La respuesta de Rousseau a Voltaire: de la Providencia a la filosofía y de la filosofía a la política

Vera Waksman[1]
Universidad Pedagógica Nacional (UNIPE) / Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
vera.waksman@unipe.edu.ar

Resumen: El terremoto de Lisboa de 1755 reavivó la controversia sobre el mal y la Providencia en plena Ilustración. Teniendo en cuenta el contexto del debate sobre el "optimismo", se analiza el examen crítico de Rousseau del poema de Voltaire sobre Lisboa. Se argumenta que la refutación de los argumentos de Voltaire permite a Rousseau señalar los límites de la disputa metafísica y reorientar la cuestión en términos prácticos. El conocimiento sobre el todo está más allá de la capacidad del filósofo, los argumentos a favor o en contra de la religión dependen del sentimiento y no de la razón, y el problema se constituye en torno a la relación entre religión y política y la necesidad de tolerancia. El enfoque de Rousseau muestra la traslación de un problema metafísico al nivel político-moral.

Palabras clave: Mal. Conocimiento. Creencia. Sentimiento de existencia. Religión Civil.

A resposta de Rousseau a Voltaire: da Providência à filosofia e da filosofia à política

Resumo: O terramoto de Lisboa de 1755 reavivou a polêmica sobre o mal e a Providência em pleno Iluminismo. Tendo em conta o contexto do debate sobre o "otimismo", analisa-se o exame crítico que Rousseau faz do poema de Voltaire sobre Lisboa. Argumenta-se que a refutação dos argumentos de Voltaire permite a Rousseau apontar os limites da disputa metafísica e reorientar a questão em termos práticos. O conhecimento sobre o todo está além da capacidade do filósofo, os argumentos a favor ou contra a religião dependem do sentimento e não da razão e o problema se constitui em torno da relação entre religião e política e da necessidade de tolerância. A abordagem rousseauniana mostra a tradução de um problema metafísico para o nível político-moral.

Palavras-chave: Mal. Conhecimento. Crença. Sentimento de Existência. Religião Civil.

Rousseau Responds to Voltaire. From Providence to Philosophy and from Philosophy to Politics.

[1] Doutorado em Doctorado en Filosofía pelo Universidad de Buenos Aires, Argentina. Professora da Universidad Pedagógica Nacional (UNIPE) / Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Lattes: http://lattes.cnpq.br/3091555996956211. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5952-8542.

Abstract*:* The Lisbon earthquake of 1755 raises once again, in the middle of Enlightenment, the controversy about Evil and Providence. Considering the context of the debate on the "Optimism", I analyse here the critical examination of Voltaire's poem about Lisbon carried out by Rousseau. I claim that the refutation of Voltaire's arguments allows Rousseau to indicate the limits of the Metaphysical dispute and to reorient the question in practical terms. The knowledge about the whole is beyond the capacity of the philosopher, the arguments pro or against the religion depend more on the feeling than on the reason and the problem revolves now around the relationship between religion and politics and the need for tolerance. I argue that Rousseau's response shows the moral-political turn taken by the question of Evil in the18th Century.

Keywords: Evil. Knowledge. Faith. Feeling of Existence. Civil Religion.

La polémica sobre la Providencia y el mal. Algunos antecedentes

El 1º de noviembre de 1755, Lisboa es asolada por un terremoto y un maremoto que se cobran un número altísimo de víctimas y destruyen la ciudad. Como reacción al terremoto, Voltaire escribe su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, que se publica al año siguiente junto con otro, escrito tres años antes para el rey de Prusia, el *Poema sobre la ley natural*, que había comenzado a circular sin autorización del autor (Voltaire, 1756). Ambos textos contienen tesis poco compatibles entre sí: la comparación entre ambos escritos se impone, por el hecho mismo de que el autor decide publicarlos en un mismo volumen.

El *Poema sobre la Ley Natural* se divide en cuatro partes; la primera se ocupa de afirmar que Dios dio a los hombres las ideas de justicia y la conciencia para conocerlas, así como todo lo que les es necesario, y que ésa es la ley natural sobre la que se funda la religión. En ese sentido, da cuenta de la existencia de una diversidad de cultos y de rituales para honrar a Dios, los cuales no contienen ninguna verdad ni necesidad intrínsecas. Es la razón la que muestra a Dios, en el orden de la naturaleza, en la ley que dio a los hombres al darles el ser y en la moral uniforme, universal, de todos los tiempos y lugares. La segunda parte consolida esta posición deísta y se concentra en la existencia de una moral universal más allá de las diversas particularidades. La tercera afirma el principio de una Religión natural que une a todos los hombres y funda la tolerancia, y en el epígrafe establece que "los hombres, que en su mayoría han desfigurado, por las opiniones que los dividen, el principio de la religión natural que los une, deben soportarse unos a otros". Esta tolerancia, según se argumenta en la cuarta parte, debe ser apoyada por la acción del gobierno, tal como lo demuestra el caso ejemplar de Federico II, a quien Voltaire dedica el poema. En suma, en este primer texto, la posición de Voltaire parece ser la de un deísta que intenta fundar la universalidad por medio de la razón común a todos los hombres y capaz de captar una ley natural que da cuenta de la presencia de un Creador. Desde este punto de vista, la ley natural, o la religión natural accesible por la conciencia, es la base de la religión; Voltaire llega a decir que "la misma religión revelada no podía ser más que esta ley natural

perfeccionada" (Voltaire, 1829, 350).[2] En otras palabras, el *Poema sobre la ley natural* se inscribe en una reflexión que ocupa a los pensadores de la Ilustración respecto de una cierta racionalización o naturalización de lo religioso y del lugar que debe darse a las diferentes posiciones, tanto a las diferentes confesiones religiosas cuanto a las diversas actitudes que pueden adoptarse ante la religión instituida: teísmo, ateísmo, escepticismo, etc.

El *Poema sobre el desastre de Lisboa* tiene, en cambio, un tono mucho más patético. El autor que unos veinte años antes celebraba en su poema *El mundano* el lujo y la molicie como propios de su siglo, el feliz siglo en el que le tocó nacer, parece ahora haber mutado su parecer: "en un tono menos lúgubre, me vieron en otros tiempos/ cantar las seductoras leyes de los dulces placeres/ otros tiempos otros hábitos: instruido por la vejez […] no sé más que sufrir y no sé murmurar" (v.223-228). Ante la catástrofe, Voltaire contradice lo que pensaba en *La ley natural*. Mientras allí decía "Busquemos por la razón si Dios no ha hablado" (parte I, v. 22) y unos versos más abajo establecía la existencia de una "moral uniforme" y afirmaba que "de ese culto eterno la naturaleza es el apóstol" (v. 48), en el poema sobre Lisboa la mirada desconsolada se lamenta, "La naturaleza es muda, en vano se la interroga" (v. 162). Lo que definitivamente ha cambiado de un poema al otro es la valoración de la posición "optimista".

