] los que crean en él con una fe viva y final serán salvados, sigue siendo verdad que esta fe viva es un don de Dios” (T, §4, p.97). Dicho de otro modo, en toda nuestra situación la voluntad y la libertad son necesarias, puesto que Dios no ejerce sobre nosotros un poder despótico, más bien, es un creador libre que nos deja libres de elegir lo que consideramos bueno para nuestra salvación. Él no nos impone una salvación.

Tanto Bayle como Leibniz reconocen a Dios como la primera razón de las cosas (T, §7). Sin embargo, el pensamiento del filósofo alemán se diferencia de la especulación del francés, cuando en el análisis es capaz distinguir las acciones divinas de las humanas. Las acciones divinas son necesarias, es decir, no pueden ser de otra manera. Mientras que las humanas, las que vemos y experimentamos, son contingentes, ya que no hay nada en ellas que haga necesaria su existencia. Esta diferenciación nos exige atender a la diferencia entre dos tipos de seres en el universo: el ser necesario y el ser contingente, el creador y

la creación. Desde la tradición escolástica y medieval, Dios es el ser necesario y eterno; es increado y el único que no puede no ser. El mundo, por su parte, constituido del conjunto de lo creado, es pues contingente, es decir, tiene un comienzo y un fin. En la *Teodicea*, el ser necesario es la causa inteligente de todo lo que es; él ha tenido en cuenta todos los mundos posibles antes de escoger uno de ellos para llamarlo a la existencia. Él es infinito en su comprensión, absolutamente perfecto en poder, en sabiduría y en bondad, puesto que alcanza a todo lo que es posible. Su entendimiento es el origen de las esencias y su voluntad es el origen de las existencias (T, §7). Ahora bien, entendemos que el ser humano, en cuanto parte de la creación, es limitado, finito y contingente. Ninguna criatura es apta para juzgar o corregir al creador, ya que todo juicio dificulta la buena relación del ser creado con su creador.

El Dios leibniziano es pues suprema sabiduría y bondad absoluta en su acción. En los *Ensayos* sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal leemos:

Esta suprema sabiduría, unida a una bondad que no es menos infinita que ella, no ha podido dejar de elegir lo mejor. Pues igual que un mal menor es una especie de bien, asimismo un bien menor es una especie de mal, si obstaculiza un bien mayor; y habría algo que corregir en las acciones de Dios si hubiera una manera de hacerlas mejor [...] Si no hubiera el mejor (optimum) de todos los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno (T, §8, p.100).

En otras palabras, la creación es buena porque es la obra de un Dios sabio e inteligente que en cuanto tal no puede cometer ningún error. Paul Rateau en su artículo *Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz*³ (2011) nos ofrece tres maneras de entender la expresión el mejor de los mundos posible. Por la primera, el mejor mundo es aquel en el cual se obtiene la máxima felicidad, es decir, la plenitud de virtud entre los seres racionales; la segunda nos indica que el mejor mundo es aquel que contiene la máxima cantidad de esencia; y por último, el mejor mundo es aquel que contiene la máxima variedad de fenómenos producidos por las leyes más simples (Rateau, 2011, p.182). Ahora bien, podemos decir que el mejor mundo no es aquel en el cual se prescinde del mal; más

³ Traducción mía del texto francés de Rateau.

bien, es aquel donde todo es armonioso, de modo tal que bien y mal se complementan perfectamente. La perfección del mundo debe ser entendida en el sentido de la totalidad de la creación y de la armonía entre todos los seres.

La interpretación de Paul Rameau está fundada en la segunda parte de los *Ensayos de teodicea* y en el *Discurso de metafísica* donde encontramos dos argumentos que sostienen el mejor de los mundos posibles. La *Teodicea* nos enseña que la razón de ser de la creación es la de permitir a Dios compartir su bondad con las criaturas, esto es, de comunicarse con los seres susceptibles de responder a su amor (T, §228). Por otra parte, en el *Discurso de metafísica*, los espíritus, aquellos que se acercan más a la divinidad por su naturaleza, creados a la imagen de Dios, son los más capaces a servir su gloria de modo tal que su felicidad debe ser su principal designio (DM, §36). En este sentido, entendemos que el universo incluso el ser humano no es tan malo tal como lo creían los filósofos antiguos, sino que debe ser entendido como el lugar donde se encuentra la máxima perfección física, metafísica y moral. La cosa creada es a la vez buena y fuente de la felicidad de la criatura.

¿Cómo es posible entonces la buena creación divina con la presencia del mal? A esta pregunta los argumentos son divergentes. Por ejemplo, Pierre Bayle quiere un mundo sin pecado y sufrimiento que nos ponga inmediatamente en una felicidad terrena, sin pasar por el duro camino del sufrimiento. Leibniz, por su parte, no aparta la posibilidad para que existiera este mundo, pero afirma: “yo niego que entonces hubiera sido mejor” (T, §9, p.100). Dicho de otro modo, el pensamiento leibniziano no puede concebir un mundo mejor que aquel que encierra en él un pequeño grado de mal y pecado. En este orden de ideas: “Si el menor mal que sucede en el mundo faltara en él, ya no sería este mundo que, teniendo en cuenta todo, ha sido estimado el mejor por el Creador que lo ha elegido” (T, §9, p.101). En el *Discurso de metafísica*, el mejor de los mundos es semejante a la potencia y la ciencia, las verdaderas perfecciones, susceptibles del último grado, es decir, susceptibles de llegar sin contradicción al *maximum* (DM, §1).

Así pues, la perfección reside en la potencia del ser creado de llegar al infinito. Para P. Rameau, la perfección de la creación no debe ser buscada en los elementos

particulares, sino en el conjunto de la creación, esto es, en la relación existente entre el todo y las partes. Por eso, diferencia dos tipos de perfecciones: absoluta, inherente a la divinidad y relativa o propia de los seres creados (Rateau, 2011, p.189). Entonces, el mundo que a nuestro juicio se nos presenta como malo es realmente conforme al plano divino. Con Leibniz, podemos decir que es absurdo pretender corregir a la Suprema sabiduría o ver algo más perfecto que aquello que ha hecho Dios juiciosamente. El universo creado es el más perfecto posible, porque constituye la óptima forma, el más determinado y nos permite referirnos a una perfección de orden cuantitativo y no cualitativo (Rateau, p. 183). La perfección de la cosa creada está en el orden de lo general, de lo universal y no de las apariencias de un entendimiento finito. Lo que para nosotros aparece como malo es realmente lo mejor posible, esto es, un mal aparente.

El ser humano es de naturaleza débil y frágil. Para Leibniz: “Cuando consideramos también la fragilidad del cuerpo humano, admiramos la sabiduría y la bondad del Autor de la naturaleza, que lo ha vuelto tan duradero, y su condición, tan tolerable” (T, §14, p.103). Según Jean Félix Nourrisson (1970), el primer reto de la *Teodicea* consiste en conciliar los atributos de Dios, a saber, su poder, su sabiduría y entendimiento ante la presencia del mal en el mundo (p.287). Para alcanzar esta conciliación hay que condenar todo tipo de juicio que podamos emitir contra el creador, pues el creador es aquel que por su suprema sabiduría y bondad es objeto de nuestra contemplación, acto que requiere la humildad de nuestra parte. Más allá de la suspensión de todo juicio, el filósofo de Leipzig prohíbe todas quejas que podamos levantar contra el creador diciendo: “No debemos murmurar contra un pequeño retraso que a la sabiduría suprema le ha parecido bien otorgar a los hombres para que se arrepientan” (T, §17, p.105). El mal que desencadena todos los gritos de lamentaciones y que puede conducir incluso a la negación de la existencia de Dios, es desde una perspectiva teodiceica la condición fundamental del arrepentimiento. Voltaire no puede aceptar esta tesis, pues en la Ilustración el mal se presenta como algo

injustificable, pues no hay un significado moral del sufrimiento⁴. Otros pensadores sitúan la comprensión teodiceica en la lógica de la resignación, llamada también, lógica de la *felix culpa*, según la cual el pecado de Adán nos otorga la salvación en Jesucristo, muerto y resucitado (Cardona, 2012, p.406).

Si la presencia del mal en el mundo es el fundamento de muchos pensamientos que niegan la existencia de Dios, en la *Teodicea* nos pone ante un dilema que se expresa de la siguiente manera: “*si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum*”? (T, §20, p.109). El problema no se limita al mal sino también al bien; si no hay Dios debemos cuestionarnos sobre el origen del bien. Leibniz no es uno de aquellos pensadores que conciben el universo como un espacio fatal, pésimo, como lo harán más tarde los filósofos ilustrados; más bien, para él, el bien en el mundo está en un grado más elevado que el mal. Ante el dilema bien y mal, los maniqueos sostienen la existencia de dos principios coeternos y subsistentes. Algunos filósofos antiguos ubican el origen del mal en la materia concebida como increada e independiente de Dios, lo cual hace de la materia un ser eterno e increado. Desde la perspectiva cristiana, la materia es creada puesto que todo ser procede de Dios, lo cual nos lleva a afirmar que existe un único creador de todas las cosas, Dios. De cierto modo, la *Teodicea* de Leibniz es un rechazo del dualismo maniqueo y del pensamiento antiguo por no tener el concepto de creación acercándose de la filosofía cristiana y así, ella propone una nueva manera de tratar el asunto.

Ahora bien, preguntamos ¿dónde Leibniz ubica el origen del mal? En la *Teodicea*, descubrimos que el origen del mal debe buscarse en la naturaleza ideal de la criatura (T, §20). Dicha naturaleza está encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, independientemente de su voluntad. En este orden de ideas, el filósofo alemán subraya: “se da una imperfección original en la criatura antes del pecado, porque la criatura está esencialmente limitada; de donde procede que no puede saberlo

⁴ Escalante F: “Las formas tradicionales de la resignación y la justificación del dolor parecen obviamente falsas, inaceptables” (p.169).

todo, y que puede equivocarse y cometer otras faltas” (T, §20, p.109). El profesor Cardona, en su artículo *La transformación leibniziana de la doctrina del peccatum originale* (2012), señala que la tesis leibniziana de la imperfección original de la criatura tiende a superar el dogma del pecado original, es decir, el hombre peca porque como ente creado, él está caracterizado por una imperfección inherente a la creación (p.409). Entonces, podemos inferir que Leibniz se aparta de la enseñanza agustiniana según la cual el mal está íntimamente vinculado con el pecado, pues para él, la posibilidad del mal resulta de la imperfección inherente a los seres creados antes de la desobediencia. Sólo el creador tiene en sí todas las perfecciones. La criatura tiene una imperfección inherente a su naturaleza que ontológicamente no es un mal. Preguntamos entonces ¿qué es el mal? Dice Leibniz: “lo formal del mal no tiene nada de eficiente, pues consiste en la privación, es decir, en lo que la causa eficiente no hace” (T, §20, p.109). En otras palabras, el mal no tiene una causa eficiente sino una causa deficiente, puesto que no es un objeto creado, es tan sólo mera privación de algo en la cosa creada. Con este argumento, Leibniz se acerca al pensamiento antiguo que, tanto en la filosofía de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, considera el mal como una carencia de ser, de bien, es decir, el mal no tiene consistencia, substancia independientemente de la realidad efectiva que es el bien, pues de lo contrario todo provendría de la nada.

La definición del mal propuesta por Leibniz se entiende claramente en relación con su triple naturaleza, pues la *Teodicea* identifica el mal metafísico, el mal físico y el mal moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento y el mal moral en el pecado (T, §21). Pero ninguno de ellos puede ser considerado como un elemento creado independiente de algo real, puesto que la creación responde a una necesidad que escapa a nuestro entendimiento finito. En este orden de ideas, leemos:

Aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que en virtud de las verdades eternas sean posibles. Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es necesario que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en varios de ellos, y que incluso el mejor de todos lo contenga” (T, §21, p.110).

Ahora bien, asumimos que este mundo con el sufrimiento y pecado sea también el mejor de los mundos posibles. Aquí, no hay ninguna contradicción, como lo supone Bayle. Pecado y sufrimiento son en realidad grados de imperfección inherente a la criatura y al mundo real. En la *Teodicea*, la exigencia de la diversidad y de la variedad impone en efecto unos grados en la naturaleza y la perfección de las criaturas, excluyendo así un mundo hecho únicamente de seres racionales, virtuosos y bienaventurados (T, §120). Si no se diera esta diferencia, se identificaría entonces Dios y mundo, como ocurre en Spinoza. Es importante entonces reconocer que la imperfección inherente de la creación no borra la bondad ontológica de los existentes. Como lo hemos mencionado, lo que es bueno por el simple hecho que él es creado por Dios. La perfección de la criatura no es individual, es más bien general y debe ser tomada en el conjunto de la creación. Paul Rateau (2011) identifica dos momentos explicativos del mejor de los mundos posibles. El primero es un momento regresivo que parte de lo empírico de la existencia del mundo, entendido como conjunto de elementos contingentes, para remitir a su razón primera, necesaria y eterna, es decir, Dios. El segundo es deductivo, parte de las consideraciones *a priori* de las perfecciones de este Ser supremo para regresar al mundo y concluir que debe ser el mejor de los mundos posibles (Rateau, p.183). La elección del mejor de los mundos posibles nos es absoluta o metafísicamente necesaria de tal manera que toda otra elección implicaría contradicción. No resulta de un deber propiamente indispensable que Dios no puede no cumplir bajo la pena de pecar, pues, habría algo que corregir en su acción, si Él tenía posibilidad de hacer uno mejor.

La presencia del mal no se opone de modo estructural a la creación del mejor de los mundos posibles. Aquello que Leibniz llama mal metafísico no es nada más que la imperfección de la cosa creada. Ahora bien, ¿cómo interpretar esta imperfección? En *Mal y sufrimiento humano* (2013), el profesor Cardona nos ofrece la clave de interpretación de la imperfección inherente a la criatura. Ante todo, encontramos que el filósofo de Leipzig no hace nada más que asumir la tesis agustiniana de la *privatio boni*, es decir, el mal es una carencia de bien no es un elemento sustancial al mundo creado (p.218). Se recuerda que, para San Agustín, la acción de Dios se dirige a lo positivo, mientras que el mal es

una privación del ser (T, §29). Según Jean Félix Nourrisson (1970), el mal metafísico propiamente hablando no es un mal, sino un bien menor vinculado a la naturaleza ideal de la criatura. Por eso, no podría oponerlo al dogma de la providencia divina (p.290). El mal metafísico es considerado por Nourrisson como el único mal necesario. Surge entonces la pregunta por saber en qué consiste esta privación y su origen. El profesor Cardona (2013) nos responde: “la finitud” (p.218). Por la finitud entendemos que todas criaturas están limitadas y tienen unos grados de imperfección inherente a su naturaleza. En cuanto al ser humano, en sus acciones nunca tiende al mal, sino al bien aparente, ya que siempre lo hace a partir de su naturaleza finita. Esta naturaleza lo diferencia completamente de Dios que obra siempre en función del bien final y más universal.

El profesor Cardona (2013) señala que: “la voluntad humana puede fallar por ignorancia o por influencia de las pasiones, pues a menudo estas impiden que se quiera como se debe, es decir, atendiendo en cada caso el bien más general y verdadero” (p.219). Así, entendemos que por naturaleza somos seres de pasión y de razón. La razón orienta nuestras acciones hacia el bien, pero, no es siempre el caso para la pasión. La pasión es aquella fuerza que enturbia la visión del bien y obscurece el esfuerzo de la voluntad para en cada momento conseguirlo y bajo cualquier circunstancia. Por esta razón, la voluntad humana no sigue siempre lo mejor como sucede con la voluntad divina. En *Mal y sufrimiento humano*: “El hombre que está dominado por las pasiones es débil, pasivo y dependiente, ya que no puede deliberar ni querer como se debe, es decir, no puede seguir las exigencias de un ordenamiento moral del mundo” (Cardona, 2013, p.220). Por la dependencia, entendemos que la acción humana está determinada por la contingencia, aislándola de la verdadera finalidad de todo existente. Ahora bien, es en la contingencia, no sólo del hombre sino también de todas las criaturas, donde hay que buscar el origen del mal.

La expresión *privatio boni* nos muestra que el mal es constitutivo de la contingencia y de la finitud propia del mundo creado y, en particular, del hombre. Para el profesor Cardona (2013): “la imperfección ontológica del hombre es inevitable y en cuanto tal es la fuente del sinnúmero de acciones malas y de injusticias que a menudo

vemos gobernando en el mundo real” (p.222). Basándose en la diferencia entre el ser necesario, perfecto y contingente e imperfecto, Leibniz no encuentra ninguna contradicción en la existencia de un Dios bueno y sabio y la presencia del mal en el mundo. La imperfección inherente a la criatura nos indica que todo lo creado está limitado y depende del creador. Leibniz expresa la idea de imperfección en varios de sus escritos. En *Causa Dei*: “lo que careciera de limitación no sería una criatura sino Dios” (CD, §69, p.455). La *Teodicea* retoma esta tesis destacando: “Dios no podía darle todo (a la criatura) sin hacer de ella un Dios. Era necesario, por tanto, que hubiera diferentes grados en la perfección de las cosas y que hubiera también limitaciones de toda clase” (T, §31, p.116). En otras palabras, sólo al Dios verdadero y creador no le falta nada, puesto que es un ser autosuficiente que no busca su *completud* en otro ser. Más allá de la contingencia, debemos buscar el origen del mal en la imperfección original de la criatura. En *Mal y sufrimiento humano*: “sólo la imperfección original de la criatura puede ser considerada como la condición de posibilidad de todo mal” (Cardona, 2013, p.224). Dicho de otro modo, el mal moral y físico tienen su causa en el mal metafísico, si tomamos en cuenta las enseñanzas de la *Teodicea* leibniziana.

Como lo hemos mencionado en uno de los párrafos anteriores, el mal moral está identificado con el pecado, es decir, con algo vinculado a la voluntad. El ser humano tiene un sentido natural del bien y del mal. El querer humano está íntimamente ligado con nuestra contingencia, ya que es siempre el deseo de satisfacer una necesidad determinada. En la *Teodicea*, la voluntad consiste en la inclinación a hacer una cosa en proporción del bien en ella encerrado (T, §22). En otras palabras, buscamos naturalmente el bien y esta tensión tiene su origen en el creador, el autor de todos los bienes. Pero la acción de la Divinidad creadora es muy distinta de la nuestra. Preguntamos entonces: ¿por qué sucede esto así? Para atender a esta pregunta, Leibniz diferencia en Dios dos tipos de voluntades, la voluntad antecedente y la voluntad consecuente. La voluntad antecedente es aquella voluntad que está desligada y que considera cada bien aparte en tanto que es bien. Por ella, Dios tiende a todo bien en tanto que es bien. Para hablar en términos escolásticos decimos que Dios actúa *ad perfectionem simpliciter simplicem*, a la perfección

simplemente simple. Lo propio de su acción consiste en santificar, salvar a los hombres, excluir el pecado e impedir la damnación. En el pensamiento leibniziano, la voluntad antecedente es eficaz *per se*, es decir, una voluntad que encuentra en ella misma la energía necesaria para producir su pleno efecto (T, §22). La segunda voluntad identificada en Dios es la voluntad consecuente, que consiste en la causa del éxito entero y de la infalibilidad de la acción divina. Se trata entonces de una voluntad final y decisiva. No obstante, estas voluntades no impiden que el ser humano haga lo que quiera y cuando pueda (T, §22). Entonces, el mal cometido y padecido, varias veces, tiene que ver con esta libertad en nuestro actuar, pero no de la voluntad divina. Leibniz expresa esta idea diciendo: “Dios quiere antecedentemente el bien y consecuentemente lo mejor. Y en cuanto a lo que se refiere al mal, Dios no quiere en absoluto al mal moral y no quiere de una manera absoluta el mal físico o los sufrimientos” (T, §23, p.111). Sin embargo, nadie puede negar que el mal moral y físico se manifiestan en el mundo.

¿Cómo es posible entonces que lo que Dios no quiere sea? El profesor Cardona (2013) nos dice que, para Leibniz, es evidente, no según el principio de lo necesario sino según el de lo conveniente, que no se puede comparar la inmensa gloria y bondad que hay en el conjunto de la creación con la miseria de los condenados y que el mal ha sido permitido en la creación como *conditio sine qua non* del bien (p. 230). El mal está permitido para un mayor bien. Es exactamente la lógica de la *felix culpa* de la Iglesia católica romana que canta en la vigilia pascual del sábado santo, *felix culpa* que nos da la salvación en Cristo Jesús. Dicha culpa es el pecado de Adán, llamado también, el pecado original. En la *Teodicea*:

En cuanto al pecado o mal moral, aunque sucede también muy a menudo que pueda servir de medio para obtener un bien o para impedir otro mal, no es, sin embargo, esto lo que lo vuelve un objeto suficiente de la voluntad divina o un objeto legítimo de una voluntad creada. Es necesario que no sea admitido o permitido más que en tanto que es considerado como una consecuencia cierta de un deber indispensable, de manera que el que no quisiera permitir el pecado de otro, faltaría él mismo a lo que debe (T, §24, p.111).

Dios no quiere nunca el pecado, es decir, no es su autor, no concurre al mal moral, pero él hace salir de él un bien mayor y, por ello, lo permite. Ahora bien, podemos decir que la

presencia del mal moral no es contradictoria con la providencia divina, puesto que donde se encuentra el pecado se debe buscar en seguida un bien mayor. Esta afirmación es puramente la enseñanza paulina según la cual el apóstol Pablo predica donde abunda el pecado la gracia divina sobreabunda. Se recuerda que la expresión *permissio* del pecado ha sido la gran dificultad de Pierre Bayle, cuando sostiene la imposibilidad de permitir el mal a Dios bueno y misericordioso. A esta duda, Leibniz responde con una serie de consideraciones sobre la necesidad y la libertad. En la *Teodicea*: “el libre albedrío es la causa cercana del mal de culpa y, luego, del mal de pena” (T, §288, p.284). Ernest Naville en *Le problème du mal*⁵ (2017), para explicar esta afirmación considerada como parte de la solución al problema del mal subraya: “La libertad encierra en ella la posibilidad del mal. En efecto, el ente que, en presencia de la ley no podría ejecutarla o violarla, obedecer o desobedecer, no sería libre. Una criatura libre es por esencia capaz del mal” (p.124). En este sentido, entendemos que *ser capaz* es pues la grandeza de un ente libre: el poder es su sello. Ser capaz del mal es el sello de la criatura porque existe sólo una voluntad idéntica al bien, la divina. El mal moral resulta del mal uso de la libertad. No es posible que Dios quite al ser humano la libertad. Abordando el problema en el mismo sentido, el profesor Cardona (2013) subraya que: “la fuente del mal moral debe ser buscada en la naturaleza de la libertad humana, que es limitada y condicionada” (p.233). El hombre es libre de elegir lo que él quiere, lo que su discernimiento le indica como apto a satisfacer sus necesidades, pues la libertad humana está íntimamente vinculada a la inteligencia. En este orden de ideas, Leibniz presenta la libertad como aquella facultad que contiene un conocimiento distinto del objeto de la deliberación. Además, es el alma de la libertad (T, §288). De este modo, entendemos que a alguien que no sufre ninguna enfermedad psíquica, su acción es a la vez libre y racional. Tampoco todo mal está reducido a la mera imperfección de la criatura, pues nosotros muchas veces tenemos nuestra parte de responsabilidad en ello.

⁵ Traducción mía del texto francés de Ernest Naville.

Para el profesor Cardona (2013), la causa de la caída del hombre no debe ser buscada en una especie de poder despótico de Dios, pues siempre obra con justicia y benevolencia; pero tampoco dicha causa tiene que ser una indiferencia de Dios frente al bien y al mal, hacia lo justo y lo injusto; la causa del mal no debe ser buscada en una voluntad divina fingida, ni santa ni digna de ser amada (p.236). Crear el mal no corresponde de ninguna forma a la naturaleza de Dios. Entonces, ¿dónde se ubica la causa del pecado? En *Causa Dei*, Leibniz sitúa la causa del mal moral en el mal metafísico diciendo:

La verdadera raíz de la caída está en la imperfección o debilidad original de las criaturas, que hacía que el pecado estuviera incluido en la mejor serie posible de las cosas, [...] De donde ha resultado ya que la caída ha sido permitida justamente, a pesar de la virtud y de la sabiduría divinas, y que incluso aun manteniendo estas, no podía no ser permitida (CD, §79, p.457).

Dicho de otro modo, el mal moral está enraizado en la naturaleza pecadora del hombre. Él tiene una causa indirecta, nuestra libertad y voluntad; y una causa inmediata, el mal metafísico. Así, no se debe culpabilizar a Dios haciéndolo el autor del mal moral. En *Mal y sufrimiento humano*: “Dios no puede evitar que abusemos del albedrío, sin para ello modificar nuestra naturaleza finita. Hay que reconocer que no es posible un mundo de la libertad en el cual no se dé mal alguno” (Cardona, 2013, p.238). Obviamente, no hacemos siempre el buen uso de nuestra libertad. Nuestra falta de responsabilidad no puede de ningún modo ser la causa de la acusación del creador, aquel que, al crear el mundo, sigue siempre el mayor bien. Según Jean-Félix Nourrisson, permitir el mal moral en la prosecución de un bien mayor, no es entonces un defecto de la providencia. Más bien, es sabiduría y virtud soberana. No es concurrir al mal. Es ir únicamente al bien, aunque sea a través del mal (p.293).

El último tipo de mal que identifica Leibniz en nuestro mundo es el mal físico que se manifiesta en el dolor, el sufrimiento, la incomodidad. El profesor Cardona lo caracteriza como el contrario del bien físico o bienestar. Ahora bien, se pregunta: ¿de dónde viene el sufrimiento del mundo? En la *Teodicea*:

Dios quiere todo el bien en sí antecedentemente, que quiere lo mejor consecuentemente como un fin, que quiere lo indiferente y el mal físico a veces como un medio, porque no quiere permitir el mal moral más que a título del sine qua non o necesidad hipotética que lo liga a lo mejor (T, §25, p.112).

De esta cita, debemos entender el mal físico de dos maneras. Ante todo, podemos decir que el mal físico es algo que ocurre en el mundo y no es siempre querido de Dios. En palabras leibnizianas, al igual que el mal moral, Dios no concurre al mal físico puesto que éste no tiene una causa eficiente, sino una deficiente; la cual es la negación de una cualidad o de una potencia en el ente. En este sentido, decimos que la enfermedad es la falta de salud, el dolor, la falta de alegría. Cuando Dios lo quiere, es un medio de corrección. Para Ernest Naville (2017), el sufrimiento en cuanto mal no debe ser. Sin embargo, él identifica tres argumentos aceptables en la doctrina de los apologistas del dolor, es decir, aquellos que muestran la razón de ser del sufrimiento humano. En primer lugar, el dolor es la advertencia de un desorden. Así, la enfermedad nos exige buscar un remedio; en política el desorden en el orden social requiere una reforma. Estar advertido de un desorden para repararlo o corregirlo es bueno y útil. En segundo lugar, el dolor es un remedio que nos purifica, nos es necesario, muy necesario y resulta a la postre bueno. En último lugar, el dolor es una punición; ésta es la manifestación de la justicia y la justicia es buena, pues es una de las formas de la manifestación del amor (Naville, pp.79-81). En estas tres tesis justificativas del dolor encontramos a Leibniz en la tercera que nos enseña que Dios a veces quiere el sufrimiento humano para nuestra corrección. La *Teodicea* muestra que el mal físico cumple un papel de corrección y alguna vez contribuye a una mayor perfección de la persona que sufre (T, §23).

