

# *El sufrimiento y las catástrofes naturales: una reflexión filosófica*

**Alicia Villar Ezcurra \***

*Introducción.* Lo peor de las catástrofes es que sabemos que no serán las últimas. Es difícil olvidar las imágenes de los efectos del maremoto con los que finalizó un año que resultó ser funesto. Cientos de miles de víctimas, ciudades devastadas, innumerables desplazados. Los desastres nos enfrentan con nuestros límites, ponen de manifiesto la radical falta de poder y de seguridad, de ahí que, con frecuencia, hagan tambalear los valores reales en los que estamos instalados. La desmesura siempre ha sido el signo de las Tragedias que, desde la conmoción, obliga a pensar lo que muchas veces tratamos de olvidar. Hace unos siglos se hablaba de castigos divinos. Ahora semejante explicación nos parece impensable, aunque sin embargo, las noticias nos informan que en determinadas zonas afectadas por las catástrofes, nuevos predicadores insisten en la idea de castigo. No está de más recordar la época en la que aún los filósofos discutían sobre estas cuestiones para rebatir, entre otras cosas, la idea de castigo divino y el excesivo optimismo racionalista. Hablamos de la Ilustración, pues fue en este momento, y a propósito también de una catástrofe de enormes magnitudes, cuando se debatió sobre las culpas que cabe repartir en los desastres.

La tópica visión del Siglo de las Luces como la Edad de la razón, como una época donde brillan los aspectos más luminosos del vivir, corre el peligro de apagar la mirada de muchos de los que entonces percibieron las quiebras de la existencia humana y subrayaron que el sufrimiento anida en la finitud. Ciertamente, hoy es difícil mantener una visión excesivamente brillante del Siglo de las Luces, cuando cada vez son más los especialistas que llaman la atención sobre las sombras del Siglo de las Luces y que recuerdan la importancia de los debates sobre el problema del dolor y el sufrimiento en los ilustrados franceses.

Desde esta perspectiva, la polémica mantenida entre Rousseau y Voltaire a propósito del terremoto y el posterior maremoto que asoló la ciudad de Lisboa el 1 de noviembre de 1755, alcanza la dimensión de crónica de un nuevo sesgo

---

\* Profesora de Filosofía. Universidad Pontificia de Comillas

en la reflexión en torno al problema del mal. Anuncia lo que E. Cassirer llamó la secularización del problema de la *Teodicea*.

No hay que olvidar que el ambiente intelectual de la época destacaba la visión de un mundo bien ordenado y regulado, descrito científicamente por Newton. Con un mínimo de supuestos y unas pocas leyes se explicaba el funcionamiento de los fenómenos naturales, el complejo y prodigioso mecanismo de un mundo que expresaba la asombrosa creación de una suprema inteligencia. Y así, el aparente desorden encerraba en realidad orden, y la irregularidad albergaba racionalidad. Las partes se ordenaban con relación al todo, de ahí que el dolor y el sufrimiento, que implicaban un desorden en el individuo, no tenían más que referirse a la totalidad, al orden general, para ser comprendidos. Era el paso previo antes de ser justificados. Un cierto estoicismo hacía descubrir mil desordenes en lo particular, pero nunca en el total.

Este trasfondo optimista se encontraba en muchos de los deístas de la época. Bien es cierto que entonces el deísmo y el teísmo constituían una sola corriente, cuya característica común era expresar un concepto de Dios que explicaba la organización del Universo, la regularidad de los fenómenos naturales que la ciencia moderna explicaba. El deísmo oponía la religión natural a la religión revelada y buscaba deducir su contenido a través de la razón humana.

Esto no significaba eludir el problema del mal. Después de que Pierre Bayle, en los mismos inicios de la Ilustración Francesa, se convenciera de que el problema del origen del mal estaba fuera del alcance de la razón, la *Teodicea* de Leibniz había buscado la respuesta a los interrogantes: ¿por qué existe el mal?, ¿cómo defender la idea de un Dios Omnipotente y bondadoso ante el hecho del sufrimiento? Sus distinciones sobre el mal metafísico, el mal físico y el mal moral eran bien conocidas por gran parte de los ilustrados franceses y en especial por Rousseau y Voltaire.

Recordemos que, para Leibniz, Dios era causa de lo positivo en las criaturas, es decir, concurría a la acción de las criaturas, pero sólo en lo que tenían de perfección, no en lo que tenían de imperfección. Un mal particular significaba muy poco dentro de la perfección y el orden universal que prevalecía. Incluso, a veces, un mal podía ser causa de un bien mayor. Así, por ejemplo, la existencia del mal moral era consecuencia de un bien mayor: la libertad humana. Leibniz no podía dejar de reconocer que hubiera mil desviaciones en lo particular, pero a su juicio no era posible que los hubiera en el total. En el Universo armónico no había nada estéril, nada muerto, ningún caos, excepto en apariencia. Este trasfondo optimista y estoico se encontraba también en otros grandes racionalistas modernos como Descartes y Spinoza.