La polémica alrededor del optimismo continúa desde el siglo XVII y se refiere al problema del origen mal como objeción a la existencia de la Providencia. "Optimismo" es el nombre acuñado por la publicación de los jesuitas, el *Journal de Trévoux*, para denominar la filosofía de Leibniz. Este publica en 1710 sus *Ensayos de teodicea* en donde responde largamente a las críticas de Pierre Bayle, cuyo diccionario histórico y crítico es uno de los libros más leídos en el siglo XVIII y un inestimable insumo para el movimiento ilustrado y para los autores de la *Enciclopedia*. *Teodicea* es un neologismo de Leibniz, que significa etimológicamente "justicia de Dios" y constituye un discurso que se propone justificar la bondad de Dios y refutar los argumentos ateos o maniqueos que se apoyan en la existencia del mal en el mundo. Por otro lado, las tesis de Leibniz son popularizadas por Alexander Pope en su *Ensayo sobre el hombre* publicado en 1734 y muy leído también en el siglo XVIII. Bayle había planteado las dificultades que surgen para la razón en el intento de justificar la existencia del mal sosteniendo la existencia de un solo principio (y no de dos, uno bueno y uno malo, como los maniqueos). A fin de exponer los términos del problema, Bayle cita un pasaje de Lactancio en el que este intenta responder a Epicuro y pasa revista de las diferentes posiciones:

> O bien Dios no quiere impedir el mal o no puede; o lo puede pero no lo quiere; o no lo puede ni lo quiere; o lo puede y lo quiere. Si quiere impedir el mal y no puede, entonces, no es todopoderoso, lo que no podría decirse de Dios; si puede pero no quiere, entonces, es envidioso, lo cual resulta igualmente repugnante. Si no puede ni quiere, es al mismo tiempo

[2] En un sentido análogo, Diderot afirma en el comienzo de *De la suffisance de la religion naturelle* —aun cuando en un tono más escéptico—, "la religión natural […] es el fundamento de la religión revelada" (Diderot, 1875, 261).

> impotente y envidioso; en consecuencia, no sería Dios. Si, por último, puede y quiere, y esto es lo único que conviene a Dios, entonces ¿de dónde viene el mal? ¿por qué no lo evita? (Bayle, 1765, 5-6).

Los términos del problema pueden, entonces, simplificarse en tres proposiciones que se vuelven incompatibles cuando se las reúne: 1) el mal existe; 2) Dios es bueno; 3) Dios es todopoderoso. Simplificando mucho la disputa, digamos que, para evitar la tentación de la herejía maniquea, que permitiría conciliar las tres premisas añadiendo el principio del mal, Bayle advierte que es necesario establecer ante todo el dogma de la elevación de la fe y el rebajamiento de la razón, porque una y otra son inconciliables (Bayle, 1765, 10). Leibniz se esforzará por mostrar, por el contrario, el acuerdo posible entre la fe y la razón y, sin negar la existencia de males particulares o parciales, afirma la armonía del conjunto. Así, Dios al crear el mundo, desde su máxima sabiduría y bondad, eligió el mejor de los mundos posibles (Leibniz, 1969, 108). Esta tesis será caricaturizada luego, en 1759, por Voltaire en su cuento *Cándido*, en la figura del filósofo Pangloss, defensor de la tesis "todo está de la mejor manera en el mejor de los mundos posibles". La fórmula de Voltaire no es literal, podría decirse que resulta de la adición de la tesis de Leibniz por la que Dios mismo está sujeto a una legalidad que lo constriñe a los mundos posibles y no a los deseables, y de la fórmula presente en el poema de Pope, "todo lo que es, está bien".

Pope dedica la primera epístola del *Ensayo sobre el hombre* a la consideración del hombre respecto del universo; allí sostiene que el hombre es una parte de un todo, aun cuando ignore todas las relaciones que lo unen a él. El orgullo del hombre lo lleva a ponerse en el lugar de Dios y a juzgar la perfección o imperfección del conjunto; la epístola insta a someterse a la Providencia y, dirigiéndose al lector, afirma: "la discordia es una armonía que no comprendes; el mal particular es un bien general y a pesar del orgullo, a pesar de una razón que se extravía, esta verdad es evidente, que todo lo que es, está bien" (Pope, 1762, 314-315). La repercusión del *Ensayo* de Pope es tal que en 1753 la Academia de Berlín propone como tema de concurso el examen de la sentencia *todo está bien* para determinar el sentido verdadero de la proposición, confrontarla con el sistema del optimismo y proponer razones para aceptar o rechazar el sistema de Pope (Neiman, 2004, 32). Se sabe que Mendelssohn y Lessing presentaron un trabajo conjunto en el que ponderaban las cualidades poéticas de Pope al tiempo que deploraban su capacidad para establecer verdades metafísicas.[3]

[3] Gourevitch sugiere que el tema del concurso se percibía como una invitación a refutar el sistema del optimismo, sobre todo si se tiene en cuenta que Maupertuis era el presidente de la Academia y que en 1749 había publicado un *Essai de philosophie morale* en el que sostenía que en el mundo hay más males que bienes, o que los males existentes no logran equilibrar los pocos bienes que hay (Gourevitch, 2000).

Los argumentos de Voltaire: "el mal está en la tierra"

