

LA «TEODICEA» DE ROUSSEAU († 1778)

I.—INTRODUCCION

El término «teodicea» tiene una historia curiosa y conocida. Este neologismo saltó a la publicidad cuando en 1710 Leibniz publicó sus *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. El término resultó extraño a los contemporáneos del filósofo alemán hasta el punto de darse el caso curioso de que algunos lectores —y no siempre malos lectores— creyeron que, puesto que la obra se publicaba sin nombre de autor, «teodicea» (Teodiceo, diríamos) era el pseudónimo bajo el cual se escondía Leibniz. Aunque el término no se perdió del todo, no alcanzó difusión general hasta que en 1838 el filósofo francés V. Cousin logra introducir en los programas académicos bajo el nombre leibniziano de «teodicea» un conjunto de temas tradicionales que el leibniziano C. Wolff había incluido en la *Theologia naturalis*, tercera parte a su vez de la *Metaphysica specialis*. Ni que decir tiene que Cousin conservaba de Leibniz tan sólo la terminología y esto dio lugar a una ambigüedad en el término aún no del todo superada. Dicho brevemente, hay una acepción amplia del término («tratado racional sobre Dios») y una estricta (el sentido restringido que le daba Leibniz); aquí utilizaré el término siempre en esta segunda acepción.

¿Cuál es ésta exactamente? Contra lo que alguien podría suponer, no es tan sencilla la respuesta, pues, atendiendo tan sólo a la etimología, el término permite un sentido débil y un sentido fuerte. En sentido débil, teodicea significaría tratado de la justicia de Dios, y sería un capítulo concreto de la *theologia naturalis* dedicado a desarrollar el atributo concreto de la justicia divina, capítulo habitual en todos los tratamientos tradicionales del tema¹; naturalmente, la justicia explícita y está en relación con otros atributos divinos, sobre todo la bondad y, al actuar sobre el mundo y la historia, se traduce en el problema de la providencia². Pero cabe hablar de un sentido fuerte según el cual teodicea significaría *justificación de Dios*, sentido que no es ajeno a la tradición filosófica, ya desde Platón, y que cambia el tratamiento contemplativo de la metafísica por una imaginaria forense: el hombre acusaría a Dios de ser culpable de algo y el filósofo que toma en

1 Baste como ejemplo suficiente que el art. 21 de la primera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás lleva por título *De iustitia et misericordia Dei*.

2 El artículo siguiente (22) de *S. Th.* se titula *De providentia Dei*, mientras que ya el 6 se titula *De bonitate Dei*.

sus manos la tarea de una teodicea asumiría el papel increíblemente prometeico de abogado defensor de Dios; en este caso, el problema candente es el del mal, lo cual ciertamente nos remite de nuevo al problema de la providencia, pero con el dato de la libertad del hombre ahora en primer plano.

¿Cuál de estos dos sentidos tiene presente Leibniz cuando da publicidad al neologismo? A mi modo de ver, es el carácter general del pensamiento de Leibniz el que mantiene este término en una ambigüedad difícilmente superable. Comencemos por notar que resulta significativo el que Leibniz no haya explicado nunca el sentido que daba a su neologismo y el término no vuelve a aparecer ni una sola vez dentro de la obra que lo ostenta en su título. Recurriendo a otros documentos, la incógnita persiste, pues si a veces parece que se trata en sentido débil de demostrar la justicia de Dios³, el sentido fuerte es innegable, por ejemplo, en el mismo título del resumen latino (dirigido a los doctos, por tanto) que Leibniz edita conjuntamente con el ensayo escrito en lengua vulgar: *Causa Dei asserta per justitiam ejus*. Añádase a ello —cosa que es quizá más importante— que los *Essais de Théodicée* están montados sobre la imaginería forense del sentido fuerte ya desde el mismo «prefacio»: hay un fiscal acusador (directamente P. Bayle), un acusado (Dios), y un abogado defensor (Leibniz); la empresa llega casi a extremos de verdadera locura racionalista porque el filósofo Leibniz cree haber hecho un gran servicio a Dios construyendo un sistema de armonía universal que termina en Dios, convertido en una especie de programador cibernético del cosmos que el filósofo creó a su medida para que la gran máquina funcionase. El hombre religioso, en cambio, desconfía de estos intentos de manosear a Dios y exclama con Pascal: «¡Dios de Abrahám, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de filósofos y sabios!».

Es claro que el sentido fuerte incluye también el débil: no se puede justificar a Dios sin asegurar también su justicia y, entonces, el problema queda un poco más concretado si se toma en cuenta el título completo de la obra de Leibniz; fundamentalmente, se trata de compaginar la providencia divina con la existencia del mal en el mundo. Reconozcamos que lo escandaloso del sentido fuerte queda en parte suavizado en la contestación de Leibniz: en el sistema del optimismo metafísico, en último término la acusación no ha lugar porque no hay tal cuerpo de delito ya que el mal no tiene verdadera consistencia metafísica en el mejor de los mundos posibles.

No hace falta decir que Leibniz sólo dio nombre nuevo a una problemática que atraviesa gran parte de la historia de la filosofía y que, de un modo u otro, preocupó a todos los teólogos cristianos, acentuándose su virulencia en la disputa entre católicos y reformados y, aún dentro de éstos, entre luteranos y calvinistas. Si esto es indiscutible,

3 En varios pasajes de la correspondencia de Leibniz aparece esto claramente; así, Leibniz a Burnet (30.10.1710): en Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt (reimp., Hildesheim, Olms 1965) III, 321. (En adelante siempre citaré a Leibniz por esta edición). También, Leibniz a Des Bosses (6.1.1712 y 5.2.1712), en *Ib.*, II, 428, 437.

me parece que tampoco puede olvidarse que la vieja disputa adquiere matices específicos en la fermentación ideológica de la que surgirá el mundo moderno. Dicho de un modo muy general, el fondo de esta nueva matización estaría en dos ideales específicos de la burguesía entonces ascendente, ideales quizá contradictorios si se llevan a sus últimas consecuencias: por una parte, el mundo burgués quiere instaurar un orden racional en el cual la razón debe dirigir todos los aspectos de la vida humana y del cosmos, lo cual exige una legalidad de todo lo existente dentro de lo cual nada acaece gratuitamente; con ello, el sistema entero del cosmos dependerá de leyes rigurosas, la razón exaltada se convierte en racionalismo y el racionalismo siente la tentación dominante de traducirse como determinismo; Spinoza significa quizá la más rigurosa y coherente exposición de semejante tendencia. Por otra parte, la sociedad burguesa se afirma como una defensa del individuo contra las seculares instituciones apoyadas en la autoridad de la tradición; la dignidad del individuo se traduce en su inalienable libertad y ésta quedaría ahogada en un sistema de determinismo absoluto o, de lo contrario, éste quedaría roto por el margen de espontaneidad que exige la libertad del individuo; frente a Spinoza, Leibniz intenta construir un grandioso racionalismo de la libertad⁴. La disputa entre determinismo e indeterminismo, no siempre bien planteada, va a recorrer con infinidad de variaciones de detalle todo el mundo moderno. En cualquiera de las dos alternativas, el problema de la providencia presenta dificultades ya que en una postura determinista la providencia sólo puede significar el mismo determinismo de las leyes naturales (entonces el peligro de panteísmo naturalista es inminente), mientras que en una postura indeterminista la providencia se convierte en una limitación amenazante de la omnimoda libertad del individuo humano.

El siglo XVIII ofrecerá una progresiva remodelación de ambas actitudes y, tanto en Francia como en Alemania aunque con matices muy distintos, el nombre de Leibniz va a verse lanzado en todo el fragor de la batalla. Vamos a ceñirnos aquí a Francia. Es curioso observar que, aún cuando Leibniz utilice frecuentemente el francés en sus escritos, me da la impresión de que su figura aparece un tanto difuminada a través de la mediación de algunos epígonos; no se puede olvidar que la cultura francesa está dominada durante una parte crucial del siglo por un antileibniziano casi visceral como era Voltaire, quien con su peculiar anglofilia ni siquiera ha querido conceder limpiamente al genio alemán la indiscutible gloria de sus descubrimientos científicos⁵. Es muy cierto que para entender adecuadamente el problema habría que tomar en consideración la influencia absorbente que durante esta época ejerce en Francia el pensamiento inglés; sin hablar de la polémica determinismo-indeterminismo entre Hobbes y el obispo Bramhall, toda la literatura deísta, desde *The Oracles of Reason* de C. Blount y *The Reason-*

4 Cf. sobre esto, la importante obra de J.-M. Gabaude, *Liberté et Raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*: I, *Philosophie réflexive de la volonté*; II, *Philosophie compréhensive de la Nécessitation liberatrice*; III, *Philosophie justificatrice de la liberté* (Université de Toulouse-Le Mirail 1970-4).

5 Basta leer, v. gr. la XVII de las influyentes *Cartas filosóficas* (ed. F. Savater [Ed. Nacional, Madrid 1978] 139 ss.) respecto al cálculo infinitesimal.

nableness of Christianity de Locke hasta *Christianity as old as the Creation* de M. Tindal, debate ampliamente los temas de la providencia y del determinismo; no puede olvidarse la función que aquí desempeñó la tolerante Holanda como puente para inundar Francia de este tipo de literatura, ampliamente difundida a través de una red clandestina de distribución de increíble eficacia⁶, pero me falta espacio para hacer aquí otra cosa que constatar la existencia de este complejo problema⁷.

En esta perspectiva general, el presente trabajo se propone dos metas muy concretas. En primer lugar, intento hacer ver que en Rousseau existe la problemática de la teodicea en la acepción restringida que dio al término Leibniz; esto no ofrecerá problemas excesivamente complejos. En segundo lugar y mucho más importante, intento demostrar que Rousseau no es un mero repetidor del planteamiento tradicional, sino que en su obra el tema de la teodicea sufre una importantísima inflexión sin la cual no se entiende la postura del ginebrino dentro de la moderna problemática religiosa, punto que, al revés que el primero, sí presenta no pocas dificultades⁸.

II.—ROUSSEAU CONTRA VOLTAIRE

No hacen falta muchas disquisiciones para mostrar la persistencia en Rousseau de los temas específicos de la teodicea; es suficiente con abrir cualquiera de sus escritos religiosos e inmediatamente nos encontraremos con el problema del mal y el problema de la providencia. Estos son los dos temas que nos ocuparán inmediatamente, mientras que el tema de la libertad del hombre sólo lo consideraremos de modo marginal por la sencilla razón de que la libertad es en Rousseau un verdadero *a priori* y no tiene sentido siquiera el pretender discutir su existencia.

El problema de la teodicea es parte del capítulo más amplio del pensamiento religioso de Rousseau. Esto último plantea no pocos problemas: sentido exacto, coherencia, alcance, génesis, etc. No es mi propósito aquí detenerme en ellos y partiré de dos premisas que tampoco voy a probar en este lugar: el pensamiento religioso de Rousseau ofrece una coherencia propia y está expuesto en una serie de textos básicos que son parte constitutiva e inescindible del pensamiento de su autor; en segundo lugar, la biografía de Rousseau (si se prefiere, la religiosidad

6 El barón de Holbach y su grupo llevaron a cabo una amplia labor de traducción y difusión clandestina de obras anti-religiosas; cf. P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientiphique du XVIIIe. siècle*, 2 ed. (Gallimard, Paris 1967) 100-2, 139-224, 421-32.

7 Hay un enorme material sobre ello, aunque no muy sistematizado, en M. Sina, *L'avvento della ragione. «Reason» e «above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo* (Vita e Pensiero, Milano 1976). Por supuesto, son recomendables los conocidos estudios generales sobre el siglo XVIII de E. Cassirer, P. Hazard, P. Gay, P. Casini o G. Gusdorf, algunos de los cuales aparecerán más adelante.

8 No es nada extraño que, en una historia del problema filosófico de Dios a nivel metafísico, el nombre de Rousseau no aparezca, tal como sucede en la importante obra de W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975) 2 vols.

de Jean-Jacques) no *explica* sin residuo ese pensamiento teórico, si bien ambos aspectos no necesariamente tienen que ser contradictorios⁹.

Gran parte de la investigación rousseauiana actual ha demostrado hasta la saciedad, incluso con evidente riesgo de exageración, que el pensamiento religioso del ginebrino, lejos de ser un inefable grito visceral, está dentro de una tradición *filosófica* cuyos temas reitera; esto es tan claro que, sin restituir esas referencias casi siempre implícitas, algunos textos son casi ininteligibles. El peligro está más bien para el conocedor de la historia de la filosofía en el mundo moderno en convertir tales textos en un mosaico de ideas recibidas, con talento o no, pero en todo caso de poca originalidad; uno de sus mejores conocedores actuales, erudito editor además de sus textos, captó muy bien los límites de este modo de proceder: «Que Rousseau haya tomado tal tema de Muralt, del P. Lamy o del dominio público es cosa que él mismo con frecuencia ignoraba totalmente. En todo caso, sus ideas son las suyas, cualquiera que sea su origen y, si ha leído y retenido mucho, nunca se cuidó de ser un erudito»¹⁰. Intentamos, pues, evitar el extremo de entender este pensamiento como una inefable ocurrencia personal sin caer en el extremo opuesto de reducirlo a mera reiteración de sus presuntas fuentes; en último término, lo que importa es saber lo que hizo Rousseau con las ideas que, a través de libros y conversaciones, recibió de sus antecesores y contemporáneos, reduciéndome aquí el tema de la teodicea.

Hoy son bien conocidas las influencias de Malebranche, frecuentemente a través del oratoriano P. Lamy; las influencias que le llegan de Descartes; las que recibe de la antigüedad clásica, sobre todo de Plutarco y Platón; las recibidas en el medio calvinista de Ginebra y de pietistas como B. de Muralt o M. Huber o bien, en el medio católico, de Fénelon; la enorme influencia del pensamiento inglés, sobre todo de Locke o Clarke, etc. Con todo ello Rousseau ha conformado un núcleo de pensamiento religioso, cuya especificidad sólo se puede entender refiriéndolo al conjunto de su pensamiento y a la batalla que las distintas corrientes religiosas e irreligiosas libran en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII. No se ha resaltado apenas la posible influencia de Leibniz y, sin embargo, un mediano conocedor del pensamiento del filósofo alemán encuentra en Rousseau una serie de temas que parecen similares; esto es lo que me propongo aclarar.