En la *Teodicea*: “El mal físico no es otra cosa que el displacer o desagrado, y comprendo bajo éste el dolor, la pena y cualquier otra clase de incomodidad” (T, §251, p.262). El mal físico se opone a todos los sentimientos que no nos disgustan, todos los ejercicios de nuestras fuerzas que no nos molestan, y que en el caso de que no pudiéramos hacerlo sufriríamos, pues se trata de bienes físicos, aunque no nos causen ningún placer. Desde la perspectiva leibniziana, el mal físico es causado por el mal moral, lo cual nos da a conocer que se padecen males porque se hace el mal (T, §26). Ahora bien, entendemos

que no podemos reducir el dolor y el sufrimiento humano al mero castigo divino. Muchas veces, el dolor está enraizado en nuestro deseo y en nuestra libertad; por ejemplo, los casos de la guerra que un pueblo, un país desencadena contra otro país, pueblo; un padre que azota a su hijo para corregirlo, etc., estos son algunos casos que provocan dolores pero que no tienen nada que ver con una decisión divina. Por nuestra libertad, somos capaces del bien y del mal. Es absurdo acusar a Dios aún por aquello que depende directamente de nosotros, de nuestro orgullo, nuestra libertad y voluntad. Para Leibniz, Dios es la causa de la perfección de la naturaleza y de las acciones de las criaturas, pero la limitación de la receptividad de la criatura es la causa de los defectos que hay en la acción concreta de la criatura. Entonces, el mal es una consecuencia de nuestra finitud, de nuestra contingencia; Dios en cuanto Ser perfecto e infinito es el origen de todo bien.

En la *Teodicea* el sufrimiento debe ser mirado de dos maneras, de nuestra parte y de la de Dios. Para Leibniz: “Es verdad que sufrimos con frecuencia por las malas acciones de otro; pero cuando no tenemos parte en el crimen, debemos tener por cierto que estos sufrimientos nos preparan para una felicidad mayor” (T, §241, p.257), por el principio de compensación que anima a todo lo contingente. Ahora bien, entendemos que el mal a temer es aquel que viene puramente de nuestras acciones y que no tiene una meta salvífica y purificadora, esto es, el mal que padece el hombre justo. En este orden de ideas, el filósofo alemán subraya:

Hay que pensar que también los sufrimientos y los monstruos forman parte del orden. Y es bueno considerar no sólo que vale más admitir estos defectos y estos monstruos que violar las leyes generales [...] mas también que estos monstruos mismos son según las reglas y se hallan conformes con voluntades generales” (T, §241, p.257).

En otras palabras, debemos preocuparnos más por nuestro comportamiento en la naturaleza y nuestra relación con las otras criaturas que para aquello que no queremos y que está en el orden de lo creado. En el universo creado todo está hecho para una armonía conveniente y debemos buscar esta armonía en lugar de quejarnos por la mera imperfección inherente a la creación. Un mundo sin pecado y dolor es pensable, imaginable, pero nunca será un mundo real. Para el profesor Cardona (2013), en Leibniz,

todo mal es un bien mediato, es decir, medio para grandes bienes (p.246). El bien es la regla general del universo y el mal su excepción (Cardona, 2013, p.249). No hay que derribar el orden de la realidad, para darle en ella un lugar a la pregunta por el mal.

Leibniz es un pensador positivo que da primacía al bien frente al mal en el universo. Se supone que el bien es silencioso mientras que el ser humano se queja de un pequeño mal, considerado como aquello que no debe ser. Según el profesor Cardona (2013), la luz natural nos enseña que gozamos más bienes que males en esta vida. Por esta razón, Leibniz no da mayor importancia a nuestros dolores y penas, pues ellos son realmente una nada frente al bien que significa la vida misma y a la necesaria orientación del todo al bien supremo y al verdadero bienestar, al que está llamado a gozar todo ser racional al final de los tiempos (p.243). Entonces, entendemos que un mundo sin un menor mal es un mundo por esperar, es el mundo de la felicidad eterna que gozaremos en el otro mundo y no en esta tierra. Así, el filósofo alemán nos invita a silenciarnos ante el sufrimiento y a actuar de manera conforme a nuestra razón optando por el bien como un valor supremo.

Tras haber analizado los tres tipos de mal, reconocemos que el mal tiene su fundamento en la contingencia y la imperfección inherente a la criatura, pero, no en Dios. La contingencia hace depender todo existente de Dios, aquel que da siempre y continuamente a todo existente lo que hay de positivo, de bueno y de perfecto en ello, puesto que todo lo perfecto procede del padre de las luces según Leibniz. Mientras que las imperfecciones y los defectos de las operaciones proceden de la limitación original que la criatura no ha podido menos de recibir en el primer origen de su existencia, por virtud de las razones ideales que la limitan (T, §31). Ahora bien, podemos decir que a todo lo creado le falta algo, pues no es un ser necesario sino contingente, un ser que tiene su razón de ser en el Ser necesario. Una perfección total de la criatura es algo a esperar y no actual, efectivo. En este orden de ideas:

Dios es el único cuya acción es pura y sin mezcla de lo que llamamos padecer; pero eso no impide que la criatura también tenga parte en las acciones, puesto que la acción de la criatura es una modificación de la sustancia que se deriva de ella naturalmente y que encierra una

variación no sólo en las perfecciones que Dios ha comunicado a la criatura, sino también en las limitaciones que trae por sí misma para ser lo que es (T, §32, p.116).

Como todos aquellos que son fuertemente influenciados por el pensamiento filosófico-teológico de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, Leibniz espera una felicidad eterna al final de su vida, la cual requiere un esfuerzo en el actuar para conseguirla, ya que para ello se requiere ser justo y correcto. Además, entendemos que, en su reflexión, a nosotros nos gusta modificar lo real dándole la forma que queremos, sin nunca pensar que somos limitados. A este modo de proceder lo llamamos creatividad humana, porque con ello, a veces embellecemos, inventamos todo lo existente. No obstante, las limitaciones e imperfecciones, desde la mirada humana son males vistos como tinieblas, ignorancia, error y malicia, precisamente porque consisten en una especie de privación. Desde la perspectiva leibniziana, esta privación es conforme al orden de lo creado puesto que en la creación no hay otros dioses sino un único, el Dios creador y causa primera de todas las cosas. En el mundo judeo-cristiano, ésta es la suprema perfección; por esto es llamado santo, es decir, un ser sin mancha, puro, sencillo y sin mezcla. Ahora bien, nosotros podemos imitarlo haciendo el bien, pero nunca alcanzaremos a igualarlo en santidad y perfección. Los placeres que busquemos incansablemente son una evidencia de nuestra finitud. En este sentido, afirma Leibniz:

Todos los placeres tienen en ellos mismos algún sentimiento de perfección. Pero cuando nos limitamos a los placeres de los sentidos o a otros, en perjuicio de bienes mayores, como la salud, la virtud, la unión con Dios, la felicidad, en esta privación de una tendencia ulterior es en lo que consiste el defecto (T, §33, p.117).

Toda búsqueda indica una carencia y es nuestra condición como criatura finita. Toda privación tiene un aspecto negativo puesto que el defecto nace de la limitación y tiende a privaciones nuevas. Mientras que la perfección es positiva y es una realidad absoluta.

Pese a nuestra imperfección originaria, podemos actuar bien evitando el mal, porque somos libres por naturaleza. Se recuerda que en la filosofía aristotélica existen dos aspectos de la libertad humana: la espontaneidad y la elección por las cuales controlamos absolutamente nuestras acciones (EN, LIII). Basándose en la comprensión de la libertad

de Aristóteles, Leibniz está convencido de que: “Siempre ha habido alguna causa o razón que nos ha inclinado hacia el partido que hemos tomado, aunque muy a menudo no nos damos cuenta de lo que nos mueve” (T, §35, p.118). Ahora bien, entendemos que nuestra acción puede ser consciente o inconsciente; y la inconsciencia puede ser la causa de las acciones malas, puesto que es el reino de las pasiones y de las emociones, las cuales excluyen las reflexiones sensatas.

El Dios leibniziano es omnisciente y omnipotente, es decir, provee todo y conoce todo. En la *Teodicea*, Leibniz usa la expresión presciencia divina para caracterizar la Suprema sabiduría que origina todo existente enseñando que dicha presciencia tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas, hace que la verdad sea predeterminada, no contingente y libre (T, §38). La presciencia divina marca una gran diferencia entre Dios y el ser humano. Por ella, Dios tiene un profundo conocimiento del pasado, del presente y del futuro, ya que Él es dueño absoluto del tiempo y del espacio. No obstante, no hay que confundir presciencia con la necesidad. Con la presciencia, los eventos pueden estar predeterminados por Dios para que así sean, pero esto no los convierte en necesarios ya que necesitan de la acción contingente del hombre. Contrariamente a Dios, el ser humano posee la ciencia de las posibilidades, llamada también ciencia de la simple inteligencia, ciencia de visión, la de los sucesos que se verifican actualmente en el curso del universo (T, §40) solo *a posteriori*. Ahora bien, entendemos que nuestra inteligencia es muy limitada ante la inteligencia divina. En este orden de ideas: “con la preordenación de Dios, con sus decretos y con la sucesión de las causas que yo sigo creyendo que contribuyen a la determinación de la voluntad” (T, §43). Aquí, la determinación es una certidumbre objetiva sobre la elección y no en el sentido del determinismo profesado por Spinoza. Por eso, la voluntad tiene la potencia de inclinarse por el partido que ella toma, pero jamás está en la necesidad de adoptarlo. Todo está preordinado en el orden general y trascendente de las cosas, pero no desde la inmanencia y el orden de lo particular.

Al igual que Aristóteles, Leibniz no duda de que el hombre es un ser racional. No obstante, en la *Teodicea* encontramos dos grandes principios de nuestros razonamientos, la contradicción que nos permite comprender que, de dos proposiciones contradictorias,

la una es verdadera y la otra falsa; y la razón determinante que consiste en verificar que un suceso siempre tiene una causa. Además, la razón determinante sirve para dar razón *a priori* de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra (T, §44). A diferencia del hombre, en Dios, no hay ninguna contradicción. Y en nosotros, el filósofo de Leipzig observa que el principio de la razón determinante no puede nunca probar la existencia de Dios. Ahora bien, entendemos que Dios es el gran misterio de la existencia humana, puesto que Él no es objeto de nuestra ciencia y de nuestra inteligencia, sino de la fe. Sólo mediante la luz de la revelación alcanzamos un conocimiento de Él. Así, es injusto juzgar a Dios o culpabilizarlo de ser la causa del mal en la tierra, como pretenden los que enjuician a Dios por todo lo que les sucede.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala que todo ser, incluso el ser humano tiende naturalmente hacia el bien (EN, LI,1, 1094A). Leibniz retoma esta idea diciendo que todos los seres humanos conocen el bien y el mal, quieren el bien y evitan el mal al actuar. Se recuerda que el hombre, desde la perspectiva leibniziana, es un ser creado. Si el ser creado conoce el bien, el creador, de ante mano, conoce lo mejor y al crear el universo escoge lo mejor puesto que es la causa primera de todo bien (T, §45). Para elegir, Dios no se mueve por el principio de la necesidad, lo cual haría de Él un ser finito e incompleto. En la *Teodicea*, la elección divina es libre e independiente de toda necesidad, puesto que se hace entre muchos posibles y su voluntad no está determinada, sino por la bondad preferente del objeto (T, §45). Dicho de otro modo, la obra de Dios es buena pues, Dios es bueno.

Leibniz rechaza todos los argumentos de los pensadores que sostienen que la libertad de contingencia, propia del hombre en su deseo de completarse, está opuesta a la libertad de indiferencia ante el bien y el mal encontrada en Dios. Jean-Félix Nourrisson (1970) identifica las condiciones de un acto humano libre; son precisamente, la inteligencia, facultad por la cual tenemos un conocimiento directo del objeto de deliberación; la contingencia que excluye toda necesidad lógica o metafísica; y la espontaneidad que nos permite determinarnos (pp.279-280). Una substancia libre se determina a sí misma. La libertad de indiferencia es, al igual que en Dios y en el ser

humano, una ilusión. En las cosas, hay una indiferencia absoluta puesto que no existe ni posibilidad de elección ni voluntad, no pueden elegir. Además, una mera voluntad sin ningún motivo es una ficción contraria no sólo a la perfección divina, más aún quimérica, contradictoria e incompatible a la definición de la voluntad.

Una libertad de indiferencia pondría en tela de juicio el poder de Dios, su sabiduría y su bondad. Para el profesor Nourrisson (1970), un Dios indiferente al bien y al mal, a lo verdadero y a lo falso, no merecería ni nuestra adoración, ni nuestro amor. Es solamente un odioso tirano que hace sufrir al hombre sometido a una inevitable ley, la ley que el fuerte impone al débil (p.284). El rechazo de la doctrina de la indiferencia es tematizado en la *Teodicea* de la siguiente manera: “una causa no puede actuar sin tener una disposición a la acción. Y esta disposición es lo que contiene una predeterminación, bien la haya recibido el agente de fuera, bien la haya tenido en virtud de su propia constitución anterior” (T, §46, p.125). En otras palabras, el ser humano en cuanto agente ha recibido de Dios los principios necesarios de su acción, sólo nos pertenece hacer buen uso de nuestras facultades, a saber, nuestra razón, libertad, voluntad e inteligencia.

A todos aquellos que sostienen que Dios podría quitar el mal de la creación o crear un mundo sin mal, pecado y sufrimiento, Leibniz responde:

No podría ahora cambiarlo sin perjuicio de su sabiduría, dado que ha previsto la existencia de este mundo y de lo que contiene y hasta ha tomado la resolución de hacerlo existir, pues no puede ni equivocarse ni arrepentirse, y no es propio de él tomar una resolución imperfecta que concierna a una parte y no al todo (T, §53, p.128).

Esta afirmación nos enseña que Leibniz opta por el dogma de la infalibilidad de Dios. Por ser infalible, Él no puede pecar ni equivocarse. La creación nos enseña que el creador es un ser bueno, santo, perfecto e inteligente; por tanto, es Él la causa de toda santidad, bondad, perfección e inteligencia de una criatura. No puede haber ninguna modificación en la creación divina puesto que, a los ojos de Dios, la creación entera es buena y perfecta. Afirmar lo contrario sería pretender corregirlo y esta actitud es absurda y nos inmerge en un callejón sin salida. Las críticas leibnizianas a los escépticos consideran normal las muchas dudas de las cuales no puede salir el hombre. Para el filósofo de Leipzig, esta

situación resulta del hecho que el hombre se complace en extraviarse, es decir, se da aquí una especie de paseo el espíritu que no quiere sujetar la atención, ni someterse al orden y a las reglas (T, §56). Dicho de otro modo, muchos son aquellos que pretenden poder conocer todo, o si por ellos fuera, la realidad podría ser mejor de lo que realmente es. Dicha pretensión es absolutamente falsa. Debemos reconocer lo que somos frente a Dios, la causa primera de todas las cosas, el incognoscible, el ininteligible y aquel que está más allá de todas las perfecciones.

Desde la perspectiva leibniziana, la creación entera está regida por un principio fundamental, el principio de la armonía y, por consiguiente, de la preformación de la armonía preestablecida entre todas las cosas, entre la naturaleza y la gracia, entre los decretos de Dios y nuestras acciones previstas, entre todas las partes de la materia, y hasta entre el porvenir y el pasado, en conformidad todo con la soberana sabiduría de Dios, cuyas obras son todo lo armónicas que es posible concebir (T, §62). Ahora bien, entendemos que Dios no crea seres aislados, sino entes para una relación armoniosa, la cual nos permite decir que en el universo los existentes se necesitan mutuamente. Todo lo creado tiene un valor inestimable ante Dios. Así, Leibniz nos invita a valorar la creación. En esta valoración, sin mala explotación o estéril dominación, comprendemos la expresión leibniziana de que este mundo es el mejor de los mundos posibles. La falta de valoración daña y, por consecuencia, todo daño es a la vez un mal y nuestra culpa. Comentando el principio de la armonía preestablecida, Paul Rateau (2011) muestra que el mejor mundo posible no es un mundo completamente lleno de bien, porque paradójicamente contiene lo imperfecto, la menor bondad y el mal (p.198). En este sentido, el mundo más perfecto no es aquel que acumula la máxima cantidad de bienes, sino aquel que alcanza la máxima combinación posible, armonía de realidades múltiples y heterogéneas. La palabra perfección tiene dos sentidos. El primero tiene que ver con la compatibilidad de la parte con el máximo número de cosa. El segundo nos indica que, en el todo, lo perfecto es lo mejor armonioso (p.199). Siguiendo a los comentarios de Rateau, entendemos que la perfección divina es completamente distinta de la perfección de lo creado. En la creación,

la perfección es la armonía de las cosas, tiene un sentido metafísico y epistémico, ya que es la conformidad, el acuerdo o la identidad dentro de la variedad.

Para Leibniz: “todo lo que Dios ha hecho es armónico en perfección” (T, §74, p.140). En *Principios de la naturaleza y la gracia* el mundo que proviene de la suprema perfección de Dios, el mejor de todos los mundos posibles contiene el mejor plan posible donde se da la máxima variedad con el máximo orden; donde el terreno, el lugar y el tiempo están lo mejor dispuestos; donde el máximo efecto es producido por los medios más simples; donde se da el máximo de poder, el máximo de conocimiento, el máximo de felicidad y de bondad en las criaturas que de ello puede admitir el universo (PNG, §10). En otras palabras, es el universo donde todo se comunica con todo y todo siente la importancia y la necesidad de todo; no es el mundo de perjuicio y de juicio de todas las categorías.

En la armonía de todo lo creado, encontramos la perfección no sólo de la criatura, más aún entendemos que Dios mismo está en armonía con la creación. Según Leibniz: “Dios, al formar el propósito de crear el mundo, se propuso tan sólo manifestar y comunicar sus perfecciones de la manera más eficaz y más digna de su grandeza, de su sabiduría y de su bondad” (T, §78, p.142). Ahora bien, entendemos que la creación tiene en ella la perfección divina. Además, el acto creador nos muestra la infinita grandeza de Dios, el ser supremamente sabio, perfecto y bueno. A nosotros seres creados, inventamos, fabricamos a partir de algo creado, pero nunca alcanzamos a crear; éste es siempre un empezar a partir de la nada. Sólo el ser necesario puede usar la nada como material primario del cual hace surgir una infinitud de existentes. En este orden de ideas, la divinidad leibniziana puede ser considerada como el prototipo de un arquitecto que se propone como fin la satisfacción y la gloria de haber construido un magnífico edificio, y que tiene en cuenta todo lo que debe entrar en la edificación, a saber, la forma y los materiales, el sitio, el emplazamiento, los medios, los operarios, el gasto, antes de tomar una decidida resolución (T, §78). Siendo absolutamente sabio, Dios no puede separar al formar sus proyectos el fin de los medios ni se propone un fin, sin saber si tiene los medios de llevarlo a cabo. En este sentido, el filósofo de Leipzig sostiene que Dios quiere la

felicidad de sus criaturas; Él se inclina a hacer todo el bien que sea factible y proporciona la excelencia de este bien, aunque en él concurra también a menudo el mal. Entonces, se puede decir que todo existente tiene la máxima perfección que merece según su grado de complejidad.

El determinismo y la doctrina de la predestinación expresados en la afirmación “hay destinación al bien y al mal” (T, §81, p.143), son rechazados en la *Teodicea*. Desde la perspectiva leibniziana, la predestinación parece encerrar en sí un destino absoluto y anterior a las buenas o malas acciones de aquellos a quienes afectan. Mientras que, el Dios leibniziano es aquel que quiere la salvación de todos los hombres indistintamente, es decir, es el Dios que nos ha revelado Jesucristo, muerto y resucitado para librar a todos del yugo infernal de la muerte. Leibniz encuentra un origen lejano de la doctrina de la predestinación en una mala interpretación del pensamiento de Agustín, según el cual Dios permite el pecado de Adán y la corrupción del género humano por razones justas, pero ocultas, en la medida en que su misericordia le ha hecho escoger a algunos, sacándolos de la masa corrompida para salvarlos gratuitamente por el mérito de Jesucristo, y que su justicia le hace resolverse a castigar a otros mediante la condenación que merecen (T, §82). En la filosofía de Leibniz, el hombre no está destinado al bien y al mal, puesto que Dios mismo nos brinda las facultades para conocer el bien siguiéndole en nuestras acciones, asimismo, conocemos el mal y sus consecuencias y podemos evitarlo. Entonces, podemos decir que nuestro ser ha sido preestablecido por estar en conformidad con toda la creación, pero no somos determinados a lo uno o a lo otro. Somos seres libres, racionales y el trabajo de discernimiento no está más allá de nuestras capacidades; así, nos determinamos a actuar, pues somos dotados de la capacidad de elección.

Al resolver el problema del mal que nos aflige tanto, Leibniz sostiene en los últimos párrafos de la primera parte de la *Teodicea*:

Dios es perfectamente bueno y justo, en que su bondad le hace contribuir lo menos posible a lo que puede hacer a los hombres culpables y lo más posible a lo que sirve para salvarlos; que su justicia le impide condenar a inocentes y dejar sin recompensa buenas acciones; y que incluso guarda una justa proporción entre los castigos y las recompensas (T, §85, p.147).

Ahora bien, entendemos que Dios es el prototipo de la bondad y de la justicia. No hay ninguna contradicción en la coincidencia de su existencia con la presencia del mal. Más bien, Él es aquel que puede sacar el mayor bien de lo que nos hace sufrir. El Dios vivo y verdadero no quiere el infierno para nadie; su nombre es amor. En este sentido, Tomas de Aquino y muchos escolásticos afirman: “Un acto sincero de amor a Dios sobre todas las cosas basta para salvarse, cuando lo suscita la gracia de Jesucristo” (citados por Leibniz, T, §95, p.154). Así, Leibniz nos invita responder al mal que depende de nosotros, de nuestro orgullo por el amor imitando a Dios, el amor perfecto, la salvación del género humano, la suprema sabiduría y la justicia de todos los oprimidos. En la *Teodicea*: “no hay nada tan elevado como la sabiduría de Dios, nada tan justo como sus juicios, nada tan puro como su santidad y nada más inmenso que su bondad” (T, §106, p.160). En otras palabras, ninguna criatura es equiparable al creador en sabiduría, bondad, justicia, inteligencia y santidad. Por esta razón, es absurdo que un ser creado con todas sus limitaciones pretenda juzgar o corregir a Dios, el mayor misterio de la existencia humana.

A lo largo de este primer capítulo de nuestro trabajo intentamos mostrar que Leibniz es un pensador positivo y optimista que no se deja perder en aquello nefasto que ocurre alrededor de él. Constatamos su positividad en los dos temas claves de la *Teodicea*, la única obra que él lleva a cabo, a saber, el *Discurso sobre la conformidad de la fe y la razón* y, los tres *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad humana y el origen del mal*. En el *Discurso*, él se aparta de los escépticos que sostienen la contradicción entre fe y razón como si fueran dos realidades completamente separadas que no tienen ninguna relación entre ellas. En su pensamiento, fe y razón nos conducen a dos verdades que provienen de un origen común, Dios, la causa primera de todas las cosas. No podemos confundir las dos verdades, pero, fe y razón son dones de la divinidad creadora y nosotros las necesitamos en nuestra búsqueda de la verdad. Si la fe responde a las preguntas últimas que planteamos a lo largo de nuestra existencia, la razón por su parte da inteligibilidad al resultado de la investigación del hombre religioso. Fe y razón se apoyan mutuamente; no se excluyen. Aun con la luz de la revelación, el hombre creyente necesita la racionalidad

para explicitar el mensaje recibido y transmitirlo. Por estas razones, no hay contradicción entre fe y razón.

En segundo lugar, Leibniz se atreve a responder a la pregunta por el origen del mal, pero no lo hace desde la realidad concreta, social y empírica, sino desde la metafísica, la lógica y la teología natural y revelada. Él tiene una visión general y universal de la realidad; por eso su análisis no se queda en los detalles. Su respuesta al problema del mal tiene un origen lejano en la tradición metafísica antigua, precisamente, en el pensamiento de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. En esta tradición el mal no tiene una existencia sustancial, no tiene una esencia; él es más bien, carencia, ausencia, negación del bien, del ser, de la justicia. Así, se aparta del maniqueísmo que sostiene la existencia de dos principios creadores y coeternos, el bien y el mal. La única fuerza que posee el mal es la fuerza destructora. Por esta razón, no puede ser principio de ninguna realidad. El mal tampoco puede ser un elemento de la creación, puesto que no es algo concreto. Nunca en la naturaleza alguien puede comprobar algo que es idéntico al mal. Éste es siempre una carencia o una privación en una criatura. En este sentido, decimos que la enfermedad es una falta de salud, la soledad es una falta de amistad, etc., lo cual nos permite entender que la enfermedad en sí no existe, pero, siempre hay una persona enferma, igualmente decimos que el dolor no existe independientemente de un doliente.

Ahora bien, la tesis de *privatio boni* de Leibniz tiene su genialidad, porque para el ser humano todo aquello que es pensable o imaginable, todo aquello que nos afecta debe tener una explicación y un origen. No obstante, el mal no puede ser causado por Dios, pues el Dios verdadero y creador es el padre de todos los bienes. Tampoco está en otro principio, ya que no hay dos principios en el mundo judeo-cristiano. Se recuerda que Leibniz antes de ser filósofo ha recibido sus primeras educaciones en el cristianismo. El Dios cristiano es bueno y no puede ser la causa del mal. El mal no tiene causa eficiente sino causa deficiente, es privación, carencia del bien, del ser. Dios por su parte es aquel que da existencia a todo lo que es sin distinción alguna. Como lo podrían decir los primeros filósofos griegos, los presocráticos, Dios es la causa primera, es el *arkè* de todo

en el sentido de que él da existencia, él sostiene y él es el fin último de todo existente, es decir él es también la causa final de los entes.

Al exonerar a Dios de la causa del mal en el universo, Leibniz está convencido que todo lo que el creador ha hecho es bueno y perfecto de una bondad y perfección ontológica pese a una imperfección inherente a lo creado que es la causa del mal moral y físico en el mundo. Asimismo, todo debe tener una perfecta armonía. Por eso no es justo ver imperfección en la creación en relación con nuestra preferencia. La perfección de la criatura debe ser tomada en un sentido general y no particular. Universalmente, este mundo, es el mejor de los mundos posibles, puesto que es el espacio donde se halla la máxima armonía entre todos los seres, el mundo que nos ha otorgado Dios es aquel en el cual todo ha sido armonioso. Esta visión es calificada de optimista, es decir, en Leibniz, no hay lugar de quejarse de la creación, no hay lugar para un mundo mejor que éste que conocemos. Dicha visión optimista del mundo es refutada por Voltaire. Este es el tema del segundo capítulo de nuestro trabajo. Pero, pese a las críticas, hay que reconocer que Leibniz con su *Teodicea* pone las bases para profundizar el diálogo sobre el mal en la Modernidad filosófica conocida también como la Ilustración o la edad de la razón.

2. LA TIERRA: EL REINO DEL MAL

François Marie Arouet o Voltaire, novelista, poeta, filósofo e historiador francés del siglo XVIII, fue uno de los pensadores preocupado por un problema tan viejo de la humanidad, el mal. Desde la aparición de la especie humana, nadie puede negar la influencia de este enigma en nuestro universo cultural. El mal lo padecemos bajo formas distintas tales: la enfermedad, los cataclismos naturales, el dolor, la injusticia, la muerte, etc. A la pregunta de dónde viene el mal muchos pensadores, tanto en el ámbito religioso, los teólogos, como en el filosófico han intentado brindar una respuesta convincente y universal. Voltaire escribió dos textos en los cuales aborda esta pregunta de manera directa: el *Poema sobre de desastre de Lisboa* (1756) y la novela *Cándido* (1759), en los cuales reflexiona de manera aguda sobre el mal moral y el físico, indicando también cómo son reconocidos a lo largo de la historia. Debemos tener presente aquí que la intención de Voltaire en estos textos no es ya examinar el mal en una perspectiva teodiceica, sino desde la mirada humana. Igualmente, la manera de abordar el problema es justamente la literatura.