Volvamos a Voltaire. En el *Poema sobre la ley natural* sostiene que Pope "llevó la antorcha hasta el abismo del ser/ solo con él el hombre aprendió a conocerse / El arte a veces frívolo, y a veces divino/ el arte de los versos es en Pope útil para el género humano" (v. 17-20). Pope muestra el lugar del hombre y no contradice el sentimiento voltairiano según el cual Dios debe buscarse en el fondo del corazón "Si Dios no está en nosotros, jamás existió" (v. 36). El poema sobre el terremoto de Lisboa, en cambio, tiene como subtítulo "Examen de este axioma "todo está bien"", es decir, se propone explícitamente poner en cuestión la verdad del principio afirmado por Pope. En verdad, Voltaire no pretende refutar a Pope, porque reconoce que este había enunciado su axioma de una manera válida; sin embargo, sus seguidores han abusado de ese principio y lo usan hoy en un sentido que puede ser combatido. Por una parte, el efecto moral del "todo está bien" es cruel para las víctimas del terremoto y, por otra, conduce a un quietismo conformista en el que no solo no hay nada que mejorar, sino que no hay ni pecado ni redención posible.[4] En ese sistema que privilegia el orden general y necesario, "no somos más apreciados a los ojos de Dios que los animales que nos devoran" (Voltaire, 1756, 5). El poema de Voltaire es más un largo lamento acerca de la condición del hombre que una argumentación metafísica sobre la existencia del mal. Como bien señala Victor Gourevitch, lo que está en cuestión entre los optimistas y sus críticos no es si existen o no los males, porque nadie duda de ello, sino si el mundo podrá alguna vez librarse de ellos o si tal cosa podría haber sido posible (Gourevitch, 2000, 568). Los optimistas sostienen que no sería posible mientras que sus críticos piensan lo contrario. Voltaire asume la posición de un crítico del optimismo, pero no argumenta desde el orgullo del hombre que cuestiona el orden del mundo, sino desde el ser sensible que contempla el sufrimiento y, en el intento de conjugar las tres proposiciones antes mencionadas puestas en juego por los autores ateos (Bayle citando a Epicuro), afirma la existencia del mal y deja en un suspenso desconsolado la bondad y el poder de Dios. "Respeto a mi Dios, pero amo el Universo; / Cuando el hombre se atreve a gemir ante un flagelo tan terrible, /Por desgracia no es orgulloso, es sensible" (v. 56-58). Una vez asentada la evidencia contraria al axioma de Pope, "Hay que admitirlo, el *mal* está en la tierra" (v. 126), Voltaire recorre en el poema las diversas hipótesis sobre el origen del mal: descarta en primer lugar el maniqueísmo y afirma: "Solo Dios es el Señor" (v. 138). Mientras deplora la futilidad de la filosofía ("Y mientras razonamos /rayos subterráneos devoran Lisboa/ y dispersan

[4] "Si el orden general exige que todo sea como es, la naturaleza humana no ha sido corrompida; no tuvo, en consecuencia, necesidad de un redentor. Si este mundo tal como es, es el mejor de los mundos posibles, no se puede entonces esperar un porvenir más venturoso", (Voltaire, 1756, p. 4). En una carta a Elias Bertrand en la que habla del envío de un borrador del poema, Voltaire explica: "El Sr. Crouzaz y otras veinte personas escribieron contra el sistema de Leibniz y de Pope, y sabéis que generalmente, el sistema del optimismo ha sido reprobado en muchas confesiones, porque, en efecto, ese sistema destruye de lleno la consideración de la naturaleza caída. Fue aceptado por la mayoría de los filósofos porque les lleva al fatalismo, y no entiendo cómo puede ser aceptado por los teólogos…" (Villar, 1995, 248).

los restos de treinta ciudades/ de los bordes sangrientos del Tajo hasta el mar de Cádiz" — v. 145-148), considera otras conjeturas: en segunda opción, el mal es un castigo divino porque "el hombre nació culpable y Dios castiga a su raza" (v. 149) o quizás ¿alguien se atrevería a decir que "Dios se vengó, [que] su muerte es el precio de sus crímenes?" (v. 19), en ese caso, no es el pecado de la humanidad sino de las mismas víctimas, hipótesis injusta cuando se ve quiénes son las víctimas del terremoto y su modo de vida, común a todas las grandes ciudades europeas. Tal vez sea, en tercer lugar, una prueba de Dios, "Dios nos pone a prueba y esta estancia mortal no es sino un estrecho pasaje hacia el mundo eterno" (v. 155-156); o quizás, cuarto, los defectos propios de la materia hacen inevitable el mal o este es una necesidad asociada a las leyes naturales, "O ese amo absoluto del ser y del espacio/ sin ira, sin piedad, tranquilo, indiferente/ de sus primeros decretos sigue el eterno torrente" (v. 150-152). Cualquiera de las opciones estremece, afirma Voltaire. Hay un solo principio y las hipótesis que asocian el mal moral con el mal físico, es decir, el terremoto como castigo por los vicios de los hombres ni siquiera son consideradas por Voltaire, aquellas corresponden al discurso religioso más conservador.

Es preciso, en cambio, discutir con quienes sostienen que el mal tiene un fundamento en la constitución misma de la cosa, esto es, los males son inevitables por la imperfección de la materia. Las objeciones de Voltaire van en dos sentidos, el primero moral-teológico: ¿cómo es posible sostener que un Dios creador quiera la destrucción de lo creado? Es espantoso pensar que el mal sea necesario y que el mundo sería peor si no hubiera males. "¿Cómo? ¿Acaso el universo entero sin ese abismo infernal / sin devorar a Lisboa hubiese sido peor?" (v. 43-44). Voltaire defiende la omnipotencia de Dios por encima de cualquier ley natural. Se manifiesta de acuerdo con Pope en que existe un orden y una cadena de seres, pero corrige "Dios tiene la cadena en la mano pero no está encadenado" (v. 75); es decir, no está sujeto a nada, ni a las leyes naturales ni a la imperfección de la materia. La corrección, sin embargo, no resuelve el problema del mal, como tampoco lo resuelve Bayle, que solo enseña a dudar.[5] La segunda objeción de Voltaire es de carácter filosófico-científico[6] y está expuesta solo en nota, porque el poema se limita a concluir con la idea de una *esperanza* posible frente al mal presente. El poema de Voltaire es un testimonio de su incomodidad con las posiciones metafísicas heredadas, pero no logra resolver el problema del mal ni tampoco plantearlo en otros términos.

[5] En la nota que añade al verso "con la balanza en la mano, Bayle enseña a dudar", Voltaire insiste sobre el carácter aporético de las reflexiones del autor del *Diccionario*: "Dejó sin decidir la disputa sobre el origen del mal. Expone todas las opiniones; todas las razones que las sostienen, todas las razones que las debilitan también son examinadas; es el abogado general de los filósofos, pero no da sus conclusiones" (Voltaire,1756, 19-20).

[6] Voltaire recupera las tesis del matemático suizo Crouzas contra Pope. Volvemos más abajo sobre este argumento.