¿Conocía Rousseau efectivamente las obras del filósofo germánico? Me parece que en el estado actual de la investigación no se puede res-

⁹ El presente estudio fue concebido al mismo tiempo que mi edición anotada de los *Escritos religiosos de Rousseau* (E. Paulinas, Madrid 1978). Allí expuse los problemas críticos de estos textos y añadí una amplia anotación histórico-filosófica, temas de los que aquí prescindo remitiendo al lector a aquel trabajo. Las obras de Rousseau, salvo que se diga lo contrario, se citan por la gran edición crítica de sus *Oeuvres complètes*, dirigida por M. Raymond y B. Gagnebin (Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1959 ss.; 4 vols. publicados); a esta edición remite la sigla OC, seguida de número romano (volumen) y arábigo (página). Cuando la referencia sea directa, respetaré la arcaica ortografía y puntuación de Rousseau.

¹⁰ P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, 2 ed. (Vrin, Paris 1973) 13. Con esta apreciación coincide otro excepcional intérprete, asimismo editor erudito de Rousseau: H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau* (Vrin, Paris 1970) 89.

ponder de un modo definitivo a esta pregunta. Ciertamente, el nombre de Leibniz aparece citado entre aquellos autores que leyó en la época de su febril formación en «Les Charmettes» al lado de Mme. de Warens¹¹; sin embargo, esto no es suficiente para conocer con exactitud el alcance de tal conocimiento, ni siquiera para asegurar que se tratase de un conocimiento directo y de primera mano. En definitiva, Leibniz era una celebridad discutida en toda la Europa culta y sus referencias pueden proceder de las alusiones poco amistosas de las *Lettres philosophiques* de Voltaire, obra que sin duda alguna leyó, o quizá, como sospecha algún estudioso¹², del propio P. Bayle.

Más difícil aún sería el intento de determinar a qué tipo de obras se refiere Rousseau dentro de la ingente producción del genio alemán; es posible que se tratase de los *Essais de Théodicée*, una de las poquísimas obras filosóficas publicadas en vida por su autor y una obra, por otra parte, de enorme difusión. Ciertamente, Rousseau no utiliza el término «teodicea», pero esto no prueba nada porque ya hemos dicho que el neologismo tuvo de momento poco éxito¹³. Cuando Rousseau cita a Leibniz suele verlo como defensor del sistema del optimismo y casi siempre empareja su nombre con la versión poética de este optimismo por parte del poeta inglés A. Pope¹⁴. El optimismo metafísico de Leibniz supone y exige el problema de la teodicea resuelto, pero ambos puntos no son intercambiables ni tampoco insolubles. A pesar de las conclusiones prudentes que esto impone, no es decisivo para nuestro problema el determinar si Rousseau leyó o no directamente a Leibniz; en cualquier caso, la problemática de lo que Leibniz denomina «teodicea» era corriente en esa época sin denominarla así y lo que aquí importa es que tal problemática llega a Rousseau, por las vías que sea, y recibe en él una versión propia.

Sabemos, en cambio, con seguridad que Rousseau conocía bastante a fondo el *Essay on Man* de Pope. Esta obra del poeta inglés, publicada en forma de cartas en 1733, conoció en Francia tres traducciones distintas antes de 1740, las tres impresas varias veces. La obra desencadenó en Francia una verdadera tormenta, debida sobre todo al carácter am-

11 Un curioso texto juvenil así lo dice en prosaicos versos:

«Tantôt avec Leibniz, Malebranche et Newton
Je monte ma raison sur un sublime ton»:

Le verger de Mme. de Warens: OC II, 1128. El libro VI de *Les Confessions*, al hablar de este período, vuelve a citar a Leibniz: OC I, 237.

12 Cf. W. H. Barber, *Leibnitz in France. From Arnauld to Voltaire* (Clarendon Press, Oxford 1955).

13 Sin embargo, en la época de persecución, Rousseau se definirá varias veces como «el defensor de la causa de Dios»; cf. v. gr. *Lettre à Mons. C. de Beaumont*: OC IV, 931.

14 Algunos investigadores han notado apreciables diferencias entre Leibniz y Pope que no son reductibles a una postura totalmente idéntica; así, v. gr., P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe. siècle. De Montesquieu à Lessing* (Fayard, Paris, reimp. de 1963) 309, pero lo cierto es que sus nombres marchan siempre juntos en el s. XVIII, no sólo en Francia, sino también en Alemania. Esto lo prueba ya el hecho de que la Academia de Prusia, detrás de la cual estaba Maupertuis, lanzase un concurso público contra Pope, pero pensado directamente contra Leibniz; fue entonces cuando saltaron a la escena Lessing y Mendelssohn con un ensayo de título desafiante: ¡*Pope, un metafísico!*

biguo de algunos pasajes de las traducciones francesas que merecieron a su autor por parte de los defensores de la ortodoxia los calificativos de «spinozismo», «ateísmo larvado», «librepensamiento», etc. Una carta de 1742 nos muestra que Rousseau estaba al corriente de estas disputas; no se puede decir que el ginebrino demostrase entonces especial afecto por las ideas del poeta: «No es cierto, por ejemplo, que la obra de este autor [Pope] no sea otra cosa que un tejido de ideas e imaginaciones desprovistas de acuerdo y solidez. *Es un sistema muy absurdo, pero bien trabado* y quien no vea la concatenación y las consecuencias debe examinar sus ojos»¹⁵. Más adelante habla de «la hipótesis de todos los mundos posibles, que forma parte de ese famoso sistema de Leibniz que tantas disputas ha provocado»¹⁶. Sin embargo, el núcleo de la disputa está en la idea de Pope que entendía el sistema del orden universal según la famosa imagen de la cadena del ser (*The chain of Being*) en la que cada ente dentro del cosmos sería un eslabón de la cadena que comienza en las plantas y termina en Dios: «Decir que la cadena de los seres llega inmediatamente a Dios es sostener un sentimiento condenado por la religión como impío y por la razón como absurdo»¹⁷. En este punto, Rousseau se identifica totalmente con las sospechas de los guardianes de la ortodoxia: colocar a Dios en el mismo nivel que los demás seres equivale a poner en cuestión su trascendencia.

Hay que esperar al fulgurante comienzo de la carrera literaria de Rousseau para encontrarse de nuevo con el tema y ahora también con un alcance mucho mayor. El premio de la Academia de Dijon en 1750 al *Discurso sobre las ciencias y las artes* (primer *Discurso*) lanzó a su autor a la fama literaria, mientras provocaba una estruendosa polémica. Dentro de ésta, el nombre de Leibniz aparece una vez en la respuesta a la refutación de C. Bordes, pero sin ningún alcance sistemático¹⁸; será a raíz de las polémicas en torno al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (segundo *Discurso*) cuando el tema adquiera ya relieve. El naturalista ginebrino C. Bonnet, que se ocultaba bajo el pseudónimo de «Philopolis», ataca a Rousseau por su presunto intento de involución hacia un estado de primitivismo, postura juzgada como impía porque significaba cuestionar la marcha del mundo tal como la dirige la providencia: «Si se tratase de justificar la providencia a los ojos de los hombres, Leibniz y Pope lo han hecho y las obras inmortales de estos genios sublimes son monumentos elevados a la gloria de la razón»¹⁹. De la postura de «Philopolis»

15 Rousseau à F.-J. de Conzié, 17 de enero de 1742: *Correspondance complète de J.-J. Rousseau*, ed. crítica de R. A. Leigh (Institut et Musée Voltaire, Genève 1965 ss.; 18 vols. publicados) I, 132 (subrayados míos). En adelante citaré esta edición con la sigla CC. Advierto aquí al lector no familiarizado con los textos de Rousseau, que no todos los escritos que llevan en su título la palabra «carta» pertenecen a su correspondencia en sentido estricto; es bastante habitual que Rousseau utilice la forma epistolar para escritos pensados para el público y no directamente para quien figura como destinatario.

16 *Ibid.*, 133.

17 *Ibid.*, 135.

18 OC III, 92. En mi edición de Rousseau, *Discursos a la Academia de Dijon* (E. Paulinas, Madrid 1977) 121 (esta edición la citaré en adelante con la sigla DAD).

19 DAD 282.

resultaba que el «todo está bien» del sistema optimista se convertía en una justificación ideológica del *statu quo*, fórmula que justifica una postura radicalmente conservadora e incluso próxima al quietismo. Rousseau capta esto en su respuesta no sin desenvoltura: «Si todo está bien, al fin, tal como es, es bueno que existan los lapones, los esquimales, los algonquinos, los chicacas, los caribes, que se pasan sin nuestra civilización, los hotentotes, que se ríen de ella, y un ginebrino que los aprueba»²⁰. Pero la respuesta es más compleja y sólo entresacaremos aquí dos motivos; en primer lugar, el mal no es mera apariencia ni se soluciona disolviéndolo en conceptos metafísicos: «Negar que existe el mal es un medio demasiado cómodo para excusar al autor del mal»²¹, lo cual insinúa quizá una cierta discrepancia con el planteamiento de Leibniz; en segundo lugar, Rousseau defiende a Leibniz frente a la interesada interpretación de «Philopolis» recordándole que se trata del todo y no de hechos particulares: «Era bueno para el todo que fuésemos civilizados porque lo somos, pero sin duda hubiese sido mejor para nosotros el no serlo. Jamás Leibniz ha deducido de su sistema nada que pudiera contradecir esta proposición, y es claro que el optimismo, bien entendido, no dice nada a favor ni en contra mía»²². La temática, no obstante, sigue pareciendo anecdótica y cabría preguntar a «Philopolis» qué tiene que ver el tema del escrito de Rousseau con la problemática de la providencia; sin proponérselo, el naturalista ginebrino plantea de soslayo un difícil problema para nuestro tema.

En efecto; ¿tiene algo que ver el desarrollo del segundo *Discurso* con el problema del mal y la providencia? Si bien directamente parece que no, son muchos los intérpretes que aducen razones dignas de examen para la postura contraria. El segundo *Discurso*, como es sabido, construye una historia conjetural de la humanidad. Se parte de un hipotético punto cero —el *hombre natural*, «que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás»²³— caracterizado por el perfecto equilibrio entre necesidades y medios de satisfacerlas. Un acontecimiento contingente y fatídico —«funestos azares»— rompe ese equilibrio destruyendo el predominio de la naturaleza, lanzando el hombre a la historia y despertando sus pasiones potenciales para lanzarlo irreversiblemente a un sombrío proceso cíclico que terminará en un negro despotismo ya sin remedio. ¿Cómo *construye* Rousseau tal historia? Evidentemente, no con «hechos» históricos y esto por dos razones claves: si de lo que se trata es de explicar la irrupción de la historia, no se puede recurrir a hechos históricos que dependen de aquélla; en

20 OC III, 234; DAD 289.

21 OC III, 253; DAD 287.

22 OC III, 253; DAD 288.

23 OC III, 123; DAD 143. Es sabido que el *Essai sur l'origine des langues*, publicado póstumamente y cuya cronología sigue siendo tema de discusión, desarrolla problemas paralelos con referencias aún más explícitas a la Escritura. Prescindiré aquí de ello, puesto que en los últimos años ha dado lugar a una abultada bibliografía que no es éste el lugar de discutir; como orientación general puede verse M. Duchet, *Antropología e Historia en el siglo de las Luces*, tr. F. González Aramburo (Siglo XXI, México 1975) 287 ss. (con amplísima bibliografía en las páginas finales). También J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* (Tel-Gallimard, Paris 1976) 356-79.

segundo lugar, se trata de explicar un problema *de derecho* —los fundamentos de la desigualdad— y, en este caso, no pueden ser los «hechos» efímeros y contingentes quienes fundamenten inductivamente un deber-ser que los desborda. Por eso, se aventuran «conjeturas»²⁴, al modo como los científicos buscan explicar el origen y la formación de la tierra²⁵. Por haber desconocido esto, critica Rousseau a los tratadistas de Derecho natural que, con el pomposo nombre de «estado de naturaleza», no ofrecen en realidad otra cosa que la imagen histórica de su tiempo; entonces, la opción es clara: «Prescindiendo, pues, de todos los libros científicos que sólo nos enseñan a ver a los hombres tal como ellos se han hecho...»²⁶. Todo ello confluye en el famoso principio metodológico que resume todo esto: «Comencemos, pues, por dejar de lado todos los hechos, pues no conciernen al problema»²⁷. Todo parece coherente y, por ello, resulta aún más chocante que, a partir de un trabajo ya antiguo y clásico sobre las fuentes literarias del segundo *Discurso*²⁸, tantos intérpretes hayan coincidido en pensar que la fórmula ha de entenderse reductivamente como «hechos teológicos» o «hechos bíblicos»²⁹. Veamos esto más despacio.

La famosa fórmula se presenta como conclusiva («pues», «donc»); el párrafo inmediatamente anterior critica a los teóricos jusnaturalistas (directamente Grocio, Pufendorf y Hobbes) por haber presentado bajo el nombre de estado de naturaleza lo que en realidad son hechos históricos; luego se dice que ni la autoridad del relato del *Génesis* sirve aquí porque Adán antes de la caída ya había recibido de Dios ciertos dones que lo habían sacado del estado de pura naturaleza. Rousseau protesta reiteradas veces de que lo que él va a tratar no tiene nada que ver con lo que dicen los teólogos, pues se habla de cosas distintas y, por lo demás, sus protestas de sometimiento a la autoridad de la religión son frecuentes³⁰. Con ello, a primera vista Rousseau no reclama otra cosa que la necesaria autonomía de la razón en su campo, como lo habría reclamado el propio Tomás de Aquino; el oratoriano P. B. Lamy o el abate de Condillac incluso habían recomendado tal modo de proceder³¹.

Pero aquí comienzan las dificultades. El relato de Rousseau duplica el relato bíblico y, en tal caso, todo depende del sentido que se dé al carácter «conjetural» del texto rousseauiano; puede entenderse como

24 OC III, 123; DAD 143.

25 Rousseau tiene presente la metodología de Buffon en la historia natural; al sabio francés recurre constantemente como autoridad científica indiscutible ya en las primeras notas del escrito: cf. OC III, 195-8, 198, etc.; DAD 237-8, 240-1. Sobre Rousseau y Buffon, cf. J. Starobinski, o. c., 380-92.

26 OC III, 125; DAD 146.

27 OC III, 132; DAD 152. Sólo enuncio aquí algún problema de la metodología del segundo *Discurso* de modo insuficiente; un tratamiento amplio y preciso en la monumental obra de V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau* (Vrin, Paris 1974) 115-67.