Estos textos surgen de dos contextos distintos: la catástrofe natural y la guerra. En ellos, el filósofo no tiene la pretensión de ofrecer una respuesta o una solución al mal. Más bien, le interesa analizar las propuestas vigentes en el objetivo de dilucidar el sentimiento del hombre frente a estos acontecimientos. Podemos entonces preguntarnos: ¿cuáles son las tesis que han ocasionado la reacción de Voltaire? Una respuesta a esta pregunta nos invita echar una ojeada sobre el optimismo de Alexander Pope, expresado en el *Ensayo sobre el hombre* cuya oración fundamental es *Todo está bien*. Esta antigua máxima es cuestionada en el *Poema* de Voltaire, teniendo en mente el terrible terremoto que ha devastado la ciudad Lisboa en 1755, el día de los difuntos, es decir, el 1 de noviembre. En segundo lugar, Voltaire confronta la *Teodicea* que sostiene que este mundo es *El mejor de los mundos posibles*. La novela *Cándido* busca desmontar las implicaciones morales y políticas de esta doctrina. Para ser más preciso, en este segundo capítulo de nuestro

trabajo, nos proponemos analizar los textos del filósofo francés con el fin de mostrar cómo aborda el enigma que interpela a cada ser humano que habita esta tierra.

2.1 El Optimismo de Alexander Pope

En 1734, Alexander Pope publicó el poema *Ensayo sobre el hombre* en el cual defendía la *Teodicea* de Leibniz en cuatro epístolas. En esta obra literaria podemos encontrar un análisis del ser humano en su deseo, su orgullo, sus límites y sus ignorancias. Aquí, se señala que no somos conscientes de nosotros mismos; no nos conocemos bastante. Sin embargo, nos convertimos muchas veces en jueces de la realidad que nos sobrepasa; cuestionamos la divinidad como si conociéramos cómo debería actuar Dios al crear el mundo. Para Pope, esto muestra la insensatez de la persona humana. Su poema tiende ante todo a interpelarnos defendiendo la bondad y la sabiduría de Dios más allá de todas las cosas.

Se ve en Pope un defensor de la doctrina creacionista, según la cual todo lo que existe es creado por una Suprema sabiduría. En la primera epístola de su poema, él apela a los primeros capítulos del libro del *Génesis* que enseña que Dios, tras haber creado todo, contempla la creación hasta afirmar que todo está óptimo, bueno y perfecto. Dicho de otro modo: “Todo lo que es, está bien⁶” (Ep, I, p.27). Con esto, se apartó de todos los pensadores de la primera mitad del siglo XVIII, que se asumieron como jueces de Dios, pensando que la creación sería mala e imperfecta. En su *Ensayo*, todos aquellos que juzgan a Dios y su obra son considerados como pensadores soñolientos que deben estar despiertos de sus sueños. En este orden de ideas, en su primera llamada a Bolingbroke, él exclama: “Despierta, estimado Bolingbroke; abandona las pequeñas cosas cuyo fundamento es la ambición de los Reyes. Todo lo que la vida nos ha ofrecido está limitado a mirar en torno a nosotros y a morir” (Ep, I, p.3). En estos versos, el poeta nos enseña que existe una gran

⁶ Traducción mía de la edición francesa del poema de A. Pope.

diferencia entre el ser humano y Dios puesto que, somos de naturaleza limitados cualquier que sea el puesto que ocupemos en la jerarquía social; mientras que, todos los atributos divinos son infinitos.

Por eso, todos nuestros juicios son relativos respecto al sistema general de las cosas y frente a los cuales somos ignorantes (Ep, I). Ya, Pope se muestra claramente partidario de la *Teodicea*, según la cual todas las cosas son regidas por una ley general que nos es desconocida precisamente porque la causa de todo es Dios. Sólo Él conoce todo. Sin embargo, al juzgar, queremos corregirlo según nuestro capricho y conveniencia. Esta manera de proceder no es nada más que la insensatez humana; la cual resulta de nuestro deseo de gozar de una felicidad actual y permanente. Ante esta actitud, el poeta inglés nos invita a la humildad y a la esperanza, es decir, hay que reconocer la bondad y la sabiduría divina. La felicidad popeana no es empero la aristotélica, pues es venidera. En este sentido, el autor del *Ensayo* dice: “Hombre, que sea humilde en tus esperanzas, y que se enaltezca con temor” (Ep, I, p.11). Entonces, en lugar de ser orgullo, el temor de Dios es propuesto como una actitud conforme a lo que somos. A los jueces de Dios, Pope les considera como personas impías, orgullosas, necias, etc. Su mayor vicio está enraizado en el hecho de no hacer el buen uso de la razón que nos ha regalado el Ser supremo.

En el universo popeano, hay un orden y una gradación general, donde se da una subordinación general de criaturas a criaturas y de todas ellas al ser humano. Se trata de una gradación de sentido, de instinto, de pensamiento, de reflexión y de razón (Ep, I, p.19). De esta manera, el poeta inglés afirma la superioridad de la persona humana sobre todas las criaturas. Sin embargo, esta primacía no implica que nos concibamos como no siendo parte del todo de la creación. No somos el todo, sino una mínima parte del todo. Por esta razón, Pope nos invita al sometimiento a la providencia diciendo:

Sométete, de tal modo que seas feliz en esta esfera o en otra; seguro, sea a la hora de tu nacimiento o de tu muerte de encontrar tu salvación de las manos de aquel que tiene todo. La naturaleza es un arte que te es desconocido: el azar es una dirección que no conocerás, la discordia es una armonía que nunca comprendes, el mal particular es un bien general: y pese al orgullo, la razón se equivoca, es una evidencia, todo lo que es, está bien (Ep, I, p.27).

Así, Pope concluye la primera epístola de su poema mostrando su plena confianza en la bondad ontológica y moral de la cosa creada, puesto que Dios es la causa primera de todo lo que existe y dicha causa solo puede ser buena, pues de lo contrario algo provendría de la nada. Dios no puede equivocarse, pues Él es la suprema sabiduría; Él ordena todo en nuestro universo. Sin embargo, nosotros, los seres humanos, somos débiles e ignorantes en las cosas de Dios y de su creación. Por tanto, no debemos juzgar nada, ni a nadie. Nuestra relación con Dios y la creación debe ser siempre una relación de un ente creado con su creador y las demás criaturas. No conocemos todo, ya que somos limitados. Al igual que Leibniz, Pope siguió defendiendo la existencia de un Dios creador sabio, justo y bueno. Contra esta concepción optimista del mundo y de la Creación divina Voltaire levanta su voz en su famoso poema sobre las víctimas del terremoto de Lisboa. Detengámonos ahora en este poema.

2.2 El Mal Moral Desde El Poema Sobre El Desastre De Lisboa

El poema de Voltaire sobre el desastre de Lisboa, publicado en 1756, un año después del famoso terremoto devastador de la ciudad, es una puesta en tela de juicio de todas las tendencias que intentaban explicar el mal moral en el universo, como la defendida por Alexander Pope. Según Leibniz y toda la tradición cristiana, el mal moral sería la consecuencia necesaria del pecado; el ser humano sufre a causa de su culpa. Cuando el primer de noviembre de 1755 Portugal conoció la fuerza devastadora de los terremotos, murieron personas de todas categorías, es decir, niños, jóvenes y adultos. Frente a esta catástrofe Voltaire preguntó: ¿qué crimen han cometido estas víctimas para recibir semejante castigo? El análisis del *Poema* es realizado teniendo en cuenta dos temas íntimamente vinculados: el sufrimiento humano y la propuesta del optimismo moderno para encararlo. Partiendo de estos tópicos, tratamos los siguientes términos: la evidencia del mal y el optimismo moderno, la naturaleza de Dios, el sentido del sufrimiento y la esencia del ser humano.

En el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, Voltaire enfatiza el mal que padece la humanidad a causa de una naturaleza despiadada e indómita. Desde la lectura de Alicia Villar podemos anotar que aquí Voltaire hace una descripción de los sufrimientos, del 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 e inútil (Villar, 1995, p.64). Desde los primeros versos, se cuestiona el axioma “Todo está bien” sostenido en el *Ensayo sobre el hombre* de Pope. Se lee: “¡Oh infelices mortales! ¡Oh tierra deplorable! / ¡Oh espantosa reunión de todos los mortales! / ¡De inútiles dolores la eterna conservación! / Filósofos engañados que gritan: “Todo está bien!/ ¡Vengan y contemplen estas ruinas espantosas!” (PL, vv.1-5). Este clamor de Voltaire nos permite entender que frente a una catástrofe y a sus daños los afectados necesitan palabras consoladoras y no meras ideologías. Cualquiera que sea, el uso de la expresión del poeta inglés cayó muy mal. Según A. Villar (1995), los defensores de la expresión *Todo está bien* deben callarse, pues sus razones no son más que insultos crueles para todos los que sufren (p. 64). A esta visión optimista se contraponen una verdad irrefutable: “Hay que reconocerlo, el mal está en la tierra” (PL, v.126). Nadie puede afirmar lo contrario. Frente a 30 000 muertos, sin contar los sobrevivientes discapacitados, no podemos decir que todo está bien.

El poema de François Marie Arouet se dirige, ante todo, a los moralistas y a los religiosos que aprovechan la situación para hacer una lección moral a las víctimas. Roció Catalán en un artículo publicado en la *Revista de Filología Romántica* señala que el terremoto de Lisboa ha sido ocasión para que la jerarquía de la Iglesia llame a los fieles a la contrición y penitencia. Ahora bien, se entiende aquí que el terremoto es un castigo divino y la ciudad destruida es vista como Sodoma (Catalán, 2009, p. 194). En *Mal y sufrimiento humano*, el profesor Cardona menciona la reseña de Krüger que indica el sentido moral del acontecimiento diciendo: “¿No es acaso clemencia que el Señor haya así debilitado la fuerza de los truenos subterráneos, pues tan solo uno hubiese podido asimismo tirar a Lisboa sobre una gran multitud?” (Citado por Cardona, 2013, p. 137). Este moralista comparte la idea de Pope de que todo está bien y que la catástrofe natural

tendría entonces un aspecto positivo, en la medida en que permitiría la penitencia y la contrición. Él relativiza el mal mediante una estrategia consoladora diciendo:

El doliente podría estar contento, no debería ser desdichado. El niño abandonado llega a ser dócil y prudente por medio de un abrazo, y no se convierte así en un inútil, que vive en el desenfreno. Ante lo desagradable, se debe considerar que una muerte rápida es más preferible que una lenta y dolorosa. Los sepultados vivos, los que mueren lentamente, no están también en una situación peor que la de los soldados que han muerto también lentamente en un campo de batalla (citado por Cardona, p. 338).

Todo aquello que ocurre tiene su razón de ser o, mejor dicho, su razón suficiente para ser de este modo y no de otro. Contra esta tendencia moralista, subraya el poeta francés:

Esas mujeres, esos niños, uno sobre otro, apilados, / Debajo de esos mármoles rotos, esos miembros diseminados; [...] / ¿Dirán ustedes: “Es el efecto de las eternas leyes/ que, de un Dios libre y bueno, necesitan la decisión”? / ¿Dirán ustedes, al ver ese montón de víctimas: / Se ha vengado Dios; su muerte paga sus crímenes?” / ¿Que crimen, que culpa cometieron esos niños, /sobre el seno materno aplastados y sangrientos? (PL, vv; 8-9; 16-21).

Junto a esta visión optimista e inhumana, algunos comentaristas de lo sucedido lo asocian a las imágenes del juicio final, como si estas víctimas estuvieran pagando los pecados de todos. En un tono irónico Voltaire se burla de esta concepción mediante unas cartas dirigidas a unos particulares. Roció Catalán presenta la correspondencia del filósofo francés del primer de diciembre remitida a Charles-Augustin Ferriol, conde D'Argental, en la cual podemos leer: “Europa está en la consternación del juicio final que ha llegado a Portugal” (citado por Catalán, 2009, p.195). En una segunda carta dirigida a Charles Palissot de Montenoy, Voltaire afirma: “Es el juicio final para aquel país; sólo le faltó la trompeta” (citado por Catalán, 2009, p.195). Su epístola a Jean-Robert Tronchin menciona: “Veo, querido amigo, por sus últimas cartas que el fin del mundo y el juicio final todavía no han llegado, y dado que los muebles de M. Bachi están en buen estado, todo está bien a Lisboa” (citado por Catalán, 2009, p.195). Este falso juicio, basado en una mala interpretación de la *Sagrada Escritura*, no es más que una falta de conmoción respecto a todos los males que nos afectan y un desconocimiento de las víctimas.

Abordando el problema en el mismo sentido, dice el profesor Cardona (2013): “Cuando el 1 de noviembre de 1755 se estremeció la tierra en y alrededor de Lisboa, no

solo fue sacudida la propia Lisboa, sino que con ella se tambaleó también la imagen optimista del mundo de la Ilustración” (p.335). Para A. Villar (1995): “Los principios que edifican ese optimismo comienzan a derruirse al igual que la ciudad de Lisboa” (p.37). El lema *Todo está bien* es a la vez ingenuo y cruel frente a las víctimas del terremoto. El que persiste en aseverar este lema frente a la magnitud de los acontecimientos es tan cruel como la catástrofe misma. Para Ernest Naville, afirmar *Todo está bien* en medio de una tragedia semejante es negar el mal. No obstante, no hay que negar un problema bajo el pretexto de resolverlo. La negación del mal golpea fuertemente nuestros sentimientos naturales (Naville, 2017, p.87).

Las preguntas planteadas en los precedentes versos y las correspondencias son legítimas. Como lo han afirmado los filósofos de la Edad Media, a nosotros nos faltan las palabras correctas para referirnos a Dios y a todo lo que de él proviene. Tenían ellos la bondad de proponer una teología negativa para hablar de los atributos de la divinidad. Como fueron también teólogos, entendieron que nos es más fácil expresar lo que Dios no es que lo que Él es. Es un misterio que se da a conocer mediante la luz de la revelación. Aún la *Escritura* nos lo presenta como el Incognoscible, el Ininteligible, etc. Como Ilustrado, Voltaire no puede concebir un Dios bueno que permite semejanza evento castigando a los que fallan. Por esta razón, dice: “Mi espíritu no reconoce esos monstruos odiosos/ que ayer, el tembloroso mundo, formó como dioses. / ¿Pero, como concebir un Dios, todo bondad,/ que prodigó sus bienes a sus hijos amados/ y que, a manos llenas, sobre ellos vertió tantos males?” (PL, vv.131-135). Dicho de otro modo, la sola razón no nos basta para alcanzar un conocimiento exacto de Dios; desde la fe, Dios no es objeto del entendimiento humano. Su conocimiento es, más bien, objeto de la revelación. En la economía de la salvación es él mismo el que se revela a los hombres. Ninguna doctrina filosófica podrá nunca explicar el mal. Religiones y filosofías no hacen más que engañar a quien se encuentra perdido. El sufrimiento humano exige una mirada en la realidad concreta, poniendo atención tanto a lo que sucede como a las víctimas que padecen injusticia y sufrimientos realmente insoportables.

Frente al sufrimiento, nadie y nada puede impedir al ser sufriente expresar su sentimiento de dolor. En este orden de ideas, Voltaire afirma: “Créanme, cuando la tierra entreabre sus abismos, / mi llanto es inocente y legítimos mis gritos” (PL, vv. 30-31). En estos versos, no sólo se nos enseña sobre nuestra falta de conocimiento de la naturaleza y de sus fenómenos, más aún se nos indica la inocencia del ser humano respecto a una catástrofe natural y su libre derecho a expresar lo malo y lo horrible que le acontece. Los fenómenos naturales no buscan el culpable y el justo para ponerse en movimiento, pues son mera casualidad. Se escapa completamente a nuestro control y a nuestra comprensión; pero ello no quiere decir que podamos ser indiferentes frente al dolor humano.

La tradición judeo-cristiana siempre nos presenta a Dios como un ser omnipotente, bueno y misericordioso. Por su providencia, cuida la creación entera. Estos atributos constituyen el núcleo de la profesión de fe de los cristianos. Nadie puede quitarles a ellos esta creencia. Según lo que constata Voltaire, mientras el terremoto de Lisboa, este Ser supremo no se manifiesta tal como lo han descritos filósofos optimistas y teólogos a lo largo de los siglos. En este sentido, él exclama: “Pidan a los moribundos, en esa morada de horror, / si es el orgullo quien grita: “¡cielo, socórreme! / ¡Cielo ten piedad de la miseria humana!” (PL, vv.40-42). La primera reacción del ser humano frente a un peligro amenazante es buscar socorro allí dónde su creencia le indica que puede encontrarlo lo más pronto posible. Y el grito de lamentación enseña justamente que todo no está bien. Este es el clamor de la víctima. Por esta razón, él busca consuelo. A menudo, el Dios todopoderoso se hace sordo e impotente ante el dolor humano y las quejas de las víctimas. Entonces, se necesita repensar lo que tenemos que expresar sobre él. En este orden de ideas, Voltaire declama: “¿Están ustedes seguros que la causa eterna/ que todo lo hace, todo lo sabe, y todo lo creó para ella, / no hubiera podido lanzarnos a esos tristes climas, / sin formar volcanes encendidos bajo nuestros pasos?” (PL, vv. 46-49). Se recuerda que en la *Teodicea* leibniziana todo está ordenado por una causa primera y según las leyes más generales. Entonces, Voltaire busca comprender el lugar que ocupa las catástrofes dentro de estas leyes. Aquí, la lógica de un Dios artesano de Leibniz que dibuja el mejor plan

para la humanidad, pues es omnipotente, omnisciente y crea todo perfectamente, está ahora puesta en tela de juicio, gracias a la pluma de Voltaire.

Pese a sus críticas del modo de pensar racionalista, Voltaire se presenta como un poeta muy respetuoso respecto a la existencia de un Ser supremo. Así, exclama: “A mi Dios respeto; pero quiero al universo. / Cuando el hombre se atreve a gemir de tan terrible desgracia, / ¡Ay! No es por orgullo, es sólo sensible” (PL, vv.57-59). Hacemos unas observaciones a estos versos. Ante todo, se entiende que no se resuelve el problema de los daños, del sufrimiento y del dolor de los seres humanos por la especulación filosófica. Luego, del mismo modo que uno tiene todo su derecho a profesar su creencia en un Dios bueno y perfecto, es necesario desear un medio ambiente sano donde valga la pena todavía vivir. Hasta hoy en día, la ciencia y la tecnología no alcanzan a probar que haya otros planetas u otras satélites donde la vida humana puede ser mejor que en la tierra. Así, es el deber de cada uno de nosotros defender y proteger el planeta o la madre tierra, pues es imprescindible para nuestra sobrevivencia. Por último, el desastre debe interpelar el sentimiento de compasión, el sentimiento más universal que la persona humana posee. Lo que el profesor Cardona (2013) expresa diciendo que, frente a la desolación, Voltaire invita a los sabios a callar con un silencio realmente compasivo ante el sufrimiento humano (p. 342). Ernest Naville (2017) comparte esta idea subrayando que el sufrimiento es el mal del corazón (p.71). Si es cierto que somos seres afectivos, no podemos ser indiferentes ante el sufrimiento de los demás. Para A. Villar (1995): “el primer deber ante los que sufren no es ser sabio, sino humano y callarse” (p.65). Este es justamente el sentido moral del *Poema*.

Sin embargo, Voltaire revela el contraste que reina en nuestro mundo frente a la tragedia pues, donde unos se quejan, están entristecidos, otros sacan provecho. La dificultad, el problema de uno hace la alegría de muchos. Este hecho aparece como algo natural. En este orden de ideas, él subraya:

Si alguien les dijese: “Caigan, tranquilos mueran;/ para la felicidad del mundo se destruyen sus refugios;/ otras manos levantarán sus palacios calcinados, / otros pueblos nacerán en sus

muros destruidos;/ El norte se va a enriquecer con sus pérdidas fatales;/ todos sus males son un bien en las leyes generales (PL, vv.62-67).

El interés personal y provecho nos hacen perder el sentimiento de compasión, que es la verdadera conmiseración natural de uno para el otro. Voltaire rechaza enérgicamente la lógica de la ley general tan promovida por Leibniz, según la cual Dios permite el mal para un bien mayor. Si eso es verdad, nuestra creencia está fundada en un Dios impasible e incompatible, incapaz de sentir el dolor humano tal como lo ha revelado Jesucristo. Considerado como la mayor catástrofe natural del siglo en virtud de los daños registrados, el poeta francés no puede considerar el terremoto de Lisboa como un mal menor respecto a un bien venidero. Pensar así sería una ilusión. Hay asuntos que requieren la humildad del filósofo. Lo más sencillo es pues afirmar la evidencia del mal en nuestro entorno. En este orden de ideas, él destaca: “Hay que reconocerlo, el mal está en la tierra:/ su principio es secreto” (PL, vv.126-127). De este modo se entiende que el mal es un misterio. El filósofo de la Ilustración está convencido de que, si Dios castiga al hombre culpable desde el seno materno en cuanto dueño absoluto del ser y el espacio, se reviste de la ira, es sin piedad, tranquilo e indiferente (PL, vv.141-143). No es posible creer en un tal Dios. En *Mal y sufrimiento humano*, el profesor Cardona (2013) afirma: “Un hombre que se encuentra atentado a los acontecimientos del mundo no puede dejar de preguntar por qué tiene que suceder aquello que devasta de manera inimaginable lo que con tanto esfuerzo el hombre ha logrado construir” (p.343). Donde hay la destrucción, todo en efecto no está bien. Y un Dios destructor que quita vida y devasta bienes no puede ser el verdadero Dios vivo. Preguntemos entonces si hay un sentido posible al sufrimiento humano.

El sufrimiento y el dolor constituyen una realidad en el universo humano que demanda una actitud igualmente humana y, por tanto, compasiva. Todos en su dominio buscan aligerar esta realidad, porque todavía la humanidad no ha encontrado el para qué del mal que padecemos bajo sus diversos aspectos. En el *Poema*, la pregunta por el sufrimiento o mejor dicho el *unde malum* tan planteado en la historia de los seres humanos y el sentido de la vida forman una pareja indisoluble. Esta íntima relación se presenta en los siguientes términos:

¿Por qué pues sufrimos con tan equitativo dueño? / He allí el nudo fatal que quedaba por desatar. / ¿Curan ustedes sus males, atreviéndose a negarlos? / Todos los pueblos temblando bajo una divina mano, / Del mal que ustedes niegan, el origen han buscado (PL, vv. 77-83).

Con estos versos, se constata la pérdida de la esperanza en un Dios salvador, todopoderoso y bueno. El mal en cuanto lo que no debe ser, para repetir la expresión de Ernest Naville (2017), nos interpela y nos invita a la acción (p.58). Pertenece a cada uno de nosotros buscar la solución al problema. Que no seamos pasivos puesto que hay que seguir buscando quizás un día encontraremos la solución satisfactoria. Al querer solucionarlo, nos comprometemos con el bien, su contrario. Según Villar (1995), el todo está bien, todo está dispuesto y ordenado por la Providencia, debe ser reemplazado por no todo está dispuesto para nuestro bienestar presente (Naville, p.154). Para el profesor Cardona (2013), el nudo fatal mencionado en la anterior cita nos conduce al dilema de Epicuro según el cual:

O Dios quiso quitar el mal en el mundo y no pudo, o pudo y no quiso; o no quiso y no pudo. Si quiso y no pudo es impotente, y esto es contrario a la naturaleza de Dios; si pudo y no quiso es perverso y esto es también contrario a su naturaleza; si quiso y pudo, ¿por qué existe, entonces, el mal en el mundo? (citado por Cardona, p. 344).

A la pregunta planteada al final de esta cita, nadie tiene una respuesta realmente conclusiva. Si el orden general exige que todo sea como es, la naturaleza humana no ha sido entonces corrompida y, por tanto, no tiene necesidad de redentor. Esta lógica debe ser rechazada para considerar el mal como un desorden, es decir, un defecto de la armonía entre el alma humana y la destinación que le comunica su naturaleza.

Ante la tragedia buscamos siempre ayuda por doquier. Voltaire subraya: “Más yo vivo, más yo siento, y mi corazón oprimido/ Socorro pido al Dios que los ha formado/ Hijos del Todopoderoso, pero en la miseria nacidos, / las manos extendemos hacia nuestro común padre” (PL, vv.88-91). El sufrimiento aparece aquí como una de las cosas que compartimos todos naturalmente sin discriminación y perjuicio alguno. Nuestra experiencia nos enseña muchas veces que el recién nacido padece de enfermedad muy grave que pone en peligro su vida. Unos mueren antes de su nacimiento. El pobre y el rico, el joven y el adulto, el negro y el blanco, todos están afectados, nadie se aparta de

este estado, aunque no esté sufriendo ahora. Frente al mal y el sufrimiento somos todos miserables.

Subraya Voltaire, en un tono que podría ser considerado teodicéico y, por tanto, contra el maniqueísmo: “Del ser todo perfecto, el mal no podía nacer;/ tampoco de otro viene, ya que sólo Dios es dueño” (PL, vv. 137-138). Ahora bien, se constata que, en su diálogo con Leibniz, Voltaire admite la existencia de un Dios único y perfecto y no le atribuye la fuente del mal. Ésta nos permanece ininteligible. En este orden de ideas, el poeta francés afirma: “Nada conocemos y todo tememos. / La naturaleza queda muda, en vano se le interroga;/ Necesitamos de un Dios que hable al género humano, / A él le pertenece explicar su obra, / consolar al débil, iluminar el sabio” (PL, vv.162-166). En cuanto nos toca hablar de Dios, de sus obras y de su naturaleza, la mejor actitud que podemos desarrollar es callar. Todo en nuestro medio ambiente es misterio⁷. Nuestras explicaciones de lo real siempre son limitadas y no perfectas. Existen asuntos que para expresarlos el ser humano necesita la luz suprasensible. Por ejemplo, el sufrimiento hace que nuestra vida sea vivida como un sinsentido, en particular cuando tenemos presente el sufrimiento de los inocentes niños. Más bien, debemos estar conscientes de este universo generador de sufrimiento en el cual: “Todo se queja, todo gime buscando el bienestar:/ nadie quisiera morir, nadie quisiera renacer” (PL, vv.209-210). Aquí nos topamos con un dilema común: padecemos, pero para nosotros la vida vale la pena ser vivida. Para el profesor Cardona (2013): “Ante la inevitable muerte, siempre nos perturba un profundo temor. No hay un solo ser humano que no tiemble ante la respuesta última de su vida” (p.347). El no querer renacer equivale a no desear pasar por la misma experiencia sufriente. Pero todos temen a la muerte, puesto que tenemos un instinto de vida.

⁷ Voltaire (1995), *Poema sobre la ley natural*: “Veamos sobre ese gran punto lo que se ha podido saber, lo que el error hace creer a los Doctores del vulgo, y lo que os inspira un Dios que os ilumina. Hay que buscar sus rasgos en el fondo de nuestros corazones: si Dios no está en nosotros, entonces nunca existió [...] La naturaleza sabe más que lo que ellos (filósofos y teólogos) jamás han dicho. (vv.36-37; 40).

La teología enseña que todos somos hijos de Dios, que es el Ser completo a quien nada le falta. Afligido por el dolor y el sufrimiento, Voltaire se une a todos aquellos que se preguntan por la verdadera naturaleza de los seres humanos. Duda de que podamos alcanzar la perfección, cuando seamos uno con la sola divinidad. Es lo que aprende de Bayle, considerado como el mayor de los dialécticos, que enseña que hay tanta debilidad en la luz de los seres humanos como miserias en su vida (Villar, 1995, p.157). Voltaire afirma que: “sólo soy del gran todo una débil parte:/ si, los animales a la vida condenados,/ todos los seres sensibles, bajo el mismo techo nacidos,/ viven en el dolor, y mueren como yo” (PL, vv. 105-108). En estos versos, el poeta de la Ilustración quiere recordarnos que somos animales como todos los seres sensibles e instintivos. Es decir, obedecemos a las mismas leyes de la naturaleza, a saber, nacer, crecer y morir. Ante el intolerable sufrimiento, la muerte es considerada como un bien que cierra nuestras miserias (PL, vv.150). Somos todos atravesados por una debilidad. En este orden de ideas, se vislumbra:

El hombre con un mortal plomo a la altiva águila alcanza/ y el hombre en los campos de Marte en el polvo yaciendo/ sangriento, herido de golpes, arriba de una pila de moribundos/ sirve de alimento horrendo a las aves voraces. / Así del mundo entero todos los miembros gimen:/ Nacidos todos para los tormentos, uno por el otro perecen, / ¡Y van ustedes a arreglar en ese caos fatal, / con las desgracias de cada ser una dicha general! / ¡Qué dicha! O mortal, débil y miserable (PL, vv. 113-121).