Rousseau: un nuevo planteo para un viejo problema

Presentados los datos del contexto, es momento de abordar la carta de Rousseau a Voltaire del 18 de agosto de 1756. Sin abundar en detalles, digamos que para esta fecha Rousseau es un autor conocido por el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, ganador del concurso de la academia de Dijon en 1750, y por el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, texto que dio lugar a un breve intercambio entre ambos escritores entre agosto y septiembre de 1755. Rousseau todavía no publicó la *Nueva Heloísa*, ni el *Contrato social*, ni tampoco *Emilio*; aparentemente conoció personalmente a Voltaire en ocasión de un salón alrededor de 1750, único encuentro entre ambos personajes del que se tenga información. Voltaire, en cambio, en 1756 es un hombre de 62 años y un autor reconocido en toda Europa. En efecto, podría ser el maestro de Rousseau y ese es el respeto con el que este se dirige a aquel: cuando recibe el volumen con los dos poemas, Rousseau entiende que Voltaire se lo ha hecho llegar y que, por tanto, merece una carta de respuesta pero, fiel a sí mismo, escribe un texto que lejos de ser obsecuente, es polémico y crítico, sin dejar de mostrar una cierta admiración por su autor. A modo de advertencia, le escribe a su destinatario: "reconocerá Ud. en mis intenciones la franqueza de un alma recta y en mis discursos el tono de un amigo de la verdad que habla a un filósofo" (Rousseau, 1999, 1059). Rousseau le hace llegar la carta por intermedio del médico Tronchin, conocido de ambos, con la indicación expresa de que este juzgara si era o no conveniente entregarla a Voltaire, "envíemela de vuelta sin mostrársela —le escribe—, si tengo menos fundamentos de los que creí tener o si el Sr. Voltaire fuera menos filósofo de lo que supongo" (citado en Gouhier, 1983, 91). Esa es la intención respetuosa de Rousseau: dirigirse a un filósofo que pueda entender que se debe ser, ante todo, más amigo de la verdad que de Platón. "Un amigo de la verdad que habla a un filósofo" anuncia el tono filosófico del debate intelectual propuesto. Voltaire recibirá la carta y le responderá amablemente, sin entrar en ninguna discusión de ideas: llama a Rousseau "Mi querido filósofo" y le dice "en los intervalos de nuestros males vos y yo podemos razonar en verso y en prosa" (Vilar, 1995, 209). Una ironía muy típica de Voltaire que, a pesar de reconocer el intercambio epistolar como el de dos filósofos, parece reducir la actividad filosófica a un ejercicio de estilo que sucede en los intervalos de las cosas importantes. Voltaire se declara enfermo y afectado además por la enfermedad de su sobrina y amante, de cuyo cuidado se ocupa. No hay debate, entonces, solo una invitación a pasar a visitarlo que nunca se concretó. Rousseau, que ve en Voltaire a una personalidad de peso, se siente inicialmente honrado por la respuesta. Años más tarde, la amabilidad, incluso aun cuando formal entre ambos, dejará paso a una visible antipatía.

Vamos entonces a la respuesta de Rousseau. Este observa, ante todo, la contradicción entre ambos poemas y toma partido a favor de las tesis enunciadas en el *Poema sobre la ley natural* y en contra del *Poema sobre el desastre de Lisboa*, al que se atreve a llamar poema "contra la providencia",

evocando la denominación de Voltaire de su segundo *Discurso* como un "libro contra el género humano" (Rousseau, 1996, 1379). Rousseau compara los efectos subjetivos de las posturas en disputa en el poema sobre Lisboa. "El optimismo me consuela de los mismos dolores que usted me pinta como insoportables" (Rousseau, 1999, 1060) mientras que Leibniz y Pope relativizan los males y generan esperanza, Voltaire resulta desolador y el lector del poema queda reducido a la desesperanza. El reproche de Rousseau se puede pensar haciendo jugar las tres proposiciones que surgían de Bayle. Para conciliar la existencia del mal con la bondad y la omnipotencia, los maniqueos elevan el mal a la altura de un principio; los optimistas niegan la existencia de un mal general y lo reducen a males particulares, relativos. Voltaire, en cambio, sacrifica la bondad de Dios y, suponiéndolo omnipotente, lo presenta como indiferente al sufrimiento de sus criaturas. Es en este sentido que su doctrina es, según sostiene Rousseau, "aún más cruel que el maniqueísmo" (Rousseau, 1999, 1061).

Rousseau propone, entonces, su propia manera de encarar la cuestión del origen del mal. El mal moral debe desligarse de la providencia, pues es obra del hombre libre, perfeccionado y corrompido. Rousseau remite con esta respuesta a la tesis central de su *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*: la socialización desencadena en el hombre el desarrollo de las pasiones y de la razón, la mala socialización es generadora de vicios y de males que el hombre en estado natural desconoce. Así, *perfectibilidad* o capacidad de perfeccionarse no supone una facultad positiva tendiente solo al progreso de la especie, sino que, aunque sea triste, estamos obligados a admitir que "esa facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todos las desgracias del hombre" (Rousseau, 1996, 142). En cuanto a los males físicos, Rousseau ataca la cuestión desde dos puntos de vista: primero, metafísicamente no insiste en la imperfección de la materia, sino en la contradicción que habría en pretender una materia sensible e impasible, es decir, el mal acompaña inevitablemente la existencia. Por eso la pregunta no es ¿por qué el hombre no es perfectamente feliz? sino, ¿por qué existe? Segundo, retoma el argumento que explica el mal moral y concluye que "la mayor parte de los males físicos son también obra nuestra" (Rousseau, 1999, 1061). Es decir, el amor propio, la vanidad y afán de lucro suscitados por la socialización malsana que ha logrado el hombre están en el origen de los males físicos. Rousseau daba como ejemplo los edificios de seis o siete pisos derrumbados en Lisboa, hoy podríamos encontrar ejemplos aún más elocuentes. En suma, frente a la objeción moral del mal, Rousseau saca a Dios de la escena y pone al hombre en su lugar: no se trata de los males que Dios podría evitar, sino de los que los hombres no deberían provocarse.

En cuanto a la objeción llamada científica, Rousseau declara no conocer las fuentes que cita Voltaire, "respecto del Sr. Crouzaz, no leí su escrito contra Pope".[7] Crouzaz, matemático suizo, había