Así, orden, totalidad, bien del todo frente a las partes, y confianza en la bondad de la Inteligencia creadora del Universo eran algunas de las notas de este optimismo racionalista. El desorden y la imperfección en la Naturaleza se explicaban como aspectos parciales de un mundo ordenado, siempre que se contemplara desde la perspectiva de la generalidad y la totalidad.

*El Terremoto de Lisboa: la magnitud de una catástrofe.* No es inusual que determinados acontecimientos, catástrofes y tragedias sean revulsivos que lleven a repensar las concepciones vigentes, como hemos podido comprobar muy recientemente en los acontecimientos que se han sucedido en los últimos años. El terremoto que destruyó la ciudad de Lisboa el 1 de noviembre, día de todos los santos, del año de 1755, fue una catástrofe cuyas dimensiones impactaron la conciencia de los hombres de la época. Encontramos referencias al fenómeno no sólo en Voltaire y Rousseau, sino también en el Padre Feijoo, en Goethe y en el mismo Kant. Kant y el padre Feijoo buscaron las causas físicas de la catástrofe, Voltaire y Rousseau presagiaron la quiebra de las explicaciones de la *Teodicea* leibniziana, en paralelo con la catástrofe física, con el hundimiento de la tierra firme de Lisboa. Efectivamente, las dimensiones del desastre fueron tales que la idea de orden y armonía en la Naturaleza y el supuesto de que un mal pudiera ser ocasión de un bien mayor quedaban seriamente en entredicho.

Las crónicas del desastre describieron una amplitud y sucesión de males entonces sin precedentes. Ante todo, lo imprevisto del terremoto, que sorprendió a los habitantes de Lisboa, un domingo de una mañana luminosa, cuando los habitantes llenaban las calles, los mercados y las Iglesias. Según los testimonios de la época, repentinamente, la tierra empezó a temblar, con una fuerte oscilación, de norte a sur y de este a oeste, como el movimiento de una embarcación en alta mar. Las fuertes sacudidas se dejaron notar por espacio de siete minutos y de la tierra se abrieron profundas grietas que dejaban emanar gases sulfurosos. Al cabo de dos minutos, las casas se habían derrumbado y los numerosos fieles que asistían al culto del domingo en las Iglesias quedaron sepultados bajo sus ruinas. Entre sus escombros, se propagó el fuego, avivado por las velas que iluminaban los templos. Aterrados, muchos de los supervivientes se desplazaron a la zona costera de la ciudad, huyendo de los derrumbamientos de los edificios. Entonces, como si de una macabra broma se tratara, se observó el mar en retirada, dejando a la vista una gran extensión de tierra. Un ruido inmenso acompañó la visión de una ola gigantesca que se llevó a miles de personas. Las olas se siguieron con un ritmo de flujo y reflujo, que destrozó las embarcaciones y afectó a las poblaciones costeras. Según diferentes testimonios, la intensidad del Terremoto había sido tal, que hasta en los lagos suizos se apreciaron olas inusuales. Días después, se sucedieron temblores que afectaron a las ciudades de Cádiz, Málaga y Tánger. Entonces no había imágenes que retrataran el desastre, pero las crónicas, los testimonios y la imaginación humana fueron capaces de impactar también a las conciencias de aquel tiempo.

Gran parte de la ciudad de Lisboa quedó destruida. Edificios artísticos e innumerables Iglesias se perdieron irremediablemente. Para colmo de males, al llegar la noche, muchos prisioneros se escaparon de las cárceles y expoliaron y asesinaron indiscriminadamente durante días. Con respecto al número de víctimas, como suele ocurrir en las grandes catástrofes, no había coincidencia en su número. Algunos los contaron por cientos de miles, para otros llegaron a cuarenta mil.

Ciertamente, la magnitud de la catástrofe y la sucesión de desgracias no podían más que confrontarse con la doctrina de aquellos filósofos que mantenían la tesis de este mundo como el mejor de los mundos posibles, donde los males podían ser ocasiones de bienes mayores. Dicha postura parecía extremadamente ingenua y cruel. Otros muchos pensaron que era preferible pensar en los azares del destino, que en un Dios providente que asistía impasible a esa sucesión de desgracias que las denominaciones filosóficas de males físicos y morales parecían atenuar. Sin embargo, conviene recordar que no fueron pocos los predicadores que en aquella época mantuvieron que se trataba de un castigo que Dios infringía ante las costumbres mundanas de los habitantes de la ciudad de Lisboa, amenazada con convertirse en un nuevo París. En definitiva, por distintos caminos se reflexionaba sobre la justicia o injusticia del desastre.