28 J. Morel, 'Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité', *Annales de la Société J.-J. Rousseau* 5 (1909) 136.

29 Todavía en sus notas críticas J. Starobinski interpreta que esos «hechos» son «surtout ceux dont l'écriture atteste la vérité historique»: OC III, 1302.

30 Cf. v. gr. OC III, 132, 133; DAD 151, 152.

31 Cf. de nuevo la erudita nota de J. Starobinski en OC III, 1302-3.

modesta «conjetura» que respeta y pone por encima el carácter «histórico» de los libros sagrados, pero esta interpretación me parece claramente forzada y ajena a la mentalidad de Rousseau y de su época. En primer lugar, los «hechos» que hay que dejar de lado por no servir para el problema en debate se oponen estructuralmente en el escrito a «razonamientos puramente hipotéticos y condicionales [que son] mucho más adecuados para esclarecer *la naturaleza de las cosas* que para mostrar su verdadero origen»³². Pero, en segundo lugar, las cosas se complican más si se restituye el contexto histórico; la crítica a los filósofos jusnaturalistas por deducir el deber-ser a partir de «hechos» incluye la costumbre habitual entonces en los juristas de incluir entre tales «hechos» la autoridad de los que proceden del relato bíblico por la sencilla razón de que las cuestiones jurídicas y políticas estaban aún mezcladas con doctrinas teológicas, a pesar de Maquiavelo³³; es sabido, además, que Montesquieu, a pesar de su protesta explícita de no querer entrar en teologías, tuvo problemas con los teólogos a raíz de su gran obra *De l'esprit de lois*³⁴ y el propio Buffon se vio forzado a dar explicaciones a la Facultad de Teología de París en 1751 respecto a sus «hipótesis» sobre la formación de la tierra³⁵. En semejante contexto, por tanto, los silencios de Rousseau podían entenderse perfectamente como un intento de elaborar por su cuenta un relato en competencia directa con el bíblico.

Así se explica la tesis de Starobinski: «Si es cierto que, entre todos los escritos de Rousseau, éste [el segundo *Discurso*] es el que otorga menos espacio a la exposición de las convicciones cristianas de Rousseau, no es tan sólo porque está marcado por el espíritu de la *Enciclopedia* y por la influencia de Diderot, sino también, porque, formulado como una revelación de lo humano, este *Discurso* es en su totalidad un acto religioso de un tipo particular que substituye a la historia sagrada. Rousseau recompone un *Génesis* filosófico en el que no faltan ni el jardín del Edén, ni el pecado, ni la confusión de lenguas. Versión laica 'desmistificada' de la historia de los orígenes, pero que, al suplantar la Escritura, la repite en otro lenguaje»³⁶. La hipótesis no puede ser más sugestiva y sería fácil restablecer un isomorfismo estructural entre los dos relatos³⁷: paraíso/hombre natural, caída/entrada en la historia, castigo/pérdida de la inocencia natural. En definitiva, el segundo *Discurso* sería una *teodicea* que, culpando a la voluntad libre del hombre del mal existente en el mundo, justificaría la bondad divina. Nadie puede negar que el esquema rousseauiano tenga implicaciones decisivas en

32 OC III, 133; DAD 152.

33 Las memorias presentadas en Dijon para el mismo concurso que el *Discurso* de Rousseau fundan su argumentación básica en datos teológicos; véanse las referencias en V. Goldschmidt, o. c., 128-33.

34 Cf. *Défense de l'Esprit des lois*, en *Oeuvres complètes de Montesquieu*, edición crítica de A. Masson (Nagel, Paris 1950) I-2, 445.

35 Cf. *Réponse de M. de Buffon, à MM. les Députés et Syndic de la Faculté de Théologie*, en Buffon, *Oeuvres philosophiques*, ed. J. Piveteau (PUF, Paris 1954) 108. Rousseau conocía esta respuesta que se editó en 1753.

36 J. Starobinski, *J.-J. Rousseau*, 339-40, o también OC III, LII.

37 Continúa Starobinski: «La théologie chrétienne étant abrogée, ses schèmes constituent les modèles structuraux selon lesquels la pensée de Rousseau s'organise».

su pensamiento religioso y esto va a influir decisivamente en otros escritos de Rousseau. La aguda interpretación de Starobinski exige, sin embargo, ciertas matizaciones; que el segundo *Discurso* pueda leerse como una *teodicea*, a mi entender se debe a que diseña una filosofía de la historia y toda filosofía de la historia es inevitablemente una teodicea (o una antiteodicea); cuando Hegel decía, recordando expresamente a Leibniz, de su filosofía de la historia: «Nuestra consideración es una *Teodicea*, una justificación de Dios»³⁸, esto no vale sólo para la de Hegel. La versión rousseauiana de la caída es, en el *Discurso*, calvinista en sentido fuerte: la corrupción de la naturaleza por la historia es tan radical que no hay posibilidad de una redención completa que ponga las cosas como estaban antes de la caída; en otros textos, en cambio, parece acercarse a una postura más pelagiana que atribuye al hombre la posibilidad de redimirse con medios humanos³⁹. Si a continuación se lee, como el propio Rousseau sugiere, el primer *Discurso* como una ampliación del segundo en un tema concreto, tendríamos el tema completo: es el viejo tema *De contemptu mundi*, tema ascético tradicional que se puede ampliar hasta la defensa de las costumbres tradicionales en la *Lettre à d'Alembert* de 1758 e incluso a muchos aspectos de la ejemplar vida de Julia en *La Nouvelle Héloïse*.

Tal interpretación grandiosa suscita, no obstante, algunas reservas importantes. Sin negar que la temática de los *Discursos* tenga implicaciones religiosas, no se pueden reducir esos escritos a tales implicaciones. La apuntada influencia de Diderot y de la *Enciclopedia* no es tan determinante como se quiere dar a entender y cuando Rousseau compone el segundo *Discurso* se va distanciando claramente en este punto de sus amigos enciclopedistas, tal como lo muestran hechos como el episodio de la cena en casa de Mlle. Quinault, que debió ocurrir hacia la primavera de 1754, o su partida para Ginebra el 1 de junio de ese mismo año para reintegrarse a la iglesia calvinista de su infancia⁴⁰. Reducir el segundo *Discurso* a una versión laicista de un tema teológico es pasar por alto su tema central: tratar un problema científico (el origen y los fundamentos de la desigualdad) habitual entre los filósofos del Derecho con armas científicas y en un plano estrictamente racional, como mues-

38 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, tr. J. Gaos, 4 ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1974) 56.

39 Así J. Starobinski, *J.-J. Rousseau*, 27-9. Únicamente no estoy de acuerdo con el estudio ginebrino en que ambas versiones sean contradictorias; ni *Emile* ni *Du contrat social* fueron presentados nunca como ideas que se debiesen poner en práctica inmediatamente y sin más adaptaciones.

40 El primer episodio, contado en las *Pseudo-Memorias* de Mme. d'Épinay, se refiere a la actitud de Rousseau ante las blasfemias de sus amigos con una respuesta fulminante: «Si c'est une lâcheté de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crimen que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu qui est présent. Et moi, Messieurs, je crois en Dieu! Je sors si vous dites un mot de plus». Cit. por H. Gouhier, o. c., 269. El mismo sentido tienen las tensas relaciones con el barón de Holbach a que se refiere Rousseau en el libro VIII de *Les Confessions*: OC I, 386-7. Estos y otros indicios apuntan a que es esta la época a la que hay que referir la decisión de Rousseau de ponerse en claro sobre su pensamiento religioso, según el conocido relato de la III Promenade de *Réveries du promeneur solitaire*: OC I, 1015-9. Sobre su reingreso en la confesión calvinista de Ginebra, cf. J. Guéhenno, *Jean-Jacques. Histoire d'une conscience*, 2 ed. (Gallimard, Paris 1962) I, 292-300.

tra la abundante utilización y cotejo de la literatura pertinente⁴¹. Si bien es cierto que tradicionalmente este tema venía tratado con mezcla de datos teológicos, la actitud por parte de Rousseau de tratarlo en un plano rigurosamente racional no puede entenderse sin más como un desafiante ataque a la religión; lo que de ello queda es que el modo de tratarlo *exige* luego una teodicea, tema marginal en el *Discurso* y que luego Rousseau tratará más adecuadamente. Como quiera que se entienda, el dejar de lado los «hechos» pertenece constitutivamente al núcleo metodológico del *Discurso* y la interpretación restrictiva no puede sostenerse; los «hechos» son inservibles para lo que Rousseau se propone no por ser «bíblicos», sino por ser «hechos» y, por tanto, han de entenderse como «todos los hechos, incluso los bíblicos»⁴². Si el *Discurso* ofrece el marco general de todo el pensamiento rousseuniano, como es habitual entender, también lo ofrecerá del pensamiento religioso, pero éste requiere desarrollos propios y más detenidos.

El tema de la teodicea es ya central en la importante *Carta a Voltaire* del 18 de agosto de 1756. El problema del mal es el centro de un debate, hecho de malentendidos mutuos, entre Voltaire y Rousseau. Leibniz y Pope —y sobre todo este último— son el centro de la discusión. Voltaire, al menos como lo entiende Rousseau, se burla agriamente de la impasibilidad del filósofo optimista que, ante acontecimientos dolorosos y traumáticos, contesta que eso no tiene ninguna trascendencia para el todo e incluso colabora al bien general repitiendo cómo un estribillo: «todo está bien». Voltaire piensa que eso es burlarse cruelmente de la humanidad sufriente con el pretexto de excusar a la providencia de toda responsabilidad. El dramático terremoto de Lisboa acaecido el 1 de noviembre de 1755 había sacudido a la intelectualidad europea y Voltaire, utilizando su facilidad versificadora tan del gusto de su tiempo y tan difícilmente soportable para el nuestro, escribió el *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) en un brevísimo lapso de tiempo⁴³. El poema, como dice magníficamente R. Pomeau⁴⁴, «es una sucesión de interjecciones indignadas». Voltaire ataca la frivolidad de los sistemas metafísicos al estilo del leibniziano, poco menos que ridículos en su insensibilidad ante la tragedia de los seres humanos masacrados en Lisboa; ante ese hecho inmediato, las especulaciones metafísicas se tornan ridículas y el escándalo del dolor de los inocentes queda ahí como un dato bruto impenetrable a la razón. Sin embargo, Voltaire no desemboca en nada similar a una filosofía del absurdo: por una parte, existe un mundo opaco de sucesos inexplicables; por otra parte, Voltaire

41 Analizó esto detenidamente y con gran rigor la ya citada obra de V. Goldschmidt.

42 Según la feliz fórmula de H. Gouhier, o. c., 13.

43 Se sabe que en enero de 1756 el poema estaba terminado y circularon algunas copias que Rousseau, al menos en parte, conocía. Voltaire, sin embargo, lo corrigió luego, sobre todo en orden a atenuar el sombrío pesimismo de la primera versión. En el mes de marzo el poema se editó, enriquecido con comentarios y notas que acentuaban su matiz polémico, formando volumen con otra composición de tono muy distinto: *Poème sur la loi naturelle*. Para el primer texto, utilizaré la ed. bilingüe presentada en Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos*, tr. C. R. de Dampierre (Alfaguara, Madrid 1978) en la que ese poema ocupa las pp. 206-17; alguna vez corregiré la traducción.

44 *La religión de Voltaire*, 2 ed. (Nizet, Paris 1974) 288.

está absolutamente convencido de la existencia de Dios y de su providencia, pero no acierta (o no quiere) conciliar ambos datos y se limita a diseñar un fresco cuya coherencia ulterior no le preocupa; quizá buscar tal coherencia sea una locura y sea preferible «cultivar nuestro jardín», como dirá poco después *Cándido*. La clave de la incomprensión de Rousseau está precisamente en este punto: exigir a Voltaire una coherencia que éste nunca pretendió. Sin embargo, no me parece del todo exacto decir que en su respuesta Rousseau representa la postura de un «deísmo, si puede hablarse así, ortodoxo»⁴⁵. Es cierto que el deísmo había encontrado su propia solución al problema; no se olvide que el deísmo, como postura esencialmente burguesa que es, también está basado en un esencial optimismo de corte naturalista y, en este sentido, había incorporado a su bagaje un optimismo metafísico a nivel de vulgarización⁴⁶; este aspecto ciertamente existe y se manifiesta en Rousseau como una defensa de Leibniz y Pope, en un sentido que tendremos luego ocasión de analizar. Pero me parece que lo esencial está en otro lugar, en concreto en estos dos puntos: Rousseau tiene una gran sensibilidad para el problema del mal, en lo que concuerda con Voltaire aunque sin las exclamaciones espasmódicas del último, e incluso le puede añadir una experiencia personal de desgracias y enfermedades, de la que carecía Voltaire⁴⁷, pero la solución está en una aplicación del pensamiento de base de los *Discursos*, según el cual el mal pertenece a la historia (no a la naturaleza) y, por tanto, es obra íntegra de los hombres sin que Dios tenga parte directa en ello. El problema, por tanto —y éste es el segundo punto—, está mal planteado y no consiste en saber por qué existe el mal en el mundo siendo un Dios bueno su autor, sino por qué existen los hombres tal como son. La clave, en definitiva, está en que plantear el problema a nivel meramente especulativo y metafísico es colocarlo en un plano en el que se torna insoluble porque exigiría nada menos que conocer los decretos divinos, actitud tan orgullosa como necia; el problema reside al fin en saber cuál de esas dos actitudes —imposibles de probar o de refutar de una vez por todas— es más útil para la práctica en la vida humana. De ahí que la aparente defensa de Leibniz en realidad supone una completa inflexión del problema: del plano especulativo al plano práctico o, si se prefiere, del plano metafísico de la *theologia naturalis* al plano vivencial de la *reli-*

45 R. Pomeau, o. c., 288.

46 Pido excusas al lector por utilizar con tanta ligereza el término «deísmo»; como la mayoría de los «ismos», es ésta una denominación excesivamente genérica que cobija actitudes intelectuales muy distintas. Remito de nuevo a lo dicho en la nota 7 de este trabajo.