[7] Luego, en *La nueva Heloisa*, Rousseau pondrá en boca de Julie en carta a su amante otra referencia crítica a este autor: "El Sr. de Crouzas acaba de darnos una refutación de las epístolas de Pope, que leí con tedio. No sé cuál de los dos autores tiene razón, pero sé que el libro del Sr. De Crouzas nunca hará hacer una buena acción y que no hay nada bueno que uno no esté tentado de hacer cuando

publicado en 1737 un escrito contra el *Ensayo sobre el hombre*, al que Voltaire refiere en las notas de su poema. La idea de Pope de una cadena de seres supone que la alteración más pequeña produce consecuencias; todos los cuerpos y los acontecimientos dependen de otros cuerpos y de otros acontecimientos, la cadena de los seres implica que ninguna parte es independiente de la otra y que existe un orden que abarca a todos los seres. Voltaire exclama con ironía "Qué alivio es ser comido por los gusanos" (v. 100) y, citando a Crouzaz, sostiene que no todas las cosas y acontecimientos son igualmente necesarios y que la naturaleza no está sometida a una medida fija. Un grano de arena o una gota de agua no alteran el curso de los acontecimientos y, del mismo modo, respecto de los hechos históricos es posible establecer algo así como grados de necesidad: si no se hubiera practicado una cesárea a la madre de César, este no habría destruido la república, pero el destino de Roma no habría cambiado si César escupía a izquierda o derecha. Rousseau responde que, más allá de lo persuasivos o ingeniosos que sean los ejemplos, ni el matemático suizo ni Voltaire presentan pruebas de lo que afirman. "Cedería con más confianza ante su autoridad que ante sus pruebas" (Rousseau, 1999, 1064), le escribe Rousseau, denunciando con elegancia la falacia del poeta. Por otra parte, hay dos consecuencias que resultan inaceptables: la primera, que la naturaleza no tiene un orden fijo, "esas aparentes irregularidades provienen probablemente de algunas leyes que ignoramos" (Rousseau, 1999, 1065); una cosa es ser escéptico y otra, ser dogmático. La segunda, que hay efectos sin causa "lo que repugna a toda filosofía" (*ibid*.). Este segundo punto es interesante, porque precisamente es uno de los principios metodológicos enunciados por Rousseau en el segundo *Discurso*. Allí se trata de describir los acontecimientos que llevaron a los hombres desde un estado de libertad natural a uno de esclavitud social. Hacia el final de la primera parte del *Discurso*, Rousseau advierte que su reflexión tiene carácter conjetural y que en tanto filósofo presenta una serie de reflexiones como las hipótesis más verosímiles para dar cuenta de la evolución analizada. En ese contexto, establece que el lapso transcurrido cuando se trata de la historia de la especie humana compensa la poca precisión que es posible atribuir a los acontecimientos y que las pequeñas causas tienen un poder sorprendente "cuando actúan sin pausa". Esto es, para Rousseau no solo no hay efectos sin causa, sino que admite que causas imperceptibles producen efectos de magnitud a largo plazo. Dicho de otro modo, no podemos saber qué causas serán más determinantes que otras, por lo que la hipótesis de Crouzaz resulta inoperante. Rousseau está en esto con Pascal y su célebre grano de arena en la uretra de Cromwell como aquello que cambia el curso de la historia inglesa —aun cuando se haya sabido luego que no fue esa infección lo que le causó la muerte.[8] Hay un orden y hay una causalidad actuante más

abandona el de Pope. Por mi parte, no tengo ninguna otra manera de juzgar mis lecturas más que sondear en las disposiciones en que dejan mi alma y apenas me imagino que tipo de bondad puede tener un libro que no lleva a sus lectores al bien" (Rousseau, 2000, 261).

[8] "Cromwell iba a asolar a toda la cristiandad, la familia real estaba perdida y la suya ya era para siempre poderosa, si no fuera por un pequeño grano de arena que se metió en su uretra. La misma Roma iba a temblar bajo su mando; pero cuando esa piedrita se metió allí, murió, su familia fue rebajada, todo quedó en paz y el rey en su lugar", (Pascal, 2008, 390).

allá de que los hombres sean capaces de percibirlos plenamente. Rousseau se opone a la soberbia que supone medir el universo con una escala meramente humana antropomorfizando la Providencia, como hace Voltaire al decir que "todo está ordenado […] pero no para nuestro bienestar presente" (Voltaire, 1756, 2). ¿Por qué Dios me preferiría antes que a los habitantes de Saturno? ¿por qué supone Voltaire que su bienestar estaba garantizado? El argumento de Rousseau privilegia el todo sobre la parte y acepta que la parte puede perjudicarse por el bien del todo. En este sentido, el mal particular no alcanza para concluir acerca de la injusticia del conjunto. Rousseau señala las diferentes falacias de las que se sirve Voltaire para argumentar que "el mal está en la tierra": el argumento es falaz porque apela a la autoridad de quien escribe, porque apela a la ignorancia y, sobre todo, porque no distingue el todo y la parte. ¿Qué propone Rousseau, entonces?

En primer lugar, quienes sostienen, como Maupertuis, que en el total, los males superan a los bienes de la vida (Maupertuis, 1768, 201-204)[9] no toman en cuenta lo que Rousseau llama el "sentimiento de existencia". Este es un concepto central de su filosofía, que entiende que existir es sentir y, por tanto, que "la sensibilidad es anterior a la inteligencia y [que] tuvimos sentimientos antes que ideas" (Rousseau, 1999, 600).[10] Lo primero que siente el hombre es su existencia, una suerte de sentimiento o sensación original: si para el hombre en estado de naturaleza se trata de una sensación que lo vincula con su existencia presente, único tiempo en el que se proyecta; en el hombre sociable y, por tanto, consciente y racional, es un estado en el que el alma "puede descansar y reunir allí todo su ser sin necesidad de recordar el pasado ni de dar un paso hacia el futuro", no hay sucesión temporal sino un tiempo que dura, no hay privaciones ni deseos sino una plenitud de estar vivo, "mientras ese estado dura, aquel que en él se encuentra puede llamarse feliz" (Rousseau, 2001, 1046).

Rousseau sugiere que los *philosophes* se olvidan de contabilizar este sentimiento; la observación no tiene nada de inocente. El sentimiento de existencia teorizado por Rousseau es propio del salvaje no socializado, que siente de manera no consciente y está en armonía con el mundo y, como sentimiento moral, es decir, conciente y racional, es propio del auténtico filósofo. Los *philosophes* ilustrados participan sin mayores críticas de un mundo en el que los hombres sociables viven fuera de sí, literalmente alienados y dependen de la opinión de los demás: del juicio de los otros "toman el sentimiento de su propia existencia" (Rousseau, 1996, 195). No es raro, entonces, que no cuenten en la columna del haber aquello que sencillamente desconocen por su propia alienación. Para Rousseau, en cambio, el sentimiento de existencia es la justificación de la vida. La vida no puede ser calumniada porque a pesar de todos los males generados por las instituciones humanas y la

[9] Cf. Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, ch. II "Que dans la vie ordinaire la somme des maux surpasse celle des biens".