La catástrofe había alcanzado tales dimensiones que las noticias exactas no llegaron al resto de Europa hasta tres semanas más tarde, mientras se extendían los rumores. Fueron muchos los países que quisieron contribuir con ayudas de diverso tipo a paliar los efectos del terremoto y el Marqués de Pombal se replanteó el trazado de la ciudad, siguiendo los nuevos cánones a la hora de reconstruirla.

*La reflexión de Voltaire: el tránsito del optimismo ilustrado a la crisis de pesimismo.* Puede hablarse de un antes y un después en Voltaire, tras el desastre de Lisboa. Quizá se trate del tránsito del optimismo a una crisis de pesimismo. Efectivamente, Voltaire, considerado en la Francia de su tiempo, como el *philosophe* por excelencia, defensor de la libertad, defendía el cultivo de las ciencias y las artes, como medio para lograr la emancipación y la liberación de los prejuicios. Antes, no había dudado en rendir su culto al lujo. En su poema *El mundano* (1743) confesaba sentirse complacido ante la abundancia, el lujo y el placer.

Ahí, Voltaire defendía abiertamente el buen vivir, celebraba lo mundano y la despreocupación, el disfrute de los placeres terrenales. Sin duda, sus razones no eran las mismas que las de Leibniz, cuando proclamaba que este mundo era el mejor de los mundos posibles, pero sí había en él una afirmación y percepción del lado más luminoso del existir, que le alejaba de las concepciones trágicas de la existencia humana. No es de extrañar la lejanía que sentía por el austero jansenismo de Pascal, el “sublime misántropo”, con su oscura y severa visión de la condición humana.

Sin embargo, la vida del propio Voltaire no había estado hasta entonces exenta de dificultades. Pasó un año en la Bastilla; después tuvo que exiliarse a Inglaterra a consecuencia de un altercado. Allí, entró en contacto con el pensamiento de Newton y de Locke y no pudo volver a Francia hasta 1729. La publicación de las *Cartas Inglesas* (1734) y la condena del Parlamento, le obligaron a huir de nuevo al Castillo de Cirey, donde vivió con su amiga la Marquesa de Châtelet. Fue entonces, durante quince años, cuando transcurrió una de las épocas más fecundas y felices de su vida.

A partir de 1749, las cosas cambiaron para Voltaire. La Marquesa de Châtelet, amante de Voltaire durante muchos años y compañera intelectual, con quien avanzaba en la búsqueda del saber, murió al dar a luz a una niña hija de Saint-Lambert, un nuevo amante. Al dolor de la pérdida se sumó el del engaño. Voltaire se dirigió a Berlín como Chambelán de Federico II de Prusia. Pero los honores duraron poco y a los tres años tuvo que huir. Se refugió entonces en Ginebra, en su mansión llamada Las Delicias.

En aquella época, cuando llevaba un tiempo reconociendo en su correspondencia “en mi ánimo no encuentro más que tristeza ... mi inquietud me quita el sueño”, conoce la noticia del desastre de Lisboa que, consecuentemente, impacta profundamente en su ánimo. El mismo día que le llega la noticia, tres semanas después del suceso, escribe a su buen amigo el doctor Tronchin (24 de noviembre de 1755) :

“Cien mil hormigas, nuestro prójimo, aplastadas de golpe en nuestro hormiguero, y la mitad de ellas pereciendo, sin duda, con angustias atroces... ¡Qué triste juego de azar es la vida humana!”. Ahora sólo ve sufrimiento. Sus alusiones al azar, al absurdo, le llevan a inclinar la balanza del lado del pesimismo, del que hasta entonces se había librado. Enseguida asocia las víctimas de la catástrofe con el discurso leibniciano y el lema. “*Todo está bien*”(1). ¿Es esa la respuesta que merecen las víctimas? En una de sus cartas (a M. Dupont, 2 de diciembre de 1755), llega a decir: “El Todo está bien y el optimismo se han ido a tomar viento fresco”. La numerosa correspondencia de Voltaire, recoge múltiples citas similares y referentes a “ese lema absurdo y cruel”. Ante las dimensiones de la catástrofe y la sucesión de desastres, ¿era posible mantener que el mal era siempre particular y el bien general?, realmente, ¿era expresión de un orden, acaso ciego e injusto, insensible al dolor de las víctimas inocentes? o, en definitiva, ese orden percibido como injusto ¿era más bien un modo de evitar reconocer abiertamente que sólo constatamos azar? La composición del *Poema*, redactado en menos de un mes y escrito en versos alejandrinos, fue la expresión de ese estado de ánimo, oscilante entre el asombro, la perplejidad y el escándalo, pero en todo caso convencido, ante el número de afectados, que el optimismo racionalista había sido derruido junto con la ciudad de Lisboa.