47 No sin sofistería, Rousseau recuerda a Voltaire lo paradójico de la situación: Voltaire, rico y colmado de bienestar, defiende una actitud pesimista obligando al ginebrino, pobre y enfermo, a salir en defensa del optimismo y la esperanza: «Vous jouissez; mais j'espere, et l'espérance embellit tout»: *Lettre à Voltaire*, 18 de agosto de 1756: OC IV, 50 (el texto de la *Lettre* presenta muchos problemas críticos que no analizaré aquí; por ello, doy la referencia a la ed. crítica de OC, manteniendo asimismo la referencia a la edición, también crítica, de R. A. Leigh en CC; existe aún una tercera edición crítica, tomando como base un manuscrito distinto, en T. Besterman, *Voltaire's Correspondence* [Institut et Musée Voltaire 1953-54] XXX, 102-15). Esta misma idea la repite Rousseau casi textualmente en *Les Confessions*, l. IX: OC I, 429.

gión⁴⁸. La «prueba del sentimiento», que añade Rousseau a la argumentación tradicional y que luego explicaré, no es una apoyatura secundaria y desdeñable, sino, a mi entender, la clave de toda la disputa.

Así quedaría justificada la providencia, pero inmediatamente se abre un gravísimo interrogante: ¿qué significa entonces exactamente «providencia»? Desde luego, no una arbitraria intervención voluntarista de Dios entendida como causa eficiente próxima de cada minúsculo acontecimiento; eso sería recaer en un Dios obrero, «un mal obrero —dice expresivamente Rousseau— que en todo momento se vería obligado a retocar su máquina por no saberla montar como es preciso de una sola vez»⁴⁹; ello llevaría al absurdo de reconocer la manifestación del poder de Dios precisamente en su impotencia para ordenar el mundo de una sola vez. Un voluntarismo extremo aboca así a un irracionalismo que lo explica todo porque no explica nada y el recurso a un decreto arbitrario divino por parte del hombre justificaría cualquier acontecimiento (o su contrario) siempre *a posteriori*, es decir, una vez que haya sucedido y, por tanto, da pie también para murmurar contra la providencia en cualquier alternativa: «Si algún accidente trágico hubiese hecho perecer a Cartouche o a César en su infancia, se habría dicho: ¿qué crímenes han cometido? Estos dos bandidos han vivido y entonces decimos: ¿por qué haberlos dejado vivir? Por el contrario, un devoto diría en el primer caso: Dios quiso castigar al padre quitándole a su hijo; y en el segundo: Dios conservó el hijo para castigo del pueblo. De este modo, cualquiera que sea el partido que tome la naturaleza, la providencia siempre tiene razón para los devotos y siempre obra mal para los filósofos»⁵⁰. No se entienda esto como si Rousseau fuese enemigo de la providencia; lo que quiere decir en último término es que, a nivel estrictamente racional, no se puede aplicar como criterio explicativo de los acontecimientos humanos sin ser uno mismo Dios y conocer plenamente sus arcanos; de lo contrario, se cae en el irracionalismo de tener que entender el mundo como un perenne milagro, lo cual por la propia definición de milagro es contradictorio⁵¹; eso sería pensar, según la conocida expresión de Einstein, que Dios se divierte jugando a los dados con el mundo. Por similares razones, Rousseau se niega a aceptar una concepción del mundo físico dominado en su origen por la ley del azar, postura defendida por Diderot y que lleva nada menos que a la irre-

48 No niego con ello, como se verá, que este proceso lo consumen los románticos y quizá en concreto Schleiernmacher; pero esto es dar cumplimiento a un proceso que se va afianzando a lo largo del siglo XVIII, aunque se le puedan encontrar antecedentes más remotos. A este respecto, diré tan sólo que Kant, quien no era estrictamente un «rousseauiano», fue quizá el lector más inteligente que tuvo Rousseau y sin él leeríamos al ginebrino de otro modo.

49 *Fragments de la Lettre à Mons. C. de Beaumont*: OC IV, 1023.

50 *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1066; CC IV, 46. Cartouche fue un célebre salteador de caminos, descuartizado por la justicia francesa a comienzos del siglo XVIII; después de su muerte se formó en torno a él la leyenda —que, al parecer, Rousseau no cree— de un bandido humanitario y amigo de socorrer a los pobres.

51 Dejamos ahora de lado que Rousseau no cree en los milagros y los juzga, no sólo innecesarios, sino perjudiciales para la religión. El pensamiento de base lo repite muchas veces, pero quizá el texto más completo sea la III de las *Lettres écrites de la Montagne*: OC III, 727-54.

suelta polémica de determinismo-indeterminismo, reanimada recientemente sobre todo por el fallecido biólogo J. Monod.

Pero, ¿qué es entonces la providencia? El planteamiento de Rousseau es que la providencia no se puede aplicar a nivel de acontecimientos concretos, sino del orden de todo el cosmos; es el único modo de evitar aporías insolubles cuya raíz última está siempre en una concepción antropomórfica de Dios, es decir, en crear un *Deus ex machina* a la medida de los conceptos humanos. Para Rousseau, un Dios antropomórfico es un Dios idolátrico y ésta es la base de su «educación negativa» en el campo religioso, reservando para una edad muy tardía este capítulo de la educación de Emilio⁵². Sin embargo, parece que esto nos va a llevar a un círculo vicioso: si el planteamiento del problema de la providencia en clave metafísica es insoluble, el llevarlo al problema del orden cósmico, ¿acaso no es recaer en una metafísica de las que caerían íntegramente bajo la crítica de Kant a la «idea» de mundo? Para colmo, eso nos encerraría en otro círculo: Rousseau parece decir a Voltaire que el orden del mundo se prueba por la existencia de Dios, y no al revés⁵³, pero en las pruebas de la existencia de Dios, ¿acaso Rousseau no valora el argumento del orden por encima de todos los demás argumentos para demostrarla?⁵⁴.

Sin embargo, éste es el punto en que la postura de Rousseau y la que traduce el poema de Voltaire son inconciliables. A mi entender, las anteriores contradicciones son sólo aparentes y el propio recurso a Leibniz por parte de Rousseau es ambiguo; las anteriores contradicciones no son tales porque Leibniz es sólo una pantalla que Rousseau utiliza como argumento ocasional de autoridad contra Voltaire para exponer ideas que en el fondo no son leibnizianas e incluso son incompatibles con el triunfante racionalismo del sabio alemán. A Voltaire esto no podía gustarle porque el ginebrino le devolvía el golpe que él le había asestado un año antes con motivo del segundo *Discurso* en una carta llena de desparpajo y de incomprensiones⁵⁵; menos aún le iba a gustar el recurso a su cordial enemigo Leibniz y, aunque la carta de Rousseau, como éste mismo indica, era cortés, eso no excluía una perceptible firmeza en sus convicciones. En su vejez Rousseau pretendía que esta carta había producido una fuerte impresión en Voltaire de la que no pudo reaccionar inmediatamente, hasta el punto de que el célebre

52 «Tout enfant qui croit en Dieu est donc necessairement idolâtre, ou du moins antropomorphite»: *Emile*, l. IV: OC IV, 553. El tema vuelve con notable acritud en la disputa con el arzobispo de París; cf. *Lettre à Mons. C. de Beaumont*: OC IV, 947-8. Lo que vale para los niños vale también en general para el hombre en estado de naturaleza y para los salvajes; esto aparece con claridad en la primera parte del segundo *Discurso* y se traduce aún con más claridad en el comienzo de este extraño texto que conocemos como *Fiction ou Morceau allégorique sur la Révélation*: OC IV, 1044 ss. Sin embargo, sería peligroso aplicar a estos y similares problemas una especie de «ley biogenética fundamental». Sobre el tema, cf. M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, 2 ed. (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965) 102-3.

53 *Lettre à Voltaire*: OV IC, 1068; CC IV, 45.

54 *Profession de foi du vicairé savoyard*: OC IV, 578-9. No hace falta decir que este texto crucial está incluido en el libro IV de *Emile*; lo cito como escrito autónomo, lo cual no crea aquí ningún problema, y abreviadamente como *Profession*.

55 Ambos documentos en OC III, 228-9 y 1379-81 o en DAD 273-9.

apólogo *Cándido* sería la respuesta indirecta⁵⁶ Sea de ello lo que se quiera, lo cierto es que las relaciones entre ambos se fueron agriando cada vez más, en definitiva porque el hombre del presente que era Voltaire no podía entenderse con el hombre del futuro que era Rousseau⁵⁷. Se ha insistido quizá en exceso, comenzando por el propio Voltaire, en la identidad de ciertos puntos del pensamiento religioso de ambos; lo que no siempre se ha visto con claridad es que se trata de dos planteamientos radicalmente distintos en sus fundamentos últimos. Voltaire ha servido de *ocasión* a Rousseau para ir explicitando su visión del orden cósmico, que ciertamente recuerda algunas ideas de Leibniz; pero, a partir de ahí, Rousseau sigue su propia concepción que es distinta tanto de la de Voltaire como de la del filósofo alemán⁵⁸. El problema se juega en un punto clave, no siempre muy explícito en Rousseau, pero cuyo alcance es innegable por englobar y fundamentar de algún modo todos los temas de la «teodícea»: la visión rousseauiana del orden del mundo⁵⁹.

III.—EL ORDEN COSMICO

Al enfrentarse con la *Profession de foi du Vicaire saboyard*, el texto más maduro y más completo del pensamiento religioso de Rousseau, son muchos los autores que se han sorprendido ante la trabazón lógica de este escrito en un autor que positivamente desprecia el «espíritu de sistema»⁶⁰. ¿Acaso Rousseau no utiliza esas mismas armas? La solución de esta aparente paradoja está en la génesis de este escrito.

Rousseau cuenta que había vivido con «filósofos» modernos que, en

56 Es extraña esta idea de Rousseau: «Depuis lors Voltaire a publié cette réponse qu'il m'avoit promise, mais qu'il ne m'a pas envoyée. Elle n'est autre que le Roman de *Candide*, dont je ne puis parler, parce que je ne l'ai pas lu» (I): *Les Confessions*, lib. IX: OC I, 430. En la respuesta a esta carta de Rousseau (Voltaire à Rousseau, 12 de septiembre de 1758: CC IV, 102-3) Voltaire se disculpa de no entrar entonces en el tema aplazándolo para otra ocasión.

57 La máxima tirantez llegó en el momento en que Voltaire publicó anónimo el insultante panfleto *Le sentiment des citoyens* (1764) y que Rousseau tardó mucho tiempo en reconocer como de Voltaire; cf. J. Guéhenno, *Jean-Jacques*, II, 135-8, 146-9.

58 Con ello no quiero dar a tal *ocasión* más alcance del que tiene; el pensamiento de Rousseau en este punto está prefigurado ya en los *Discursos* e indicado con nitidez en la *Fiction*, escrito cuya fecha de composición es discutida, pero que probablemente es de la primavera de 1756.

59 En el estudio clásico de E. Bréhier, 'Les lectures malebranchistes de J.-Jacques Rousseau', recogido ahora en el volumen del autor *Etudes de philosophie moderne* (PUF, Paris 1965) 84-100, el conocido historiador ha demostrado la influencia que en este punto Malebranche ejerció sobre Rousseau (cf. sobre todo 98-100). Desde entonces, prácticamente todos los intérpretes han insistido en este punto, pero no se puede olvidar que ambos pensamientos parten de bases muy distintas y tienen también propósitos diversos; la idea, por lo demás, dista de ser exclusiva de Malebranche y subyace también, por ejemplo, a la idea de la «cadena de los seres» cantada por Pope.

60 El texto comienza oponiendo cartesianamente el «buen sentido» y el amor por la verdad a los discursos de los filósofos: *Profession*: OC IV, 565. Tal oposición al «sistema» tiene unas connotaciones propias a lo largo del siglo XVIII, como puede verse en G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au Siècle des Lumières* (Payot, Paris 1971) 257-80.

vez de aclarar sus dudas, lo que habían conseguido era llevar éstas a sus convicciones más íntimas e inquebrantables. Ante ello, un sentimiento inmediato brota con fuerza: una filosofía que no es capaz de ofrecer fundamentos para la vida humana y solucionar los problemas de la existencia no puede ser otra cosa que sofistería. La situación de duda constante sobre aquellas materias que son imprescindibles para la vida es una situación demasiado violenta para que el hombre pueda soportarla⁶¹. Esa situación de inquietud fue la *ocasión* para tomar una opción clara: «Me dije: ¿voy a dejarme sacudir eternamente por los sofismas de los que hablan mejor, sin que ni siquiera esté seguro de que las opiniones que predicán y en las que tanto ardor ponen para hacérselas creer a los demás las crean ellos mismos?... Su filosofía está hecha para los otros y yo necesitaré una para mí»⁶². Esta actitud polémica con los «filósofos» subyace a todos los escritos religiosos de Rousseau y sin ello se tornan ininteligibles. Los estudiosos del ginebrino han puesto de relieve incontestablemente que el pensamiento predicado por el vicario saboyano cae dentro de una tradición filosófica y religiosa clásica y perfectamente delimitable. Pero cuando Rousseau discute con los «filósofos» no opone a sus sistemas otro sistema, sino que a lo sumo está dispuesto a luchar en su campo para hacerles ver que esos sistemas no son tan irreprochables como aparentan y el tono dogmático de que hacen gala está fuera de lugar, si se comienza por aceptar con Locke lo que para Rousseau y gran parte del siglo en Francia es punto de partida inamovible: la limitación de nuestra capacidad intelectual, dado que genéticamente el material de nuestro conocimiento procede de la sensibilidad⁶³. Son el orgullo y la pasión quienes han levantado las más osadas construcciones, quienes nos llevan a pretender que se tenga por seguro aquello que, en el mejor de los casos, no puede pasar de probable. No es que Rousseau niegue la importancia de tales problemas, pero en ello tienen que entrar otros criterios distintos de los estrictamente racionales y no siempre se ha tenido en cuenta que hay que tomar en serio las constantes llamadas de atención del filósofo sobre el modesto alcance de sus ideas: no se trata más que de un conjunto de *creencias* defendidas en nombre del sano sentido común y que componen un conjunto coherente capaz de satisfacer las exigencias del hombre; el paso de lo probable a lo verosímil⁶⁴ depende de las virtualidades que ofrece cada creencia para dar sentido a la vida humana⁶⁵. De ahí

61 «Comment peut-on être sceptique par système et de bonne foi? Je ne saurois le comprendre. Ces philosophes, ou n'existent pas ou sont les plus malheureux des hommes. La doute sur les choses qu'il nous importe de Connoître est un état trop violent pour l'esprit humain; il n'y résiste longtemps, il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire»: *Profession*: OC IV, 567-8.

62 *Réveries du promeneur solitaire*, III: OC I, 1016.