[10] En el libro I de *Emilio*, "Vivir no es respirar, es actuar; es hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes de nosotros mismos que nos dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que más vivió no es el que contó más años sino el que más sintió la vida" (Rousseau, 1999, 253).

perfectibilidad, sigue siendo preferible ser antes que no ser. No hay desesperación, la vida sigue siendo un hermoso presente: "Para quien siente su existencia, es mejor existir que no existir", sentencia (Rousseau, 1999, 1070). Y en el mismo sentido, de recurrir a una inocencia primordial como garantía de verdad, Rousseau objeta la apreciación de Voltaire cuando declara en el poema "Ninguno querría morir, ninguno buscaría renacer" (v. 210) y añade en nota que difícilmente se encuentre a "una persona que quisiera recomenzar la misma carrera que ha corrido y volver a pasar por los mismos acontecimientos". Son esos mismos filósofos, hombres de letras o simplemente hombres ricos saturados de placeres falsos los que solo encuentran motivos para estar insatisfechos; otra sería la respuesta si se les preguntara a los rústicos habitantes de las montañas suizas, que llevan la vida simple, campestre y comunitaria descrita por Rousseau en la *Carta a D'Alembert* o por St. Preux en la carta a Julie (Rousseau, 2004, 80-83).

Luego, Rousseau le da la razón a Voltaire cuando este le responde a Pope que en el sistema de la "cadena de los seres", Dios sostiene la cadena, pero no está encadenado (cf. v. 75). Si la cadena de los seres llega a Dios, es porque él la sostiene y no porque la termine, aclara Rousseau. Ambos parecen afirmar lo mismo y sin embargo los sentidos de la afirmación son divergentes. Cuando Voltaire "desencadenaba" a Dios, afirmaba su omnipotencia: no estar encadenado significaba en ese caso, ser independiente de las leyes necesarias, de las leyes de la materia y la capacidad de intervenir para evitar el mal, puntualmente el terremoto, cuando fuera necesario. La no intervención de Dios, mientras que estaba en su poder hacerlo, es una prueba no de su impotencia sino de su indiferencia y, por ende, de su no infinita bondad. Cuando Rousseau coincide con Voltaire, no coincide con esta aserción, sino que aprovecha la expresión de su destinatario para afirmar la trascendencia de Dios y diferenciarse de cualquier postura, atea o materialista, que confundiera lo inmanente y lo trascendente. La posición de Voltaire tiende vagamente al ateísmo, en un agregado posterior a la carta, Rousseau incluye una reflexión que se encuentra repetida en diversos lugares de su obra acerca de la defensa del materialismo hecha por Diderot en el número XXI de sus *Pensamientos filosóficos.* Rousseau contra su todavía amigo niega que el movimiento sea esencial a la materia, pero no porque haya pruebas concluyentes a favor o en contra. Así Rousseau enuncia, a la manera de una regla del método, que habrá de "declarar falso todo aquello que no se puede saber" (Rousseau, 1999, 1071).[11]

Por último, el problema del mal, que es lo que motiva la disputa, no está asociado en este texto, como sí lo estará en la *Profesión de fe del vicario saboyano*, con la cuestión de la libertad y de la moralidad de las acciones. Rousseau distingue el mal general, que no existe de acuerdo con el optimismo, del mal particular, cuya existencia está fuera de cuestión. No se trata del sufrimiento de

[11] cf. también (Diderot, D., 1875, 135-136). Y las diversas referencias de Rousseau a este texto en "La profession de foi du vicaire Savoyard" (Rousseau, 1999, 579 y 1139) o en *Lettre à J. Vernes* (Rousseau, 1970. 122).

cada uno, sino "de si era bueno que el universo existiera y de si los males eran inevitables en la constitución del universo" (Rousseau, 1999, 1068). No habría que decir "todo está bien", sino "*el* todo está bien" o "todo está bien para *el* todo". La adición del artículo pone de relieve la diferencia entre el todo y las partes y procura terminar con la ambigüedad, otra falacia, sobre la que se monta el argumento de Voltaire: nadie que dice todo está bien se está refiriendo a las vidas particulares de las víctimas de Lisboa, usar indistintamente ambos sentidos de la palabra equivale a confundir las cosas. Rousseau hace del mal un asunto de los hombres y este es el principal aporte a la cuestión. ¿Cómo?

Por un lado, como se dijo más arriba, los males morales tienen su origen en la acción humana, así como buena parte de los males físicos. En consecuencia, hay dos órdenes de cosas para combinar: el mal en sentido absoluto y en sentido relativo, por un lado y el mal en sentido moral y en sentido físico, por otro. "Las cosas deberían considerarse de manera relativa en el orden físico y de manera absoluta en el orden moral", así cada ser material debe pensarse como dispuesto de la mejor manera posible respecto del todo y cada ser inteligente y sensible de la mejor manera posible respecto de sí mismo. Esto significa que las imperfecciones del mundo material, catástrofes, deformidades, etc., deben contemplarse como partes de un todo que contiene la mayor perfección posible; la imperfección relativa contribuye al bien general. Lo que no tiene sentido es pensar esa imperfección como un castigo de Dios o pretender responder a la pregunta sobre su por qué. En todo caso, se trata de un *para qué* que no es sino el bien del todo. El ser inteligente y sensible, en cambio, puede pensar de manera absoluta el orden moral, la existencia es para cada uno su propio todo y el bien o el mal no puede pensarse como algunos instantes, sino que debe considerarse en la duración total de la vida humana. La cuestión de la Providencia se vincula, entonces, con la de la inmortalidad del alma, "en la que tengo la dicha de creer", señala Rousseau.

Por otro, y este es el segundo sentido del aporte de la *antropodicea* de Rousseau, la cuestión teológica no se dirime en términos demostrativos, con el propósito de establecer verdades metafísicas imposibles de obtener. La inmortalidad del alma es un artículo de fe que reconforta, de ahí que Rousseau admita sin más que el sistema de Pope no demuestra la existencia de Dios sino que, por el contrario, la existencia de Dios demuestra el sistema de Pope: primero está el orden, después la cadena de los seres. Ninguna de las proposiciones, ni las del optimista ni las de sus críticos, son pasibles de ser demostradas, el filósofo Rousseau sabe que no hay verdad acerca del todo y que cuando se argumenta todo depende de los supuestos que se admitan en primer lugar.[12] El filósofo es conciente de la imposibilidad de demostrar verdades que estén más allá de la capacidad humana de conocer, ante eso se le plantea una alternativa: el escepticismo o la fe. Rousseau da un paso más: "creer y no

[12] "Si Dios existe, es perfecto; si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es sabio y poderoso, todo está bien…" etc. Todo depende de que se conceda el primer enunciado y ese no es pasible de ninguna demostración (Rousseau, 1999, 1070).

creer son las cosas que menos dependen de mí y el estado de duda es un estado demasiado violento para mi alma" (Rousseau, 1999, 1070). Aquello que otros llaman prejuicio, Rousseau decide llamarlo *prueba del sentimiento*, esto es, una disposición anímica a dar crédito a un orden trascendente. Tal como recomienda el vicario, quien mantiene su alma en condiciones de desear siempre que haya un Dios no duda. Es que, en verdad, tal vez las posiciones habitualmente admitidas no son dos sino tres, porque el escepticismo pasa de ser un estado de duda a ser —paradójicamente— una convicción dogmática. En otros términos, existen el ateo dogmático y el agnóstico que se mantiene en una condición dubitativa, además del creyente, que Rousseau no puede sino pensarlo como tolerante, por las condiciones mismas de verdad a las que se encuentra sometida la fe.

