

Trabajo Fin de Máster

¿Ilustración contra Ilustración?
Aproximación a los principales proyectos de cambio
social, político y moral ilustrados

Enlightenment vs Enlightenment?
An Approach to the Main Enlightened Projects of
Social, Political and Moral Change

Autor

Javier Guerrero Pallarés

Director

Jesús Gascón Pérez

Facultad de Filosofía y Letras
2018

Índice

Resumen.....	2
1. Introducción	3
2. Materialismo y crítica social.....	8
3. Nuevas propuestas morales.....	24
4. Aplicación de las ideas ilustradas	42
5. Conclusiones	60
6. Bibliografía	62
7. Anexo.....	67

Resumen

De un tiempo a esta parte, ha surgido una nueva interpretación sobre la Ilustración, cuyo principal valedor, Jonathan Israel, defiende su división entre dos grupos: los radicales y los moderados. Los primeros habrían buscado la transformación social a través de una nueva moral basada en la razón, mientras que los segundos, baluartes de la tradición, habrían apoyado al *statu quo*. El presente trabajo estudia los principales proyectos de cambio social, político y moral ilustrados para, tras analizar sus diferencias y coincidencias, evaluar la idoneidad de dicha división, todo ello sin perder de vista el desafío político cuyas propuestas supusieron para el Antiguo Régimen.

Palabras clave: Ilustración, radicales, moderados, sociedad, política, moral.

In recent times, a new interpretation concerning the Enlightenment has emerged, whose main defender, Jonathan Israel, argues for its division into two groups: the radicals and the moderates. The former would have sought social transformation through a new morality based on reason, while the latter, bulwarks of tradition, would have supported the *status quo*. This paper studies the main enlightened projects for social, political and moral change, analyses their differences and coincidences, and finally assesses the suitability of the already stated division, all without forgetting the political challenge whose proposals posed to the Ancien Régime.

Keywords: Enlightenment, radicals, moderates, society, politics, moral.

1. Introducción

Parece indudable que la Ilustración, como fenómeno intelectual y cultural que precedió al ciclo revolucionario liberal que acabó con el Antiguo Régimen mediante la Revolución de las Trece Colonias y la Revolución francesa, ha tenido una tremenda importancia para el desarrollo histórico. Sin embargo, a pesar de la cantidad de estudios dedicados a ella, todavía hoy no existe un consenso sobre su naturaleza o su significación. El origen de este debate historiográfico data de 1783, cuando el teólogo y pedagogo Friedrich Zöllner formuló una pregunta publicada en el *Berlinische Monatsschrift*: ¿Qué es Ilustración? A pesar de la utilización de diferentes términos en apariencia sinónimos –ya que en todos ellos encontramos la idea de luz– para referirse a la Ilustración (Enlightenment, Aufklärung, Lumières, Iluminismo, Oplysning), las visiones que se tuvieron sobre la misma fueron extremadamente variadas:

Moses Mendelssohn, el gran filósofo judío, lo consideraba la parte teórica de la educación (siendo la cultura la parte «objetiva»). Para Karl Leonhard Reinhold, que fue francmasón y durante algún tiempo novicio jesuita, se trataba del proceso mediante el cual «los hombres capaces de racionalidad se convierten en hombres racionales». Para el jurista prusiano Ernst Ferdinand Klein, más prosaico, significaba libertad de prensa (a veces, en un acto de voluntarismo, quiso imaginar que Federico el Grande, rey de Prusia, la aprobaría). Para el teólogo radical Carl Friedrich Bahrdt consistía en «el derecho más importante, más sagrado y más invulnerable del hombre... a pensar por sí mismo».¹

Sin embargo, esta interpretación de la Ilustración, que «se configuraba como un problemático dilema de opciones que afectaban al plano de la ética, a la política, por supuesto, a la escatología y, en general, a la filosofía»², no ha sido recuperada hasta hace relativamente poco tiempo. En *La filosofía de la Ilustración* (1932), considerada como la mejor síntesis de este movimiento, Ernst Cassirer rompe con esta línea de pensamiento al dejar de lado los detalles de cada pensador y su doctrina para detenerse en las ideas principales que conformaron la filosofía ilustrada y que determinaron su

¹ PAGDEN, 2015, p. 38.