63 *Profession*: OC IV, 568.

64 Rousseau nunca pretendió pasar de ahí, como dirá años más tarde en la *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1134-5.

65 «La philosophie du Vicaire n'est pas une doctrine savante; c'est une philosophie populaire, qui veut être convaincante pour le grand nombre, non pour les spécialistes, mais pour tous les hommes, pourvu qu'ils soient sincères»: J. Moreau, *Jean-Jacques Rousseau* (PUF, Paris 1973) 46.

emerge inmediatamente un criterio selectivo: «El primer fruto que saqué de estas reflexiones [sobre la limitación de nuestra mente] fue aprender a limitar mis investigaciones a aquello que me interesaba de modo inmediato, a permanecer en una profunda ignorancia acerca de todo lo demás y no inquietarme hasta llegar a la duda por cosas que no me importa conocer»⁶⁶. Esto explica la sencillez de las creencias básicas de Rousseau, creencias para él vitales y que defenderá con toda la pasión y elocuencia que sabe poner en semejantes cuestiones.

Es en esta perspectiva en la que hay que entender la creencia rousseauniana en un orden cósmico. Es cierto que esto exige por parte de Rousseau una «apuesta» (por decirlo con Pascal) básica y previa a todo su pensamiento a favor del sentido de la existencia y contra una concepción dominada por el absurdo; pero esto es coherente con su concepción del hombre y sólo una ceguera manifiesta puede entenderlo como concesión al irracionalismo⁶⁷. Según la imagen del hombre diseñada en el segundo *Discurso* y la que está a la base del programa educativo de *Emile*, la razón humana es sólo naturalmente una virtualidad cuya actualización es un proceso puesto en marcha por el ámbito más primitivo de las necesidades vitales; esta razón derivada no es desdeñable ni tampoco hay que desdeñarla, pero lo racional es precisamente que esa razón se reconozca como derivada y limitada⁶⁸. La fuerza que pone en marcha los problemas «metafísicos» no es la razón, sino que lo que Rousseau llamará frecuentemente —no siempre ni exclusivamente— «sentimiento» y a la hora de calibrar el alcance de tales problemas no se puede olvidar la referencia a su función. Es cierto que las ideas deben ser razonables, pero el único modo de actuar conforme a las exigencias de la naturaleza de la razón es recurriendo como argumento decisivo a la totalidad del hombre: «De este modo, mi regla de confiar en el sentimiento antes que en la razón es confirmada por la propia razón»⁶⁹.

Ciertamente, Rousseau recoge una serie de argumentos tradicionales para demostrar la existencia de Dios en su lucha contra el «materialismo» de los filósofos, pero tales argumentos tienen sólo un valor relativo. La insuperable limitación natural de la razón humana, la facilidad con que se desvía de su recto camino debido a fuerzas prerracionales

66 *Profession*: OC IV, 569.

67 La primera gran obra científica sobre el pensamiento religioso de Rousseau se debe a P.-M. Masson, *La religion de Rousseau* (Hachette, Paris 1918, 3 vols.). Esta obra recoge un inmenso material erudito que la convierte en imprescindible punto de partida aún hoy para cualquier estudio serio del tema; pero en su interpretación Masson cometió dos importantes errores, desde entonces ampliamente denunciados por los estudiosos: entender la referencia de Rousseau a la práctica como un estrecho pragmatismo y ver su religión como una especie de manifiesto romántico.

68 De ahí la ligereza que supone entender a Rousseau como un romántico recurso a un irracional sentimentalismo, frente a la ilustrada defensa de la «razón». Esto lo demostró de una vez por todas R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (PUF, Paris 1948). Ello no quiere decir, ni tampoco lo intenta Derathé, que baste con cambiar la etiqueta de «romántico» por la de «racionalista», lo cual sería no menos inexacto; cf. G. Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique su Siècle des Lumières* (Payot, Paris 1976) 117-8, 126, 147-8, 179, 181-3, 307-9, 354-5, 375-7.

69 *Profession*: OC IV, 573.

que la agitan, la falta de adecuación entre realidades absolutas y las ideas siempre limitadas de la inteligencia humana son fuentes constantes de error. La razón no puede hacer frente de modo directo a objetos absolutos y tiene que valerse de mediaciones que son sólo aproximativas. Pero la naturaleza del hombre tiene fuerzas más primitivas; es el sentimiento inmediato de la propia existencia, innato y connatural a todo hombre, el que nos pone en contacto directo con la realidad y nos hace llegar los principios esenciales de nuestra conducta. Esta inmediatez es el criterio básico de toda certeza interior y llega a funcionar incluso como criterio para distinguir lo que en la religión es esencial y accesorio⁷⁰. Lo decisivo no es que un sistema de creencias intelectuales carezca de dificultades, cosa imposible, sino que concuerde con el sentimiento inmediato que no es otra cosa que la guía que la naturaleza puso en el hombre; para ello se necesita hoy en una historia corrompida todo un proceso de purificación interior que imponga silencio a las pasiones que desvían al hombre del camino del amor a sí mismo hacia el egoísmo. Tales creencias son «principios fundamentales adoptados por mi razón, confirmados por mi corazón, que llevan siempre el sello del asentimiento interior en el silencio de las pasiones»⁷¹. Términos tales como «sentimiento», «corazón», «certeza interior» son incluidos luego por Rousseau en su concepto de «conciencia»; así se entiende el famoso apóstrofo del vicario saboyano que es mucho más que una figura retórica y no tiene desperdicio para nuestro tema: «¡Conciencia, conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios; eres tú quien constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti, no siento en mí nada que me levante por encima de las bestias, si no es el triste privilegio de descarriarme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y una razón sin principio»⁷²

70 Examinando las dificultades para asegurar la verdad de la cadena de testimonios en que se funda la revelación positiva, el vicario dice con fuerza: «Ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimeroix mieux avoir entendu Dieu lui même; il ne lui en auroit pas coûté davantage, et j'aurois été à l'abri de la séduction... Toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté! Que d'hommes entre Dieu et moi!»: *Profession*: OC IV, 610. Este intento de saltar por encima de toda mediación en provecho de una experiencia personal directa emparenta a Rousseau con el pietismo de la época: cf. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des Lumières* (Payot, Paris 1972) 67-9. Tal parentesco queda refrendado por el análisis histórico-crítico de los textos rousseauianos, pero de aquí no se concluye que Rousseau sea un místico, como demuestra H. Gouhier, o. c., 124-31.

71 *Rêveries du promeneur solitaire*, III: OC I, 1018. Pasajes paralelos en *Rousseau juge de Jean-Jacques*, II Dialogue: OC I, 879 y en la tardía *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1139. Empleando un lenguaje mucho más cartesiano, más «filosófico», dice lo mismo el vicario en la *Profession*: OC IV, 570.

72 *Profession*: OC IV, 600-1. Este famoso pasaje se ha ido perfilando a partir de 1757 en la V de las *Lettres morales*: OC IV, 1111, primer núcleo redaccional de la futura *Profession*. En la primera redacción de *Emile*, el llamado *Manuscrit Favre*, también se recoge la idea básica: cf. OC IV, 225-6. Para su parentesco con otras ideas de Rousseau, puede verse la precisa nota de P. Burgelin en OC IV, 1561-3. La coherencia con el conjunto del pensamiento de Rousseau queda fuera de toda duda en cuanto se entienda que «conciencia» es la voz de la «naturaleza» en el hombre, lo mismo que la «razón» pertenece a la «historia»; páginas magníficas en este sentido son las escritas por H. Gouhier, o. c., 11-47.

Esto explica las peculiares características del sistema «teísta» de Rousseau; éste cree que «Dios se ha revelado de modo suficiente tanto a través de sus obras como en los corazones»⁷³. Estas dos manifestaciones no son dos canales independientes, sino dos movimientos complementarios del mismo proceso cuya confluencia otorga seguridad a esas creencias. La polémica de Rousseau con los «filósofos» en la primera parte de la *Profession* dentro del ámbito propio de aquéllos le obliga a utilizar las armas intelectuales corrientes en filosofía y da a su pensamiento la apariencia de una argumentación lineal que no traduce bien la unidad de la convicción básica. Me explicaré con la mayor brevedad posible.

Después de lo dicho, es evidente que Rousseau no puede aceptar ningún razonamiento del tipo del llamado argumento ontológico o argumento *a simultáneo*; la razón fundamental está en que ninguna idea de la mente humana puede representar adecuadamente al ser absoluto y no existe proporción entre lo finito y lo infinito⁷⁴. Planteado en su contexto histórico, el tema se hace más comprensible: las formulaciones modernas del argumento ontológico son consubstanciales al planteamiento racionalista, según el cual el camino de las ideas dirige el camino de la experiencia y hay una relación indisoluble entre la tesis del innatismo de las ideas y el argumento ontológico. Por ello, tal argumentación no tiene sentido en una epistemología que *derive* las ideas de la experiencia sensible, como la que Rousseau toma de Locke y Condillac, o en una concepción como la kantiana que entiende el conocimiento como síntesis de experiencia y apriorismo; es claro, entonces, que Leibniz podía muy bien aceptar e incluso reformular con más fuerza el argumento ontológico, pero ésto no es posible para Rousseau ni tampoco para Kant, siendo más que significativo que Hegel vuelva de nuevo a aceptarlo.

Los caminos de Rousseau para demostrar la existencia de Dios tienen que ser *a posteriori* y parecen reductibles a dos argumentos tradicionales: el argumento *a parte motus* y el argumento *ex gubernatione rerum* o, si se prefiere la terminología kantiana que utilizaré en adelante por brevedad, el argumento «cosmológico» y el «físico-teológico»; ambos conforman los dos primeros «artículos de fe» del sistema de creencias del vicario saboyano⁷⁵. Tales términos no tienen el sentido de referirse a objetos «sobrenaturales», que estén por encima de la razón (*above Reason*)⁷⁶, sino más bien el sentido de creencias razonables cuya seguridad no depende tanto de una demostración lógicamente rigurosa cuanto de una necesidad exigida por la existencia humana. Este planteamiento es consubstancial a toda conciencia aguda de los límites de la razón y Rousseau está dentro de una línea que va desde la *belief*

73 *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1137. «Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure», dice el vicario en la *Profession*: OC IV, 607.

74 Esto explica las constantes protestas de docta ignorancia que recuerdan el viejo tema de la «teología negativa»: cf. v. gr. *Profession*: OC IV, 568-9, 581, 590, 591, 593-4, 599, 603, 605-6, etc. El tema tradicional de la «docta ignorancia» es traído muy acertadamente a la actitud del vicario por H. Gouhier, o. c., 62-3.

75 «Principio», «dogma» o «artículo de fe», dice la *Profession*: OC IV, 576, 678, 587.

76 Cf. P. Burgelin, *La philosophie de l'existence...*, cit., 407.

de Hume a la oposición *Wissen/Glauben* del prólogo a la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura* 77. El tercer «artículo de fe», que completa el sistema de creencias del vicario, es la libertad del hombre que exige la inmaterialidad del alma y lleva a afirmar su inmortalidad, sin que deje de ser tan chocante como significativo el que Rousseau introduzca en un sistema de creencias religiosas un artículo aparentemente «metafísico» y tratado tradicionalmente por la *psychologia rationalis*.

Los dos argumentos para la existencia de Dios parecen tradicionales y los estudiosos han restituido sus verosímiles fuentes directas: Descartes, Malebranche, Locke, Clarke (se podría añadir como posible Leibniz), etc., sin que aparentemente Rousseau añada ningún contenido nuevo. Que esto sea exacto en líneas generales es algo que no puede ponerse en duda, pero es chocante que este planteamiento cree luego problemas 78, debido —entiendo— a aplicar las exigencias típicas de un «sistema» filosófico a un conjunto de creencias que no tienen ninguna pretensión de competir con los «sistemas», según los cánones de éstos. Los tres «artículos de fe» son manifestaciones de algo que les subyace y que quizá podríamos formular como «la vivencia del orden», orden que Rousseau siente en la vida humana, pero que sólo tiene consistencia si tal orden es parte de un orden de todo el cosmos. El argumento cosmológico, por tanto, tendrá el sentido de mostrar que tal orden no queda suficientemente explicado en una concepción necessitarista de la naturaleza y menos aún en una concepción azarosa 79. Rousseau defiende un claro determinismo físico porque esas leyes rigurosas (conocidas o no, ese es otro problema) son el reflejo del orden cósmico y su interrupción significaría el desajuste de todo el sistema pasando inmediatamente del cosmos al caos. El orden de la vida humana parece más problemático, pero sólo es explicable si se acepta la libertad humana con lo cual se está ya exigiendo la inmortalidad como posibilidad de restauración del equilibrio ordenado. Este pensamiento del orden penetra todos y cada uno de los capítulos del pensamiento de Rousseau, incluida la política. Su concepción del hombre natural es un equilibrio ordenado de necesidades y posibilidades en una plenitud actual rota por los «hechos» contingentes de la historia que introducen el desorden de la civilización; la vida familiar de Julia en *La Nouvelle Heloise*, la educación de *Emile*, la sociedad humana expuesta en *Du contrat social* son intentos de restaurar un orden roto por la civilización 80; los propios

77 Esto lo indica, aunque sin desarrollarlo suficientemente, G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au Siècle des Lumières*, cit., 154-8.

78 Cuando, por ejemplo, H. Gouhier, o. c., 77-8 reduce ambos argumentos a la primera y quinta vías tomistas, la primera reducción es contestada por A. Bonetti, *Antropología e teología in Rousseau* (Vita e Pensiero, Milano 1976) 99-100 remitiendo como más adecuado al procedimiento aristotélico en el libro VII de la *Física* o incluso en el XII de la *Metafísica*. J. Moreau, o. c., 68-76 encuentra que Rousseau deja de lado la verdadera fuerza del argumento cosmológico por una concepción insuficiente del movimiento desde el punto de vista filosófico.

79 En este sentido, sólo es aproximadamente exacto lo que respecto a la *Profession* aduce Rousseau en su polémica con el arzobispo de París: cf. *Lettre à Mons. C. de Beaumont*: OC IV, 996-7. No es del todo cierto que la primera parte sea afirmativa y sólo la segunda polémica, sino que la polémica, bien que soterrada, cruza toda la primera parte y sin ella muchos pasajes serían ininteligibles.