Sobre la religión y la política: esbozo de la religión civil.

Así las cosas, la argumentación de Rousseau va desde la pregunta por la Providencia a la necesidad de la fe para la vida y de la tolerancia para la convivencia política. La carta a Voltaire comienza con el examen, o la refutación, de las tesis del autor del poema, luego propone una manera diferente de encarar el problema que consiste en decir, fundamentalmente, que no se trata de explicar la presencia del mal apelando a la Providencia sino considerando las acciones de los hombres y mejorando las instituciones humanas. La perfectibilidad que corrompió a los hombres es la única herramienta que tienen a su alcance para mejorar su modo de vida.[13] La figura de Dios, entonces, significa universo ordenado, medida precisa de la naturaleza, en defensa de Pope contra el matemático Crouzas, y afirmación de la trascendencia. Aun cuando esto último solo tenga sentido desde un punto de vista moral, puesto que está claro que es imposible para Rousseau dar pruebas de la existencia de Dios y la distancia respecto de Leibniz se torna evidente.[14] La Providencia es un dogma importante porque da consuelo: los teólogos, cuando apelan a ella para explicar cualquier fenómeno de la naturaleza (repiten "si Dios quiere" ante cualquier evento) o los filósofos que culpan a la Providencia de cualquier eventualidad en contra, deforman ambos este dogma fundamental para defender la creencia, por un lado, en la inmortalidad del alma y, por otro, en la justicia divina. Rousseau despeja el planteo: filosóficamente, hay que admitir que la verdad sobre el todo es inaccesible y que, en consecuencia, el problema de la Providencia y del mal no se dirime en términos de saber. El sentido de la creencia no tiene que ver con la verdad sino con la prueba del sentimiento, con la disposición

[13] En el *Manuscrito de Ginebra* se lee: "Lejos de pensar que no hay virtud ni felicidad para nosotros y que el cielo nos ha abandonado sin más a la depravación de la especie, esforcémonos por sacar del mismo mal el remedio que debe curarlo. Por nuevas asociaciones, corrijamos, si se puede, el defecto de la asociación general" (Rousseau, 1996, 288).

[14] Florent Guénard encuentra que en la *Carta a Voltaire* operan dos órdenes de argumentos: "un orden deductivo que deduce la bodad del todo de las perfecciones divinas y un orden másinductivo que parte del sentimiento de existencia para inferir desde allí, por su goce, la bondad del mundo y la existencia de Dios" (Guénard, 2004, 71). Mientras que el orden deductivo es lógico y leibniziano, el inductivo es afectivo y sensible. El problema de la teodicea se inserta, precisamente, en la diferencia entre estos dos órdenes.

emocional, anímica, del alma, a adherir a una verdad cuya certeza es de orden moral.[15] La cuestión del mal se humaniza y la Providencia no es un tema sobre el que se pueda argumentar, creer o no creer —ya se dijo— no es un acto voluntario; se puede atacar la superstición, porque somete a los hombres a temores infundados y a la dependencia de los sacerdotes, pero en el ataque a la idea de providencia, de inmortalidad, a la idea misma de Dios sin ofrecer nada a cambio, hay algo de inhumanidad según Rousseau. La misma expresión describe el ataque ateo de Voltaire y la actitud ilustrada cuestionada en el *Discurso sobres las ciencias y las artes*, son críticas "a pura pérdida". No debería entenderse, sin embargo, que Rousseau está haciendo una profesión de fe pragmática, revalorizando la mera utilidad de la religión para no "perturbar las almas apacibles". El filósofo conoce el límite del conocimiento y desde allí defiende la creencia.

Rousseau no cree en el intervencionismo providencial y sostiene una divinidad trascendente como justificación de un orden al que no renuncia. La confesión religiosa y el ritual por el que cada uno honra a Dios son asuntos contingentes, tanto en *Emilio* como en el *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau sugiere que la religión de cada uno "es una cuestión de geografía" (Rousseau, 1999, 555), depende de dónde se haya nacido y de la educación recibida más que de otra cosa. Todo lo cual conduce al problema realmente relevante de la relación de la religión con la política y de la tolerancia religiosa que surge como conclusión necesaria del replanteo que se ha hecho del problema. Así, el final de la carta aborda el costado político de la cuestión religiosa: si el mal tiene que ver con las instituciones humanas, entonces, es necesario ocuparse de estas. Así, luego de reconocer la preocupación común a ambos interlocutores de que "la fe de cada uno no esté en la más perfecta libertad" (Rousseau, 1999, 1072),[16] Rousseau se detiene en su manera de ver la relación política-religión. Hobbes, como dirá el *Contrato social*, es el único autor cristiano[17] que vio bien el problema: no es posible que haya dos autoridades, o bien la Iglesia se somete al Estado o el Estado se somete a la Iglesia. Seis años después, en el *Contrato*, Rousseau le reprochará a Hobbes el no haber calculado que el "espíritu dominador del cristianismo" (Rousseau, 1996, 463) resultaba incompatible con su sistema y que debería haber tenido en cuenta que la Iglesia nunca se sometería enteramente a la autoridad civil. En la carta de 1756, la interpretación de Rousseau parece defender un fuero interno al que la autoridad civil no puede acceder. El gobierno debe limitarse a los deberes cívicos y "cuando

[15] En este sentido, y en la breve "refutación" del materialismo de Diderot contenida en la carta, Rousseau se declara incapaz de creer que la *Henriade* de Voltaire sea el resultado de una composición fortuita de caracteres, no hay demostración posible capaz de vencer su incredulidad, "siento que hay un punto en el que las imposibilidades morales equivalen para mí a una certeza física" (Rousseau, 1999, 1071).