Voltaire no vislumbra aquí el orden mencionado por tantos filósofo y teólogo que reina en el universo. El mundo es caos. Dentro de este mundo fatal, la miseria es la característica principal de los seres humanos. Nacimos para la desgracia y la muerte; y ésta la compartimos con todos los seres vivos. Ser hombre equivale a ser miserable y sufriente. Más tarde esta idea es retomada por el poeta Alfred de Musset en *La nuit d'octobre* diciendo: “El hombre aprende permanentemente, el dolor es su dueño, y nadie se conoce mientras no ha sufrido. Es una dura ley, pero es la ley suprema” (citado por Naville, 2017, p.77). En este sentido, afirmar que todo está bien no es más que una falta de compasión ante la realidad vivida y ante todos los seres sufrientes. Marie Arouet está convencido de que: “el universo los desmiente, y también su propio corazón, / cien veces de su espíritu ha refutado el error” (PL, vv. 123-124). El lema de los optimistas es considerado por el

profesor Cardona (2013) como rasgo de “impiedad del espíritu” (p.342). Los defensores del optimismo son impíos, porque toman de Dios la posibilidad de la misericordia por medio de la limitación de su poder por la elección de la razón. Para A. Villar (1995): “La conclusión de la doctrina del optimismo no es más que un error del espíritu. Lo desmiente tanto el universo como nuestro propio sentir” (p.66). Este es justamente el sentir que quiere resaltar Voltaire en su poema. En otras palabras, el *Ensayo sobre el hombre* de Pope no ha tomado en cuenta las catástrofes naturales y sus daños, así como les da la espalda a las víctimas. Todas las consideraciones nos dan a entender que ésta es una visión general de la realidad que no toma en cuenta los detalles. Tampoco el *Todo* que está perfectamente ordenado a una causa goza de una legitimidad en la reflexión filosófico-literaria de François Marie Arouet. El terremoto de Lisboa no tiene su razón de ser del mismo modo que el mal. Es un acontecimiento que da a pensar en la fatalidad del mundo concreto.

El ser humano, en cuanto a su naturaleza, es misterioso para sí mismo⁸. Todavía, no alcanza a dominar el conócete a ti mismo de Sócrates. Voltaire expresa esta idea diciendo: “¿Qué puede pues el espíritu en toda su amplitud? / Nada: el libro de la suerte a nuestros ojos se cierra. / El hombre, extraño para sí mismo, del hombre está ignorando. / ¿Qué soy, en dónde estoy, a dónde voy y de dónde vengo?” (PL, vv.197-200). Somos también seres limitados, finitos en todo el dominio que está a nuestra competencia. Voltaire señala: “Por el pensamiento guiado, del cielo han tomado la medida;/ en el seno del infinito, nuestro ser levantamos,/ incapaces, siquiera un momento, de vernos y conocernos” (PL, vv.204-206). Todo el análisis del poema nos presenta un mundo trágico en el cual todo esfuerzo humano está destinado al fracaso, ante la potencia inimaginable del mal de nuestro mundo. Ahora bien, se nos pregunta: ¿Cómo salir de tal situación? Al perder la esperanza de algún consuelo en el mundo concreto, el poeta espera en un futuro donde todo será bien. Teniendo en cuenta esta esperanza el poeta exclama: “Para nosotros

⁸ San Agustín, (1963): “Me había hecho a mí mismo un gran lío...” (Conf. IV, 5, 9).

el pasado sólo es un triste recuerdo;/ el presente es horrendo, si no hay porvenir, / si la noche de la tumba el ser que piensa destruye. / Un día todo estará bien, he allí nuestra esperanza. / Hoy todo está bien, he allí la ilusión” (PL, vv.215-219). La búsqueda del gozo, de la felicidad como un estado actual, presente, es un rasgo aristotélico. La estructura del universo percibido por Voltaire no ofrece empero ni garantiza una vida feliz. Cuando no es la guerra, son las catástrofes naturales las que acechan el mundo humano. Por esta razón, la vida humana en su conjunto no parece ser que esté destinada a la felicidad, como lo creían antes los aristotélicos. Esto nos hace esclavos de una perpetua búsqueda de salida de la crisis. La única solución que nos queda es convivir con el mal, asumirlo y vivir la existencia con esperanza en un futuro mejor. No es tanto que este mundo sea el mejor de los mundos posibles, sino que podemos aún esperar algo mejor de lo que hasta ahora hemos conocido. Tal como se puede constatar en el prefacio del poema, el filósofo francés puso su esperanza en un desarrollo de su ser en un nuevo orden de cosas que sólo pueda consolar las desdichas presentes. También, sostiene que la bondad de la Providencia es el único asilo al que el hombre puede recurrir en medio de las tinieblas de su razón y en las calamidades de su naturaleza débil y mortal (Villa, 1995, p.157). En otras palabras, aunque es posible vivir en medio de la desesperación, no hay que morir sin esperanza. Hay que esperar un mañana mejor. Sin embargo, no hay que pensar que todo lo que ocurre naturalmente y que causa gran daño y sufrimiento sea un castigo divino a una culpa humana. En efecto, los eventos naturales no tienen nada que ver con el pecado.

2.3 El Mal Físico Desde el Cándido de Voltaire

Publicado en 1759, *Cándido* es la novela de François Marie Arouet que pone énfasis ahora en el mal físico criticando la providencia divina. Contrariamente al *Poema sobre el desastre de Lisboa*, esta obra dialoga con la afirmación leibniziana de que este mundo es *el mejor de los mundos posibles*. La Guerra de los siete años (1756 -1763) ha inspirado fuertemente a Voltaire en la redacción de este texto. Se recuerde aquí que se trata de un conflicto que enfrentaron las grandes potencias europeas, concretizado en el deseo de la

reina María Teresa de Austria de conseguir controlar Silesia. Ahora la catástrofe proviene no del orden de la naturaleza, sino de los deseos y ambiciones humanas. También, Francia y Gran Bretaña se enfrentaron en relación a la constitución de un imperio colonial en la India y en América. Aunque fue de la nobleza francesa, el novelista muestra en su escrito el anhelo de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, la separación de la fe y la razón, la soberanía del método experimental, la libertad de la ciencia y de la literatura. Por eso, en nuestra reflexión sobre la novela *Cándido* buscamos entender el sufrimiento humano mediante los siguientes términos: de la vida feliz a la perturbación, el mundo infernal de violencia y de sufrimiento, la búsqueda de un nuevo país El Dorado, que sería la prueba fehaciente del mundo del mejor de los mundos posibles, la elección de Martín como compañero de camino y la religión del trabajo.

El primer capítulo de la novela presenta al héroe Cándido como un joven muy juicioso que creció en el castillo de Thunder-ten-tronckh en Westfalia, el más hermoso que pudiera existir. Tuvo el honor de convivir con el señor barón, la baronesa, sus dos hijos y Pangloss, el preceptor de toda la familia. La vida en el castillo podía ser considerada como expresión del mejor de los mundos posibles. Esto lo aprendió Cándido del ilustre doctor y metafísico, Pangloss. Además, le hace creer que no hay efecto sin causa. No puede ser la cosa de otro modo, porque habiéndose hecho con un fin, éste no puede menos de ser el mejor de los fines. Nada puede estar mejor (Can, p.4). Sin embargo, cuando se enamoró de la princesa Cunegunda, la más hermosa, Cándido fue expulsado del castillo por el señor Barón de Thunder-ten-tronckh bajo el pretexto de reparar la ofensa a la familia. El mundo de lo mejor ya le ofreció otra cara. Es el universo de castas, de la aristocracia, de la desigualdad social donde la unión del señor, del noble con el pueblo no es posible. Según el artículo de Roció Catalán (2009): “Cándido es hijo de unos padres cuyo limitado estatus les han impedido entroncar legítimamente con los barones de Thunder-ten-tronckh” (p.202). El mejor de los mundos para Voltaire no puede ser el lugar donde una minoría reina injustamente. Con esto queremos indicar aquí el carácter de denuncia política que podemos encontrar en la novela *Cándido*.

Ahora bien, arrojado al mundo real, Cándido se volvió la burla de la gente. Su primera experiencia en el universo concreto fue prestar servicio en el ejército, pero aquí es azotado. Casi es ejecutado en un auto de fe en España. El Rey ha descubierto en él un joven metafísico muy ignorante de las cosas del mundo, le concedió el perdón acompañado de una clemencia que será muy apreciada en todos los periódicos del país (Can, p.7). En *Mal y sufrimiento humano* (2013), el profesor Cardona subraya: “La cruda violencia de la guerra es ahora la que va educando paulatinamente al Cándido, pero ella no habla ya con la suavidad de las palabras, sino con las huellas de su cuerpo” (p.353). Le cuesta al joven inocente adaptar su vida a lo que piensa la masa. Su nueva condición le introdujo en una serie de viajes y aventuras a través de las cinco partes del mundo cuyo recorrido es: el Paraguay dónde los jesuitas tenían la misión bautizada Las reducciones, Lisboa y su terremoto, Cádiz, Buenos Aires, el legendario país de El Dorado, Surinam y sus esclavos negros. El viaje de regreso en Europa le llevará a París, Venencia, Holanda, Inglaterra y Constantinopla dónde halla algo que puede ayudarle finalmente a soportar la existencia trágica.

Según Enrique Retuerta⁹ (2010), la vida de Cándido en el castillo es un paralelo al mito del pecado original del *Génesis*. La acción seductora de la señorita Cunegunda es la que lo arroja fuera del paraíso de Thunder-Ten-Tronckh. Cunegunda es quien le concede el valor de su amor, la motivación por alcanzar el objetivo final. De esta manera, Cándido logra olvidarse de todo cuando piensa a la princesa que es la diana última de sus deseos. Desde un punto de vista social, esta baronía simboliza la vieja aristocracia cuyo Cándido representa el pueblo inocente sobre el cual caen todas las consecuencias de dicha estructura. Sistema que merece ser cambiado dando la respiración a la sociedad francesa.

Al salir del teatro de la guerra, la primera estrategia de sobrevivencia de Cándido fue pedir limosna a muchos sujetos graves. En sus aventuras siempre tuvo presente las enseñanzas de su maestro Pangloss, sobre todo aquella que dice: no hay efecto sin causa.

⁹ Se trata de un artículo web. Le voy a mencionar en la bibliografía.

Todo está ordenado necesariamente y ordenado para lo mejor. Al revisar sus experiencias a la luz de este principio, le surgió las siguientes preguntas: ¿es necesario mi situación? ¿Es verdad que la cosa no puede ser de otro modo? A sus interrogaciones se unió la de un orador: ¿crees que el Papa es el Anticristo? (Can, p.10). Esta pregunta nunca fue antes escuchada por él en el paraíso del castillo. El sentimiento de compasión, siendo universal, el joven recibió su mejor cuidado de Jacobo, un anabaptista, es decir, un no cristiano. Para Enrique Suárez (2010), aquí podemos ver en el gesto del anabaptista un símbolo de no discriminación y tolerancia religiosa. Con el paso del tiempo la experiencia le revela a Cándido un mundo distinto de lo que conocía antes en las comodidades del castillo. Según el artículo de Rocío Catalán (2009), la doctrina de la armonía preestablecida es una contradicción flagrante de los hechos (p.201). De algún modo, es la tensión entre lo enseñado y la realidad. El Cándido encarna justamente aquel que no tiene experiencia en los verdaderos asuntos del mundo y ve todo lo que le pasa y sucede a la luz de lo enseñado en la escuela.

Al encontrarse su maestro Pangloss en un estado crítico, quedó atónito y exclamó: “¡Usted mi amado maestro! ¡Usted en tan horrible estado!” (Can, p.12). Enseguida, recibió la noticia de lo acontecido que puede ser resumido en la expresión: ¡Es la violencia generalizada! Le informan que la señorita Cunegunda está muerta, porque unos soldados búlgaros la destriparon después que la violaron. Rompieron la cabeza del señor Barón. La señora baronesa fue cortada en pedazos; mi pobre alumno, tratado lo mismo que su hermana; y en el castillo no ha quedado piedra sobre piedra, ni trojes, ni siquiera un carnero, ni un pato, ni un árbol (Can, p.12). El mejor de los mundos está en guerra unos contra otros, se revistió de venganza, y cada uno busca ahora su justicia. La primera narración de lo sucedido indica que las cosas pueden ser de otro modo. Según Enrique Suárez (2010), Voltaire no acepta la guerra de aquella época. Las atrocidades de la guerra no pueden coincidir con el mejor de los mundos posibles. Sólo el tierno amor puede apartarnos de esta situación violenta. Este sentimiento es descrito por el novelista francés mediante la boca del preceptor Pangloss de la siguiente manera: “El consolador del género humano, el conservador del universo, el alma de todos los seres sensibles” (Can, p.13).

Ahora bien, Cándido quiere saber si existe una razón suficiente para que todo esto acontezca apenas durante poco tiempo. Pero la respuesta a su pregunta sólo la podrá encontrar a través de la experiencia vivida en situación de desgracia e inequidad.

El anabaptista Jacobo, siendo negociante, tras haber ayudado también a Pangloss, decidió irse a Lisboa con los dos sobrevivientes. El preceptor, fiel a su doctrina, aprovecha la ocasión para explicarle cómo todas las cosas en medio de la desgracia se arreglan a la perfección, pues todo tiende finalmente a la armonía y al bien. Jacobo no compartió esta enseñanza. No obstante, para el maestro todo lo que sucedió era perfectamente indispensable y expresión de la armonía del todo. De los males individuales se compone el bien general, gracias al principio de razón que dice, según Leibniz, todo tiene una razón de ser así y no de otra manera. Tanto más mal individual hay, mejor está el todo (Can, p.14). Ahora bien, Pangloss defiende de la tesis leibniziana, según la cual Dios permite el mal para un bien mayor. Sin embargo, para Catalán (2009): “Es absurdo buscar la explicación de lo que sucede fuera del mundo; remitirse a un orden superior para explicar y justificar las incongruencias que se producen a diario” (p.202). El terreno de la realidad tiene mucho para enseñarnos.

Lisboa se volvió decisiva para la experiencia personal y la madurez de Cándido. Él es testigo del terremoto devastador de la ciudad. Constató las pérdidas tanto a nivel de vida humana como a lo material y económico. Ahora bien, a la pregunta por la razón de ser de este fenómeno natural, la respuesta de Cándido fue: “Es el día del juicio final” (Can, p.16). Es lo que el novelista puso en la boca de Cándido, ironizando así a los moralistas que tienen respuesta a todas las situaciones más duras que podamos experimentar. La catástrofe natural debe ser entendida en cuanto manifestación del mal como un desorden en la relación entre los seres, la naturaleza y los seres humanos, una cierta perturbación en la armonía universal (Naville, 2017, p.57). El marino propone aprovechar este evento para enriquecerse. Su propuesta fue rechazada por Pangloss, pues esto implicaba una falta de sentido de la razón universal. Para él, este temblor de tierra no es cosa nueva, puesto que muchos países han conocido acontecimientos semejantes en diferentes momentos de

la historia. Por esta razón, concluye que las mismas causas producen los mismos efectos (Can, p.16).

Teniendo una actitud conformista entre los oprimidos y los sufrientes, con una explicación metafísica, el preceptor intentó consolar a las víctimas afirmando: “No podían suceder las cosas de otra manera. Es conforme a lo mejor. Es imposible que las cosas dejen de estar dónde están, pues todo está bien” (Can, p.17). Para Cardona (2013), estas palabras expresan con toda claridad la tensión existente entre la experiencia vivida y el pensamiento frente a una catástrofe. El consuelo ofrecido por un argumento racional nunca logra silenciar las lágrimas desconsoladas por la pérdida de un ser querido (p.356). Las expresiones atribuidas al metafísico nos indican cómo Voltaire se burla de los defensores de la tesis de Pope: “Todo está bien, el hombre disfruta de la única medida de felicidad de la que su ser es susceptible” (Villar, 1995, p.154). Este axioma fue atacado por los teólogos de todas las confesiones religiosas. Frente a las víctimas, es una falta de compasión de los moralistas sostener que no importa el sufrimiento particular, porque en un sentido universal todo está bien. Para Ernest Naville (2017), la lógica de que todo lo que está en el orden de la naturaleza es bueno responde a una ley general y es un error que hay que refutar (p.71). El problema del mal no es resoluble con argumentos racionales.

La intervención de Pangloss provoca la reacción de un hombre vestido de negro, familiar de la inquisición que tomó la palabra: “Sin duda, caballero, no cree usted en el pecado original, porque si todo está para mejor, no ha habido caída ni castigo” (Can, p.17). Ahora bien, el asunto toma otra torcedura. Aquí entra en conflicto la fe y la razón, la teología y la filosofía. Cada disciplina intenta ofrecer la mejor explicación a la catástrofe natural, sin que haya verdaderamente libertad de pensamiento para examinar lo sucedido según el orden de los acontecimientos. Entonces, el preceptor se excusa y argumenta: “Perdóname su excelencia, la caída del hombre y su maldición entran necesariamente en el mejor de los mundos posibles” (Can, p.17). El inquisidor replicó una vez más: “¿Este caballero no cree que seamos libres?” (Can, p.17). A la pregunta por la libertad humana, el maestro sostuvo que la libertad puede subsistir con la necesidad absoluta. Esta manera de pensar le condujo a la pena de la inquisición. A través de este relato, Voltaire nos deja

ver el derrumbamiento de los valores en la sociedad dónde no existe la tolerancia. El evangelio que debe poner en todo tiempo y momento en evidencia la ley del amor, la enseñanza moral, valorar la dignidad humana, se volvió un instrumento de castigo y de tortura. El evangelio es ahora interpretado para quitarle la vida a los seres humanos. Para Enrique Suárez (2010), éste es el motivo ilustrado de la denuncia de la corrupción del clero en Voltaire. Una corrupción que se manifiesta en varios capítulos de la novela. La encontramos, por ejemplo, en el relato donde Paquita ha transmitido la sífilis a un franciscano muy sabio (Can, p.13). La señorita Cunegunda presta sus servicios al Gran Inquisidor y al judío que la ha acogido (Can, p.22-23). La vieja que cuida a Cándido es hija del Papa Urbano X (Can, p.29). De esta manera, Voltaire se burla del celibato y de la supuesta castidad de los clérigos. También, se ríe del voto de pobreza de los hombres santos, en el pasaje en el que un franciscano es ahorcado por haberle robado las joyas a la señorita Cunegunda (Can, p.38).

Cándido, aterrado, sobrecogido, desesperado, ensangrentado, se preguntó: “Si éste es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo serán los otros?” (Can, p.19). El joven curioso empezó a dudar y poner en tela de juicio las afirmaciones fundamentales de la *Teodicea*. La realidad no exige justificar a un Dios bueno y justo; más bien, se debe explicar el sufrimiento humano consolando a los dolientes. La pregunta planteada sintetiza bien el análisis de Enrique Suárez: “Voltaire acepta la razón en coherencia con la realidad que observa a su alrededor, la razón práctica, no la razón pura que transforma la realidad para hacerla coincidente con ella” (2010).

En el camino de la búsqueda del consuelo, una vieja, muy experimentada en las cosas del mundo, consuela a Cándido. Volvió también a encontrar su amada Cunegunda que creía muerta, gracias a una dama que le narró su historia. El mundo de lo mejor es ahora caracterizado por la violencia, el dolor, la maldad y el sufrimiento. Nadie se escapa de este estado deplorable. Aun Cándido, quien era reconocido como un joven manso, alcanzó incluso a matar un israelita, un prelado y el hermano de Cunegunda. Para justificar este acto, aunque va a ser perseguido, exclamó: “Cuando uno está enamorado, celoso y azotado por la inquisición, no sabe lo que hace, no se reconoce a sí mismo” (Can, p.26).

Así, se entiende que la pasión hace perder al ser humano toda razón y virtud. Con ello se pierde esta disposición natural a hacer el bien. Podemos entonces cometer el mal consciente o inconscientemente.

A pesar de los infortunios que ha conocido la vieja, tales como ser testigo de la muerte de su madre, ser violada y ser esclava desde los quince años, etc., ella se presenta como una persona que le gusta la vida. Ella afirma: “cien veces he querido suicidarme; mas, me sentía con apego a la vida” (Can, p.35). Ésta es la situación de todos los vivientes. Más vale sufrir que morir. Partiendo de su experiencia del mundo, no cree que existiera una sola persona en el universo que no ha sufrido en su existencia. Mientras el viaje de la huida y en su diálogo con los jóvenes, dijo a Cunegunda que se queja de su condición: “Vaya usted preguntando a cada pasajero, uno por uno, la historia de su vida, y mande que me arrojen de cabeza al mar si encuentra uno solo que no haya maldecido cien veces de la existencia y que no se haya creído el más desventurado de los mortales” (Can, p.36). Al confirmar lo que dijo la vieja, se puede definir el ser humano como ser doliente y amante de la de la vida. Se hace poco caso a lo que la *Sagrada Escritura* enseña: una vida mejor después de la muerte. A todos, nos interesa el momento presente. Ahora bien, Cándido destaca que: “el mal físico y el mal moral cubren mares y tierra” (Can, p.37). Es como un axioma. Nadie refuta esta verdad. El mal es entendido como la condición humana¹⁰.

El deseo de escaparse de la justicia para responder a sus crímenes condujo a Pangloss y a Cándido a América del Sur, cuyos países mencionados por Voltaire son el Paraguay, tierra de Las reducciones de los jesuitas, en Argentina donde Cándido se separó de Cunegunda, quien se casó con el gobernador. Así, se salvó de aquellos que persiguieron al joven metafísico para que respondiera por sus asesinatos. La vida, fuera de la ley es sagrada. No hay que destruirla. El joven Cándido recuerda que, tras haber lamentado por haber matado a unas personas, se justifica diciendo: “Si cometí un pecado en matar a un

¹⁰ En el *Poema sobre el desastre de Lisboa* también podemos leer: “El mal está en la tierra”.

inquisidor y a un jesuita, he satisfecho a Dios librando de la muerte a dos muchachas, que acaso son dos señoritas de gran condición, y esta aventura no puede menos de granjearnos mucho provecho en el país” (Can, p. 47). El derecho positivo sólo reconoce justificaciones ante el tribunal. La justicia, representada por esta mujer con ojos tapados y el balance en la mano, se administra por un juez que tiene por función reparar los daños y las injusticias causados a la sociedad. Su pretendida justificación de que el asesinato sería un mal menor si se tiene en cuenta el bien que provocó, apoyada en la lógica que considera el mal como algo menor que conduce a un mayor bien, no está aprobada. Entonces, ¿qué se debe hacer para escaparse de la justicia pública? Junto con su sirviente Cacambo que conoce bien la tierra Latinoamérica, deben seguir huyendo hasta llegar en el país El Dorado.

Para no ser considerado como un pesimista radical en la defensa de su tesis sobre el mal y el dolor que reinan en nuestro universo, Voltaire apela al mito de El Dorado. Este legendario país de América es el único en el cual el bien se hace más evidente que el mal. Tras haber constatado que este es muy distinto de los de Europa, Cándido concluye que es necesario que los hijos del rey de El Dorado hayan sido bien educados, pues, les enseñan a no hacer caso al oro ni a las piedras preciosas (Can, p.52). Es la puesta en valor del poder de la educación sobre la conciencia del ser humano y su importancia para la cultura política. Los extranjeros no necesitan dinero para comer allá, porque, todas las posadas, establecidas para la comodidad del comercio, las paga el gobierno. Quedando asombrados, nuestros viajeros se preguntaron: “¿Qué país es éste, ignorado por los otros de la tierra, donde la naturaleza difiere tanto de la nuestra?” (Can, p.53). Queriendo responder a esta pregunta, dijo Cándido: “Probablemente, es el país dónde todo está bien” (Can, p.53). Ahora bien, empezó a rechazar la enseñanza de Pangloss, ya que se dio cuenta de que todo andaba bastante mal en Westfalia en comparación con lo que ahora ve en El Dorado. Este reconocimiento de este mundo imaginario nos permite comprender que, a pesar de las doctrinas filosófico-teológicas enseñadas, en el ser humano hay un sentimiento natural de lo malo del mismo modo que se conoce el bien intuitivamente.

¿Qué religión practican los ciudadanos de El Dorado?, es la pregunta de Cándido a un anciano. Nuestra religión es la de todo el mundo, le respondió. Adoramos a Dios

noche y día. En esta tierra, todos somos sacerdotes. El rey y todos los jefes de familia cantan todas las mañanas solemnes cánticos de acción de gracias. Aquí, todos somos de un mismo parecer. No existe conventos y monasterios, tampoco conocemos lo que significan frailes (Can, p.55). Es el país de sueño del novelista, donde se consagra un Estado laico, todos profesan su fe, sin religión oficial. Se vive la igualdad, la separación del Estado de la iglesia y la libertad de conciencia no está restringida por medio de una instancia que castigue las blasfemias, hay justicia social y no existe un régimen político totalitarismo y aristocrático. Estos son los gritos de la Revolución Francesa que empezaron a hacer oírse durante la segunda mitad del siglo XVIII. Este descubrimiento es fruto de un salir de sí mismo y del reconocimiento de la bondad de lo otro. Para Cándido: “Es necesario viajar” (Can, p.56). Para E. Suárez (2010), en el mito de El Dorado Voltaire expone su idea de la religión en el mejor de los mundos posibles: “No necesita de sacerdotes, y que Dios no necesita de ellos para ser alabado”. En este sentido, podemos decir entonces que el novelista quiere un mundo secularizado.

Al rey, se lo puede encontrar fácilmente sin ceremonias oficiales sino un saludo ordinario. Según E. Suárez, esta figura de autoridad es la que quiere buscar Voltaire realizar en Europa; una aristocracia más cerca del pueblo. Cándido termina por afirmar que el castillo donde nació no puede compararse con el país El Dorado. El joven y Cacambo recogieron mucha riqueza en esta tierra y decidieron volverse en Europa donde el enamorado esperaba encontrar a su amada Cunegunda, liberada de los argentinos, para vivir mejor y satisfacer sus deseos. En otras palabras, todos se aprovechan de las riquezas, ricos y pobres. Es el mensaje del novelista francés. Hay que subrayar que el pobre Cacambo a pesar de su buena voluntad no alcanzó a cumplir la misión libertadora que le había confiado Cándido. Al contrario, fue esclavizado del mismo modo que Cunegunda. Ahora, está trabajando en Constantinopla. Esta triste noticia recibida en Venecia motivó a Cándido a perseguir su sueño: “casarse con la princesa” de todas maneras. Entonces, decidió a viajar para esta nueva destinación. Para el Profesor Cardona: “La caracterización de El Dorado de Voltaire señala que no resulta difícil representarse un mundo mejor a los

existentes, pues, evidentemente, se necesita tan solo un poco de fantasía” (p.357). El Dorado no es nada más que un mundo imaginario.