² MANTECÓN MOVELLÁN, 2009, p. 97.

visión de la naturaleza, de la historia, de la sociedad, de la religión y del arte. El filósofo concluye que

Si se sigue este camino se verá que la filosofía de la Ilustración, que suele presentarse todavía como una mezcla ecléctica de los motivos intelectuales más heterogéneos, está, por el contrario, dominada por unos cuantos pensamientos capitales que nos la presentan como un bloque firmemente articulado.³

Además, según Outram, Cassirer definió el periodo como circunscrito a dos grandes filósofos, Leibniz y Kant, delimitando el periodo entre dos movimientos filosóficos, y por tanto dotando a la Ilustración de un componente apolítico. Sus opiniones se reprodujeron en la otra gran síntesis posterior a la Segunda Guerra Mundial, los dos volúmenes de Peter Gay, *The rise of modern paganism* y *The science of Freedom*, innovando al integrar en su discurso a las colonias norteamericanas de Inglaterra. La obra de Gay dominó todo el decenio de 1960, pero, posteriormente, se abrieron nuevas líneas de investigación: por un lado, obras como *The Ibero-American Enlightenment* (1971) de A. Owen Aldridge o *The Enlightenment in America* (1976) de H.F. May destacaban una imagen más completa de la Ilustración fuera de Europa, mientras que otras se interesaban por su base social, como es el caso del estudio de Robert Darnton en *The Business of Enlightenment. A publishing history of the Encyclopédie* (1987).⁴ Esta dinámica del estudio social de la Ilustración ha continuado desde entonces con obras como *El hombre de la Ilustración* (1995), editado por Vovelle, en el que cada uno de los autores participantes estudian una categoría social, del soldado al religioso, pasando por el hombre de letras, el científico o el noble, o la *Historia social de la Ilustración* (2001) de Munck, que investiga la difusión de las ideas ilustradas entre el público en general.

Recientemente, sin embargo, ha surgido una nueva interpretación de la Ilustración, cuyo mayor exponente es Israel. Álvarez Junco, en una reseña en la que analiza a este autor, afirma que

Frente a la tendencia dominante en las últimas décadas a ver la Ilustración como una multitud compleja de manifestaciones sin denominador común, nuestro autor intenta definirla de manera unitaria. Vuelve con ello al clásico planteamiento de Ernst Cassirer [...]. Frente a estudios recientes que distinguían la Ilustración

³ CASSIRER, 1943, p. 13.

⁴ OUTRAM, 2009, pp. 11-14.

francesa, alemana, norteamericana o escocesa, Israel sólo acepta dos variantes dentro del movimiento global: la Ilustración moderada y la radical.⁵

En palabras de Israel:

Más allá de cierto nivel, hubo y pudo haber sólo dos Ilustraciones: por una parte, una Ilustración moderada (dos sustancias), que postulaba un equilibrio entre la razón y la tradición y apoyaba ampliamente el *statu quo*; por otra, una Ilustración radical (una sustancia) que fundía cuerpo y mente en uno, reducía Dios y la naturaleza a la misma cosa, excluía todos los milagros y espíritus separados de los cuerpos, invocaba la razón como única guía de la vida humana y arrojaba la tradición por la borda.⁶

De este modo, mientras que los moderados (Montesquieu, Voltaire, Hume, Rousseau, Ferguson...), temerosos ante el cambio social, se aliaron con el poder establecido, los radicales (Diderot, D'Holbach, Helvétius, Paine...), seguidores intelectuales de Spinoza, «primera gran figura de la Ilustración radical»,⁷ persiguieron el cambio social hasta el punto de que actualmente son reconocidos, según Israel, como «la corriente de pensamiento (y en último término de acción política) que desempeñó el papel principal en poner los cimientos de los valores y los ideales igualitarios y democráticos del mundo moderno».⁸ Otros autores como Blom, Bermudo u Onfray, parecen coincidir en buena medida con la división ideológica que hace Israel. El primero de ellos, por ejemplo, llega a describir la Revolución francesa como una «revolución robada», y es que los razonamientos de los radicales eran

demasiado revolucionarios para los propios revolucionarios, a quienes no les interesaba en absoluto marcar el comienzo de una sociedad de iguales, de base filosófica, en la que se alentaba a todos los ciudadanos a que vivieran felices y en pacífica armonía con la naturaleza. Lo que los revolucionarios querían era el poder, y como todos los partidarios del igualitarismo ideológico violento, creían firmemente en la necesidad de una estricta cadena de mando. Hombres como Raynal, D'Holbach y Diderot, que habían cuestionado toda clase de autoridad y coerción políticas, no tenían lugar en los planes de la nueva república.⁹

⁵ ÁLVAREZ JUNCO, 2012-2013.