[16] Voltaire había reclamado la libertad religiosa en el *Poema sobre la Ley natural* en nombre de la "religión natural" que une a todos los hombres y que fue desfigurada por las opiniones que los dividen, en la tercera parte del poema. En la cuarta y última señala que corresponde al gobierno calmar las desdichadas disputas de la escuela que perturban a la sociedad.

[17] Mientras en la carta a Voltaire, Rousseau usa el epíteto de "sofista" para referirse a Hobbes, en el *Contrato social* se referirá al mismo como "el filósofo Hobbes" (Rousseau, 1996, 463).

un hombre sirve bien al Estado, no debe darle cuentas a nadie de la manera en que sirve a Dios" (Rousseau, 1999, 1072).[18] Rousseau propone en esta carta una solución que en el *Contrato social* tomará la forma de la religión civil y entiende que un personaje público de la talla de Voltaire es el más indicado para proponer un "catecismo del ciudadano", análogo al "catecismo del hombre" que, sin saberlo, Voltaire había expuesto en su *Poema sobre la ley natural.* En efecto, hay que dar forma a una profesión de fe civil, impuesta por las leyes y que limite la incidencia de lo religioso en el ámbito político. Lo que Rousseau propone no es una nueva religión, sino una serie de dogmas negativos "porque pueden existir religiones que ataquen los fundamentos de la sociedad" (Rousseau, 1999, 1073). Rousseau separa el dogma de la fe. La fe es la confianza en el orden y en una providencia que garantiza una justicia cierta, en la eternidad del alma inmortal, convicción que sostiene toda conducta moral, como bien verá Kant, y que es en Rousseau una suerte de proto-postulado de la razón práctica, fundado no tanto en la razón cuanto en el sentimiento. Si la fe es necesaria para la vida social y los principios —morales o metafísicos— que los hombres defienden influyen en sus modos de actuar, los dogmas religiosos deben permanecer al margen de la política y del orden social. Ese código moral o profesión de fe civil contiene una serie de *máximas sociales* que todo el mundo debe admitir para poder vivir en sociedad con otros y otra serie de *máximas fanáticas* que todos deben rechazar: la intolerancia es el dogma proscrito por excelencia, porque el fanatismo debe atacarse desde la raíz.

Resumiendo, entonces, la carta a Voltaire permite ver el giro que toman algunos problemas teológicos y metafísicos de la mano de Rousseau. El problema del mal y de la Providencia sigue ocupando su lugar, pero la traducción operada por Rousseau lo refiere enteramente al ámbito humano, es decir, moral y político en primer lugar. La metafísica como conocimiento no puede establecer verdades definitivas y el problema debe volver a plantearse sobre bases antropológicas e institucionales. Entregarse al lamento y negar el orden como hace Voltaire supone acotar la mirada a los intereses estrictamente personales y cercanos y, sobre todo, afirmar más de lo que es humanamente posible hacer. Por tanto, sin negar la necesidad afectiva y moral de la creencia religiosa, es necesario anticipar los males que la misma puede tener para la vida social; el primero de esos males es la intolerancia, la pretensión de juzgar o, mejor, de condenar a los conciudadanos que creen en otra cosa. "Quienquiera que se atreva a decir, *fuera de la Iglesia no hay salvación*, debe ser expulsado del Estado" (Rousseau, 1996, 469), sostendrá Rousseau en el *Contrato social.* Además, antes de la disputa final con los *philosophes* y del complot en su contra que Rousseau creerá percibir, la carta a Voltaire, a pesar de la distancia que marca respecto del movimiento ilustrado que critica "a pura

[18] Esta posición de Rousseau parece vacilar en la carta a Christophe de Beaumont cuando se pregunta "¿Por qué un hombre puede inspeccionar la creencia de otro y por qué el Estado puede inspeccionar la de los ciudadanos? Porque se supone que la creencia de los hombres determina su moral y que de las ideas que tienen de la vida futura depende su conducta en esta". Y más abajo: "En la sociedad cada uno tiene derecho a informarse si el otro se cree obligado a ser justo, y el Soberano tiene derecho a examinar las razones sobre las cuales cada uno funda esta obligación" (Rousseau, 1999, 973).

pérdida", deja ver la fraternidad de los deístas, los materialistas y los defensores de la religión natural frente al fanatismo y la intolerancia religiosa. Respecto de la providencia y el mal, Rousseau también podrá decir que "todo dependía radicalmente de la política" (Rousseau, 2001, 404).

Referencias

BAYLE, Pierre, **Dictionnaire historique et critique**, Berlin, 1765, vol. II.

DIDEROT, Denis, **Œuvres complètes. Philosophie**, ed. Assézat, Paris, Garnier, 1875, tomo I [Liechtenstein, Kraus Reprint, 1966].

GOUHIER, Henri, **Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux mirroirs**, Paris, Vrin, 1983.

GOUREVITCH, Victor, Rousseau on Providence, en **The Review of Metaphysics** 53, nº3, 562-611, marzo 2000.

GUÉNARD, Florent, **Rousseau et le travail de la convenance**, Paris, Honoré Champion, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried, **Essais de théodicée**, Paris, Garnier Flammarion, 1969.

LITWIN, Christophe, **Rousseau and Leibniz**, in Eve Grace, Christopher Kelly, **The Rousseauian Mind**, New York, Routledge, 2019, p. 76-86.

NEIMAN, Susan, **Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy**, New Jersey, Princeton University Press, 2004.

PASCAL, Blaise, **Pensées**, ed. M. Le Guern, Paris, Gallimard, 2004.

POPE, Alexander, **Essai sur l'homme. Poème philosophique par Alexandre Pope en cinq langues,** trad. franc. Monsieur de Silhouette, Strasbourg, Amand König, 1762.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Oeuvres complètes. Confessions et autres textes autobiographiques,** Paris, Gallimard La Pléiade, 2001, tomo I.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Oeuvres complètes. La nouvelle Héloïse**, Paris, Gallimard La Pléiade, 2002, tomo II.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Oeuvres complètes. Du contrat social. Ecrits politiques**, Paris, Gallimard La Pléiade, 1996, tomo III.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Oeuvres complètes. Emile**, Paris, Gallimard La Pléiade, 1999, tomo IV.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Lettres philosophiques**, ed. Gouhier, H., Paris, Vrin, 1970.
VILLAR, Alicia, **Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha**, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

VOLTAIRE, **Poèmes sur le désastre de Lisbonne et sur la Loi Naturelle, avec des préfaces, des notes**, Ginebra, Cramer, 1756.

VOLTAIRE, **Œuvres de Voltaire**. **Dictionnaire philosophique,** Paris, Lefèvre, 1829, tomo XXXII.

Recebido em: 30/05/2024

Aprovado em: 30/08/2024