En la peregrinación de su existencia, llegó Cándido a Surinam y en la lista de los infortunios, se encontró con un esclavo negro en una situación de discapacidad física y mal vestido. Al pobre le falta la pierna izquierda y la mano derecha. Gritó el joven: “¡Dios mío!, ¿qué haces ahí, amigo, en la terrible situación en que te veo?” (Can, p.59). El desdichado respondió: “Estoy esperando a mi amo el señor de Vanderdendur, famoso negociante” (Can, p.59). No era el siglo de la declaración de los derechos humanos. La vida que vale era la de los señores blancos europeos. Al negro de origen africano, se le consideraba como un buen mueble, pues hacía parte de las cosas de su dueño. Por esta razón, era permitido torturarlos, venderlos hasta matarlos tal como se hace con un animal irracional. Según E. Suárez (2010), partiendo de su percepción de la sociedad de aquella época, Voltaire critica la riqueza y la pobreza desmesuradas, la diferencia entre la plebe y las clases privilegiadas, la inanidad de los gobiernos en el control de la desigualdad, el abuso de poder, la injusticia, la crueldad humana, el robo, la corrupción, y todos los demás vicios sociales. Prosiguió narrando su historia el esclavo al joven curioso, subrayando:

Cuando uno intenta escaparse de la servidumbre, su castigo es quitarle miembros, o la vida entera. A ese precio se come azúcar en Europa. Cuando mi madre me vendió en la costa de Guinea, por dos escudos patagones, me dijo: hijo mío, da gracias a nuestros fetiches y adóralos sin cesar para que vivas feliz; ya logras de ellos la gracia de ser esclavo de nuestros señores los blancos y de hacer afortunados a tu padre y a tu madre. Yo no sé, ¡ay! si los he hecho afortunados; lo que sé es que ellos me han hecho muy desdichado (Can, p.60).

De este relato, se entiende que, cualquier que sea la forma bajo la cual se aborda la esclavitud, hoy en día permanece uno de los peores actos inhumanos de las potencias europeas. Sin embargo, la opinión hizo creer que era algo conforme a la voluntad divina. Era el mundo de la resignación. Es necesario resignarse al orden establecido. Voltaire es uno de los destacados filósofos que denunció enérgicamente este fenómeno durante la Ilustración. Cuestionó entonces las enseñanzas de la *Sagrada Escritura* según las cuales blancos y negros son hijos de Adán, es decir, son todos creados por Dios para la felicidad. Este es el sentido de la puesta en tela de juicio de los sermones dominicales de los

sacerdotes. Cándido, por vez primera se mostró muy enojado a la doctrina de su maestro: “¡Oh, Pangloss! esta abominación no la habías adivinado: se acabó, será fuerza que abjure de tu optimismo” (Can, p.60). Frente al mundo tal como se nos presenta no podemos ser optimistas. A la pregunta por el verdadero sentido del optimismo, el joven respondió: “Es la manía de sustentar que todo está bien cuando está uno muy mal” (Can, p.60). Al rechazar el axioma de Pope, Voltaire está convencido de que si todo está bien es en El Dorado, pero no en el resto del mundo (Can, p.63). No es posible estar feliz en la vida presente, mientras que haya injusticia, guerra, catástrofes naturales, esclavitud en nuestro universo. Son todas situaciones que nos desvían de nuestra verdadera naturaleza, animal político y racional, que está por esencia llamado a vivir armoniosamente dentro de una comunidad política tal como puede definirlo Aristóteles.

En el camino de regreso a Europa Cándido llegó a Bordeo y eligió a Martín entre tantos que se le ofrecieron como compañeros de viaje. Para E. Suárez, Martín representa la objeción más viva al optimismo. Al relanzar la discusión sobre el mal físico y el mal moral, y la pregunta por el sentido del mal en el mundo, Martín se confesó ser un maniqueo. Se recuerda que, en el maniqueísmo, el mal y el bien son dos principios coeternos, subsistentes e inengendrados de todo lo que es, del universo entero. El adepto de dicha religión afirma que ya ha recorrido muchas de las provincias de Francia y que aprovechó el momento para compartir sus observaciones con el joven. En su relato señala: “En unas la mitad de los habitantes son locos, en otras, demasiado astutos, en éstas, bastante buenazos y bastante tontos; en aquellas se dan de inteligentes” (Can, p.67). En otras palabras, este es el mundo trágico y sin principio de ser suficiente, como lo quería Leibniz. A la pregunta para qué piensa usted que fue creado el mundo, Martín responde: “Para hacernos rabias” (Can, p.68). Ésta es una respuesta que indica que en el universo de lo humano no todo está bien. No hay nada extraño y extraordinario a Martín en este mundo. En su postura, se aparta de manera radical de las enseñanzas de Pangloss, pues es un maniqueo escéptico que da primacía al mal. Ahora bien, las nuevas enseñanzas hacen dudar a Cándido de que el ser humano padezca el mal a causa del libre albedrío. Todo lo terrible que nos ocurre no puede ser atribuido simplemente al mal uso de nuestra libertad.

Los viajeros, en compañía de Martín, aprovecharon su estancia a París para disfrutar unas escenas de tragedia nueva. París es el mundo del contraste. Unos hipercríticos expresan su gusto. Es el reino del relativismo. Lo que parece ser perfecto a Cándido, es lo peor para los demás (Can, p.70). Por ejemplo, para Martín: “es el mundo de las contradicciones y todas las incompatibilidades posibles, y las hallará reunidas en el gobierno, en los tribunales, en las iglesias y en los espectáculos de esta extraña nación” (Can, p.71). El juicio del maniqueo es confirmado por un abate que describe la condición lamentable de París: “Es el mundo donde todos se ríen rabiando; se lamentan de todo a carcajadas y riéndose se cometen las más detestables acciones” (Can, p.71). Dicho de otro modo, es el lugar de la más craza hipocresía. La apariencia de que todo está bien, de que reina la alegría es muy bien distinta a la realidad. Las observaciones sobre Francia y su modo de proceder para soportar la existencia se repiten en el capítulo XXV de la novela, donde los viajeros se encontraron con el señor Pococurante, que se complació a criticar todo, que sea la música, los clásicos de la literatura universal tales como: Homero, Virgilio, Horacio, etc. (Can, pp.87-88). La realidad debe ser mirada con ojos críticos y no simplemente con nuestras ilusiones y deseos.

En una conversación con un hombre de ciencia Cándido le pregunta: ¿piensa usted que las cosas no pueden ser de otro modo? Le respondió el orador: “Todo me parece que va al revés en nuestro país y que nadie sabe ni cuál es su estado ni cuál es su cargo, ni lo que hace, ni lo que debiera hacer, y que, excepto la cena que es bastante jovial, y que la gente estaba bastante acorde” (Can, p.74). Esta confrontación con las doctrinas metafísicas de Pangloss, llevó a Cándido a afirmar: “En mi país he visto osos; sólo en El Dorado he visto hombres” (Can, p.77). Ahora bien, se entiende aquí que ser hombre corresponde a unos criterios fundamentales y universales. Fuera de lo más natural que nos facilita la convivencia común, muchas veces nos ponemos al mismo nivel que el animal más salvaje que pudiera existir. A la pregunta por la esencia del mundo, Martín responde: “Cosa muy desatinada y muy abominable” (Can, p.79). El mundo real es realmente tan trágico como la existencia misma de la persona humana.

La llega de Cándido y Martín a Inglaterra coincidió con la ejecución de un oficial del ejército inglés. A la pregunta quién era aquel hombre gordo que acababan de matar con tanta solemnidad, respondieron que se trataba de un almirante. ¿Por qué han dado muerte a ese almirante? Porque no ha hecho matar bastante gente (Can, p.79). La vida política es pues el reino del terror. No goza de una primacía el servicio y el bienestar de todos sino la satisfacción del Monarca que gobierna como un incuestionable dueño y señor de todo. Así, el Monarca tiene derecho de dejar vivir y dar muerte a sus súbditos. En esta tierra, es conveniente matar de cuando en cuando a algún almirante para dar más ánimo a los otros. Aterrorizado de todo lo que ha visto, Cándido ironiza la doctrina optimista en estos términos: “Todo está bien, todo va bien, todo va lo mejor en el mejor de los mundos posibles” (Can, p.81), aunque para ello se tenga que pagar un precio muy alto, ya sea con la muerte de un almirante o un jornalero. Tanto en las tierras lejanas de América como en Europa los viajeros encuentran una situación semejante. En el capítulo XXIV, el novelista subraya: “Todo es ilusión y calamidad [...], existe muy poca virtud y felicidad sobre la tierra” (Can, p.81). En este contexto, pertenece entonces a cada uno cuidar su vida, ya que ninguna institución puede ayudarnos en este sentido. Únicamente en El Dorado el joven Cándido no encontró desventurados sobre el planeta. Aun los conventos y monasterios, lugares de predicación de la felicidad y de la alegría, no se escapan de la infelicidad general que llena mares y tierra.

La cadena de los desdichados de Voltaire se extiende hasta seis reyes derrotados que buscan divertir el espíritu en el famoso carnaval de Venecia. Cándido siguió burlándose de la doctrina de su maestro diciendo: “Razón tenía Pangloss, amado Martín, todo está bien” (Can, p.95). Hacemos dos observaciones a este relato. La primera nos invita ver en estos monarcas, unos líderes muy cercanos al pueblo, pues quitan por un momento la distancia social. Por el segundo, se entiende que incluso el rey no está realmente feliz con su vida. Para decirlo en un lenguaje socrático, es el menos libre de todos los hombres. Está en paz, mientras que tenga el poder y la riqueza y que el ejército permanezca fiel a su ideología. En el caso contrario es el mayor esclavo del reino.

A lo largo de la travesía de Cándido y Martín por Venencia, se marchan para liberar a la señorita Cunegunda, esclavizada en Constantinopla. En este nuevo viaje tuvieron la sorpresa de encontrar en la galera que los transporta el doctor Pangloss y al hermano de Cunegunda a quienes creían muertos y ambos son esclavos. Tras haber expresado su alegría de ver a sus amigos, narrando sus historias, les rescató. Juntos, continuaron el viaje a Asia. Siendo curioso, Cándido le preguntó a su maestro: ¿sigue usted creyendo en la doctrina de todo está perfectamente bien? La respuesta del preceptor tuerto fue: “Siempre me estoy en mis trece, soy filósofo, y un filósofo no se ha de desdeñar, porque no se puede engañar a Leibniz, aparte que la armonía preestablecida es la cosa más bella del mundo, no menos que el lleno y la materia sutil” (Can, p.101). Esta respuesta hace de los defensores de la doctrina optimista de la realidad adeptos ciegos que defienden una doctrina metafísica como un dogma de fe, aunque la realidad les muestre lo contrario de lo que predicaban. Leibniz se vuelve un infalible que no puede equivocarse. Es superior a un ser humano, pues el error es una de nuestras características. En la anterior cita, Pangloss nos presenta una mala imagen del filósofo, puesto que el filósofo está en una constante búsqueda de la verdad. Y no hay nada más que nos haga grandes que el reconocimiento de nuestras faltas.

Llegaron por último a Constantinopla Cándido, el barón, Pangloss, Martín y Cacambo, donde vivía y trabajaba Cunegunda. La princesa abrazó a Cándido y a su hermano, todos abrazaron a la vieja, su compañera de trabajo y el joven enamorado la rescató a ambas. Con el paso del tiempo la amada se volvió fea y deforme gracias al peso de la existencia trágica. En esta tierra, se espera una vida tranquila y mejor. Después de tantas desgracias y oposiciones, Cándido, casado con su amada, viviendo en compañía de Pangloss, de Martín, del prudente Cacambo y de la vieja. Gracias a los diamantes traídos de la patria de los antiguos Incas, querían ahora disfrutar por fin de la vida más feliz. Martín quedó firmemente convencido de que en todas partes el hombre se encuentra mal. Pangloss, aunque confesaba que toda su vida había sido una serie de horribles infortunios, siguió sustentado que todo estaba perfecto, pues no es digno de un filósofo

contradecirse. Lo que nos deja entender que es difícil cambiar las ideologías y las creencias, aunque la realidad nos muestre lo contrario.

La conclusión de la novela puso a los investigadores en diálogo con dos personas: un derviche, que se consideró como el ilustre filósofo de Turquía y un pobre campesino. A la pregunta por el fin último del ser humano y por el sentido del mal, el sabio propone el silencio (Can, p.106). Ante todo aquello que nos sobrepasa, debemos reconocer que no tenemos la respuesta. Tampoco es necesario forjar una. Pero lo verdaderamente importante es que seamos humildes. El mayor filósofo es aquel que reconoce sus límites, esto es, él que no tiene respuesta para todas las preguntas. Mientras conversaban, se difundió la noticia de que, a Constantinopla, acababan de ahogar dos visires y un muftí. Cándido, siendo curioso le preguntó al buen anciano turco, un pobre campesino:

¿Cómo se llamaba el muftí que acaban de ahorcar? No lo sé, respondió el buen hombre, ni nunca he sabido el nombre de muftí ni de visir alguno. Ignoro absolutamente la aventura de que me habláis; presumo, si, que generalmente los que manejan los negocios públicos parecen a veces miserablemente, y que bien se lo merecen; pero jamás me informo de los sucesos de Constantinopla, contándome enviar a vender allá las frutas del huerto que labro (Can, p.106).

La respuesta del anciano está también llena de sabiduría. Nuestro mundo podría ser mejor si cada uno estuviese consciente de la importancia y del valor del otro, si llegásemos a un consenso para acabar con el mal que viene de nuestros orgullos, si diéramos la primacía a la vida común y no a los intereses privados. El mal cometido en la tierra se paga con el mal.

El segundo mensaje hallado en el diálogo con el anciano tiene que ver con el trabajo. Éste conmueve a todos. Cándido fue el primero en expresarse: “Se me figura que se ha sabido este buen viejo labrar una suerte más feliz que la de los seis monarcas con quienes tuvimos la honra de cenar en Venecia” (Can, p.107). Reacciona Pangloss: “Las grandezas son muy peligrosas” (Can, p.107). Lo que es normal para él, porque él entendió cómo priorizar la *praxis* frente a la teoría. La filosofía ha sido siempre a lo largo de su historia una reflexión especulativa sobre lo que es. El joven ahora está convencido de que el trabajo es la respuesta del ser humano al mal físico y moral. Su maestro comparte esta

idea: “Es menester cultivar nuestra huerta” (Can, p.107). Una propuesta que acogen todos los peregrinos. Para el doctor tuerto: “Razón tiene, porque cuando fue colocado el hombre en el paraíso de Edén, fue para labrarle, *ut operaretur eum*, lo cual prueba que no nació para el sosiego” (Can, p.107). A Martín le respondió: “Trabajemos pues, sin argumentar, que es el único medio de que sea la vida tolerable” (Can, p.107). Es una manera de decir que toda la compañía aprobó tan loable el trabajo que todos se meten a trabajar. Cada uno empezó a ejercitar su habilidad. Cunegunda hacía excelentes pasteles, Paquita bordaba y la vieja cuidaba de la ropa blanca. Fray Hilarión por su parte, sirvió pues aprendió a la perfección el oficio de carpintero y paró en ser hombre de bien (Can, p.107). La sociedad donde la gente está feliz es pues aquella en la cual el trabajo está proporcionado.

Pangloss, siendo gran metafísico y fiel a su doctrina quiere concluir la conversación, diciéndole a su discípulo que todo lo que ha ocurrido era necesario:

Todos los sucesos están encadenados en el mejor de los mundos posibles; porque si no te hubieran echado a patadas en el trasero de un magnifico castillo por el amor de Cunegunda, si no te hubieran metido en la inquisición, si no hubieras andado a pie por las soledades de la América, si no hubieras pagado una buena estocada al barón y si no hubiera perdido todos tus carneros del buen país de El Dorado, no estarías aquí ahora comiendo azamboas en dulce y alfóncigos (Can, p.108).

La última intervención de Pangloss es una síntesis de todo lo acontecido desde la vida del castillo hasta llegar a Constantinopla para probar que todo es necesario, todo está determinado y tiene razón suficiente de ser. Pero, Cándido, al alcanzar una madurez mediante la experiencia del mundo concreto, está convencido de que: “es necesario cultivar nuestra huerta” (Can, p.108). Sin renunciar a la especulación, el ser humano es por esencia un ser trabajador. Hay que trabajar, labrar la tierra para vivir mejor. Debemos preocuparnos por nuestra existencia antes de entregarnos a vanos filósofos. Por eso, el trabajo es imprescindible pues es la esencia de la persona humana. Es lo que nos da la resistencia en este mundo ayudándonos a soportar nuestra propia existencia. El lema final de esta aventura es pues: cada uno en la sociedad se debe encargar de su responsabilidad con pasión.

Voltaire, a través de sus dos textos, *Poema sobre el desastre de Lisboa* y *Cándido*, intenta una mayor comprensión del mal moral y del mal físico desde un punto de vista social. La guerra y las catástrofes naturales le conducen a mirar la realidad concreta para sacar otra verdad, el mal cubre la tierra y el mar. De esta concepción trágica de la realidad, el mundo se vuelve fatalidad. A sus ojos, el bien es muy poco y muy efímero. Él se protesta enérgicamente contra el optimista, contra la moral tradicional y nos llama a la compasión ante los que sufren. La compasión no requiere ninguna doctrina filosófica, ni la religión ni una mirada hacia la trascendencia. La solución al sufrimiento y dolor se encuentra en nosotros mismos al igual que la buena voluntad. Para ello se requiere saber que es un deber moral y social que uno ayude al otro en su trágica situación de manera desinteresada. Desastre, peste, calamidades, enfermedades son inherentes a la condición humana y al mundo. En su reflexión, se da también un lugar al azar en nuestro universo. No todo está determinado, como lo consideraba antes Leibniz. Así, la razón no es suficiente para dirigir al destino. Ella ayuda a comprender la vida, pero no alcanza a domar la existencia humana. Las cosas de la vida no son malas o buenas, son más bien lo que son. A nosotros nos pertenece aprender a vivir con lo que nos llega y con los otros que son diferentes a nosotros.

Más allá de las consideraciones mencionadas, Voltaire se presenta como un racionalista relativista. No absolutiza nada, ni siquiera el malestar en el mundo. Si bien este no es el mejor de los mundos posibles, podemos no obstante hacerlo cada vez mejor. Para terminar este capítulo y mediante los dos textos que elegimos para nuestro trabajo, queremos hacer las tres siguientes observaciones. En la primera, señalamos que Voltaire anticipa la edad crítica de la filosofía, la que Immanuel Kant va a desarrollar más durante la Ilustración en sus tres críticas. El autor de *Cándido* escoge la vía de la realidad social concreta para presentar sus mordaces críticas al mundo tal como se nos presente, no tal como debiera ser. Ahora bien, se entiende que todo no puede estar bien, cuando justamente en nuestra sociedad reina la desigualdad, la injusticia, la deshonestidad, guerra, catástrofes naturales, los imprevistos de la naturaleza y las instituciones morales se desvían de su función. Hay que alzar la voz para luchar por lo que vale la pena. Hay que desear un mundo mejor que lo que encontramos. Tal mundo no puede ser el mejor de los mundos posibles. En nuestra segunda observación, entendemos que Voltaire preconiza las ideas

que impactan, traen grandes cambios y convulsiones en la sociedad francesa del siglo XVIII cuyo lema de la revolución será: libertad, igualdad y fraternidad. Sin estas básicas condiciones, nada está bien ni podrá estarlo. No hay que resignarse a todo.

Nuestra última observación tiene que ver con una anticipación del corriente filosófico existencialista en Voltaire. La conclusión de su novela nos invita a un *primum vivere deinde philosophare*. Es precisamente la búsqueda de un medio adecuado de subsistencia para afrontar la existencia trágica. Él lo encuentra en el trabajo. Cada uno debe preocuparse por su propia existencia y cuidar el jardín. Esta preocupación nos ayudará enfrentar lo que sucede, transformar lo que se nos aparece para un porvenir mejor. Todo en la vida se consigue al precio del esfuerzo. Nada es fácil.

Pese a los grandes aportes de Voltaire a la reformulación del problema del mal, invitándonos a no considerarlo desde un ámbito trascendente y racional, sino inmanente y honesto, no alcanza a responder a la pregunta: *unde malum?* Le es más fácil destacar la impiedad de los optimistas que se quedan fijados en el mundo de lo mejor y del todo perfecto, buscando así justificar por qué hay mal. Para Voltaire lo más importante es empero reconocerlo. Así, responde a otras preguntas que tienen que ver con lo que vemos en nuestra observación de la sociedad. Además, nos invita a comprender que no todo lo que padecemos resulta ser consecuencia de nuestras faltas, pues también depende de las contingencias y del azar. El poeta y novelista no ha descubierto el bienestar que nos trae el dolor y le sufrimiento, ya que nada puede ser compensado. Por eso, en el poema, nos propone la vía del silencio ante la interrogación por el origen del mal. Luego, pone en tela de juicio la providencia divina tal como lo presentan los metafísicos, teólogos y moralistas. Pero ¿cómo silenciarnos frente a algo que nos hace llorar? En Voltaire, no hay respuesta. Entonces, entendemos que el filósofo francés considera el mal como algo misterioso. Su origen nos queda escondido y secreto; tampoco conocemos su solución definitiva. Sin embargo, el mal es pues lo que no debe ser y lo injustificable. Debemos esperar a Rousseau para hallar otra mirada respecto al enigma defendiendo la naturaleza contra la crueldad de la sociedad.

3. LA CIVILIZACIÓN: EL ORIGEN HISTÓRICO DEL MAL

Este último capítulo de nuestro trabajo es una búsqueda del origen del mal desde el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau. Este discurso está publicado en 1755 y es una respuesta a la pregunta planteada por la Academia de Dijon en 1753: *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?* Para el nativo de Ginebra, esta pregunta es una posibilidad para investigar y presentar al público de su país y al mundo entero su primera reflexión filosófica centrada en el ser humano. Para él, la pregunta por la desigualdad nos conduce a la investigación de la naturaleza humana en la sociedad y es inseparable de la pregunta por el mal, dado que está íntimamente vinculado con el proceso de la civilización en el cual el hombre se propone negar, dominar o superar lo natural. Dicha pretensión no nos conduce a nada más que al abandono de nuestro estado primitivo, de una felicidad natural al beneficio de lo artificioso y, por consiguiente, este abandono lo pagamos finalmente con la desigualdad, la corrupción, las enfermedades de todo tipo y la esclavitud. Lo peor de esta situación, es que, a todo este proceso de deshumanización lo llamamos civilización, de tal modo que consideremos a nuestros antepasados como salvajes, es decir, hombres sin cultura.

Nuestra reflexión se realizará en dos grandes partes. La primera es un análisis del hombre en el estado de naturaleza, es decir, la primera etapa de nuestro desarrollo; aquella que corresponde a la etapa de la vida meramente instintiva. La segunda parte examinará el hombre y sus distintas alienaciones dentro de la sociedad civilizada, mostrando cómo el origen del mal es la causa de la desigualdad. En otras palabras, es una reflexión sobre el hombre civilizado en su gloria y su miseria. En estas dos secciones, Rousseau dialoga con los filósofos que sostienen la superioridad del hombre civilizado sobre el primitivo basándose en el desarrollo de la imaginación, la razón y la memoria. De ellos, el más sobresaliente es Hobbes para quien al origen el ser humano es a la vez salvaje y malvado.

Entonces, para salir de esta condición se hace imprescindible la fundación del Estado, cuyo objetivo principal es el perfeccionamiento de la persona limitando sus daños y peligros. Dicho de otro modo, el Estado político nos socializa haciéndonos verdaderos hombres. Por eso, hay que salir de la condición salvaje para entrar en la civilización, según Hobbes.

Pese al aporte considerable de la reflexión hobbesiana al pensamiento de Rousseau, esta visión pesimista del hombre en el estado de naturaleza está fuertemente rechazada, pues para el filósofo de Ginebra el hombre primitivo es bueno y sus acciones no son malas. Ahora bien, nos preguntamos: ¿cómo explica Rousseau la bondad del hombre primitivo?, y ¿dónde sitúa él el origen del mal? La respuesta a estas preguntas nos exige analizar las dos partes del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Dicho análisis nos ayudará entender por qué el mal en el universo no tiene una causa trascendente ni natural, sino que es el resultado de nuestras acciones, de nuestra civilización y de nuestras instituciones. Es decir, la pregunta por el mal se identifica ahora con la pregunta por la condición humana. En este capítulo de nuestro trabajo, trataremos dos temas específicos correspondientes a las dos secciones del *Discurso*: el hombre en el estado de naturaleza y el hombre en el mundo civilizado.

3.1 El Hombre en el Estado de Naturaleza

Bajo el título *El hombre en el estado de naturaleza* analizamos la primera parte del *Discurso* sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. En esta sección, buscamos a explicitar los siguientes términos: el concepto de desigualdad, el hombre primitivo y su vida, el estado de naturaleza, el papel de la libertad en el actuar humano y el tránsito hacia la socialización y sus consecuencias, a saber, el inicio de la miseria, la pérdida de los sentimientos más originales: la piedad y el amor hacia el prójimo.

Siguiendo la pregunta planteada por la Academia de Dijon: *¿cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural?*, señalamos que a Rousseau no le interesa buscar una definición de la desigualdad, pues es algo evidente

en nuestro entorno y todos indistintamente la comprendemos. Más bien, se propone presentar los tipos de desigualdad encontrados en su investigación. En su segundo discurso, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau nos enseña que hay dos tipos de desigualdad en el mundo: la primera es la desigualdad natural o física que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerza física y las cualidades de la inteligencia o del alma; y la otra, es la desigualdad moral o política, aquella que surge de una especie de convención y que está establecida o autorizada por el consentimiento de los hombres (Dis¹¹, p.29; p.19). En un libro publicado por Isabel Tamarit, Amparo Zacarés y Javier Gracia titulado *Rousseau. Leyendo la profesión de fe del vicario Saboyano* (2010), los dos tipos de desigualdad corresponden a dos categorías de mal en el pensamiento rusioniano: el mal físico y el mal moral. Como vemos, esta clasificación sigue la idea central de Leibniz, pero se omite la formulación de un cierto *malum metaphysicum*. En este sentido, el mal físico es inseparable de la naturaleza, por lo que ésta tiene de material, de corruptible. Este mal no es aquel que le preocupa a los seres humanos en el estado de naturaleza, pues viene con ellos. Mientras que, el mal moral, no lo han dispuesto ni la naturaleza ni la providencia; no lo encontramos en el estado de naturaleza. Más bien, es producto del abuso que realiza el ser humano de sus facultades, en concreto del mal uso que hace de su libertad (Tamarit, Zacarés, 2010, p.47). Este comentario nos ayuda comprender por qué en el pensamiento de Rousseau no vamos a encontrar una teoría del mal al igual que en Leibniz y Voltaire. Ahora bien, toda comprensión del mal en la filosofía rusioniana pasa por su teoría sobre la desigualdad moral, en cuanto condición del mal moral, aquel que es causado por el propio ser humano en el ejercicio de sus facultades y el uso de su libertad. Esta desigualdad moral es propia del hombre moral, es decir, del hombre civilizado. Nos preguntamos ahora: ¿cómo fue la existencia humana antes de la civilización? Desde la perspectiva rusioniana, antes del

¹¹ Pongo dos referencias en las citas porque trabajo con una edición española de 1972. La segunda referencia coincide a la última edición francesa de 2017.

hombre civilizado hay que suponer la existencia del hombre primitivo llamado también hombre salvaje, aquel que vivía en el estado de naturaleza sin gran desarrollo de sus facultades.