La primera versión del *Poema* fue de un tono expresamente sombrío, su mensaje era una queja indignada ante las amenazas de la vida humana, una rebelión ante el sinsentido, que luego otros pensadores llamarán absurdo. Voltaire era plenamente consciente de su heterodoxia, por ello envió el *Poema* a sus más íntimos amigos: el Conde D'Argental y Cl. Thierot. Les previno: “hay misterios que sólo están hechos para los iniciados... y su número es muy pequeño” (Carta a Thierot, 2 de enero de 1756). Sus amigos le aconsejaron que guardara el *Poema* en su portafolios, para mayor seguridad: mejor incluso que lo quemara, pues “olía demasiado a pesimismo materialista”. Entre ellos comenzaron a hablar del *Poema* como el “Sermón” o “Las Lamentaciones de Jeremías”. Voltaire se llamaba a sí mismo “el nuevo Job”. Efectivamente, ambos interpelaban y protestaban ante Dios. Las copias circularon entre los amigos y, como era frecuente, alguna indiscreción facilitó la aparición de una edición pirata. La versión del *Poema* no respondía al original y estaba plagado de errores. En un principio, Voltaire no perdió su proverbial sentido del humor y

se lo atribuyó a un conocido predicador de la época: el Padre Liébaut. Después, se decidió a editarlo con su propio nombre. Pero antes, tomó sus precauciones. Sus amigos ya le habían advertido que el final del *Poema* acentuaba el pesimismo hasta el punto de la desesperación; por ello cambió el final, añadió unos versos donde se aludía a la esperanza en la vida futura, y escribió unas notas aclaratorias y un prefacio, de los que hablaremos más adelante. Con estas variaciones confiaba en que “se apaciguaran las conciencias”. Para contrarrestar los efectos, recurrió también a editar el *Poema* junto a otro que había compuesto unos años antes y aún no había publicado: el *Poema sobre la Ley Natural*.

*El deísmo del Poema sobre la Ley Natural.* El *Poema sobre la Ley Natural* databa de unos años antes, de 1751 ó 1752, en la época en la que Voltaire mantenía buenas relaciones con el rey Federico II de Prusia. De hecho, le dedicó el poema. A Federico II de Prusia, que encarnaba el despotismo ilustrado, le gustaba verse rodeado de sabios y filósofos: Maupertius, La Mettrie y Voltaire, entre otros. La Mettrie, que se había refugiado en la Corte Prusiana, tras el escándalo originado por algunas de sus obras, como *El hombre máquina*, era muy apreciado por el Rey. En aquellos años, Voltaire conoció una nueva obra de La Mettrie, llamada *El anti Séneca* o *el Bien Supremo*. Para Voltaire se debería haber llamado en realidad *El mal supremo*, pues en ella La Mettrie, llevando su mecanicismo materialista a sus últimas consecuencias, estimaba que la moral no es más que un producto de la educación. A juicio de Voltaire, estas concepciones materialistas, al negar la moral natural, podían llevar a las peores de las consecuencias. Si los reyes llegaran a convencerse de la verdad del materialismo extremo, no habría límite alguno que pudiera frenar sus desmedidos deseos de poder y el logro de sus propios intereses egoístas. Así, Voltaire defendía la existencia de una moral y una religión natural y se alejaba al tiempo del ateísmo y de la tradición. Precisamente, consideraba que los crímenes cometidos por la superstición y el fanatismo favorecían el desarrollo del ateísmo. En esa época, llevado por esas ideas, compone algunos artículos que verán la luz años después en el *Diccionario Filosófico* y también escribe su *Poema sobre la Ley Natural*, el catecismo de su deísmo.

En el *Poema* se defiende fundamentalmente la creencia en la religión natural y la idea de la Tolerancia dentro del Estado, de ahí que también critique algunas de las consecuencias que se desprenden al tratar de imponer una religión revelada. Para Voltaire, Dios habla no sólo a través de su obra: el Universo, sino también en el interior del ser humano: en la propia conciencia. A su juicio, la guía de la moralidad se reduce a tres preceptos: “adora a tu Dios, sé justo y ama a tu Patria”. Estos son los preceptos practicados desde la Antigüedad .

El *Poema* alude también al poeta inglés Pope, defensor de ideas leibnicianas, el mismo que será puesto en entredicho en el *Poema sobre el desastre de Lisboa*. En la primera parte del *Poema sobre la Ley Natural*, se expresa el convencimiento de que estamos en manos de un Señor invisible, cuya ley es la moral que se observa en todo tiempo y lugar, y la idea de justicia impresa en la propia conciencia. En la segunda parte del *Poema*, se dedicará a atacar las concepciones materialistas de filósofos como Cardano y Spinoza, pues Voltaire

no cita expresamente a La Mettrie. En la tercera parte, se enfrenta con las consecuencias desastrosas de los enfrentamientos generados por imponer unas determinadas creencias, los excesos del fanatismo y la superstición. Si las sectas dividen a los seres humanos, la religión natural busca lo que les une. Después de las persecuciones que han llevado a gritar: “muere, impío, o piensa como yo”, se exige sin demora la defensa de la tolerancia.