⁶ ISRAEL, 2015, p. 28.

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ *Ibidem*, p. 7.

⁹ BLOM, 2012, p. 394.

De modo que, durante la fase del Terror, los jacobinos persiguieron el legado intelectual de los radicales y se volvieron hacia Rousseau, quien les dotó de una «fe religiosa inquebrantable que unía la vida individual a un propósito trascendente y justificaba el recurso a una brutalidad aún mayor, y un culto de los sentimientos sanos que emancipaba la fe en los valores y las metas de la Revolución a partir del análisis filosófico».¹⁰

Onfray, por su parte, habla igualmente en términos de «Luces radicales» y de «Luces pálidas», pero dejando fuera de los primeros a autores como Diderot o Condorcet. Para él, «ser radical es coger las cosas por la raíz. ¿Dónde están las raíces? En el llamado siglo de Voltaire son muchas, pero las principales parecen ser el cristianismo y la monarquía», por lo que los rasgos radicales giran en torno a «cuatro continentes radicalmente nuevos: el ateísmo, el materialismo, el hedonismo y la revolución».¹¹ De este modo, para el filósofo francés, los protagonistas de este movimiento serían:

Jean Meslier, cura ateo y anarquista; La Mettrie, médico filósofo, partidario trágico del arte de gozar; Helvecio, recaudador de impuestos apasionado por la justicia social; D'Holbach, barón materialista defensor de una *etocracia*; Sade, marqués disoluto.¹²

Para Israel, sin embargo, la pertenencia a la Ilustración radical no se basaba en la defensa de alguno de los *ítems* propuestos por Onfray, ya que, según él,

Muchos «ateos» y escépticos totales –incluidos Thomas Hobbes (1709-1751), Hume y el marqués de Sade (1740-1814)– no eran en absoluto «radicales» en el sentido del término aquí utilizado, pues no basaban la moralidad sólo en el principio de la razón o en el principio de la igualdad, o ligaban su concepción de progreso a la igualdad y a la democracia.¹³

En cualquier caso, esta interpretación de la Ilustración ha sido duramente criticada desde el mundo académico. Pagden, en su prólogo a la edición española de *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, advierte sobre el peligro de caer en el mismo error que historiadores modernos que oponen una imaginaria Ilustración radical a otra supuestamente moderada,¹⁴ citando expresamente la obra de Israel, a la que también critica Thomson, quien, si bien valora su esfuerzo por salir del cuadro geográfico

¹⁰ *Ibidem*, p. 396.

¹¹ ONFRAY, 2010, p. 37.

¹² *Ibidem*, p. 41.

¹³ ISRAEL, 2015, p. 29.

¹⁴ PAGDEN, 2015, p. 259.

tradicional de estudio de la Ilustración, es reticente a aceptar su propuesta ya que «tout ici est en effet mis au service d'une thèse relativement simpliste et inlassablement répétée: à savoir que les Lumières “radicales”, fondées sur une philosophie cohérente dont l'inspirateur fut Spinoza, étaient fondamentalement opposées aux Lumières “modérées” qui, elles, suivaient Locke, Newton, et Voltaire».¹⁵ Peña Echevarría, a su vez, tras analizar el pensamiento de D'Holbach, sostiene que estuvo «seguramente más interesado en una reforma intelectual y social que en la innovación política radical», ya que adopta una «posición rupturista en el plano de la ideología, más que en el propiamente político».¹⁶ Álvarez Junco, por su parte, señala que, aunque el planteamiento de Israel es atractivo, ya que interpreta coherentemente una vasta etapa de la historia europea atreviéndose a tratar un gran número de temas y situaciones «sin aportar grandes novedades, pero sin decir desatinos», su problema radica en que «sus conclusiones son simplificadoras: ni el panorama ilustrado se dividía sólo en radicales y moderados, ni el radicalismo constituía un único bloque».¹⁷

Parece que el objetivo político del heterogéneo grupo de pensadores que conocemos como Ilustración fue, en prácticamente todos los casos, la mejora de la existencia humana entendida como la propagación de la felicidad a todos los individuos o, al menos, al mayor número posible de ellos. Esto, en la sociedad del Antiguo Régimen, dividida jerárquicamente en función del nacimiento, con privilegios de clase amparados en la religión y la tradición, en la que la escasa educación recibida por el grueso de la población fue impartida por la Iglesia y utilizada como control social, y en la que los sistemas políticos denegaron la participación a la gran mayoría de las personas, únicamente pudo plantearse desde la idea de cambio, provocando numerosas tensiones con el poder.