Toda la teoría rusioniana sobre el hombre primitivo se incluye dentro de su visión y su amor por lo natural; un sentimiento que se refleja en muchos de sus discursos, escritos y cartas. Anteriormente a los textos rusionianos, muchos filósofos presentaban al hombre primitivo como un mero ente salvaje que vivía entre los animales y que está obligado a medir sus fuerzas con ellos. En este sentido, el hombre salvaje en su manera de vivir y de ser sería sólo un animal sobreañadido a los demás entre tantos. Cada uno de ellos intenta en la medida de su posibilidad conservar su especie y cualquier otra especie es considerada como un enemigo o una amenaza para el otro. Ahora bien, la existencia del hombre primitivo es inseparable de la pura naturaleza, en cuanto está en contacto inmediato con la naturaleza y depende íntimamente de ella. Según los comentarios de Starobinski J. en *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* (1983), el hombre primitivo es el hombre que se limita al instante presente, es aquel que vive en lo inmediato (p.38), en lo natural. Dicho de otro modo, él está en contacto directo con los seres de la naturaleza y la naturaleza pura era su universo. Rousseau mismo afirma que el hombre primitivo al igual que todos los animales estaba muy expuesto a los achaques naturales, tales como la infancia, la vejez y las enfermedades de todas clases, sin poder defenderse (Dis, p.39; p.23). Toda su fortaleza y debilidad dependían entonces de la naturaleza. Su mayor dificultad la constituía lo acontecido naturalmente. Por eso, podemos decir que el hombre en el estado de naturaleza llevaba la más sencilla existencia, la cual puede ser considerada como una vida uniforme y solitaria tal como la naturaleza le permitía. Todos eran iguales entre sí, sin grandes necesidades ni preocupaciones. Todos estaban sometidos a las mismas condiciones naturales. Tampoco, había el mal, pues el mal no tiene su origen en la naturaleza inherente de los seres ni del hombre.

Sin querer decir que el hombre en su estadio original era finalmente feliz, pues como lo dice Lecerle en la *Introducción*¹² de la edición francesa de 1977 del *Discurso*, para ser feliz hay que tener la conciencia de la felicidad (p.42); Rousseau nos invita a no confundir el hombre salvaje con los hombres modernos, puesto que la calma, la paz, la tranquilidad y la igualdad primitivas ya no existen. El filósofo de Ginebra presenta las siguientes características del hombre primitivo: “Solo, ocioso y siempre al borde del peligro, al hombre salvaje debe gustarle dormir, y probablemente tiene el sueño ligero, como los animales, quienes, al pensar poco, duermen, por así decirlo, durante todo el tiempo en que no piensan” (Dis, p.43; p.25). En otras palabras, el hombre primitivo no tenía otras preocupaciones que aquellas que tienden a satisfacer sus necesidades inmediatas y a preservar su existencia. Además, el descanso o el ocio son inherentes a nuestra condición y, por tanto, son naturales al ser humano. Sin embargo, en la sociedad actual, toda forma de descanso está vinculada al peso del trabajo y no es un verdadero descanso. El trabajo, sin importa las condiciones en que se realice, es parte de la definición del hombre moderno, en el decir de Jünger es el hombre con uniforme. Es importante reconocer que esta forma de trabajo que nos reduce a máquina no es natural.

¿De dónde viene nuestra condición actual? Sin duda, Rousseau la sitúa en nuestra libertad, esa facultad exclusivamente humana y la primera que nos diferencia de los animales. En este orden de ideas, el filósofo ginebrino afirma: “En las operaciones de las bestias, la naturaleza sola lo hace todo, mientras que el hombre colabora en las suyas en calidad de agente libre” (Dis, p.44; p.25). El ser humano ha sido siempre un agente libre en cuanto le toca elegir, mientras que el animal escoge o rechaza *por* instinto. En este sentido, la libertad y la naturaleza nos mandan incondicionalmente. Así, Rousseau refuerza la idea según la cual el ser humano no actúa de una manera mecánica. A diferencia de los demás filósofos, para él no es la razón nuestra facultad superior, sino la libertad. Toda nuestra existencia depende del uso que hacemos de esta facultad.

¹² Traducción mía del texto francés.

Además de la libertad, Rousseau identifica la cualidad de perfeccionarse como una segunda característica distintiva del ser humano. La presenta como: “facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente a todas las demás, y reside en nosotros tanto en la especie como en el individuo” (Dis, p.45; pp.25-26). Todos los seres humanos están dotados de la capacidad de adaptarse a una nueva situación dada e inesperada. A diferencia del animal que alcanza el pleno desarrollo de su ser al final de un periodo de tiempo relativamente breve y a partir de entonces no cambia, por la facultad de perfeccionamiento el ser humano está en un progreso continuo. En los comentarios de Ronald Grimsley en *La filosofía de Rousseau* (1977), por la capacidad de perfeccionamiento el hombre tiene la posibilidad de perfeccionarse, es decir, de progresar hacia nuevas formas de ser y más complejas. Sin embargo, la capacidad de perfeccionamiento puede ser tanto causa de desgracia como de felicidad, ya que, si el hombre puede elevarse por encima de los animales, también puede degradarse por debajo de ellos. La capacidad de perfeccionamiento presupone entonces la posibilidad de empeorar, así como de mejorar (pp.49-50). Siempre hay que mirarla en sus dos aspectos, pues la naturaleza humana puede ser erradicada del mismo modo que podemos ser más humano. Entonces, en la unión entre la libertad y la cualidad de perfeccionamiento está nuestra grandeza y nuestra pequeñez.

Al considerar la libertad como la facultad superior del ser humano no debemos pensar que Rousseau es un pensador que desprecie la razón, pues esto sería ir en contra de la Modernidad. Ahora bien, nos preguntamos: ¿cuál es el lugar ocupado por la razón en su pensamiento? A esta pregunta, hay dos consideraciones esenciales. La primera, en la observación y la experiencia, Rousseau le da una importancia crucial a la razón, en la medida en que no puede separar la razón de las pasiones, es decir, de todos aquellos que nos afectan en nuestro ser y actuar. En este orden de ideas, él subraya: “El entendimiento humano debe mucho a las pasiones, las cuales, recíprocamente, también le deben mucho; es a través de su actividad que se perfecciona nuestra razón” (Dis, p.47; p.26). La razón está presente en nosotros de un modo potencial y se desarrolla con el tiempo y la experiencia. En una segunda consideración, la razón está situada dentro de la facultad de

perfeccionamiento. El hombre, desde la perspectiva rousseauiana, al nacer no posee todas sus facultades de una manera completa, puesto que no se puede negar el papel de las circunstancias externas en desarrollo de nuestras facultades internas, es decir, nuestra dimensión racional, nuestra inteligencia, nuestra imaginación y nuestra memoria. Al nacer, si biológica y fisiológicamente somos humanos, los fenómenos naturales y la vida social nos enseñaran que estábamos en un proyecto a realizar. La realización de este proyecto es inseparable de nuestra libertad y de las necesidades, pero no estrictamente de la razón. El filósofo de Ginebra expresa esta idea diciendo: “En todas las naciones del mundo, los progresos del espíritu están siempre proporcionados a las necesidades que los pueblos han recibidos de la naturaleza, o a las que las circunstancias los han sujetado, y, por consiguiente, a las pasiones que los empujan a satisfacer estas necesidades” (Dis, p.48; p.26).

El hombre primitivo gozaba plenamente de su libertad. Rousseau lo caracteriza como un ser solitario que no necesitaba comunicarse con el otro ni siquiera hablaba, pues no tenía ningún idioma. Siguiendo esta afirmación, podemos decir que, en la filosofía rousoniana hay un cierto rechazo de la política aristotélica, según la cual el ser humano es un animal político llamado por esencia a vivir en la sociedad, con sus pares. Andrés Holguin comentando al *Discurso* en *El problema del mal* (1979) nos enseña que el instinto de sociabilidad no existía para el hombre en el estado de naturaleza (p.176). La *polis* o la vida social es una invención posterior vinculada a las exigencias que la naturaleza nos hace. En cuanto a los idiomas, aunque son de una importancia crucial en las comunidades, Rousseau señala que nacen en el trato doméstico, es decir, en las primeras relaciones entre padres, madres e hijos donde por primera vez la necesidad de la comunicación se hace sentir (Dis, p.52; p.28). Este núcleo de la sociedad constituye la segunda etapa de nuestro desarrollo y es el primer paso hacia la llamada civilización. En la filosofía rousoniana, la constitución familiar corresponde a la etapa de la máxima felicidad humana. La familia nace de una necesidad de un apoyo mutuo entre nosotros, usando los recursos naturales según la necesidad de cada quien.

Asimismo, la familia cumple un papel de gran importancia en el desarrollo del lenguaje y del pensar, ya que facilita la expresión de las dificultades. Hay que reconocer que en el pensamiento rousoniano, el lenguaje y la sociedad se originan mutuamente, pues sin el hablar no podía haber sociedad y sin una comunidad el hablar no es posible. El hablar es para Rousseau un arte que nos manifiesta las primeras dificultades de nuestra raza. En este orden de ideas: “Ya que, si los hombres han necesitado el hablar para aprender a pensar, mucho más han necesitado saber pensar para encontrar el arte de habla” (Dis, p.53; p.29). La vida social nos exige asumir la existencia humana de otra manera. Si el hombre primitivo no necesitaba expresar nada en su estadio solitario, con la fundación de la primera comunidad, no sólo tuvo que hablar, sino que debió hablar bien teniendo en cuenta las circunstancias, el momento y la necesidad. Dicho de otro modo, al hablar se busca también hacerse comprender; por ello, hay que saber qué decir. Al hombre en el estado de naturaleza sólo le correspondía un lenguaje universal, enérgico, necesario que era el grito de la naturaleza (Dis, p.53; p.29). La naturaleza le proporcionaba todo aquello que necesitaba; el lenguaje nace empero de este deseo de comunicarse, de socializar o de salir del estado de naturaleza.

El acercamiento de los hombres entre ellos resulta de una exigencia de la naturaleza. Rousseau expresa esta idea diciendo: “La naturaleza en acercar a los hombres mediante necesidades mutuas y en facilitar el uso del habla, ha preparado muy poco su sociabilidad” (Dis, p.57; p.31). El peligro de nuestra raza no reside en esta aproximación natural, porque es un hecho natural que un ser humano ayude al otro en sus dificultades de una manera desinteresada. La ayuda mutua aparta toda idea de esclavitud o de superioridad de uno frente al otro; la primera comunidad humana comprendió la necesidad de esta ayuda. Es importante reconocer que los miembros de dicha sociedad no eran ilustrados, como lo son los hombres de hoy. Con el desarrollo de la civilización la humanidad pierde casi por completo esta virtud natural, y todo servicio se sitúa en un ámbito de interés; todo se compra, todo se paga. Rousseau lamenta esta situación diciendo: “nada habría sido tan miserable como un hombre salvaje deslumbrado por la ilustración, atormentado por las pasiones, y razonando de acuerdo con un estado distinto al suyo”

(Dis, p.58; p.31). Al querer civilizar el primitivo, le quita al mismo tiempo su originalidad. La ilustración tan elogiada por muchos filósofos, en la filosofía rousoniana no hace nada más que quitarnos la paz, las virtudes y las buenas costumbres primitivas. Con ella renunciamos a lo natural al beneficio de lo artificial. Todo el mal y toda la miseria de la raza humana radican en este deseo de transformación de lo natural y en la apropiación de lo artificial. Al comentar el texto de Rousseau, Starobinski señala: “El mal es el velo y ocultamiento tras el velo, es máscara, es cómplice de lo artificial y no existía si el hombre no tuviera la peligrosa libertad de negar lo dado naturalmente por medio del artificio. Es en manos del hombre y no en su corazón, donde todo degenera” (p. 32). La naturaleza nos ha dado un corazón para ayudarnos mutuamente y de manera desinteresada; mientras que con nuestras manos y nuestra inteligencia trabajamos, cambiamos la naturaleza, hacemos la historia. Entonces, el mal es producto de nuestras manos y de nuestro entendimiento, pero no de nuestros sentimientos naturales.

El mal no es entonces un fenómeno del hombre primitivo ni de la sociedad primitiva. En este sentido, Rousseau niega toda forma de pensamiento que da por cierto que el hombre en el estado de naturaleza era malo y vicioso. Para él: “Al principio, los hombres que se hallaban en ese estado, al no tener entre ellos ninguna relación moral ni conocer ningún deber, no podrían ser ni buenos ni malos, y no tenían ni vicios ni virtud” (Dis, pp.58-59; p.31). El hombre primitivo vivía en una inocencia original. La diferencia entre lo malo y lo bueno, el vicio y la virtud es exclusivamente moral y, por tanto, propia de la sociedad civilizada. Se recuerda que, desde una perspectiva moral, el vicio es producto de las cualidades que puedan perjudicar a la propia conservación del individuo, mientras que la virtud se refiere a todas aquellas que puedan contribuir a ella. Entonces, para el hombre en el estado de naturaleza el vicio es todo aquello que opone menos resistencia a los simples impulsos de la naturaleza. Dicho de otro modo, lo vicioso consiste en el hecho de apartarse del orden y de la ley natural.

La teoría del hombre salvaje de Rousseau se aparta de la de Hobbes, para quien el hombre en el estado de naturaleza: “no tiene ninguna idea de la bondad, debe ser por naturaleza malo; que deba ser vicioso, ya que no conoce la virtud; que se niegue siempre

a ofrecer sus servicios a sus semejantes ya que no está obligado a ello” (citado por Rousseau, p.59; p.32). En dicha teoría, el hombre primitivo, al desconectarse con el otro, se vuelve peligroso incluso para los individuos de su especie. De ahí, surge la denominación de hombre salvaje, es decir, era un ente que necesitaba de la socialización, de un *Leviatán* para traerlo a la condición social. Esta comprensión del hombre primitivo es rechazada en el pensamiento de Rousseau, pues el hombre en su estado natural es aquel que se interesa por su propia conservación, perjudicando menos al prójimo. Además, el estado de naturaleza es, según el filósofo ginebrino, el más adecuado para la paz y el más favorable al género humano en su conjunto. En este orden de ideas, leemos: “Los salvajes no son malvados, precisamente porque no saben lo que es ser buenos; ya que no es así ni el desarrollo de la ilustración, ni el freno de la ley, sino la tranquilidad de las pasiones y la ignorancia del vicio lo que les impide hacer el mal” (Dis, p.60; p.32). La naturaleza nos enseña a no perjudicar a nadie, para no ser igualmente perjudicado. Para Starobinski (1983), el hombre primitivo es bueno, porque vive en un estado de inocencia original y no es suficientemente activo para obrar mal. Por esta razón, vive inocentemente en un mundo amoral o si se quiere premoral (p.37). Ahora bien, entendemos que bien y mal, virtud y vicio suponen la conciencia; y como tal están vinculados al actuar humano que busca intereses personales. En el estado de naturaleza las acciones del hombre se orientan al sentido de satisfacer necesidades básicas, por lo cual no pueden ser consideradas de ninguna manera como malas.

En el estado de naturaleza el hombre era compasivo. Es decir, poseía la piedad como una virtud natural y una disposición conveniente a los seres tan débiles y sujetos a tantos males como nosotros. Para Rousseau, la piedad es la virtud necesaria al ser humano, pues nos empuja a tender la mano a los más necesitados. Todos los animales sensibles comparten este sentimiento. En la naturaleza humana este sentimiento es más fuerte, porque no nos inclina únicamente hacia nuestros amigos y familiares, como sucede en los animales, sino que nos orienta a todos aquellos que necesitan nuestra ayuda, los animales y los semejantes. Para el filósofo ginebrino, la piedad es la madre de todas las virtudes sociales, es decir, ella origina todo aquello que vale la pena promover en la sociedad para

el bienestar común (Dis, p.61; p.32). Pese a su importancia y su originalidad, las observaciones rusionianas indican que esta cualidad fue más desarrollada en el hombre en el estado primitivo de naturaleza que en el hombre del estado racional. Dado que el hombre primitivo carecía de toda preocupación, se inclinaba más fácilmente hacia el otro, teniendo en mente que su existencia no le molestaba para nada. Sin embargo, en el estado racional el hombre está dirigido por el amor propio y su reflexión refuerza este amor; por consiguiente, el ser humano se repliega sobre sí mismo (Dis, p.63; p.33). Dicho de otro modo, cuando ponemos la razón en el centro de nuestras actividades, no hay ya conmiseración para con el otro; es decir, vivimos en el reino del yo; nos amamos tanto que incluso podemos aniquilar al otro para nuestra propia conservación. Entonces, el otro se vuelve peligroso para nuestra existencia.

El estado de naturaleza era el más favorable para gozar de la compasión en el sentido pleno del término. En dicho estado, el hombre primitivo modera su actividad no sólo por amor para consigo mismo, sino que contribuye a la conservación mutua de toda la especie. Rousseau describe este sentimiento como la cualidad que:

nos empuja, sin dejarnos reflexionar previamente, a acudir en ayuda de los que sufren; es aquella que en estado natural, sustituye a las leyes, las costumbres y las virtudes, con la ventaja de que nadie se ve tentado a desobedecer su dulce voz: es aquella que impedirá que cualquier salvaje robusto quite a un débil niño o a un anciano incapacitado su sustancia adquirida con grandes esfuerzos, si sabe que puede encontrarla en otra parte: es aquella que, en lugar de esta máxima sublime de justicia razonada, haz a tu prójimo lo mismo que desees para ti mismo, inspira a todos los hombres esta otra máxima de bondad natural, bastante menos perfecta, pero tal vez más útil que la anterior: procura tu propio bien causando a los demás el mínimo de daños que te sea posible (Dis, pp.63-64; pp.33-34).

La conmiseración no consiste sólo en ayudar al otro, al necesitado, sino también en abstenerse a hacer el mal. Desde la ley de la naturaleza, el mal en el universo está a un grado menor y está vinculado a la corrupción de los cuerpos. En este sentido, era algo insignificante, pues la vida era respetada. La primera civilización facilitaba el respeto mutuo considerando a la vida como un don sagrado de la naturaleza. Rousseau expresa esta idea señalando que el hombre en el estado de naturaleza vivía con unas pasiones tan poco activas y un freno tan saludable; era el hombre más bien adusto que malvado, el más

atentos a guardarse del mal de que podían ser víctimas sus semejantes, que inclinados a causarlo a los demás (Dis, p.64; p.34). La naturaleza misma nos enseñaba la convivencia común y la manera de actuar sin molestar a nadie ni desarrollar pasiones violentas.

Según Rousseau, las pasiones violentas son la causa principal de los desórdenes y los crímenes tan frecuentes en nuestra humanidad. Estas pasiones están desarrolladas durante el proceso de la civilización, pero en el estado de naturaleza ellas no existían. Con el peso de la sociedad civilizada, estas pasiones requieren leyes capaces de contenerlas. Ahora bien, en esta condición se tiene que sustituir las leyes naturales, las únicas que necesitaba el hombre primitivo, por leyes positivas; las cuales son consideradas como la cuna de la injusticia, de los crímenes y de todos los males. En este orden de ideas, afirma Rousseau que: “sería lo mínimo que se le podría exigir, que detuvieran un mal que no existiría sin su presencia” (Dis, p.65; p.34). Al querer reprimir los crímenes y los desórdenes sociales, las leyes positivas no hacen nada más que implementarlos, pues antes de este artificio, la humanidad vivía en una paz y tranquilidad natural. Esta sustitución no sólo origina los desórdenes de toda categoría, sino que desarrolla también la conciencia del bien y del mal, lo moral y lo físico, lo vicioso y lo virtuoso.

Toda la primera parte del *Discurso* puede ser considerada como una apología del hombre salvaje, es decir, Rousseau niega que el hombre primitivo fuera débil y perverso. En este orden de ideas, él lo presenta de la siguiente manera:

Caminando al azar por los bosques, sin industrias sin habla, sin domicilio, sin guerra y sin ningún tipo de unión, sin experimentar ninguna necesidad de sus semejantes, pero también ningún deseo de perjudicarlos, tal vez, incluso sin conocer ninguno de ellos individualmente, dominado por pocas pasiones y bastándose a sí mismo, solo tenía los sentimientos y la ilustración propios de su estado: no sentía más que sus propias necesidades, no miraba más que aquello que le interesaba ver, y su inteligencia no hacía mayores progresos que su vanidad. Si por casualidad hacia algún descubrimiento, no podía comunicárselo a nadie, puesto que ni siquiera conocía a sus propios hijos (Dis, p.68; pp.35-36).

Compartiendo estas características, Ronald Grimsley (1977) señala que, en el estado de naturaleza el ser humano era pacífico, en la medida en que llevaba una existencia aislada e independiente, sin estar en conflicto serio con otros hombres. El hombre primitivo estaba dominado por los instintos fundamentales, tales como el de autopreservación, fácilmente

satisfecho en un entorno físico favorable a la supervivencia, y la compasión natural ante la imagen del sufrimiento (p.46). La sencillez misma de su vida le impide ser agresivo hacia los demás.

En el estado de naturaleza, los hombres eran iguales entre sí, es decir, no había lugar para considerar a unos inferiores frente a los demás, porque indistintamente todos eran sometidos a las mismas condiciones de vida y disfrutando de los dones naturales a un mismo grado. Rousseau expresa esta idea en los siguientes términos: “La diferencia entre hombre y hombre debe ser mucho menor en el estado natural que en el de la sociedad, y que la desigualdad natural debe aumentar en la especie humana con la desigualdad de institución” (Dis, p.70; p.36). Ahora bien, podemos decir que la degradación de nuestra condición es debida al proceso de la civilización. Ronald Grimsley (1977) comentando a Rousseau habla de una igualdad real e indestructible del hombre primitivo. Dicha igualdad consiste en la poca importancia que tenían las diferencias físicas entre los individuos y estaba regida por las relaciones entre las cosas, más que por la relación entre los hombres (p.48). Por esta razón, la situación era igual para todos y nadie se veía favorecido a expensas de los demás o desfavorecido a causa de los demás.

3.2 El Hombre en el Estado Civilizado

En esta segunda parte de este tercer capítulo de nuestro trabajo, presentamos la crítica rousoniana a la sociedad o más bien a la civilización. Se trata de una crítica de los métodos y medios usados para sustituir las virtudes naturales del hombre por unas cosas artificiales cuyas consecuencias es la deshumanización de la persona, que se manifiesta a través de una serie de alienación. Este proceso de alienación empieza por unas prácticas tales como la propiedad privada, el deseo de la fama, la industria, la división del trabajo, la irrupción de los derechos civiles y la fundación del Estado político. Todas estas manifestaciones eran extrañas al hombre primitivo. Al darles una primacía en el mundo ilustrado, irrumpen también los vicios y la desigualdad moral en nuestro entorno hasta dejarnos en una forma

de dependencia mutua sin precedente e irremediable. Para ser más preciso, queremos analizar las distintas etapas de este proceso sucesivamente.

A la actual sociedad, la llamamos sociedad civilizada, pues ofrece la posibilidad a cada uno de nosotros de desarrollar su inteligencia mediante la reflexión y de poseer la máxima cantidad de bienes posibles. En una primera observación, Rousseau nos invita a reconocer que este estado de cosa no es natural, pues al principio los bienes de la naturaleza pertenecían a todos en un mismo grado. Sin embargo, dejamos esta etapa cuando el primer hombre, después de haber cerrado un terreno, tuvo la ocurrencia de decir: “Esto es mío, y se encontró con gente tan simple como para creérselo” (Dis, p.75; p.38). Recordemos que el hombre primitivo no pensaba, tampoco tenía propiedad privada; a él sólo le interesaba satisfacer sus necesidades inmediatas. Para Rousseau, este primer hombre con su proyecto egoísta es el verdadero fundador de la sociedad civil; la cual consiste primordialmente en el abuso de la inocencia de los demás. Al abusar al otro de esta manera, ya no se puede hablar del bien común en cuanto la naturaleza le proporciona con equidad a todos los hombres, sino que lo que se considera ahora como bien común aquello que depende de la distinción entre el mío y el tuyo. En este sentido y con razón Starobinski (1983) nos presenta la sociedad como el principio del mal, el mal moral y es contraria a la naturaleza. Es la negación misma de la naturaleza (pp.34-35). Para privatizar, hay que apartarse de la naturaleza y de sus leyes.

Al querer salir del estado de naturaleza para entrar en la civilización, la humanidad no sólo anhela apropiarse de la naturaleza, más aún, quiere sustituir las leyes naturales por las artificiales con el consentimiento de todos. Rousseau observa que la menor resistencia a este estado de cosa genera crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores de todos contra todos puesto que, desde entonces la dignidad humana reside en la cantidad de bienes poseídos y el talento de cada uno. Ahora bien, para hacerse respetar, es importante tener bienes. Sin embargo, para el filósofo de Ginebra: “los frutos son de todos, y que la tierra no es de nadie” (Dis, p.75; p.38). Es absurdo querer poseer, dominar y negar la madre tierra y sus leyes. La naturaleza no ha puesto ningún límite al uso de bienes, pues es natural que las necesidades fundamentales de todos queden satisfechas. Entonces, la

distinción entre mío y tuyo es exclusivamente humana y marca la primera huella de la caída de la humanidad a la barbarie.

El hombre en el estado de naturaleza vivía su existencia en armonía con los demás seres del cosmos. Para Rousseau: “Los productos de la tierra le proporcionaban todo cuanto necesitaba; el instinto lo llevó a utilizarlos. El hambre, junto con otros apetitos, le hacían experimentar alternativamente diversas maneras de existir, y uno de ellos lo empujó a perpetuar su especie” (Dis, p.75; p.38). De esta afirmación podemos comprender que la sobreabundancia de una categoría y la escasez de la otra no son naturales, porque el hombre primitivo, al vivir sencillamente su existencia, no tenía ninguna necesidad insatisfecha. Desde la ley natural la lógica del uso de los productos de la tierra consistía en usar para vivir dejando vivir al otro sin conflicto alguno entre nosotros. En el estado de naturaleza y la primera comunidad humana había suficientemente bienes para que todos pudieran satisfacer sus necesidades. No obstante, desde la adopción de la sociedad civil y con el fenómeno de la privación de la tierra, la humanidad se halla en una tremenda división y los hombres se pelean entre sí, puesto que una minoría está en la opulencia y la mayoría en la extrema miseria. Hoy en día, hablamos de países ricos en contraposición con los pobres, países del norte y los del sur, regiones del centro y las de la periferia, de tal modo que hay unos individuos de nuestra raza que apenas pueden sobrevivir, mientras que el resto vive en la opulencia. El filósofo ginebrino nunca podía aceptar que esta condición se tome como natural; más bien, es el resultado de nuestro orgullo y ambición; los cuales están enraizados en darle la espalda a la naturaleza y sus leyes al beneficio de lo artificial.

En el pensamiento rousoniano, el amor al bienestar, que sea individual o colectivo debe ser el único móvil de las acciones humanas (Dis, p.78; p.39). En otras palabras, todos desean naturalmente la felicidad. Al igual que Aristóteles, este estado de ánimo no es un estado escatológico que podríamos esperar al final de nuestra vida, pues se trata de una felicidad presente que consiste en vivir bien, es decir, en el buen uso de los bienes y dones de la naturaleza de modo tal que nadie se sienta inferior o marginado en la sociedad. Sin embargo, la sociedad civil no nos brinda y no puede ofrecernos esta felicidad, porque está

construida sobre la primacía del yo, de lo mío y lo privado; los cuales son el verdadero fundamento del mal y de la miseria humana. Escalante, al comentar a Rousseau en *La mirada de Dios* (2000), subraya que: “La sociedad aísla, separa, oprime, y que frente a ella los individuos están indefensos. Sabemos que no hay justicia en ello” (p.18). Al optar por la sociedad civil, nos sumergimos en un estado de sufrimiento sin fin. Ahora bien, cada uno de nosotros puede afirmar que la única vida que le importa es su propia vida. Ya no existe la conmiseración hacia la persona que sufre y lo peor es que está permitido por todos hacer todo lo posible para encontrar una predominancia sobre los demás. Este deseo ambicioso alcanza su auge con el desarrollo de la ilustración de la mente humana y la fundación de las primeras industrias; las cuales traen consigo dolores y miseria de una parte y una falsa alegría por la otra.

Hasta la fundación de la primera comunidad social, la familia, la convivencia mutua gozaba de plena importancia, puesto que respondía a una exigencia de los cambios naturales. Rousseau presenta este acontecimiento subrayando:

Los primeros desarrollos del corazón fueron ocasionados por la nueva situación que reunía en la misma habitación común a los maridos y las mujeres, a los padres y los hijos. Las costumbres de vivir juntos hicieron nacer los sentimientos más dulces que puedan conocerse entre los hombres: el amor conyugal y el amor paterno (Dis, p.79; p.40).