*El deísmo cuestionado ante el hecho del sufrimiento: Sobre el desastre de Lisboa.* La lectura conjunta de los poemas Sobre la Ley Natural y Sobre el desastre de Lisboa presentaba dos visiones muy diferentes de un mismo autor. El primero se caracteriza por su optimismo, por el convencimiento de la existencia de un Dios que se manifiesta en un Universo, obra de una suprema inteligencia. Además, Dios dota a los hombres de una conciencia que les permite guiar su conducta. En el segundo poema, se destaca una visión pesimista de las cosas. Ahora, no ve en la Naturaleza, más que el imperio de la destrucción, un caos de sufrimientos y horrores. El contraste entre el orden cósmico admirado en un poema, y el caos de dolores descrito en el segundo no podía ser más claro. Como en un díptico, se señala el tránsito del Voltaire optimista, al Voltaire desconcertado, desencantado y derrotado. Consecuentemente, no es de extrañar que también varíe radicalmente la visión de Pope. Si en el *Poema sobre la Ley Natural*, Pope enseñaba a “saber conocerse”, ahora Pope y el odioso lema: “todo está bien”, no sólo es absurdo, sino también cruel, pues el dolor de las víctimas exige un silencio respetuoso y no razones y consuelos ofensivos. El subtítulo del *Poema sobre el desastre de Lisboa* es bien explícito: Examen de este axioma: “*Todo está bien*”. En el mismo prefacio advierte al lector que hay una doctrina más antigua, mucho más triste pero reconocida finalmente por todos: “existe el mal en la tierra”. Así, ante la presencia del azar y el desorden, se tambalean los cimientos de la *Teodicea* leibniziana, y se esboza los principios de una filosofía de la desesperación. No hay posibilidad racional de explicar la desmesura, característica clásica de la Tragedia.

Las contradicciones entre el mensaje de las dos obras fue lo que permitió a Rousseau tratar de rebatir a Voltaire, con la excusa de haber encontrado en él una contradicción que pedía una aclaración. Veamos ahora el contenido del *Poema sobre el desastre de Lisboa*(2).

El poema está compuesto en alejandrinos, 234 en su versión definitiva, donde se suceden las exclamaciones y las interrogaciones, que expresan el paso de la indignación a la perplejidad. En los primeros versos queda claro el interlocutor: los filósofos errados, tan perdidos como confundidos que defienden que todo está bien, y que deberían observar las ruinas, los despojos y las cenizas .

La primera parte del *Poema* describirá el alcance de la tragedia, el espectáculo del desastre, expresión del mayor sufrimiento imaginable. “Ruinas, cenizas, sangre, tormentos, abismos, voces agónicas” describen plásticamente una catástrofe que se calificará como “espantosa, desdichada, inútil y azarosa”.



A esta situación se contraponen el discurso de los filósofos errados que habla del efecto de las leyes eternas. Después aparecen citados otros de los interlocutores del *Poema*: los predicadores que hablan de castigos y venganzas divinas, de muertes que pagan crímenes:

Las víctimas inocentes, la muerte de los niños cierra toda posible discusión, pues se exige el silencio que acompaña a los duelos. Es un escándalo puro y duro. ¿Cómo pensar siquiera que el desastre podía ser merecido? Entonces, ¿por qué afectó el terremoto a los habitantes de Lisboa y no a los de Londres o París? Las absurdas consideraciones de los predicadores no merecen dedicarles más tiempo, y Voltaire volverá de nuevo a interpelar a los filósofos optimistas. A ellos les reprocha elucubrar con excesiva calma y paz las causas de las tormentas, explicable por no haber sido afectados directamente por el sufrimiento, pues cuando el dolor nos alcanza nos hacemos sensibles y humanos. Entonces, la queja es inocente y los gritos legítimos.

Estos versos explican por qué Voltaire se llamaba a sí mismo el nuevo Job: es humano y legítimo protestar ante el sufrimiento. No es posible explicar racionalmente la impotencia, o la inacción de Dios ante las víctimas. Este es el gran enigma. Seguidamente, irá repasando los supuestos del lema: “*Todo está bien*”. Primero, el supuesto de que todo es necesario. Al plantearse esta cuestión, si se admite la Omnipotencia divina, los interrogantes se multiplican. Voltaire no ve por qué fue necesario que la ciudad de Lisboa fuera engullida, por qué Dios tuvo que crear un mundo donde existieran los volcanes, por qué el artífice eterno no tuvo en sus manos infinitos medios que hubieran hecho innecesarias las catástrofes naturales. Aun con todo, si tenían que existir los terremotos, se podían producir mejor en los desiertos que en las ciudades. En definitiva, el problema es aquí: por qué Dios consiente el mal si es Todopoderoso. Es el viejo dilema de Epicuro: Dios o no quiere o no puede evitar el mal. Si no quiere, entonces no es bueno. Si no puede, entonces no es Omnipotente.