Sin embargo, estas propuestas de transformación social no fueron en absoluto uniformes, ya que mientras que algunos autores propusieron tibias reformas que pusieran fin a los excesos más sangrantes perpetrados por las clases privilegiadas, otros plantearon, por ejemplo, una serie de cambios sustancialmente más radicales, derivados de la aplicación de una nueva moral procedente de una visión ontológica diferente del mundo que, a su vez, propugnaba una modificación en el ordenamiento político de la

¹⁵ THOMSON, 2014, p. 259.

¹⁶ PEÑA ECHEVARRÍA, 2018, p. 39.

¹⁷ ÁLVAREZ JUNCO, 2012-2013.

sociedad. Con este trabajo se pretende, por tanto, contrastar las ideas de los principales filósofos ilustrados con el objetivo de establecer si es pertinente o no adjudicarles las etiquetas de radicales y moderados, todo ello sin perder de vista el conflicto generado tanto entre estos autores como entre ellos y los poderes establecidos.

Por este motivo, se ha decidido dividir el trabajo en tres epígrafes que analicen, de forma general, algunas de estas propuestas que atentaban directamente contra el *statu quo* del Antiguo Régimen. En primer lugar se analizarán dos vertientes materialistas, la de D'Holbach y Diderot y la de Helvétius, y la visión atea y la crítica a la religión positiva de los dos primeros autores para, a continuación, mostrar sus puntos en común y diferencias con el grueso de la Ilustración. Posteriormente se analizarán las nuevas propuestas morales ofrecidas por algunos de los autores seleccionados; y, por último, se expondrán las formas de gobierno ideales que propusieron, resaltando que colectivos oprimidos, como los esclavos negros o las mujeres, quedaron fuera de las supuestas mejoras que debían suponer los cambios ilustrados. Para llevar a cabo esta tarea, se han seleccionado a algunos de los principales autores supuestamente moderados (Montesquieu, Voltaire, Hume, Smith, Rousseau) y radicales (Diderot, D'Holbach, Helvétius), de quienes se han estudiado sus obras filosóficas y literarias más representativas. A estos, se han añadido tres ilustrados algo posteriores, Paine, Condorcet y Wollstonecraft, relacionados con los temas tratados en el último punto del trabajo. La selección de obras de estos autores se ha complementado con algunos ensayos y artículos sobre la Ilustración, todos ellos consultados a través del fondo de la Biblioteca María Moliner o de diferentes repositorios digitales como Dialnet, Gallica, Wikisource y Google Books.

2. Materialismo y crítica social

Como apunta Blom, las investigaciones filosóficas de Descartes permitieron distinguir entre dos sustancias completamente diferentes, la materia y el alma, lo que introdujo una concepción del mundo dualista, esencialmente platónica. Esta nueva visión ontológica encajó a la perfección con los intereses de los teólogos ya que una

sustancia espiritual, radicalmente diferente de la material, podía frenar las injerencias del progreso científico –desarrollado durante el siglo XVII gracias a figuras como Bacon, Locke o Bayle– en el campo de la metafísica.¹⁸ Esta reconciliación entre el empirismo imperante y la idea de Dios, desarrollada por el filósofo francés, y su consiguiente visión ontológica del mundo, fue, asimismo, aceptada de forma prácticamente unánime en la siguiente centuria, aunque, como veremos, algunos de los autores aquí estudiados propusieron el materialismo como alternativa.