Nuestro corazón no nos engaña. En este sentido, la institución familiar se dio el cometido de hacer la vida humana más feliz elevándonos a un nivel superior a la mera animalidad. La era de la familia era el periodo de la ayuda mutua y del máximo desarrollo de la compasión natural. El ser humano llevaba una existencia en la máxima tranquilidad y seguridad, pues había confianza entre nosotros. No obstante, para Lecerle J.-L., es la primera etapa de un progreso respecto al estado de naturaleza, igualmente, ella presenta los primeros síntomas de nuestra caída (p.42). Rousseau por su parte señala: “A medida que se suceden las ideas y los sentimientos, y que el espíritu y el corazón se desarrollan, el género humano sigue domesticándose, los enlaces se extienden y los vínculos se hacen más fuertes” (Dis, p.81; p.41). Al entrar ciegamente en la civilización, hay que esperar nuevos desafíos, nuevas dificultades cuya solución es imprescindible. Desde un principio,

la sociedad tiene sus exigencias y nadie puede negarlas, sin caer en contradicción contra la ley.

Nuestra condición se degrada cuando entorno a los primeros domicilios, construcciones muy sencillas llamadas cabañas, o entorno a un árbol nuestras actividades se orientan en el sentido de la búsqueda de la fama. En este sentido: “El canto y danza, verdaderos hijos del amor y del ocio, se convirtieron en la diversión o, mejor dicho, la ocupación de los hombres y de las mujeres ociosos y agrupados” (Dis, p.81; p.41). En esta afirmación, Rousseau no condena el ocio, pues es una actividad recreativa natural, sino los juicios de valor que empezamos a emitir de tal modo que podemos decir que la presentación de X es *mejor* que la de Z. Ahora bien, del ocio pasamos a tener el deseo de ser tomados en consideración, de ser valorados y de tener la fama abriendo nuestro corazón al orgullo y a la soberbia. El deseo de la fama, por su parte, genera las primeras huellas de la desigualdad, ya que se considera que un hombre es superior al otro en virtud de sus talentos. El filósofo moderno presenta esta triste situación diciendo: “Cada uno de ellos empezó a mirar a los demás y a desear que los otros se fijaran en él, y la consideración pública empezó a valorarse. El que cantaba o baila mejor, el más hermoso, el más fuerte, el más diestro, o el más elocuente, llegó a ser el mejor considerado” (Dis, p.82; p.41). Con la expresión “mejor que”, la humanidad empieza a sustituir la igualdad natural o, más bien, la desigualdad física por la desigualdad moral. Al igual que la trampa de la propiedad privada, los seres humanos caen en una segunda, cuya consecuencia es el odio, el prejuicio y el vicio social. Entonces, la sociedad no facilita la integración de todos los individuos en la gran familia humana, sino que es generadora del mal y del conflicto. En este orden de ideas, Starobinski J. (1983) subraya que el mal reside en la desintegración de la unidad social (p.46). En la desintegración se pierde la confianza mutua; los hombres empiezan a despreciarse mutuamente; la idea de la consideración se forma en nuestra mente y cada uno pretende tener derecho a ella. En lugar de traernos un mejor conocimiento de nuestro ser, la civilización nos comunica la falsa idea de la desigualdad entre nosotros; la cual no consiste en la diferencia de edad u otros factores naturales, sino que se basa en la posesión

y los talentos. Sin embargo, en el estado de naturaleza, y según la ley natural, todos son iguales entre sí y tienen los mismos derechos.

Frente a la desigualdad física, que es natural, Ronald Grimsley (1977) considera la desigualdad creada como una “desigualdad convencional o artificial” (p.49), en cuanto que depende de la voluntad humana y es consecuencia de las relaciones íntimas, pero conflictivas entre los hombres. Esta desigualdad está a la base de la división social entre fuertes y débiles, señores y esclavos; los cuales van constituyendo el fundamento de los pretendidos derechos cívicos en los cuales los seres humanos se proponen facilitar la convivencia común. Para Rousseau, con la invención de los derechos cívicos o el derecho positivo en la sociedad, todo error voluntario se convirtió en un ultraje, pues la injuria es un mal reprimido y castigado por la ley de tal modo que nadie se sienta despreciado en su persona. Ahora bien, podemos decir que los derechos cívicos fueron inventados con el objetivo de asegurar la paz pública e impedir la crueldad en la humanidad, en la medida en que ésta es un fenómeno inherente a la civilización. En este sentido, Rousseau se aparta de Hobbes para quien el hombre es naturalmente cruel. Se recuerda que, en el *Leviatán*, para moderar el ser humano en el estado de naturaleza de su crueldad, se hizo importante controlarlo continuamente. Contra esta tendencia, el filósofo de Ginebra afirma:

No hay nada tan moderado como el hombre en su estado primitivo, cuando situado por la naturaleza a igual distancia que la estupidez de las bestias y de la funesta ilustración de los hombres civilizados y obligado además por el instinto y por la razón a preservarse del mal que lo amenaza, su piedad natural le impide causar ningún daño a nadie, sin tener para ello ningún motivo, e incluso después de haber sido golpeado (Dis, p.83; p.42).

El hombre primitivo es aquel que respeta su vida y la de sus pares. Como todo ser sensible, él puede reaccionar contra una amenaza o un obstáculo externo. Pero vivía en la más perfecta transparencia consigo mismo y con los demás; la crueldad no tenía así razón de ser en el estado de naturaleza.

Rousseau no vacila en situar las leyes del derecho positivo dentro de la fundación de la sociedad civil; las cuales tienden a proteger la especie humana de las degradaciones que la civilización misma causa. En los comentarios de Ronald Grimsley (1977), el

hombre moderno o civilizado es víctima de sus propios esfuerzos mal encausados para encontrar la satisfacción (p.47). En el mundo civilizado, el ser humano busca satisfacer una necesidad artificial, que en cuanto tal es sin importancia. Se recuerda que el hombre primitivo no necesitaba de otra ley que la natural y con ello quedaban satisfechos sus necesidades. Sin embargo, el hombre civilizado, en lugar de ser protegido por la ley artificial, es la principal víctima de ella, pues en la sociedad civil la verdadera ley es la ley del más fuerte, que es realmente el origen de toda forma de injusticia. En este sentido, las primeras comunidades humanas son incomparables a las de hoy, porque correspondían a la época más dichosa y más duradera de nuestra existencia (Dis, p.84; p.42). Todo el desarrollo urbano posterior a esta época nos trajo una miseria irremediable. Para el filósofo ginebrino: “Todos los progresos ulteriores han sido sólo en apariencia sucesivos pasos hacia la perfección del individuo, pero, en realidad, lo han conducido hacia la decrepitud de la especie” (Dis, p.84; p.42). Esta decrepitud debe ser entendida como una dependencia mutua de uno frente al otro y una forma de alienación de los derechos naturales. En este orden de ideas, subraya Starobinski: “Las falsas luces de la civilización, lejos de iluminar el mundo humano, velan la transparencia natural, separan a los hombres los unos de los otros, particularizan los intereses, destruyen toda posibilidad de confianza recíproca y reemplazan la comunicación esencial de las almas por un trato artificial desprovisto de sinceridad” (p.35). La civilización nos pone en un círculo de necesidad que se manifiesta en: necesidad del otro, de bienes, de fama, de seguridad y de leyes. Además, la civilización genera las grandes desapariciones tales como: la desaparición de la igualdad natural, de los vastos bosques que se convierten en campos alegres, de la libertad cuya consecuencia es la esclavitud y la miseria. Así, el ser humano pierde la felicidad natural para siempre.

De todo el progreso de la civilización, el descubrimiento de la metalurgia y de la agricultura tiene consecuencias enormes sobre el porvenir de la humanidad. Según que uno sea poeta o filósofo, las opiniones son divergentes, sobre todo para saber con qué empieza esta revolución. Por ejemplo, para el poeta todo se inicia por la explotación del oro y la plata, mientras que, para el filósofo, al principio era el trabajo del hierro y la producción del trigo. Lo más importante para nosotros es reconocer que la civilización ha

desarrollado la agricultura y la metalurgia no para la satisfacción de nuestras necesidades, sino para la deshumanización de nuestra raza. Rousseau, por su parte, no condena el progreso en sí, más bien, reprocha sus métodos y las consecuencias nefastas para los seres humanos. En este orden de ideas, él afirma:

En cuanto fueron necesarios unos hombres que supieron fundir y forjar el hierro, otros se vieron obligados a mantenerlos. Y en cuanto más se multiplicaba el número de obreros, había tantas menos manos dedicadas a proporcionar la subsistencia común, sin que por ello hubiese menos bocas que alimentar; y, como que unos necesitaban mercancías a cambio de su hierro, los otros encontraron por fin el secreto de utilizar el hierro, para la multiplicación de las mercancías (Dis, p.86; p.43).

Hacemos tres observaciones respecto al descubrimiento de la agricultura y la metalurgia. La primera concierne a la división social de clase cuyas primeras fueron la clase de los obreros y la de los propietarios. Nuestra segunda observación tiene que ver con la división del trabajo según la cual el ser humano trabaja en el mundo civilizado de acuerdo con la habilidad propia de cada uno. En este sentido, el filósofo ginebrino identifica las formas de trabajos primitivos en la labranza y la agricultura, el arte de trabajar los metales y de multiplicar sus usos. Según Ronald Grimsley (1977), la agricultura y la metalurgia dan lugar a la división del trabajo y a la implantación de la propiedad privada con la nefasta división entre lo mío y lo tuyo que coloca a los hombres en permanente conflicto entre sí (p.52). En último lugar, la agricultura y la metalurgia genera la trueque, el intercambio de los productos sin la presencia de una unidad monetaria en un primer momento; en un segundo, se desarrolla la lógica del mercado comprar-vender.

Hay que reconocer que con la distinción entre mío y tuyo, el trabajo va tomando una torcedura artificial en cuanto no permite al trabajador realizarse, sino se vuelve un principio social de dominación entre los hombres. El derecho positivo llega hasta atribuir el patrimonio como una característica inherente de la persona física de tal modo que cada ser humano tiene que poseer algo. Rousseau constata que todos en la sociedad civilizada comparten la lógica del trabajo y de la propiedad, sin que cuestionen las condiciones necesarias y las consecuencias. Él presenta nuestra nueva situación diciendo: “Sólo el trabajo al dar el derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha trabajado puede

darle, por consiguiente, ciertos derechos sobre [los] fondo [s]¹³, como mínimo hasta la cosecha, y así de año en año; y, cuando esta posesión es continua, se transforma fácilmente en propiedad” (Dis, p. 87; p.44). Todos aquellos que quieren poseer bienes en la sociedad civil deben trabajar. Sin embargo, el trabajo condicionado nunca puede ayudarnos alcanzar nuevamente la igualdad natural. Por el contrario, esta forma de trabajo termina por desarrollar una desigualdad en la cual el ser humano se sitúa entre los dos extremos: miseria y riqueza; las cuales pueden ser consideradas como la causa principal del conflicto permanente de la sociedad. En este sentido, vemos claramente que existe una estrecha relación entre la corrupción de la vida moral y del hombre y el desarrollo de la cultura.

La desigualdad moral es una consecuencia inmediata de la división del trabajo. En este orden de ideas, Rousseau señala: “El labrador necesitaba más hierro, o el forjador necesitaba más trigo; y, a pesar de trabajar al mismo tiempo, uno ganaba mucho, mientras que el otro apenas podía sobrevivir” (Dis, p.87; p.44). Por el trabajo la existencia se vuelve difícil y compleja. Además, la agricultura y la metalurgia se convierten en la fuente de la injusticia social de tal modo que la desigualdad natural se combina con la desigualdad producida. Con la influencia de la civilización, la naturaleza humana se corrompe y del tipo de trabajo depende la suerte de los individuos. Es en esta horrible condición que A. Holguín sitúa el origen del mal. Él afirma: “Las ciencias, las artes, las letras no han hecho al hombre más feliz, sino más desgraciado. De todos modos, no le han mejorado. La cultura fomenta también la desigualdad” (Holguín, 1979, p.176). En la búsqueda de una mejor vida mediante la civilización, nuestra condición se degrada; el hombre que era libre en el estado de naturaleza está ahora alienado por una serie de circunstancias artificiales que le traen enfermedades, cansancio y desprecio. Con la civilización, ya no existe el hombre libre, compasivo y feliz de la sociedad primitiva.

¹³ Aquí corregimos la traducción española que usa la palabra “fondo”. En la nueva edición francesa, encontramos “*fonds*” que corresponde a “fondos”.

El ser humano en la sociedad civilizada presenta dos caras distintas: el ser y el parecer. La sociedad exige que la gente se muestre diferente de lo que naturalmente es. Para Rousseau, de esta exigencia social surgió el fasto engañoso, la astucia falaz y todos los vicios que son su cortejo (Dis, p.88; p.44). El hombre civilizado no vive para sí mismo sino para el otro y la sociedad; esto es una forma de servidumbre que nos hace depender de los demás. La sociedad civilizada transforma toda la realidad en apariencia. Starobinski nos invita a interpretar el parecer de la sociedad moderna de diversa manera. Ante todo, él puede ser a la vez la consecuencia y la causa de las transformaciones económicas. En segundo lugar, el parecer explica la división interior del hombre civilizado, su servidumbre, y el carácter ilimitado de sus necesidades (Starobinski, 1983, p.43). El hombre civilizado es, entonces, el hombre insaciable que tiene deseos que no alcanza nunca a satisfacer. Tampoco identifica sus verdaderas necesidades. En este sentido, de libre e independiente que era el hombre en el estado de naturaleza y en la primera comunidad humana, él es ahora dominado por un sinnúmero de nuevas necesidades encontradas en todas partes. La peor forma de dominación es aquella que se resume en la distinción social amo-esclavo. Ambos son seres dependientes, puesto que el filósofo de Ginebra destaca: “El rico necesita los servicios del pobre y el pobre necesita la ayuda del rico” (Dis, p.88; p.44). Contra nosotros mismos, nos necesitamos mutuamente. La existencia de alguien en la sociedad depende de su utilidad para la producción y el consumo y nadie puede existir sin el otro; esto es válido tanto para el rico como para el pobre. Según Ronald Grimsley (1977): “La desigualdad creada por la propiedad produjo la ansiedad, la inseguridad y el conflicto, ya que cada individuo luchaba por ser tan rico y poderoso como fuera posible y por imponerse sobre los demás” (p.53). La sociedad civilizada es la sociedad de la dominación de unos a otros.

Con la adopción del derecho de propiedad, los hombres no se contentan con satisfacer sus verdaderas necesidades, sino que pretenden alcanzar la abundancia y lo superfluo. Rousseau está convencido de que, en dicha sociedad de hombres ambiciosos, todos se inspiran en el oscuro instinto de perjudicarse los unos a los otros (Dis, p.89; p.44). De esta práctica nace la sociedad de guerra de todos contra todos de tal modo que la

humanidad se convierte en el lugar donde se ve: “Competencia y rivalidad, por una parte, oposición de intereses por la otra; y siempre el deseo camuflado de procurar su propio provecho a expensas de los demás” (Dis, p.89; pp.44-45). Ahora bien, podemos decir que detrás de toda guerra hay un juego de interés escondido. En la filosofía rusioniana, este estado de guerra no es nada más que el mal generado por la propiedad y la desigualdad moral. A. Holguín en *El problema del mal* (1979) sostiene: “el mal no radica en la naturaleza humana: proviene sólo de las instituciones sociales y políticas, de los vicios inherentes a la organización de la colectividad, y, sobre todo del pacto social” (p.175). Dicho de otro modo, el hombre no nace malo tal como lo podía afirmar Hobbes. El mal es una consecuencia de la sociedad civil y, sobre todo, del deseo ambicioso de la minoría que por primera vez privatiza los bienes de la naturaleza que son de uso común y de todos. Al considerarse como rica, esta minoría siempre busca una fórmula para acomodar la situación degenerada con el objetivo de seguir dominando a los demás. Llegan hasta servirse de sus antiguos esclavos para someter a otros. Por esta razón, Rousseau los equipara con los lobos hambrientos diciendo: “Cuando han probado la carne humana, rechazan cualquier otro alimento, y no quieren devorar más que hombres” (Dis, p.90; p.45). Los hombres se convierten en codiciosos, ambiciosos y débiles. Entonces, la desigualdad social se vuelve norma de tal modo que un sector de la sociedad esté dominado y la otra dominante. Lo peor es que hay que mantener la desigualdad, el conflicto, al beneficio de un grupo.

Nuestra triste situación creada por una pretendida sociedad civilizada pasa de la desigualdad al más terrible desorden en el cual los ricos usurpan y pillan a los pobres; las pasiones desenfrenadas de todos ahogan la piedad natural y la justicia se debilita. La ley positiva sustituye a la ley natural e intenta resolver los problemas y conflictos generados por la creación de la sociedad civil, el derecho de propiedad y la desigualdad moral. En otras palabras, caemos en el desorden generalizado y ya no existe más la paz pública. En este sentido, la civilización crea el hombre malvado; y todos nosotros lo somos, en la medida en que promovemos dicha desigualdad. Sólo sobrevive el más fuerte, el primer ocupante de este perpetuo conflicto en el cual nos asesinamos mutuamente. Para nosotros,

esta nueva condición no es nada más que la deshumanización irremediable de la persona. Rousseau presenta la vida del hombre moderno de la siguiente manera: “El género humano, envilecido y desolado, al no poder volver sobre sus pasos, ni renunciar a las miserables adquisiciones que había hecho, al no trabajar sino para su vergüenza, por el abuso de las facultades que lo honran, se puso a sí mismo en las puertas de su ruina” (Dis, p.90; p.45). El hombre civilizado es aquel que se queda pegado a los bienes materiales hasta identificarse con ellos. Para Ronald Grimsley (1977), el desarrollo de la memoria, la imaginación, la razón y el orgullo hacen la vida más difícil y más compleja (p.53). En lugar de ser llamado hombre civilizados, el hombre moderno debería ser considerado como el hombre de condiciones difíciles. Para Starobinski: “Con la reflexión desaparece el hombre de la naturaleza y aparece el hombre del hombre” (p.40). El hombre moderno no es el hombre natural, original, sino aquel que modela la sociedad y los demás. Su vida está caracterizada por la guerra y la servidumbre, pues el equilibrio del ser sensitivo se ha roto; el hombre pierde el beneficio de la coincidencia inocente y espontánea consigo mismo. Ahora bien, el mal de la tierra no puede ser un castigo de una cualquier divinidad al género humano, ni el resultado de los fenómenos naturales, sino una obra humana enraizado en nuestros deseos y nuestras ambiciones. En el capítulo denominado *La crítica de la sociedad* Ronald Grimsley (1977) está convencido de que el hombre moderno se queda sin su verdadera existencia propia y se reduce a la condición de simple marioneta. Su personalidad queda sacrificada a la rígida uniformidad de las convenciones sociales. Además, el hombre se ha alejado de su propio ser y ha adquirido un ser artificial (p.30). Al despojarse de su ser original, nadie acepta la condición de su existencia sin quejarse.

¿Cómo mejorar nuestra condición para hacer posible la existencia de la raza humana? Para atender a esta pregunta, Rousseau nos enseña que, las más víctimas, los pobres no tienen ninguna propuesta, más bien, se quejan. Sin embargo, el rico, aquel que puede ser la principal víctima del estado de guerra de todos contra todos, propone a la humanidad una solución, la más inteligente de su mente que no tiende a nada más que a la protección de sus bienes. Entonces, él inventa un poder supremo, el Estado político, basado en la ley para continuar la opresión de los débiles. En este orden de ideas, leemos:

Unámonos para evitar la opresión de los débiles, para contener a los ambiciosos y para asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece: instituyamos unos reglamentos de justicia y de paz tales que todo el mundo se vea obligado a acatarlos, que no hagan excepciones con nadie, y que, en cierta medida, reparen los caprichos de la fortuna al someter de la misma manera al poderoso y al débil, obligándolos a cumplir sus mutuos deberes (Dis, pp.91-92; p.46).

En la concepción original las leyes adoptadas en la sociedad, se tendía a la igualdad de condición, en la medida en que las leyes promovían una obligación general, de tal modo que regían a todos independiente de su estrato social. Se recuerda que a la base del derecho positivo hay un dicho que estipula nadie está por encima de la ley. Mediante la adopción de las leyes, los hombres esperaban una sociedad justa y razonable en cuanto protege y defiende a todos los miembros de la comunidad, rechazando los enemigos comunes y restableciendo la concordia mutua.

Sin embargo, el mismo Rousseau nos enseña que la sociedad civilizada está caracterizada por una carencia de sinceridad de todos hacia todos; no hay coincidencia entre las palabras y las acciones. En este sentido, las leyes y el poder supremo se desvían del objetivo primordial; todo está transvalorado, nada puede brindarnos la seguridad esperada. De repente, las leyes generan nuevas dificultades al débil, otorgando nuevas fuerzas al rico. En este orden de ideas, el filósofo ginebrino destaca:

Las leyes destruyen irremediamente la libertad natural, fijan para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, convierten una hábil usurpación en un derecho irrevocable, y, en provecho de algunos ambiciosos, dominan a partir de entonces a todo el género humano condenándolo al trabajo, a la servidumbre y a la miseria (Dis, p.93; p.46).

Las leyes y el Estado juntos consolidan la desigualdad moral y la alienación del ser humano de su ser original. Ambos se transforman en el instrumento que fortalece la corrupción y la esclavitud dentro de la sociedad civilizada. Ninguna solución posible goza de eficacia, pues desde al inicio la intención es mala y simpatizante. Así, con Ronald Grimsley (1977), podemos decir que el hombre civilizado ha perdido tanto la vitalidad física como la fuerza y vigor del alma (p.31). Dicho de otro modo, el hombre moderno carece de verdadero genio o carácter original. No sólo nos sometimos al poder del más fuerte, sino también ciegamente al trabajo.

En el hombre civilizado se pierden las virtudes naturales, a saber, la piedad y el deseo de autoconservación de la especie humana. Los anti-valores se transforman en valores; ya la vida no es sagrada, tampoco es considerada como un don de la naturaleza. Ante la defensa de los intereses personales, nada más es valioso que el querer del más fuerte. En este orden de ideas, subraya Rousseau:

Las personas más honestas aprendieron a contar entre sus deberes el de degollar a sus semejantes; finalmente, se pudo ver como los hombres se mataban entre sí sin saber el por qué; y en un sólo día de combate se cometían más asesinatos, y más horrores en la toma de una sola ciudad, que durante toda la época en que se había vivido en estado natural, durante siglos enteros, y en toda la superficie de la tierra (Dis, p.94; p.47).

La opresión del débil se transforma en guerra, suicidio, genocidio y las principales víctimas son siempre los más pobres y débiles. La guerra, cualquier que sea su forma, es una característica de la sociedad civilizada. Rousseau está convencido de que en el estado de naturaleza los hombres no se matan entre sí, pues nadie tenía interés particular. No obstante, en la sociedad civilizada es una norma quitarle la vida al otro para mantener el orden social, la desigualdad moral y la servidumbre. Analizando nuestra condición actual Ronald Grimsley (1977) sostiene que el hombre moderno vive en contradicción consigo mismo y es víctima de la inseguridad; él se convierte en un ser ansioso (p.33).

Con las nuevas estructuras sociales, la humanidad entera queda sometida al trabajo, a la servidumbre y al sufrimiento. La formación del Estado político no alcanza a mejorar nuestra condición; por el contrario, Rousseau identifica en él una fase en la cual se cierra la historia que estamos construyendo con nuestras manos desde el inicio del proceso de la civilización. Dicha fase corresponde a la llegada de un déspota al poder. Éste no hace nada más que absolutizar la esclavitud y la desigualdad. Según Ronald Grimsley (1977): “La formación de la sociedad política constituyó, por tanto, una fase decisiva, aunque desastrosa, de la historia humana, tanto más deplorable cuanto que parecía sustentarse en convenciones propugnadas en beneficio de todos” (p.55).

La sociedad política, erigida con el consentimiento de todos, puede ser considerada como una alternativa a la existencia trágica del mundo civilizado. Entre sus atribuciones

encontramos, la protección de la vida y de los bienes de los ciudadanos, la promoción de la libertad y de la igualdad de condición entre todos. Para facilitar este cometido, gobernar según leyes justas debe tener una importancia crucial. En este sentido, el filósofo de Ginebra se refiere a Luis XIV para quien: “La perfecta felicidad de un reino consiste en que un príncipe sea obedecido por sus súbditos, y que el príncipe obedezca a las leyes, y que la ley sea siempre recta y que vaya siempre dirigida al bien público” (citado por Rousseau, 1972, p.100; p.49). En la sociedad moderna, sin la obediencia a la ley y no a alguien, no se puede hablar de la felicidad de un pueblo, de un estado. Entonces, el rey debe ser el prototipo de la obediencia a la ley en la comunidad política; no tiene que violarla de ninguna manera. Así, todos ciudadanos van reconociendo que la autoridad suprema del país son las normas establecidas con el consentimiento común.

La obediencia a la ley en la vida política tiene que realizarse con toda libertad, es decir, sin constreñimiento alguno, ni obstáculo. Como todos los filósofos modernos, la libertad es para Rousseau la virtud política por excelencia y el ciudadano tiene que gozar de su libertad desde su nacimiento hasta su muerte. En este sentido, el filósofo de Ginebra condena toda forma de derecho o declaración de los jurisconsultos que tiende a hacer creer que los hijos de un esclavo nacerían esclavos. Esta manera de pensar la realidad remite al sistema de derecho de la Roma antigua. Hay que reconocer que la servidumbre no tiene su razón de ser entre nosotros y nadie puede negar que todos los seres humanos nacen libres y tienen que vivir su existencia en la máxima libertad posible (Dis, p.102; p.50). La libertad junto con la vida son a la vez dones naturales y universales; la libertad es la facultad propiamente humana y nadie tiene derecho a quitarle la libertad a un ser humano. En este orden de ideas, el filósofo moderno nos invita a renunciar a cualquier forma de dependencia diciendo: “Si el magistrado, que es quien tiene todo el poder en su mano y que se apropia de todas las ventajas del contrato, tuviese sin embargo el derecho de renunciar a la autoridad, con mucha mayor razón el pueblo, que paga todos los defectos de sus jefes, debería tener el derecho de renunciar a la dependencia” (Dis, p.104; p.51). Es absurdo entonces apropiarse del poder por un periodo sin fin y usar este mismo poder para esclavizar a los demás. Poder satisfacerse y reconocer sus límites en el cometido que

ha sido confiado es el gran desafío del ciudadano moderno, aquel que se caracteriza por su insaciabilidad. El despotismo no tiene que extenderse hasta la vida y la libertad de los súbditos. Según R. Grimsley (1977), el propósito de designar líderes para defender la libertad nunca se cumple, porque la asociación civil sirve exclusivamente para institucionalizar las desigualdades existentes y evitar el ejercicio de la verdadera libertad (p.56). La realidad misma impide al hombre moderno ser libre e igual entre sus pares.

Según el modo de proceder para dotar al Estado político de un gobierno, Rousseau identifica las distintas formas que éste puede tomar a través de la historia de la civilización. Son precisamente la monarquía, la aristocracia, la democracia, que puede degenerar en anarquía. Sin embargo, él constata que ninguna de ellas alcanza a responder a las verdaderas aspiraciones del género humano; por el contrario, en todas, se sacrifica la sangre de los ciudadanos con excusa de la felicidad del Estado (Dis, p.105; p.51). Así, la sociedad política no desempeña el papel de proteger los bienes y la vida de los ciudadanos. Ahora bien, podemos decir que la sociedad civilizada es sólo una sociedad de esclavos en la cual los gobernantes reducen a los ciudadanos a un estado constante de sujeción. Todos obedecen por miedo y por la fuerza. Sólo la unidad de todos puede ayudarnos a salir de este estado de cosa; es decir, cualquier forma de despotismo en la sociedad moderna puede ser vencida, pues el déspota sólo es fuerte mientras que tenga él la fuerza. La misma fuerza puede desafiarlo. En este sentido, no hay una mayor fuerza que los ciudadanos reunidos para defender un interés común y viable. Rousseau nos invita a enfrentar todo aquello que se opone a nuestra libertad y vida.