La actitud de Voltaire se resume claramente en: “Respeto a mi Dios, pero amo el Universo” (verso 56). Ante el fenómeno del mal, se protesta a la divinidad y se anuncia el eclipse de Dios del que filósofos posteriores hablarán. La queja no es producto de nuestro orgullo, sino de nuestra condición de seres sensibles que sienten y sufren.

De nuevo, dará la palabra a los filósofos optimistas, ahora para comprobar las consecuencias, los supuestos bienes que pueden derivarse de los males. La mordacidad característica de Voltaire encuentra un hueco en el tono trágico del *Poema*. Su pregunta no deja de tener actualidad: “¿Es algún consuelo, cuando se ha perdido todo, saber que el Norte se enriquecerá con los desastres ajenos?” (v. 65). Norte y Sur, permanentemente separados, pues la riqueza de unos se acrecienta con la miseria de otros. Los efectos de las catástrofes naturales se multiplican en los países en vías de desarrollo.

También cuestiona la idea de “la cadena de los seres”, concepción de origen neoplatónico aludida por Pope. Según esta concepción, todos los seres del mundo están unidos como los eslabones de una cadena, en grados de



perfecciones hasta llegar a Dios. El problema aquí es: “Dios tiene en su mano la cadena y no está encadenado” (verso 74). Si Dios es libre y justo, ¿entonces por qué sufrimos? Para Voltaire este es el problema central, que llama “nudo fatal” (v. 79), cuestión que todos los pueblos han tratado de responder. El autor del *Poema* comprueba la destrucción generalizada que reina en la Naturaleza, donde un ser perece para que otro viva. En el caso del ser humano, el dolor es agravado por su conciencia(3):

Las reflexiones de los racionalistas optimistas, a quienes llama “tristes calculadores de las miserias humanas” ( v. 101), no sólo no consuelan, sino que amargan las penas. La supuesta cadena de los seres en grados de perfección, no es más que un encadenamiento de muerte y dolor. Plásticamente, se escenifica el proceso de destrucción: el buitre se nutre de su presa, pero a su vez, es abatido por el arma de un cazador, que a su vez muere en la guerra, y sirve de pasto a las aves voraces. Así se cierra el círculo de destrucción y todos los seres del mundo gimen, todos nacen para el tormento y perecen uno por el otro (v. 110 a 120). En definitiva, ¿cómo se puede pensar en componer de las desdichas de todos y cada uno de los seres, la dicha general! Próximo a un pesimismo que un siglo después Schopenhauer tematizará, para Voltaire, la supuesta dicha general es un error del espíritu que el Universo y el propio corazón desmienten. Los versos 124 y 125 resumen la postura de Voltaire:

“Elementos, animales, humanos, todo está en guerra  
Hay que reconocerlo el mal está sobre la Tierra”.

Seguidamente, Voltaire pasará revista a las diversas teorías que las diferentes culturas han dado a lo largo del tiempo. Alude a las teorías de los persas y a la de otros pueblos que atribuyen la causa del mal a monstruos odiosos y que no puede tampoco admitir. ¿Cómo concebir entonces a un Dios que siendo bondadoso derramara los males a manos llenas? (v. 133-135). Esto es lo que llama “tristes verdades, mezcla asombrosa de contradicciones”, porque mientras se discute y se argumenta, mientras los sofistas buscan respuesta, un terremoto puede engullir a treinta ciudades. Las opciones ante el llamado nudo fatal o dilema de Epicuro, y que se han ido aludiendo a lo largo del *Poema*, se reducen, en definitiva, a las siguientes:

- El ser humano nació culpable y recibe un justo castigo, explicación dada por algunos predicadores y rechazada al inicio del *Poema* (v. 17 a 23, v.149). Esta hipótesis, apoyada en el dogma del pecado original, es rechazada en muchos otros lugares por Voltaire, ya que implica la idea de un Dios vengativo.
- El ser del tiempo y del espacio, indiferente sigue las consecuencias de sus primeros decretos (v. 15-16 y 150 a 153). Aquí se interroga la Bondad de Dios.
- La materia se rebela (v. 153-154). Se cuestiona así la Omnipotencia divina.
- Dios nos prueba y la vida terrena no es más que un tránsito a un mundo eterno (v. 155-156). Hipótesis platónica. El problema aquí es: ¿quién merecerá ser feliz? (verso 161)

En definitiva, cualquiera de las posibles hipótesis es cuestionable y “hay que temblar” (v. 162) si cualquiera de ellas es cierta. De ahí que Dios debiera hablar

al género humano para consolar al débil e iluminar al sabio. Las teorías leibnicianas no son capaces de explicar por qué un “caos de desdichas, un desorden eterno” mezcla nuestros vanos y fugaces placeres con los dolores reales. Lejos está aquí Voltaire de la época del *Mundano*, pues la finitud humana, como en Pascal, imprime vanidad y fugacidad a cualquier conquista o momento feliz. Voltaire, quizá recordando su propia trayectoria vital y sus teorías pasadas, siente la desproporción existente entre una felicidad puntual, un placer pasajero, y el sufrimiento y la fragilidad que se anclan en la existencia humana, e invaden y asolan, cuando irrumpen, la memoria de la plenitud de los tiempos pasados. La experiencia radical de la fragilidad cambia la mirada sobre la realidad y hace alejarse del antiguo y ahora ingenuo y banal *carpe diem* para adherirse al amargo *vanitas vanitatum*.