De todos ellos, el más importante fue, sin duda, el barón D'Holbach, cuya propuesta filosófica se encuentra recogida en el *Sistema de la naturaleza* (1770). Su pensamiento parte de la idea de que la infelicidad y la esclavitud en la que vive sumida la humanidad se deben a una falsa representación del mundo y de las personas, esto es, a una visión dualista que, al confiar en nociones como Dios o alma, desprestigia y limita la importancia de la materia, de la naturaleza y, por tanto, del empirismo y de la ciencia. De este modo, inicia su argumentario con la consideración de que

Es, pues, a la física y a la experiencia a donde debe recurrir el hombre en todas sus investigaciones: a ellas debe consultar en su religión y en su moral, en su legislación y en su gobierno político, en las ciencias y en las artes, en sus placeres y en sus penas. La naturaleza actúa según leyes simples, uniformes e invariables cuyo conocimiento hace posible la experiencia. Mediante nuestros sentidos estamos ligados a la naturaleza universal, podemos someterla a la experiencia y descubrir sus secretos. Apenas dejamos la experiencia caemos en el vacío, donde nos extravía nuestra imaginación.¹⁹

Puesto que la experiencia es el único modo en el que el ser humano es capaz de basar cualquier aspecto de su vida social y personal, el barón considera necesario desterrar de la realidad sustancias inaprehensibles como el alma. Para él, todo lo que compone el universo, incluido el ser humano, está formado por materia y movimiento, siendo fuertemente influenciado en este segundo punto por John Toland²⁰. El siguiente pasaje expresa con claridad esta visión del mundo:

El universo, este vasto conglomerado de todo lo que existe, no nos ofrece en todas partes sino materia y movimiento: su conjunto nos muestra sólo una cadena

¹⁸ BLOM, 2012, pp. 121-124.

¹⁹ HOLBACH, 2008b, p. 31.

²⁰ LURBE, 1992, p. 54.

inmensa e ininterrumpida de causas y efectos. Algunas de estas causas nos son conocidas, porque afectan de manera inmediata a nuestros sentidos; otras nos son desconocidas, porque no actúan sobre nosotros sino por efectos a menudo demasiado alejados de sus causas primeras [...]. Así pues, el hombre es un todo que resulta de las combinaciones de ciertas materias dotadas de propiedades particulares, cuya disposición se denomina organización y cuya esencia es sentir, pensar y actuar.²¹

El ser humano, por tanto, queda al mismo nivel que el resto de organismos que pueblan la Tierra, y su única diferencia radica en la diferente composición y organización de las materias que lo constituyen. Esta desigualdad es, a su vez, la que determina el comportamiento de todos los elementos presentes en la naturaleza, incluso de las especies y de los individuos:

Cada ser tiene, pues, leyes del movimiento propias y actúa constantemente de acuerdo con ellas, a menos que una causa más fuerte interrumpa su acción. Así, el fuego deja de quemar materias combustibles tan pronto como se utiliza agua para impedir su acción. Así, el ser sensible deja de perseguir el placer tan pronto como teme que éste pueda resultarle dañino.²²

Al plantear una realidad en la que todo puede explicarse mediante el análisis de los movimientos, ya sean estos internos o externos, de los diferentes tipos de materia –lo que no es sino un intento de aplicar las leyes newtonianas del movimiento al conjunto de la naturaleza–, D’Holbach espera poder desterrar cualquier creencia en seres y sustancias trascendentes que son, además, las que legitiman el orden social. Como él mismo plantea, si por naturaleza entendemos «un amasijo de materias muertas desprovistas de toda propiedad, puramente pasivas», es lógico que la humanidad busque el origen de estos movimientos –muchos de ellos fácilmente perceptibles– en alguna entidad o cualidad sobrenatural. Sin embargo, si por naturaleza entendiésemos lo que realmente es,

Un todo cuyas diversas partes tienen diferentes propiedades, que después actúan según estas propiedades, que están en acción y reacción perpetuas entre sí. Que pesan y gravitan alrededor de un centro común, mientras que otras se alejan y van hacia la circunferencia, que se atraen y se repelen, que se unen y se separan, que

²¹ HOLBACH, 2008b, pp. 34-35.