80 Debido al influjo de ciertas corrientes actuales, hoy se destaca y valora posi-

escritos autobiográficos son intentos de restaurar el orden de la propia existencia de su autor: «Vanas argumentaciones no destruirán jamás la conveniencia que percibo entre mi naturaleza inmortal y la constitución de este mundo y el orden físico que reina allí. Encuentro en el orden moral correspondiente y el sistema que resulta de mis investigaciones los apoyos que necesito para soportar las miserias de mi vida. En cualquier otro sistema viviría sin recursos y moriría sin esperanza. Sería la más desdichada de todas las criaturas. Atengámonos, pues, a aquél que basta él sólo para hacerme dichoso a despecho de la fortuna y de los hombres»⁸¹.

Si lo que llevamos dicho fuese exacto, habría que cambiar la lectura lineal de la *Profession* por una lectura circular; después de todo, son muchos los intérpretes que, por razones distintas, han notado que la estructura lógica de la *Profession* le viene impuesta extrínsecamente a Rousseau por su propósito de enfrentarse a los «filósofos» con las armas de éstos, cosa quizá ajena al sentido profundo de su pensamiento. Pues bien; en una lectura no lineal el segundo «artículo de fe» explícita, a mi entender, el núcleo básico de la visión del mundo de Rousseau y permite reorganizar con sentido sus tesis más importantes.

Pero esto es plantear inmediatamente otro problema. Para afirmar la idea del orden del mundo, parece que sólo hay básicamente dos caminos, de los cuales uno es impracticable y el otro contradictorio. Según el primero, sólo se puede afirmar el orden del todo sabiendo la función que cada parte desempeña en ese todo, lo cual exige conocer el todo; para Rousseau —lo mismo que para Kant— esto es imposible dada la limitación constitutiva de la inteligencia humana: «No tenemos las medidas de esta máquina inmensa, no podemos calcular sus relaciones; no conocemos ni sus leyes primeras ni su causa final; nos desconocemos a nosotros mismos; no conocemos nuestra naturaleza ni nuestro principio activo; apenas sabemos si el hombre es un ser simple o compuesto; misterios impenetrables nos rodean por todas partes; están más allá de la región sensible y para percibirlos creemos tener inteligencia cuando sólo tenemos imaginación. Cada cual se abre a través de ese mundo imaginario un camino que cree ser el bueno; nadie sabe si el suyo conduce a la meta»⁸². Es claro, pues, que Rousseau no va a seguir este camino

El segundo camino prueba el orden del mundo a partir del hecho de que un Dios inteligente y bueno es el autor de todo lo que existe, con lo cual el orden cósmico aparece como una conclusión de la premisa de la existencia de Dios. A primera vista, éste es con toda claridad el camino que Rousseau indica en su polémica con Voltaire: «Los verdaderos principios del optimismo no pueden deducirse ni de las propiedades de la materia ni de la mecánica del universo, sino solamente

tivamente el componente «utópico» del pensamiento de Rousseau entre ciertos intérpretes; cf. L. Martínez Gómez, 'Rousseau o la utopía. De la soberanía poder a la soberanía libertad', *Pensamiento* 34 (1978) 177-96. Esta interpretación no me satisface del todo por los problemas que plantea en otros puntos del pensamiento rousseauiano, pero no es éste el lugar de examinar detenidamente este punto.

81 *Réveries du promeneur solitaire*, III: OC I, 1018-9.

82 *Profession*: OC IV, 568.

mediante una inducción a partir de las perfecciones de Dios que preside del todo; de suerte que no se prueba la existencia de Dios por el sistema de Pope, sino el sistema de Pope por la existencia de Dios, siendo indiscutible que es de la cuestión de la providencia de donde deriva la del origen del mal»⁸³. Cualquiera ve fácilmente que esto lleva a un razonamiento circular si se entiende como argumento «físico-teológico» en el cual la premisa supone probada la conclusión: el orden del mundo exigiría la existencia de Dios como ordenador del mundo, pero ese orden se demostraría a su vez como resultado de la existencia de un Dios sabio ordenador del mundo. Sin embargo, esto es aplicar al pensamiento de Rousseau unos esquemas geométricos que le son inadecuados y esas dificultades provienen de entender el orden cósmico como una «idea metafísica»; pero la marcha del pensamiento del ginebrino responde a una dialéctica vital de ritmo muy distinto.

La visión del cosmos como un todo ordenado exige una concepción finalista del universo; pero hay distintos tipos de finalismo. Esto es lo que nos muestra Rousseau planteándose él mismo la objeción que acabamos de ver: «Juzgo del orden del mundo, *aún cuando ignoro su finalidad*, porque para juzgar de ese orden me es suficiente con comparar las partes entre sí, estudiar su colaboración, sus relaciones, destacar su acuerdo. *Ignoro por qué existe el universo*, pero no dejo de ver cómo se ha modificado; no dejo de percibir la correspondencia íntima por la cual los seres que lo componen se prestan mutua ayuda. Soy como un hombre que viese por vez primera un reloj abierto y que no dejaría de admirar la obra, aún cuando desconociese el uso de la máquina y no hubiese visto un reloj de sol. No sé —diría él— para qué vale todo esto, pero veo que cada pieza está hecha en orden a las demás; admiro al artesano en el detalle de su obra y estoy completamente seguro de que todas estas ruedas sólo marchan concertadas en orden a una finalidad común, *aunque me es imposible captarla*»⁸⁴. Visto así, es un dato trivial de observación: no sólo observamos que la materia se mueve debido a algo que ontológicamente le es extrínseco (argumento cosmológico), sino que se mueve conforme a leyes regulares y, entre tales leyes, aquellas que conocemos nos muestran una perfecta ordenación de medios y fines. La percepción de tal orden, desde luego particular, es el resultado de comparar las cosas, capacidad específica de la razón humana hasta el punto de que esa capacidad de comparar significa el paso de la naturaleza a la historia⁸⁵. Esta impresión de orden, limitada necesariamente a lo particular, lanza al hombre racional a la hipótesis de que un orden similar guía el todo. Ahora bien, si la materia, opaca en sí misma, es impensable que se auto-ordene, tal orden de conjunto entre seres que no se conocen mutuamente sólo es comprensible pensando en un ordenador inteligente que dispone de los planos del todo;

83 *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1068; CC IV, 45.

84 *Profession*: OC IV, 578. Cursivas mías.

85 «Cette application réitérée des êtres divers à lui-même, et les uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit des hommes les perceptions de certains rapports»: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*: OC III, 165; DAD 195. Esta impresión del orden cósmico es también quien pone en marcha la reflexión del «filósofo» en la *Fiction*: OC IV, 1045-6.

con ello se explica lo hasta entonces inexplicable: «Los cielos que ruedan..., el cordero que paca, el pájaro que vuela, la piedra que cae, la hoja arrastrada por el viento»⁸⁶. Esta hipótesis es más verosímil y creíble que aquélla que quiere explicarlo como resultado de afortunados juegos de azar, no porque esto sea imposible absolutamente hablando, sino porque su probabilidad es tan escasa que no ofrece ninguna certeza moral: «Si se me dice que caracteres de imprenta lanzados al azar han formado la *Eneida* de modo acabado, no me molestaré en dar un solo paso para comprobar tal mentira»⁸⁷. El punto de partida de la hipótesis no es una idea demostrada, sino una vivencia inmediata que pone en marcha un pensamiento en cascada: «Creo, pues —concluye Rousseau—, que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia; lo veo o, mejor aún, lo siento y esto es algo que me interesa saber»⁸⁸. Esta hipótesis que lleva a Dios exigirá la prueba de un retorno sobre la existencia; la hipótesis se convierte en creencia segura en el momento en que se presente como la única capaz de fundamentar la vida moral del hombre o, lo que es lo mismo, su dignidad de hombre libre⁸⁹, en una palabra, el sentido de su existencia⁹⁰. Tal me parece ser el ritmo básico del pensamiento rousseauiano, ajeno al procedimiento *more geometrico* del racionalismo y más próximo a una filosofía crítica *avant la lettre*⁹¹.

Se trata, por tanto, de una finalismo en tono menor que nunca pasa de hechos particulares y que lleva a Rousseau a rechazar un finalismo cósmico destemplado que intentase la insensata empresa de querer definir cada uno de los hilos que corren entre las distintas partes y seres que componen el mundo⁹². Pero es precisamente en esa visión

86 *Profession*: OC IV, 578.

87 *Profession*: OC IV, 579. Rousseau reitera este argumento casi invariablemente: *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1071; CC IV, 61-62. (Aquí se cambia la *Eneida* por el poema volteriano la *Henriade*). Rousseau au ministre J. Vernes, 18 de febrero de 1758: CC V, 33. (Aquí es la *Iliada*). *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1139. Este último texto indica claramente que Rousseau se opone directamente al XXI de los *Pensées philosophiques* de Diderot, volviendo a un argumento clásico esgrimido ya por Cicerón (*De natura deorum* II 37, 93) y que probablemente recoja del comienzo de la obra de Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*.

88 *Profession*: OC IV, 580-1. Cursivas mías.

89 Es sabido que en el segundo *Discurso* esta es la diferencia específica, punto que Rousseau ha reiterado infinitas veces: «Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre...; c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son ame»: OC III, 141-2; DAD 164. Cf. v. gr. *Du contrat social* I, 1, 4: OC III, 351, 356.

90 Sería erróneo, por tanto, entender este razonamiento como un «argumento deontológico»; es la religión quien funda la moral, y no al revés. Muy bien expuesto esto por R. Derathé, 'Les rapports de la Morale et de la Religion chez J.-J. Rousseau', *Revue philosophique* 139 (1949) 143-73.

91 Ya el segundo *Discurso* presenta un ritmo metodológico similar; se parte de «conjeturas», pero «las consecuencias que quiero deducir no serán por ello conjeturales, puesto que sobre los principios que termino de establecer no se podría formar ningún otro sistema que no me aportase los mismos resultados y del cual no pudiese sacar las mismas conclusiones»: OC III, 162; DAD 192.

92 Cf. *Profession*: OC IV, 580. Se trata de una crítica a un libro de éxito en su época: *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, del médico holandés Nieuwentyt, obra que Rousseau leyó en «Les Charmettes», según *Le verger de Mme. de Warens*: OC II, 1128.

del orden cósmico donde el problema del mal se hace acuciante; sin embargo, la cuestión no es directamente saber cómo puede existir el mal si existe Dios, sino más bien cómo está constituido el mundo humano, parte de ese orden cósmico, para que se dé el mal.

Dios es el autor de la naturaleza, pero en la naturaleza no se da el mal, sino que todo está sabiamente ordenado y mientras se sigan los impulsos de la naturaleza se obra rectamente: «Todo está bien cuando sale de las manos del autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre»⁹³; de este modo, el optimismo fundamental de la naturaleza abre paso en Rousseau a un pesimismo histórico notablemente sombrío. Esto significa que el hombre es el autor del mal, pero sólo se puede seguir manteniendo ante ello la certeza del orden cósmico con dos condiciones complementarias: a) que el mal que produce el hombre sea consecuencia inevitable de alguna cualidad valiosa de su naturaleza; b) que ese mal no pueda llegar hasta una alteración del orden general.

Lo primero es bien claro. El mal surge en el mundo humano como consecuencia de la actualización de la perfectibilidad natural del hombre. Esa capacidad permitirá al hombre romper el mecánico círculo del instinto animal y le permitirá elegir entre distintas alternativas, lo cual conforma la verdadera dignidad humana al convertirlo en protagonista de su propia vida y hacerlo apto, por tanto, para merecer. ¿Por qué la acción del hombre no es siempre ordenada? En realidad, intervienen en ello varios factores: el hombre se determina a obrar guiado por su juicio⁹⁴, que depende de su inteligencia, pero ya sabemos que tal inteligencia es limitada y, además no es ningún incondicionado que esté al abrigo de fuerzas oscuras; otro factor —y quizá el de mayor alcance— reside en que en el estado actual del hombre se mezclan los impulsos de la naturaleza con las destructoras pasiones desatadas por la civilización y, en este caso, las tendencias inmediatas del hombre aparecen desordenadas. Esta experiencia llevará a Rousseau a entender el hombre dualísticamente como un ser mixto compuesto de cuerpo y alma, ambos con tendencias opuestas que son las que provocan las incertidumbres angustiosas de ciertas alternativas. ¿No es esta misma composición desordenada un mal? Esta composición del hombre obliga a entender la vida moral como un esfuerzo y una lucha constantes; sólo gracias a ello existe la moral que, poniendo en ejercicio la libertad del hombre, constituye su máxima dignidad y lo hace susceptible de merecimientos. Mucho se ha escrito sobre este dualismo preconizado por el vicario saboyano, contraponiéndolo incluso a la perspectiva más unitaria del segundo *Discurso* o de *Emile*.

Así, un buen conocedor de Rousseau llega incluso a decir que su metafísica religiosa se puede «pasar por alto» sin menoscabo para el

93 *Emile*, lib. I: OC IV, 245. Paralela es la paradoja con que se abre *Du contrat social*: «L'homme est né libre et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux»: OC III, 351.

94 «Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? C'est son jugement»: *Profession*: OC IV, 586. Marginamos aquí el problema de la diferencia entre sentir y juzgar, núcleo de la polémica de Rousseau contra el sensismo y el determinismo en el mundo humano.

resto del pensamiento de su autor ⁹⁵ porque esa metafísica es «insostenible» debido precisamente a ese dualismo trasnochado ⁹⁶. Frente a ello debe tenerse en cuenta que la tesis del dualismo psicofísico no es una tesis directamente metafísica al modo cartesiano, sino la traducción en clave abstracta de una experiencia moral entendida en sentido dramático y, en este sentido, está mucho más cerca de Platón ⁹⁷. No sería del todo justo con Masters si no añadiese que él estudia a Rousseau tomando como centro su doctrina política, pero cabría preguntar si ese aspecto tiene en el ginebrino la suficiente autonomía como para poder tomarlo como variable independiente de su pensamiento; aún en este campo, los principios políticos en Rousseau no son meras reglas técnicas de comportamiento, sino principios guiados por la idea del orden de la naturaleza humana que los convierte así en morales y, de este modo, terminan exigiendo a Dios como fundamento último del orden moral ⁹⁸.