En resumen, como un nuevo Sócrates, el filósofo de las luces reconoce: “no sé nada” (v. 176). Rechazando a Platón y a Epicuro, Voltaire busca la respuesta en el escéptico Bayle, tan sabio como para carecer de sistema, que, como Sócrates, enseña a dudar, a reconocer la propia ignorancia. Quizá sólo somos átomos pensantes que la muerte engulle, que vagan en un mundo, teatro de orgullo y horror, por donde desfilan infortunados que hablan de felicidad, mientras todo se lamenta y gime buscando el bienestar (v. 207-210). Voltaire reconoce el absurdo de que nadie quiera morir, pero tampoco renacer. Así, de la inicial condena del optimismo, Voltaire ha recorrido un camino que parece conducirlo a la condena de la vida humana. Ésta parece ser la conclusión del mismo *Poema*, pues después del reconocimiento de la fragilidad y precariedad de la existencia, del silencio de una Naturaleza a la que vanamente se le interpela, se finaliza del modo siguiente:

“Instruido por el dolor y la vejez,  
Lamentando la debilidad de los desdichados humanos,  
Mi corazón compadece y gime sin murmurar,  
Sin acusar al Dios al que debo implorar” (enero de 1756).

Este final fue posteriormente corregido. Voltaire, consciente de la heterodoxia del *Poema*, quiso que lo leyera antes su buen amigo E. Bertrand, el pastor ginebrino. Bertrand le aconsejó que suavizara el texto antes de publicarlo, para no tener demasiados problemas. Voltaire le replicó que podía cambiar el final, añadiendo la palabra “esperar”, pero que el fondo de la obra permanecía igual y refutaba claramente el optimismo, al que califica de doctrina cruel.

Efectivamente, tratando de atenuar el final, Voltaire añadió nuevos versos donde se aludía a una inesperada esperanza en la vida futura(4). Y confiesa más tarde: “sólo sé sufrir, no sé murmurar” (v. 228).

Sin embargo, como el mismo Voltaire reconoce en su carta a E. Bertrand: “el mal existe sobre la tierra y es una burla decir que cien mil infortunados componen la felicidad”. Así, Voltaire se alista con los maestros de la sospecha, con los que prefieren la protesta y la rebelión a la resignación.

*Voltaire después del Poema.* Voltaire recibió una carta que Rousseau le escribió el 18 de agosto de 1756, la llamada *Carta sobre la Providencia*. Ahí, el ginebrino califica la postura pesimista de Voltaire como inhumana, por negar toda clase de consuelo y esperanza a las víctimas. Voltaire acusó recibo de la carta y le contestó con fecha 12 de septiembre. Evitó entrar en polémica. ¿Sus razones? Reconocía que las discusiones filosóficas, en algunos momentos, sólo eran entretenimientos. Él y su sobrina se encontraban enfermos y no tenía tiempo para juegos. Demoró la respuesta.

Años después, cuando volvió a abordar el problema del sufrimiento y a arremeter contra el lema de Pope y la postura leibniana, varió poco su posición inicial. Sin embargo, cambió radicalmente el estilo y olvidó el tono trágico del *Poema*. Sus armas serán nuevas: el humor y la ironía. En su nuevo tratamiento del asunto, empleará la distancia de la ironía para confrontarse a los sufrimientos humanos y el arma del humor para rebatir el optimismo. Desde la perspectiva de las víctimas, realizó un retrato del leibniano de pro: el insufrible Pangloss que se empeña, a pesar de todos los fracasos y penurias que contempla y padece, en afirmar que “todo está bien”, mientras los hechos le desmienten: las guerras, las miserias humanas, los desastres naturales(5)... Se dice que la obra era una respuesta diferida a la carta de Rousseau.