²² *Ibidem*, p. 40.

por sus choques y aproximaciones continuas producen y descomponen todos los cuerpos que vemos, entonces nada nos obligará a recurrir a fuerzas sobrenaturales para darnos cuenta de la formación de las cosas y de los fenómenos que observamos.²³

El problema de su propuesta materialista es que, debido a las limitaciones del conocimiento científico de su tiempo, D'Holbach se ve obligado a utilizar algunos argumentos que, actualmente, han sido superados. Esto es lo que sucede cuando intenta explicar el origen no divino de la materia y de su movimiento, algo fundamental para dar validez al conjunto de su pensamiento:

Todo el mundo está de acuerdo en que la materia no puede de ningún modo aniquilarse completamente o dejar de existir. Ahora bien, ¿cómo es concebible que lo que no puede dejar de existir haya comenzado a existir? Entonces, cuando pregunten de dónde ha venido la materia, diremos que ha existido siempre. Si nos preguntan de dónde ha venido el movimiento de la materia, responderemos del mismo modo, que ha debido de moverse durante toda la eternidad dado que el movimiento es una consecuencia necesaria de su existencia, de su esencia y de sus propiedades primitivas.²⁴

Junto al pensamiento de D'Holbach podemos situar el del «gran maestro del ala progresista»²⁵ de la República de las Letras, el ecléctico Diderot. Tanto Bermudo como Blom consideran probable que, debido a la amistad que ambos filósofos se profesaban, así como a su coincidencia ideológica, colaborasen en la redacción de las obras del barón. En opinión de Bermudo:

La relación con Diderot constituye un gran problema a la hora de acotar el pensamiento del barón. Filosóficamente, Diderot era una cabeza mucho más madura. Al comenzar la segunda mitad del siglo ya había escrito sus *Pensées philosophiques* (1746) y su *Lettre sur les aveugles* (1749), madurando su materialismo ateo desde posiciones originales deístas. Diderot ya era el filósofo materialista, es decir, *le philosophe*. Y esta filosofía materialista [...] debió de influir poderosamente en Holbach, quien tenía una actitud receptiva a tal filosofía

²³ *Ibidem*, p. 44.

²⁴ *Ibidem*, pp. 44-45.

²⁵ BERMUDO, 2008, p. 594.

por su talante ideológico. La relación era tan estrecha que es difícil separar el pensamiento de cada uno.²⁶

De este modo, podemos sospechar que los anteriores pasajes de D'Holbach eran, en buena medida, suscritos por Diderot, a quien, debido al encarcelamiento que sufrió tras la publicación de la *Lettre sur les aveugles* (1749), se le impidió volver a publicar obras de carácter filosófico so pena de volver a prisión a perpetuidad. Debido al omnipresente miedo a ser represaliado, el fondo de su pensamiento debe ser rastreado en novelas como, por ejemplo, *El paseo del escéptico* (1747). En ella, el filósofo plasma la idea que vimos en la obra del barón de que la materia es sempiterna. En mitad de una discusión entre Athéos, personaje que representa a la filosofía atea, y un vendado, habitante del camino de los espinos (es decir, un creyente), el primero replica al segundo: «Si la materia es eterna, si el movimiento la ha dispuesto y le ha impreso originariamente todas las formas que la conservan, según vemos, ¿para qué necesito a vuestro soberano?».²⁷

De forma similar, en *Le rêve de D'Alembert* (1769) podemos localizar pasajes en los que parecen estar presentes ideas que D'Holbach expresó en su *Sistema de la naturaleza*. Encontramos, por ejemplo, la insistencia en la importancia del movimiento de la materia, y, por tanto, de la potencialidad de cambio de la misma, hasta el punto de que, en la novela, Diderot le muestra a su amigo D'Alembert cómo transformar una sensibilidad inerte, propia de la tierra, la piedra o el agua, en otra activa, característica de los seres vivos:

Lorsque le bloc de marbre est réduit en poudre impalpable, je mêle cette poudre à l'humus ou terre végétale; je les pétris bien ensemble; j'arrose le mélange, je le laisse putréfier un an, deux ans, un siècle, le temps ne me fait rien. Lorsque le tout s'est transformé en une matière à peu près homogène, en humus, savez-vous ce que je fais? [...] J'y sème des pois, des fèves, des choux, d'autres plantes légumineuses. Les plantes se nourrissent de la terre, et je me nourris des plantes.²⁸

De este modo demuestra como el movimiento inherente a la materia, al modificar su propia organización, puede llegar a transformar un tipo de sustancia inerte en otra viva, lo que refuerza la idea expresada por el barón de que el universo está compuesto de diversas materias cuya única diferencia radica en su propia estructura interna. Por si

²⁶ *Ibidem*, pp. 595-596.

²⁷ DIDEROT, 2016, p. 58.