El problema se torna, entonces, claro. Si el hombre fuese un animal limitado a la mera ley del instinto, términos como «bueno» y «malo» carecerían de todo sentido; si fuese un ser meramente espiritual siempre orientado por naturaleza al bien —lo que Kant llamará «voluntad santa»—, la moral sería innecesaria. Precisamente es esa dignidad la que convierte al hombre en rey de la tierra: «Es cierto, por tanto, que el hombre es el rey de la tierra que habita... ¡Cómo! ¿Puedo observar y conocer los seres y sus relaciones? Puedo sentir lo que es orden, belleza, virtud; puedo contemplar el universo, elevarme hasta la mano que lo gobierna; puedo amar el bien y hacerlo y, ¡voy a compararme con los brutos! Alma abyecta, es tu triste filosofía la que te hace semejante a ellos... Contento con el lugar en que Dios me ha colocado, después de El no veo nada mejor que mi especie» ⁹⁹. Pero esta alta dignidad, ¿no corre precisamente el riesgo de distorsionar el orden general por medio de la acción del hombre? Esto sucedería en el caso de substituir el destemperado finalismo cósmico por un absoluto finalismo antropocéntrico, postura que también repudia Rousseau: «No digamos en nuestra imbécil vanidad que el hombre es el rey del mundo; que el sol, los astros, el firmamento, el aire, la tierra y el mar están hechos para él; que los vegetales germinan para su subsistencia; que los animales viven para que él los devore» ¹⁰⁰. Un individuo es menos importante para el todo que el conjunto de los seres humanos y, por lo demás, cabe la posibilidad de que existan otros habitantes dotados también de libertad en otros planetas, frente a lo cual se tornarían ridículas las pretensiones de un desafortunado antropocentrismo ¹⁰¹. De ello resulta

⁹⁵ Cf. R. D. Masters, *The political Philosophy of Rousseau* (Princeton Univ. Press, paperback 1976) 54-74.

⁹⁶ *Ibid.*, 428-30.

⁹⁷ Cf. H. Gouhier, o. c., 163-70.

⁹⁸ Así lo vio magníficamente R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau* (Sirey, Paris 1973) 77-8, 89, 239-40, 247-53. No tenemos por qué entrar aquí en los complicados e irresultos problemas que plantea el tema de la «religión civil», enunciado en *Du contrat social* IV, 8: OC III, 460-9.

⁹⁹ *Profession*: OC IV, 582.

¹⁰⁰ *Lettres morales*, IV: OC IV, 1100.

¹⁰¹ Cf. *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1067; CC IV, 44-45. Esta curiosa hipótesis, que no ha perdido actualidad, es típica del pensamiento libertino; en este sentido fue

que la limitación del hombre no permite que su acción vaya más allá del mundo humano.

Dentro del mundo humano, no obstante, el mal no es nada ficticio y el desorden es completo: «El cuadro de la naturaleza sólo me ofrece armonía y proporciones; el del género humano no me ofrece más que confusión y desorden»¹⁰². La providencia, justificada al introducir la posibilidad del mal con la creación del hombre libre, se encuentra de nuevo cuestionada ante la profunda corrupción del mundo humano, corrupción que llega hasta invertir el sentido de la felicidad del hombre. En un sistema ordenado, el máximo de virtud debía llevar consigo el máximo de felicidad según la máxima: «Sé justo y serás feliz»¹⁰³; pero pocos hombres tan sensibles como Rousseau ante el hecho inmediato de que en la realidad sucede casi todo lo contrario, lo cual levanta de nuevo murmuraciones contra Dios: «¡Los animales son dichosos y sólo su rey es miserable! ¡Sabiduría!, ¿dónde están tus leyes? ¡Providencia!, ¿es así cómo riges el mundo? ¡Ser bienhechor!, ¿qué se hizo de tu poder? Veo el mal sobre la tierra»¹⁰⁴. Ante esta puesta en entredicho de la justicia divina, una respuesta podría ser que eso que los hombres llaman felicidad no es tal y que la verdadera felicidad reside en la conciencia de obrar rectamente; la respuesta no es ajena a Rousseau, pero es insuficiente porque sigue siendo cierto que el virtuoso es vilipendiado con frecuencia y el malvado es quien triunfa. Querer obligar al hombre a renunciar a su felicidad sensible en nombre del deber es constreñirle a renunciar a una parte de su naturaleza humana. La no coincidencia de felicidad y virtud introduce un desequilibrio en el mundo humano que rompe el orden y la justicia divina es responsable de ese orden. Pedir una intervención directa de Dios sobre cada caso concreto sería para Rousseau limitar la libertad y contradecir así el orden general que exige que el hombre sea libre. Este desorden sólo puede ser compensado «postulando»¹⁰⁵ la inmortalidad del alma, tercer artículo de fe. La inmortalidad del alma queda introducida, así, como consecuencia de la justicia divina¹⁰⁶; puesto que el alma es inmaterial, no hay nada que se oponga racionalmente a la hipótesis de la inmortalidad, hipótesis cuya seguridad deriva de que funda la vida virtuosa y todo el sentido de la acción moral del hombre: «Si el alma es inmaterial, puede sobrevivir al cuerpo y, si le sobrevive, la providencia está justificada. Aún cuando no tuviese otra prueba de la inmortalidad del

muy importante en Francia la obra de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686); cf. P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau* (Laterza, Bari 1973) 190-201.

102 *Profession*: OC IV, 583.

103 *Profession*: OC IV, 589.

104 *Profession*: OC IV, 583.

105 Es fácil ver el paralelismo del planteamiento rousseuniano con la marcha del pensamiento kantiano en orden al «postulado» de la inmortalidad del alma: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 219-23. Sin embargo, hay una importante diferencia de matiz que se podría resumir así: mientras que en Rousseau es la religión quien funda la moral, en Kant es ésta quien funda la religión.

106 «...ce qui montre combien la question de la Providence tient à celle de l'immortalité de l'ame»: *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1070; CC IV, 47. «Mon ami, je crois en Dieu, et Dieu ne seroit juste si mon ame n'étoit immortelle»: Rousseau au ministre J. Vernes, 18 de febrero de 1758: CC V, 33.

alma que el triunfo del malvado y la opresión del justo en este mundo, esa única prueba me impediría dudar de ella... Puesto que semejante presunción me consuela y no tiene nada de irracional, ¿por qué iba a temer entregarme a ella?»¹⁰⁷.

De nuevo se ve aquí que la tesis de la inmortalidad del alma no es planteada por Rousseau en el nivel metafísico de la *psychologia rationalis*; sin embargo, conserva de esa tradición la propia denominación de «inmortalidad» que, tanto en Rousseau como unos años después en Kant, no es adecuada. El propio Rousseau se da cuenta de que si se postula la inmortalidad para restaurar el equilibrio roto en este mundo, sólo se puede concluir que durará el tiempo necesario para tal restauración y eso no puede ser la eternidad; una vida finita no puede exigir nunca una duración infinita y, por ello, el término adecuado no es «inmortalidad» sino «supervivencia»¹⁰⁸, lo cual no se opone a la inmortalidad, pero este problema desborda las posibilidades de la mente humana. Entendido así, el problema del mal no es tan paralizante como algunos pretenden¹⁰⁹ puesto que es obra humana y no va más allá de la consecuencia inevitable de la máxima dignidad del hombre que es su libertad, siendo incapaz, por tanto, de romper la economía ordenada del todo: «Hombre, no busques más al autor del mal; tal autor eres tú mismo»¹¹⁰.

La explicación de Rousseau es coherente y conjuga dos datos importantes: el mal no es ninguna apariencia, sino una realidad punzante¹¹¹; su autor es el hombre que, dotado del inapreciable bien de la libertad, la ha utilizado para introducir el desorden en el mundo humano. Esta es aproximadamente la explicación clásica del *mal moral*, que recoge con concisión Leibniz: «Dios hizo al hombre a su imagen,

107 *Profession*: OC IV, 589-90. Más fuerza aún, si cabe, tiene el emotivo final de la *Lettre à Voltaire*: «J'ai trop souffert en cette vie pour n'en pas attendre une autre. Toutes les subtilités de la Métaphysique ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'ame, et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espere, je la défendrai jusqu'à mon dernier soupir; et ce sera, de toutes les disputes que j'aurai soutenues, la seule où mon intérêt ne sera pas oublié»: OC IV, 1075; CC IV, 50.

108 Cf. *Profession*: OC IV, 590. El problema se plantea en los mismos términos para la eternidad de las penas, punto que se deja en suspenso como cuestión fútil en la *Profession* (cf. OC IV, 592), pero que en otros lugares es tajantemente rechazado como incompatible con la bondad y justicia divinas; así la *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1070; CC IV, 47. Rousseau au ministre J. Vernes, 18 de febrero de 1758: CC V, 33. *Lettre à d'Alembert*, ed. M. Launay (Garnier-Flammariion, Paris 1967) 60. El problema tiene en Rousseau un trasfondo autobiográfico, que él relata en el libro VI de *Les Confessions*: OC I, 228-9, y que es posible que esté dramatizado en *La Nouvelle Héloïse* V 5, VI 8, VI 11: OC II, 592, 698-9, 712-3. La raíz última de esta postura está en que Rousseau pelagianamente no acepta una «corrupción por el pecado original» que haya afectado a todo el género humano, tema ampliamente desarrollado en la *Lettre à Mons. C. de Beaumont*: OC IV, 935-6, 939.

109 Así lo dice la *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1140-1.

110 *Profession*: OC IV, 588.

111 Rousseau no puede, por tanto, aceptar la fórmula «todo está bien» (traducción de *Whatever is, is right* del *Essay on Man* de Pope) que resume popularmente el sistema metafísico y que Voltaire ridiculiza en el *Poème sur le désastre de Lisbonne* y luego en *Candide*. No todo está bien y Voltaire tiene razón al fustigar la, al menos, ambigüedad de semejante fórmula; aceptada la providencia, la fórmula correcta es «el todo está bien», o «todo está bien en orden al todo» (*Lettre à Voltaire*: OC IV,

lo hizo recto, pero también libre. El hombre ha usado mal de ello, ha caído...»¹¹². Pero, ¿qué sucede con el llamado *mal físico* que Leibniz describe como «los dolores, los sufrimientos, las miserias?»¹¹³; a simple vista al menos, de éstos no es responsable el hombre; ¿cómo decir, sino, que los sufrimientos provocados por el seísmo de Lisboa, descarnadamente expuestos por Voltaire, son atribuibles al hombre libre? Con más precisión: ¿cómo se conjuga la providencia con la existencia del mal físico?

Estrictamente hablando, la expresión «mal físico» es contradictoria en Rousseau, si por mal físico ha de entenderse «mal natural», pues la naturaleza obra siempre rectamente y el mal sólo aparece cuando se entorpece su curso. Hay muchas explicaciones plausibles del mal físico que no ponen en entredicho la providencia. Si la naturaleza siempre obra rectamente, el dolor debe cumplir alguna función natural y Rousseau, hombre aquejado de una enfermedad incurable no se olvide, así lo cree: «Dolor y placer son los únicos medios de interesar a un ser sensible y perecedero en su propia conservación y tales medios son distribuidos con una bondad digna del Ser supremo»¹¹⁴. En el orden biológico, el dolor cumple la importantísima función de servir como alarma del mal funcionamiento de la máquina corporal para prevenir males luego irreparables: «¿Acaso el propio dolor del cuerpo no es una señal de que la máquina se desajusta y una advertencia para prestarle atención?»¹¹⁵. La existencia de la muerte es, para Rousseau, otro proceso natural; ciertamente, tiene razón Voltaire cuando advierte que no deja de ser cínico argumentar que la muerte de un individuo está justificada en orden a alimentar una especie de ciclo biológico que conforma el todo:

«De mi cuerpo sangriento nacerán mil insectos;
cuando la muerte agote los males que he sufrido.
¡Gran alivio será que me coman gusanos!
Tristes calculadores de la miseria humana,
No queráis consolarme, pues agríais mis dolores...
¡Cruelles, no añadáis a mis dolores el ultraje!»¹¹⁶.

1068; CC IV, 45) que de ningún modo se opone a la existencia de males particulares. Si esto es así, se hace problemática la pretensión de Rousseau, conforme a la cual *Candide* sería una respuesta a su carta; sólo profundos malentendidos entre ambos podrían permitir entender al doctor Pangloss como personificación de Rousseau, pero también es evidente que los argumentos de éste no pueden convencer a Cándido, en última instancia, porque dependen de una visión del hombre que Voltaire no comparte; cf. M. Duchet, *Antropología e Historia...*, cit., 243-77.

112 Leibniz, *Essais de Théodicée*, en *Die philosophischen Schriften* VI, 282. La explicación varía luego porque Leibniz acepta la interpretación teológica del pecado original y, por tanto, el remedio exige el recurso de la gracia. Para la «teodicea» de Leibniz, además del tercer volumen de la obra de J.-M. Gabaude citada en la nota 4, véase el importante estudio de G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz* (PUF, Paris 1953).

113 *Ibid.*, III, § 241: *D. philosop. Schriften* VI, 261. La aún más escueta definición del I, § 21 (*D. philosop. Schriften* VI, 115) dice: «El mal físico [reside] en el sufrimiento».

114 *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1141.

115 *Profession*: OC IV, 587-8.

116 Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, vv. 98-102, 70 (ed. citada, 211).

Las cosas son más sencillas: la muerte responde a un acontecimiento de orden biológico que, siguiendo una ley de la naturaleza, no tiene sentido calificar como mal: «Estoy sujeto a la muerte porque he recibido la vida. El único medio que había para mí de no morir era no haber nacido nunca. La vida es un bien positivo, cuyo término se llama muerte. El término de lo positivo no es lo negativo, sino el punto cero» ¹¹⁷.

Pero el dolor y la muerte provocan sufrimientos y no cabe duda de que esto es un mal para quien los sufre; sin embargo, éste es otro problema. Rousseau defiende que ni el dolor ni la muerte son en sí mismos sufrimientos y en el estado de naturaleza prácticamente no significan sufrimiento apreciable ¹¹⁸. El sufrimiento es un *plus* añadido al dolor y la muerte naturales por los cuidados y circunstancias artificiosas con que la civilización ha rodeado tales fenómenos: «Descontad nuestros funestos progresos, descontad nuestros errores y nuestros vicios, descontad la obra del hombre y todo está bien» ¹¹⁹. Dejando de lado aquí ciertos argumentos *ad hominem* ¹²⁰, lo que Rousseau viene a decir es que la parte de mal que hay en el llamado mal físico es íntegramente obra del hombre y, por lo tanto, ajena a la providencia. El terremoto de Lisboa es un fenómeno natural que, en cuanto tal, obedece a ciertas leyes físicas que no son buenas ni malas; puede tener su valor retórico lamentar patéticamente con Voltaire que el seísmo no hubiese tenido lugar en zonas desérticas ¹²¹, pero la argumentación no es consistente para Rousseau. Si al producirse precisamente en Lisboa sus efectos son tan catastróficos, ello se debe a que la industria humana ha corrompido la naturaleza amontonando en poco espacio veinte mil inmuebles y, por otra parte, el hombre de ciudad no es el criterio absoluto ni adecuado de la humanidad ¹²². En definitiva, el mal físico termina siendo también un mal moral (en el sentido de creación libre del hombre) y es el género humano su único responsable.