Aun con todo, el conocido final de *Cándido o Sobre el optimismo*, el empeño por esforzarse a “cultivar el jardín”, es una llamada a la necesidad de aunar esfuerzos por construir un mundo mejor, aunque sean muy pocas las posibilidades de lograrlo. Todos los personajes principales se verán obligados a convivir juntos, como expresión de máxima tolerancia que debe llevar a relativizar las diferencias y buscar lo que realmente une: la necesidad de trabajar la tierra que nos ha tocado vivir. De algún modo, como Rousseau, apuesta por la praxis. En escritos posteriores, El Ingenuo y otros cuentos, insistirá en que “las desdichas no sirven para nada”. Renuncia a explicar el problema, pues ante el problema del mal no hay más que callar y actuar. Efectivamente, Voltaire se comprometerá, en diversas ocasiones, “en ayudar a algún que otro infortunado”. Su reflexión tuvo el mérito de restaurar la importancia del sufrimiento, de no relativizarlo, consciente de que en ciertas circunstancias tratar de explicarlo puede significar el inicio de una justificación inadmisibles de todo punto. Él calificará su postura, más que de “pesimista”, de “paciente”, entendiendo por tal un fatalismo ante aquello que no puede ser cambiado, y una actitud beligerante ante los males que nosotros añadimos gratuitamente. Buena muestra de esta actitud fue su compromiso con la familia Calas y los testimonios vertidos en su *Tratado de la Tolerancia*.

¿Qué nos dicen hoy estas reflexiones? El problema del sufrimiento desde la perspectiva de las víctimas está lejos de ser resuelto y enterrado. A lo largo del siglo XX, cobró un nuevo auge de la mano de pensadores judíos que, como E. Frackenheim, Rosenweig y E. Wiesel, entre otros, se plantearon la necesidad de pensar después de Auschwitz. Este año, cuando se cumple el 60 aniversario de la liberación de Auschwitz, aún nos seguimos preguntando cómo fue posible tanto horror. Ante cada acontecimiento de dimensiones catastróficas, el debate sigue planteándose para ajustar las cuentas con las concepciones y valores vigentes que se tambalean cuando la seguridad y la

previsión se manifiestan precarios de raíz. Los seres humanos no toleramos bien la falta de explicaciones.

Pensar sobre el problema del mal, permite desenmascarar la responsabilidad humana en multiplicar los sufrimientos y obliga a reconfigurar la imagen de Dios. Seguirá planteando interrogantes al Dios que parece eclipsarse en el sufrimiento del inocente y obliga a profundizar en las propias creencias. Más allá de la legitimidad de la queja, supone “cargar con la negatividad de la realidad” y el enigma de este problema en el plano intramundano. Su comprensión nos sobrepasa.

Ahora, en estos días, se constata cómo los efectos de las catástrofes naturales pueden ser menores si se implantan los adecuados mecanismos de previsión, ausentes en los países en vías de desarrollo. Los terremotos y otros desastres tienen causas naturales, pero su desigual impacto no se debe exclusivamente a la Naturaleza. Una vez más, hay responsabilidades humanas que buscar en los desastres. Presentan una radiografía del país y la verdad de una realidad (J. Sobrino). La reflexión de Voltaire y también la de Rousseau, entre otros, contribuyó al proceso de secularización sobre este problema, que no puede trivializarse, disolviendo algunas de las aporías para poder pensar sobre un tema que necesariamente debe inculturizarse. Voltaire insistió especialmente en la indignación y el escándalo ante el sufrimiento. Rousseau transitó hacia un momento utópico de esperanza en un doble nivel, esperanza en la Trascendencia y la vida futura (no todo termina con la muerte), y esperanza en la *praxis humana*. Pero ambos se esforzaron por transformar la compasión en justicia, para contribuir, al menos, en hacer que este mundo no se convierta en el peor de los posibles. Pues las víctimas exigen la ayuda y el compromiso, algún tipo de esperanza, como exigencia de un futuro posible, más allá del horror. El sufrimiento de las víctimas hace urgente transitar desde la compasión y los sentimientos humanitarios a la solidaridad, aunque sólo sea porque las personas que se sienten parte de un grupo solidario, superan mejor los infortunios que quienes se encuentran absolutamente aislados. Y es que, en los momentos de peligro, la voluntad de seguir teniendo esperanza, a pesar de todo, se hace mayor.

### Notas.

(1) En 1733 se publicó el *Essay on Man* de Alexander Pope. Se sucedieron numerosas ediciones en Francia que reanimaron el interés por el problema del origen del mal, asociando el “todo está bien” de Pope con “el mejor de los mundos posibles” de la *Teodicea* leibniziana.

(2) Puede consultarse este *Poema* así como el de la *Ley Natural en: Voltaire- Rousseau: en torno al mal y la desdicha*. Edición preparada por Alicia Villar. Alianza Editorial. Madrid, 1995.

(3) “Los frondosos robles que se incendian por el rayo  
no sienten los golpes que los destrozan:  
más yo vivo, yo siento, y mi corazón abatido  
pide auxilio al Dios que lo ha formado” (versos 85-88)

(4) “El presente es horrible si no existe un futuro,  
Si la noche de la tumba destruye al ser que piensa,

Un día todo está bien, he ahí nuestra esperanza  
Hoy todo está bien, he ahí la ilusión" (v. 116-119)

(5) En el relato *Cándido* vuelve a aparecer el terremoto de Lisboa.