En las últimas páginas del *Discurso*, Rousseau se presenta como un simpatizante y defensor de la ley natural y de la naturaleza, puesto que todo el proceso de la civilización de la humanidad no hace nada más que acentuar la desigualdad entre los hombres. Dicha desigualdad debe ser considerada en sus distintas fases. En este orden de ideas, leemos: “Si seguimos el proceso de la desigualdad en estas distintas revoluciones, nos encontramos con que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término, la institución de la magistratura el segundo, y el tercero y último fue el cambio del poder legítimo en poder arbitrario” (Dis, p.106; p.51). Cada una de ellas nos trae una

división artificial en la sociedad en la cual la especie humana se deshumaniza. Escalante, en el capítulo consagrado a Rousseau en *La mirada de Dios* (2000) subraya: “Las razones y los argumentos, los libros, como las modales y la jerarquía, corresponden al orden corrompido de la sociedad” (p.40). Para él, la sociedad está corrompida por la ambición y la hipocresía, y es enemiga de la virtud natural. Rousseau, por su parte, se refiere a la corrupción, cuando nos enseña que la propiedad privada fue al origen de la diferencia social rico-pobre; la institución de la magistratura es la causa de la distinción poderoso-débil; mientras que los tipos de poderes generan las categorías amo-esclavo. Entonces, la civilización no nos indica la grandeza humana de tal modo que seamos más humanos. Desde la salida del hombre del estado de naturaleza no existe ninguna igualdad de condición entre los seres humanos y lo peor es que la desigualdad está en extensión constante. En el pensamiento rousoniano, la desigualdad pasa entre las almas ambiciosas y cobardes, dispuestas siempre a correr los riesgos de la fortuna, y a dominar o servir casi indiferentemente, según que les sea favorable o perjudicable (Dis, p.107; p.52). En otras palabras, la igualdad de la sociedad civilizada está en la dependencia mutua, rico como pobre, el uno depende del otro.

La desigualdad moral es generadora de la inestabilidad social, puesto que todos los ciudadanos están en la obligación de luchar incesantemente por su bienestar, por la paz y por el respeto de la libertad. Y el mayor desempeño del Estado político consiste en la búsqueda de un consenso de convivencia para escaparse del estado de guerra creada por la civilización. Es la razón por la cual Rousseau subraya: “Al ser la riqueza, la nobleza o el rango, la potencia y el mérito personal, las principales distinciones por las que se es considerado en sociedad podrían demostrar que el acuerdo o el conflicto entre estas fuerzas diversas es la indicación más segura de que un Estado está bien o mal constituido” (Dis, p.108; p.52). Frente a los intereses divergentes, es imprescindible llegar a un consenso para el bien común, es decir, para el buen funcionamiento de la República, el lugar donde todos se sienten acogidos. De este consenso, aunque no es comparable a la paz de la sociedad primitiva y del hombre en el estado de naturaleza, depende la felicidad o la infelicidad de un cualquier país. Entonces, la República requiere la participación de

todos los ciudadanos para su construcción. Sin embargo, hay que reconocer que el hombre moderno está situado entre lo mejor y lo peor, las virtudes y los vicios, ciencias y errores, conquistadores y filósofos (Dis, p.109; p.53). En otras palabras, debemos trabajar incansablemente por la sociedad que queremos, pues la existencia humana actual es compleja; ya no tenemos el hombre al instinto fácil de satisfacer en el estado de naturaleza. Pertenece a nosotros mejorar o empeorar nuestra condición existencial.

No debemos esperar un cambio de nuestra condición de los poderes político y económico; los cuales desde el principio de la civilización se unen para la promoción de la desigualdad moral y la atroz servidumbre de una categoría social. Por el contrario, todos deben darse cuenta de que la sociedad civilizada es una sociedad basada en el juego de interés a expensas de los demás. En este sentido, Rousseau subraya:

De la extrema desigualdad de condición y de fortunas, de la diversidad de pasiones y de talento, de las artes inútiles, de las artes perniciosas, de las ciencias frívolas, seguirán cantidades de prejuicios tan contrarios a la razón, como a la felicidad o a la virtud: se podría ver a los jefes fomentando todo aquello que debilita a los hombres porque los desune; todo aquello que puede dar a la sociedad un aparente aspecto de concordia, pero que en realidad siembra en ella un germen de división; todo aquello que puede inspirar a los distintos órdenes una desconfianza y un odio mutuos, mediante la posición de sus derechos y sus intereses, de manera que se logre, con todo ello, fortificar al poder que los contiene a todos (Dis, p.110; p.53).

Todo en la sociedad civilizada es aparente y nada está fundado sobre la sinceridad de los contratantes. Ahora bien, entendemos que vivimos en un universo perverso. Para Escalante (2000): “En el orden perverso de la civilización son, precisamente, los más perversos quienes consiguen medrar; las estúpidas instituciones civiles están hechas para favorecer la opresión del débil y la iniquidad del fuerte” (p.43). Entonces, el éxito de alguien no puede ser considerado como un símbolo de virtud ni una bendición; más bien, resulta del fraude del más ambicioso. Ante esta realidad, Rousseau nos invita a no quejarnos de ninguna injusticia, sino únicamente de nuestra propia imprudencia o de nuestra desgracia (Dis, p.112; p.54). En nuestro orgullo, rompemos la armonía de los seres de la naturaleza entre ellos y con esta ruptura, degradamos nuestra condición.

Con la transvaloración de la realidad de la sociedad civilizada, Rousseau está convencido de que sería injusto equiparar el hombre en el estado de naturaleza con el de hoy, es decir, el hombre ilustrado. En el estado primitivo no había cosas artificiales, no obstante, todo en el mundo moderno se vuelve artificio incluso el propio ser humano. En este orden de ideas, el filósofo ginebrino subraya: “la sociedad moderna no es más que una reunión de hombres artificiales y de pasiones ficticias que son el producto de todas esas nuevas relaciones, y, que no tienen ningún fundamento real en la naturaleza (Dis, p.113; p.54). En otras palabras, el hombre moderno es producto de otro hombre y nadie puede negar la influencia y la importancia del otro en su ser histórico. Si la felicidad, la libertad, el ocio caracterizaban al hombre primitivo, la alienación, la miseria, el trabajo, la injusticia, la infelicidad, la esclavitud, etc., son ahora determinantes del hombre civilizado. Rousseau mismo afirma que el hombre salvaje respiraba el reposo y la libertad; él quería vivir y permanecer ocioso; sin embargo, el ciudadano moderno está siempre activo, suda, se agita, se atormenta sin cesar para encontrar ocupaciones (Dis, p.113; p.54). Dicho de otro modo, el hombre civilizado es el hombre alienado.

Las luces adquiridas por el hombre civilizado no lo ayudan a diferenciar el bien del mal, lo moral de lo físico, la virtud del vicio, el amigo del enemigo. Rousseau nos presenta su condición de existencia diciendo: “No ahorra nada con tal de alcanzar el honor de poderlos servir; se vanagloria orgullosamente de su bajeza y de la protección que recibe de ellos; y, satisfecho con su esclavitud, habla despreciativamente de los que no tienen el honor de compartirlo” (Dis, p.113; pp54-55). Nadie en la sociedad civilizada se sale del círculo de la alienación. Por el contrario, todos están obligados a adaptarse con la realidad actual; todos se actualizan a las nuevas circunstancias impuestas por los demás y la sociedad. Así, nadie vive para sí mismo sino para el otro. En propias palabras de Rousseau: “El salvaje vive por sí mismo; el hombre sociable siempre lo hace fuera de sí, no sabe vivir más que a través de la opinión de los demás, y, por así decirlo, es sólo del criterio de los otros de donde extrae el sentimiento de su propia existencia” (Dis, p.114; p.55). Esta forma de dependencia del otro manifiesta la debilidad de la raza humana, pues, el ser humano ya no es lo que era antes de la civilización. Para Ronald Grimsley (1977), el

hombre civil vive y muere en la esclavitud. El hombre de la sociedad se cubre completamente bajo una máscara. Él está en una situación complicada, porque lo cubierto por la máscara no es la auténtica naturaleza humana, sino el ser que ha sido corrompido y desfigurado por el desarrollo social (p.29). La sociedad corrompe al ser bueno y virtuoso; ella nos hace infelices. No sólo la civilización transforma y degrada la naturaleza, sino también la naturaleza humana. Todo lo real se vuelve ficticio y falso. A la pregunta quién soy yo, es el otro, la sociedad, quien tiene la respuesta. Rousseau queda convencido de que: “no tenemos más que exterior engañoso y frívolo, y sólo conocemos el honor sin virtud, la razón sin cordura, y el placer sin felicidad” (Dis, p.114; p.55). El hombre civilizado no conoce sus verdaderas aspiraciones y necesidades. Es la razón por la cual él vive en un estado de inseguridad y ansiedad irremediable.

En este sentido, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* no es una teoría filosófica sobre el mal, pues Jean-Jacques Rousseau no desarrolla estrictamente una especulación sobre el mal, como lo hace el *Ensayo de teodicea* de Leibniz. Queriendo responder a la pregunta planteada por la Academia de Dijon, él nos presenta en este texto una reflexión sobre la degradación de nuestra condición humana y la corrupción del orden social. Esta corrupción y degradación sólo se comprenden en su pensamiento dentro del problema del mal moral, aquel generado por nuestros deseos ambiciosos que nos llevan a abandonar el estado de naturaleza o más bien la primera sociedad humana, la familia por un mundo civilizado en el cual todos están en guerra contra todos. En este sentido, Rousseau está convencido de que el hombre primitivo era más feliz que el hombre de hoy, pues según los principios de la ley natural, sus necesidades sencillas estaban satisfechas. Además, en el estado de naturaleza el hombre vivía en paz, disfrutaba del ocio recreativo; él poseía unas virtudes naturales tales como la piedad ante el sufrimiento de los demás y el instinto de autopreservación tanto de sí mismo como de los demás. Este hombre era el ser libre que consideraba al otro como su igual. Esta época, sin tener la certidumbre de que existía podría ser considerada como la época de la felicidad de los seres humanos, porque este estado de ánimo, desde la inmanencia, consistía en la capacidad de los hombres de penetrarse recíprocamente.

Asimismo, la libertad, la justicia y la inocencia pueden ser consideradas como el prerrequisito de la felicidad verdadera. Al valorar todas estas cualidades naturales, el hombre primitivo era bueno, es decir, no se comprometía con el mal.

Sin embargo, en el tránsito hacia la civilización, el ser humano se deja llevar por la avaricia, la ambición y la fama; pierde así no sólo la naturaleza original, sino su propio ser. Nos volvemos alienados, esclavos, incompatibles, malvados y depravados; luchamos por la posesión, por la primacía y por el dominio; los cuales nos conducen a una guerra sin tregua, a la servidumbre y a la desigualdad. Rousseau nos invita a reconocer estos vicios sociales como el mal moral producido por el hombre moral, es decir, el hombre civilizado y no el salvaje; ninguna institución alcanza a suprimirlos en la sociedad, por el contrario, los refuerza y fortalece. A diferencia de Leibniz, que plantea el problema del mal desde la trascendencia y Voltaire que se queja de las catástrofes naturales y las guerras, Rousseau nos echa la culpa del devenir histórico trágico del mundo. En este sentido, inaugura lo que podríamos denominar como la era dialéctica de la filosofía, ayudándonos a mirar los defectos de la civilización, del desarrollo de la inteligencia humana no sólo sobre la naturaleza sino también sobre nosotros mismos. El hombre de hoy no es el hombre original, pues es producto de otro hombre y de las exigencias históricas de la sociedad. Tampoco las luces adquiridas en la Ilustración nos permiten pasar de una condición de minoría de edad, en sentido kantiano, a una de mayoría; por el contrario, nos ponen en la barbarie deshumanizándonos.

La sociedad corrompida que tenemos hoy en día con todos los males no resulta del plan divino ni natural. Es nuestra sociedad y la fabricamos todos. El hombre tiene una gran responsabilidad en la promoción del mal, de la injusticia y de la corrupción en el universo. Es la razón por la cual Rousseau está convencido de que, de la misma manera que el ser humano con sus manos y ambiciones ha contribuido a la ruptura de la armonía universal de la naturaleza, transformando al mundo en un infierno, él puede aún hoy todavía mejorar la realidad. Vivir en un mundo mejor donde hay la paz, la justicia, la igualdad y la libertad es la responsabilidad histórica de cada ser humano que habita el planeta tierra. Debe ser un mundo en construcción continua, lo cual requiere olvidarse de

sí mismo, rechazar los proyectos egoístas en la persecución del bien universal. La felicidad de la humanidad no puede ser personal e individual; es algo colectivo. Seremos felices, cuando todos estemos verdaderamente sometidos a las mismas condiciones de vida, es decir, sólo así nadie se quejará de su situación, no habrá ni guerra ni injusticia. Todos seremos amigos de todos, sin conflicto alguno. Aunque este estado no es aún real, por lo menos es posible.

CONCLUSIONES

A través de estos tres capítulos, intentamos demostrar que el mal es y permanecerá como el mayor enigma para la existencia humana. Nos unimos a todos los pensadores para quienes el mal es un problema humano, afirmando también que el mal es uno de los grandes misterios de nuestro universo. Su carácter misterioso se manifiesta de tres maneras. Ante todo, el mal es múltiple en sus formas de aparecer; y cada día nos presenta nuevos aspectos antes no conocidos o radicaliza aquellos que nos resultaban familiares. Las múltiples facetas del mal pueden ser constatadas en el pensamiento de los tres investigadores que elegimos para llevar a cabo este estudio. Ahora bien, entendemos que podemos buscar el origen del mal desde un principio metafísico, desde la realidad social concreta o desde la evolución de nuestra mente, nuestras capacidades, nuestro intelecto y nuestra libertad. Todos los pensadores que hacen de este tema su preocupación apoyan su reflexión sobre un aspecto específico del problema dejando de lado las demás dimensiones; esto sucede a causa de la amplitud de la pregunta planteada.

Luego, decimos que el mal es un enigma para la humanidad porque todas las respuestas a la pregunta *unde malum* resultan ser insuficientes e incompletas, de modo tal que todos los pensadores caen en una aporía o entran en un callejón sin salida. Constatamos esta dificultad en las especulaciones de Leibniz, Voltaire y Rousseau. Con su *Teodicea* Leibniz intenta superar la lógica de la *felix culpa*, según la cual Dios permite el pecado de Adán en la prosecución de un bien mayor; así, plantea una imperfección inherente a lo creado como el origen de todo mal, sin que Dios sea el culpable de ello. Junto con este un principio metafísico y trascendental se añade la libertad humana, los deseos y la voluntad que tienen su parte de responsabilidad en la extensión del mal en la tierra. Esta tesis es, a nuestro juicio, una tesis mediana, pues más allá de esta imperfección original de la criatura, hay una causa primera. Esta causa primera, que sea Dios, los espíritus suprasensibles, la naturaleza, etc., en cierto momento de la argumentación

llegaríamos a ella, aunque la fe impide a algunos pensadores afirmarlo explícitamente. Por esta razón, le es más fácil a Leibniz sostener la tesis del permiso del mal a Dios que atribuirle su causa. En su pensamiento la presencia del mal y la existencia de Dios no son contradictorias, como sostenía Bayle. Sin embargo, un Dios bueno, justo, todopoderoso y creador de todas las cosas que permite el mal, es para muchos el nudo fatal que no ha podido desatar el filósofo de Leipzig. Tampoco, él que grita todo está bien en este mundo puede mantener sus argumentos ante la tragedia que experimentamos día tras día. Esta tesis sería idéntica a la de Epicuro que da primacía al placer como condición de la felicidad en todas las circunstancias de la vida real. ¿Acaso el dolor y el sufrimiento, el mal y las tragedias de la vida corriente pueden ser fenómenos placenteros? ¿Acaso el mal es conveniente al ser humano? Entonces, el optimismo filosófico y la moral religiosa no tienen la verdadera repuesta al enigma que a la humanidad representa el mal.

Voltaire, tras haber constatado que, por un lado, la sociedad francesa del siglo XVIII es el reino de la injusticia, de la desigualdad, de la deshonestidad, de la no sinceridad y la opresión; y, por otro lado, las catástrofes naturales, guerras que dejan tras de sí gritos de lamentación, dolor y sufrimiento, está convencido de que el mal está en la tierra de tal modo que envuelve cielo y mar. Nadie, en cuanto seres limitados que somos, conoce su principio. Así, la respuesta ante el dolor y el sufrimiento humano no puede provenir de doctrinas metafísicas o religiosas. Es la razón por la cual, el filósofo francés propone la compasión y el trabajo como unas maneras sensatas y humanas de responder a este veneno que nos afecta a todos hasta matarnos.

Nuevamente, estamos ante una solución mediana, pues nadie puede apartarse de la conmiseración y del trabajo, dos condiciones indispensables de la existencia humana en este mundo. La compasión es tan natural como el trabajo que nadie puede ser incompasivo o insensible ante las consecuencias de las tragedias y la miseria de este mundo. Sin embargo, hoy en día, ni la compasión ni el trabajo pueden ser la verdadera respuesta al enigma del mal. Donde se prima las competencias, la ganancia, todo está velado, todo está camuflado; nadie conoce la verdadera piedad de la sociedad actual ni el trabajo basta para nuestra realización personal y colectiva. El trabajo y la compasión

constituyen hoy en día la cuna de la injusticia y de la deshumanización, ya que van al beneficio de unos que explotan de manera ilimitada a los demás. Entonces, la mirada pesimista de la realidad debe ser superada. El mal es evidente, no se necesita afirmar lo trágico del mundo ni su carácter nefasto para saber que él está en medio de nosotros; más bien, se debe mostrar su origen para atacarlo desde allí. Voltaire no ha podido responder a la pregunta *unde malum*. No obstante, él nos presenta los grandes males que tienden a destruir la sociedad europea de su tiempo y que llegan incluso a la nuestra.

Al querer superar el pesimismo del pensamiento de Voltaire, Rousseau plantea la desigualdad de condición y la civilización como el origen del mal moral e histórico. Para él, nuestro peligro y nuestra miseria están enraizados en nuestra ambición; este egoísmo que nos lleva a apropiarnos de los bienes de la tierra, a esclavizar a nuestros hermanos, a realizarnos a expensas de los demás. Además, con el deseo del ser humano de dominar, explotar la naturaleza rompemos la armonía inmanente e inherente de todos los existentes del cosmos. En este sentido, no hay que quejarse del mal de esta tierra; tampoco existe una imperfección original que sea la causa de todo mal; más bien, se debe cuestionar nuestra libertad y los vanos deseos que llevamos en nosotros por doquier. Rousseau nos invita a reconocer que el mundo actual es producto de nuestras manos.

La lectura crítica de Rousseau al devenir histórico de sociedad civilizada no nos permite afirmar que todo está bien, como los sostenía el optimismo de Pope, pues esta realidad vivida nos contradice. Tampoco, el filósofo ginebrino comparte la mirada optimista del mundo. Para él, no se puede decir que este mundo sea el mejor de los mundos posibles; no obstante, no hay que culpabilizar ni a Dios, ni a la naturaleza. Hoy en día, todos los seres humanos desean un universo donde todo debería estar bien; y esto es conforme a nuestra naturaleza. Sin embargo, a nosotros hombres de esta generación, la filosofía rusioniana nos invita a mirar nuestra historia, es decir, a volvernos al principio de nuestra existencia para saber que todo estaba bien; y naturalmente, este universo era un paraíso; pero todo con el tiempo se degenera en nuestras manos y por ellas. En efecto, esta degeneración o, mejor dicho, esta transformación de lo natural en artificio hace de la existencia humana un sinsentido, de modo tal que es justamente nuestro mayor mal.

Entonces, la solución a este problema que inventamos no provendría del cielo; sólo nos queda tomar conciencia de la gravedad de nuestra condición; la cual no es nada más que nuestra propia deshumanización, la dominación estéril de la naturaleza, la transformación del paraíso natural en un desierto e infierno. Nuestra especie está amenazada por nosotros mismos. Al llegar a esta conciencia, nos uniremos para trabajar juntos para mejorar el mundo y nuestra condición del mismo modo que nos poníamos de acuerdo para degradarlo. Entonces, la solución rusioniana al enigma del mal es profundamente moral; se trata de renunciar al egoísmo generado por la civilización; la unidad de todos los hombres para defender un interés común y la toma de conciencia de que al asesinar la madre tierra nos estamos asesinando a nosotros mismos. Esta toma de conciencia requiere una salida del orgullo de la civilización para buscar la armonía inherente a todos los existentes tal como existían antes de la sociedad civilizada. Así, no habrá ni dominante ni dominado, ni amo esclavo entre nosotros. Además, entenderemos que la tierra y sus productos, la naturaleza, no es de nadie sino de todos nosotros. De cierto modo, Rousseau propone el retorno al orden natural, lo cual resulta ser difícil, incluso imposible en el mundo actual.

Es interesante ver que los tres protagonistas de nuestro trabajo coinciden todos en el hecho de que reconocen que la libertad humana cumple un papel crucial para realizar el mal en la tierra. Leibniz lo afirma reconociendo que el mal moral es el pecado, un acto de la voluntad y de la libertad humana; el hombre conoce el bien y el mal, pero hace el mal. En este sentido, podíamos evitar el mal ordenando racionalmente nuestros deseos. Voltaire, al describir en *Cándido* la guerra quiere enseñarnos que los grandes ambiciosos de este planeta podrían evitar los conflictos y las guerras; los cuales destruyen millones de vidas. El *Discurso* de Rousseau, por su parte, nos presenta un mundo en el cual era posible renunciar a la propiedad privada en beneficio de lo colectivo, era posible una humanidad que no buscaría vanas glorias, malas famas ni esclavitud; la vida humana era mejor, cuando permanecíamos en el orden natural, esto es, cuando vivíamos sin los sinnúmeros de artificios. Rousseau está convencido de que todos podrían aprovechar de los bienes de la tierra en la medida de la posibilidad de cada uno, sin decir mío o tuyo. En otras palabras, no hay que esperar una mano sobrenatural para modelar un universo de

gente feliz: pertenece a nosotros mismos forjar el mundo deseado. Sólo nos basta una buena voluntad común.

En último lugar, el mal es nuestro enigma debido a que su principio nos queda desconocido. Para no caer en la impiedad, no se puede decir que el viene de Dios, pues Dios es el creador de todos los bienes y el mal no es creado, no es una realidad concreta. Su origen no puede ser el ser humano, ya que sería una exageración de la humanidad de nuestra parte, aunque en nosotros, hay esta posibilidad de hacer el bien y el mal. Tampoco el mal proviene de la tierna naturaleza que nos brinda todo aquello que necesitamos para una existencia feliz, aunque en ella encontramos fenómenos desastrosos que todavía no alcanzamos a entender.

El mundo deseado requiere del compromiso de todos los seres humanos hacia el bien. Como lo decía Aristóteles, el bien se predica de múltiples maneras al igual que el ser. Así, llamamos bien a todas nuestras aspiraciones naturales: unidad, paz, justicia, igualdad, fraternidad, bienestar, libertad, felicidad que sea actual o escatológico, etc. Sólo por el bien responderíamos al mal padecido o cometido. Dicho de otro modo, el ser humano tiene que renunciar a hacer el mal o a ser cómplice de él. Ernest Naville en *Le problème du mal* nos presenta tres maneras de comprometerse con el bien: por la conciencia, por el corazón y por la razón. Para él, el bien es aquello que debe ser, aquello que vale la pena estar en medio de nosotros. Él encierra siempre una obligación hacia nosotros mismos; hacia los demás y hacia una voluntad suprema. Ahora bien, entendemos que el bien no es una cosa; es más bien un orden determinante de las relaciones entre los seres; relaciones que la voluntad tiene que mantener. Cuando este orden está establecido, cuando la ley que indica la libertad está ejecutada, surge en seguida la felicidad. Así, el bien sintetiza y coordina todas las tendencias de nuestra naturaleza. Él es el objeto común de la razón, de la conciencia y del corazón; de la razón, él debe ser considerado como el principio del orden; de la conciencia, él es un deber; de la conciencia, el bien nos mantiene alegres y nos trae la felicidad (Naville, 2017, p.17). El orden, el deber y la alegría nos son imprescindibles en el mundo de hoy. Entonces, el compromiso de todos los seres humanos con el bien nos secará las lágrimas de este mundo sufriente en el cual tenemos nuestra parte de responsabilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín. 1963. *Las confesiones*. Madrid: BAC.
- Aristóteles. 2002. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza editorial.
- Cardona, F. 2012. *La transformación leibniziana de la doctrina del peccatum originale*. En *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, (123-124), pp. 405-412, No. LI.
- Cardona, F. 2013. *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Javeriana.
- Catalán, R. 2009. *Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755*. En *Revista de filología Romántica*, Madrid, Vol.26, pp.187-204.
- Escalante, G. 2000. *La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*. México: Paidós.
- Grimsley, R. 1977. *La filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza editorial.
- Holguin, A. 1979. *El problema del mal*. Bogotá: Tercer mundo.
- Kant, I. 1992. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Madrid: Universidad Complutense.
- Lecerle, J.-L. 1977. *Introduction*. Paris : Les éditions sociales.
- Leibniz, G. W. 2010. *Discurso de Metafísica*. En *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares. Vol.2.
- Leibniz, G. W. 2010. *Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en razón*. En *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares. Vol.2.
- Leibniz, G. W. 2012. *La causa de Dios, defendida a través de su justicia, conciliada con todas sus otras perfecciones, y con la totalidad de las acciones*. En *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares. Vol. 10.
- Leibniz, G. W. 2013. *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Salamanca: Sígueme.
- Naville, E. 2017. *Le problème du mal. Sept discours*. San Bernardino: MLibrary.

- Nourrisson, J.-F. 1970. *La philosophie de Leibniz*. Paris : Librairie de L. Hachette et C^{ie}.
- Pope, A. 1970. *Essai sur l'homme*. Lausanne et Genève : Marc Michel Bousquet y Cie.
- Rateau, P. 2011/2. *Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz : en quel sens le monde est-il le meilleur ?* En *Presse Universitaire de France/ Revue de métaphysique et de morale*. N. 70, pp. 181-201.
- Rateau, P. 2011/4. *Sur la conformité de la foi avec la raison : Leibniz contre Bayle*. En *Presse Universitaire de France/ Revue philosophique de la France et de l'étranger*. T. 136, pp.467-485.
- Reyes, A., Romero, F., De Onís, F. 1952. *Voltaire y Diderot. Obras escogidas*. T.33. Buenos Aires: Clásicos Jackson.
- Rousseau, J.-J. 2017. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. San Bernardino: MLibrary.
- Rousseau, J.-J. 1972. *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Argentina: Grijalbo.
- Starobinski, J. 1983. *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus.
- Suárez, E. 2010. *Cándido o el optimismo. A propósito de Voltaire*. <http://www.telecable.es/personales/eretuerta/>.
- Tamarit, I., Zacarés, A., Gracia, J. 2010. *Rousseau. Leyendo la profesión de fe del vicario Saboyano*. Valencia: Prensa Universitaria de Valencia.
- Villar, A. 1995. *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Madrid: Alianza editorial.
- Voltaire. 1995. *Poema sobre el desastre de Lisboa*. Madrid: Alianza editorial.
- Voltaire. 1995. *Poema sobre la ley natural*. Madrid: Alianza editorial.
- Voltaire. 2017. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Amazone : La Bibliothèque Digital.