Queda, naturalmente, el llamado *mal metafísico*, que Leibniz definía escuetamente como «la simple imperfección» ¹²³. A mi modo de ver, sin embargo, esto no tiene sentido en el pensamiento de Rousseau y sólo puede entenderse desde la doctrina de los posibles de Leibniz, es decir, en un planteamiento claramente «onto-teológico». Este mundo en conjunto está ordenado y es bueno, puesto que es la obra de un Dios

117 *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1141.

118 Esto se explica ampliamente en el marco de ideas del segundo Discurso: OC III, 137-9; DAD 158-61, y lo recoge también la *Profession*: OC IV, 588 y la *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1141.

119 *Profession*: OC IV, 588. «Insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous voux maux vous viennent de vous»: *Les Confessions*, lib. VIII: OC I, 389. Cf. también el importante pasaje de *La Nouvelle Héloïse*, V 5: OC II, 595.

120 Existen tanto en la *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1062-63; CC IV, 39-40, como en la *Lettre à M. de Franquières*: OC IV, 1141.

121 «Je désire humblement, sans offenser mon maître,
Que ce gouffre enflammé de soufre et de salpêtre
Eût allumé feux dans le fond des déserts»:

Poème sur le désastre de Lisbonne, vv. 53-55; ed. cit., 208.

122 Cf. *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1061-2; CC IV, 39.

123 *Essais de Théodicée* I, § 21: *D. philosop. Schriften* VI, 115.

providente. Pero para Rousseau no tiene sentido decir que es «el mejor de los posibles» ya que la limitación constitutiva de la mente humana no puede conocer posible término para establecer la comparación. Es cierto que Rousseau prefiere el optimismo de Leibniz-Pope al pesimismo volteriano, pero no son razones metafísicas las que deciden tal preferencia, sino precisamente razones éticas: «El poema de Pope endulza mis males y me incita a la paciencia; el vuestro agría mis penas, me incita a la murmuración y, quitándome todo lo que no sea una esperanza vacilante, me reduce a la desesperación»¹²⁴. En este contexto, me parece que cuando Rousseau dice que «el mal general no puede estar más que en el desorden y veo en el sistema del mundo un orden que no se desmiente»¹²⁵, quedan pocos resquicios para el mal metafísico. No quiero silenciar, sin embargo, que algún intérprete¹²⁶ opone a esto un texto en el que Rousseau parece presentarse como fiel discípulo de Leibniz: «Sostenía que Dios puede hacerlo todo, excepto crear otras sustancias tan perfectas como la suya y que no dejasen ningún resquicio al mal»¹²⁷; pero hay razones para dudar de que esto represente realmente el pensamiento de Rousseau. No puede olvidarse que estamos ante una novela y no se puede decir que el autor se identifique sin más con todos los pensamientos que pone en boca de sus personajes; la frase citada aparece en boca de Saint Preux en el curso de una acalorada discusión de altos vuelos metafísicos que no conduce a ninguna parte porque, en nombre del buen sentido, Julia la corta hábilmente. Como quiera que se entienda, también es claro que el mal no perturbaría en nada la creencia en la providencia.

Sin embargo, ahora reaparece un problema, ya indicado antes, pero con más urgencia; puesta al margen de las leyes naturales y al margen de las decisiones libres que conforman la historia humana, ¿a qué queda reducida tal «providencia»? Es claro que hay que seguir descartando cualquier interpretación en el sentido de un intervencionismo voluntarista gratuito que interrumpa el orden natural. Dios es el autor del mundo, por creación de la nada o no¹²⁸, y ha dispuesto perfectamente el todo porque es sabio y porque su omnipotencia así se lo permite. Hecho esto, su obra se desarrolla por sí misma según sus propias fuerzas autónomas y sin necesidad de retocarla constantemente. De ahí que Rousseau piense que en el mundo de la naturaleza las leyes deben actuar con perfecta regularidad y si las llamadas «leyes naturales» muestran fallos es porque nuestro conocimiento de ellas es insuficiente¹²⁹. Por lo que toca al mundo humano, la providencia que hizo al hombre libre sólo puede ser consecuente si no interviene coartando tal libertad. Por ello, «quizás en las cosas humanas [la providencia] no tiene razón ni deja de tenerla puesto que todo se atiene a la

124 *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1060; CC IV, 38.

125 *Profession*: OC IV, 588.

126 Así A. Bonetti, *Antropología e teología in Rousseau*, cit., 139-40.

127 *La Nouvelle Héloïse*, V 5: OC II, 596.

128 Ese también es un problema que Rousseau deja de lado como disputa fútil; cf. *Profession*: OC IV, 593; *Lettre à Mons. C. de Beaumont*: OC IV, 956-7.

129 Cf. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, anotación XXVI; ed. cit., 369-40. Por parte de Rousseau, *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1064-8; CC IV, 41-51.

ley común y no hay excepción para nadie»¹³⁰. Esto significa, en realidad, que las leyes físicas y los acontecimientos de la historia humana son el campo adecuado para hacerse manifiesta la providencia a quien sea capaz de captarlo y verlo a su luz adecuada, siendo precisamente esta la misión del filósofo y del hombre que reflexiona. Esto explica la fuerte expresión rousseauiana: «A los ojos de todo hombre que ha reflexionado, que ha pensado, Dios se manifiesta en sus obras; se revela a las gentes ilustradas en el espectáculo de la naturaleza; cuando se tienen los ojos abiertos hay que cerrarlos para no verlo así y todo filósofo ateo es un razonador de mala fe a quien ciega su orgullo»¹³¹. Con ello, la creencia en un Dios providente queda articulada con perfecta lógica: «Si Dios existe, es perfecto; si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es sabio y poderoso, todo está bien; si es justo y poderoso, mi alma es inmortal»¹³². Pero en el intento de evitar la Escala de un Dios mezquino y tapaagujeros, ¿no caeremos en la Caribdis de un *deus otiosus* ajeno al mundo, al hombre y, en última instancia, inútil? Lo veremos rápidamente intentando resumir lo anterior.

IV.—CONCLUSION

Parece claro, después de lo dicho, que los problemas de la teodicea tienen un notable alcance dentro de la obra de Rousseau. Que esto recuerde en muchos puntos la sistematización de Leibniz, parece también algo innegable, aunque de ello no se pueda deducir con seguridad absoluta una influencia directa del filósofo alemán puesto que tal problemática no es exclusiva suya. Se podría intentar ahora un inventario que estableciese entre ambos filósofos semejanzas y diferencias, pero esto quizá no fuese muy significativo¹³³; por ello, me parece oportuno reducirme aquí a lo que me parece ser el núcleo de ambos planteamientos.

El término «teodicea» en su sentido fuerte es coherente con el ideal racionalista de una razón sin fronteras que va disipando progresivamente los pretendidos misterios con una nueva luz que no se detiene ante ningún obstáculo. La poderosa trama conceptual de las ideas del entendimiento humano llega a afrontar airoso el mismo Ser absoluto y lo que hay de prometeico allí queda muy bien expresado en el término «onto-teología», utilizado por Kant y ampliamente difundido luego por Heidegger para expresar la base de tal planteamiento. Pero, adelantando una crítica que el viejo Schelling esgrimiría contra Hegel, para que tal sistema conceptual no presente fisuras es preciso hacer

130 *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1089; CC IV, 46.

131 *Lettre à Mons. C. Beaumont*: OC IV, 952.

132 *Lettre à Voltaire*: OC IV, 1070; CC IV, 47.

133 Una confrontación entre Leibniz y Rousseau no podría limitarse a los temas de la teodicea; habría que tomar en consideración el sueño leibniziano de una paz universal, tema que desarrolla Rousseau en sus escritos sobre el abate de Saint-Pierre (cf. OC III, 561-682) y que llegará a Kant. Sobre el «theopolitismo» (la expresión es de J.-M. Gabaude, o. c., III, 19 ss.), cf. E. Naert, *La pensée politique de Leibniz* (PUF, Paris 1965).

de Dios un concepto o, cuando menos, postular que el concepto representa adecuadamente a Dios. Para Leibniz, el Dios de los filósofos es el Dios de la fe¹³⁴, pero muchos hombres religiosos se han sentido incapaces de establecer ninguna relación personal con ese Dios excesivamente conceptual y así se explica que hayan acusado al Dios de los filósofos de ser un *deus ex machina*, muy similar al del deísmo, pero inutilizable para la experiencia religiosa del hombre. Como quiera que sea, no cabe duda de que Leibniz representa en la Europa moderna uno de los intentos más ambiciosos para justificar a Dios dentro de un grandioso sistema metafísico, sin que falten incluso sólidas razones para pensar que esa preocupación es el motor de toda la filosofía leibniziana.

Aparentemente, en Rousseau se encuentra una temática similar, sólo que en tono menor, como corresponde a un filósofo que acepta como punto de partida el planteamiento epistemológico de Locke. Rousseau apoya su teodicea en una trama de razonamientos que parecen del mismo orden que los de Leibniz; es innegable que tal aspecto se da. Sin embargo, lo fundamental, a mi modo de ver, reside en que esta temática tradicional se la apropia Rousseau dentro de una experiencia personal que supone un gran inflexión histórica. Los temas fundamentales de la religión rousseauiana no se plantean nunca directamente en el plano metafísico, sino en el plano de la experiencia existencial; esa experiencia es, sobre todo, libertad y, por ello, la experiencia humana es esencialmente *ética*; se trata nada menos que de un cambio de niveles: del nivel metafísico al nivel ético. Con ello el problema de Dios pasa del ámbito del conocimiento en sentido estricto al ámbito de la creencia, íntimamente unido éste al mundo inmediato de la vida humana. Con ello se cambia el planteamiento intelectualista de la *theologia naturalis* por el paso al hecho de la *religión* y Rousseau significa un importantísimo eslabón en este proceso que, pasando por Kant, consumarán los románticos alemanes: de la *theologia naturalis* a la *filosofía de la religión*.

En esta decisiva inflexión cooperan muchas causas, pero aquí me limitaré tan sólo a apuntar dos que inciden fuertemente en la postura de Rousseau. Por una parte, el declive de las construcciones fuertemente especulativas en el momento de la Ilustración, mucho más interesada por las cuestiones que inciden prácticamente sobre la vida humana y desconfiada frente al «espíritu sistemático» del siglo anterior, lo cual hace que la metafísica no pueda seguir siendo el campo privilegiado en el que se debaten los problemas. Por otra parte, la sociedad burguesa es esencialmente una sociedad laica que reduce la religión al ámbito privado del individuo y no la acepta como fuerza social directora de la vida colectiva; no puedo desarrollar aquí con la amplitud y el rigor que ello exigiría el origen y alcance de estas dos actitudes.

Rousseau es uno de los filósofos modernos que con más claridad entiende la experiencia humana como experiencia primariamente ética y, por tanto, el tema de la religión se focaliza hacia el plano ético y no

¹³⁴ Cf. en este sentido la obra de J. Moreau, *Le Dieu des philosophes* (Vrin, Paris 1969).

hacia el metafísico, proceso que en Kant aparecerá ya maduro, aunque con alguna diferencia respecto a Rousseau¹³⁵. No se quiere decir con ello que en Rousseau no exista un entramado conceptual que en algún sentido pueda denominarse «metafísico» y tampoco podría ser de otro modo porque la razón es una función de la existencia humana que, no por ser derivada, deja de tener gran alcance; esto significa tan sólo que esa argumentación metafísica es también derivada y sólo sirve para corroborar lo que el plano decisivo de la creencia nos presenta con seguridad moral¹³⁶.

Esto establece un abismo incolmable entre el planteamiento de Leibniz y el de Rousseau, frente al cual similitudes y diferencias de detalle no son realmente significativas. Las consecuencias de este cambio afectan al mismo concepto de Dios. Frente al frío Dios ingeniero de Leibniz que programa con indiferencia la gran máquina del universo, Rousseau se esfuerza por llegar a un Dios vivo cercano a la experiencia existencial del hombre. Se ha dicho con razón que en el pensamiento religioso de Rousseau se recogen la mayor parte de los temas del pensamiento deísta, pero esto no da por resultado una experiencia de Dios distante y meramente intelectualizada; la singular penetración del mejor conocedor actual de la historia de las ideas religiosas en la Francia moderna ha dado con la fórmula exacta al decir que con Rousseau nos encontramos ante «el caso, quizá excepcional en Francia, de una religión *natural* que, sin embargo, sigue siendo *religiosa*»¹³⁷. Desentrañar todo el rico contenido de esta fórmula exigiría muchas páginas.

Habría que preguntar ahora qué tipo de religión es la de Rousseau, cómo entiende su confesado «cristianismo» y qué notas definen su mensaje. Pero aquí sólo he querido presentar un tema, quizá no el central, dentro de los problemas que conforman esa totalidad mucho más amplia que es el pensamiento religioso del ginebrino, punto excesivamente olvidado entre nosotros y despachado apresuradamente con abstractas etiquetas que no hacen justicia a la personalísima e irreductible postura de una de las figuras más decisivas en la conformación del mundo contemporáneo.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

135 Así se explica que, hasta donde llegan mis conocimientos, el primero en indicar la inflexión que Rousseau supone en el problema religioso haya sido en un trabajo clásico el neokantiano E. Cassirer, 'Das Problem Jean-Jacques Rousseau', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41 (1932) 177-213; 479-513, al que únicamente se le puede reprochar haber «kantianizado» en exceso a Rousseau.

136 Conuerdo en lo fundamental con esta apreciación: «Les arguments ne constituent que le revêtement intellectuel et d'ailleurs peu cohérent de la certitude intime»: P. Burgelin, *La philosophie de l'existence...*, 417.

137 H. Gouhier, o. c., 47. P. Burgelin, o. c., 410, había dicho ya en un sentido similar que la actitud de Rousseau ante Dios es *religiosa*, no *filosófica*.