²⁸ DIDEROT, 1875b, p. 108.

fuera poco, y aunque se trate de un proceso infinitamente más lento, Diderot considera que este movimiento puede llegar incluso a modificar especies animales o vegetales en su conjunto, exhibiendo un darwinismo *avant la lettre* heredado del pensamiento de Buffon:

Si la question de la priorité de l'oeuf sur la poule ou de la poule sur l'oeuf vous embarrasse, c'est que vous supposez que les animaux ont été originairement ce qu'ils sont à présent. Quelle folie! On ne sait non plus ce qu'ils ont été qu'on ne sait ce qu'ils deviendront. Le vermisseau imperceptible qui s'agite dans la fange, s'achemine peut-être à l'état de grand animal; l'animal énorme, qui nous épouvante par sa grandeur, s'achemine peut-être à l'état de vermisseau, est peut-être une production particulière momentanée de cette planète.²⁹

Esta visión del mundo debía, necesariamente, negar la existencia de cualquier tipo de divinidad creadora. Incluso los elementos supuestamente milagrosos están necesariamente regidos por las leyes naturales, y únicamente los percibimos como tales por desconocer los mecanismos de la naturaleza. De este modo, D'Holbach plantea que

El orden y el desorden de la naturaleza no existen. Hallamos *orden* en todo lo que es conforme a nuestro ser y *desorden* en todo lo que es contrario. Sin embargo, todo está en orden en una naturaleza en la que las partes no pueden apartarse jamás de las reglas ciertas y necesarias que derivan de la esencia que han recibido [...]. De esto se deduce que en la naturaleza no puede haber monstruos ni prodigios ni maravillas ni milagros.³⁰

Sin embargo, el ser humano se ha situado siempre en el centro del universo, relacionando todo elemento visible con su propia condición, atribuyendo facultades similares a las suyas a cualquier fenómeno cuyo modo de actuar mantenga ciertos puntos de contacto con el de su especie. De este modo, al no ver a su alrededor más que a seres con comportamientos diferentes, pero creer, sin embargo, «encontrar en la naturaleza un orden análogo a sus propias ideas, y proyectos conformes a los suyos» se permitió imaginar «una causa inteligente a su manera y le atribuyó el orden que creyó ver y los proyectos que él mismo tenía».³¹ Así es como, según el barón, surgieron las diferentes divinidades que pueblan la tierra y, una vez que se abrió la puerta a este tipo

²⁹ *Ibidem*, p. 110.

³⁰ HOLBACH, 2008b, p. 68.

³¹ *Ibidem*, p. 72.

de creencias irracionales, se permitió la proliferación de multitud de religiones que, tratando de los temas más importantes para el ser humano –su felicidad y su inmortalidad–, no han hecho sino esclavizarlo y limitar su capacidad de raciocinio. En *El cristianismo al descubierto* (1761), D’Holbach se afanó en criticar las incongruencias de esta creencia revelada, cuya peculiar manera de alcanzar el conocimiento le suscitó la siguiente reflexión: «una revelación que fuese verdadera, viniese de un Dios justo y bueno, y fuese necesaria para todos los hombres, debería ser lo bastante clara como para ser entendida por todo el género humano»; y se pregunta, irónicamente, «¿No es asombroso que lo que debería servir como guía para todos los hombres no sea comprendido por ninguno de ellos? ¿No es cruel que lo más importante para ellos sea lo menos conocido?». Y es que, al fin y al cabo, en una religión todo son «misterios, tinieblas, [e] incertidumbres».³² Es precisamente este halo de oscurantismo que envuelve a todas las religiones el que denunciaba el barón:

La fe prohíbe la duda y el examen, priva al hombre de la facultad de ejercer su razón y de la libertad de pensar [...]. Por todo ello, se ve que la fe es una virtud inventada por hombres que temían las luces de la razón, que quisieron engañar a sus semejantes para someterlos a su propia autoridad y que trataron de degradarlos con el fin de ejercer su poder sobre ellos [...] Esta virtud no puede sino resultar funesta para el resto de los hombres, a quienes enseña a menospreciar la razón, que los distingue de los animales, y es la única que puede guiarlos de manera certera en este mundo.³³

Por si fuera poco, muchas de estas religiones han establecido, desde prácticamente su origen, una alianza con el poder que ha resultado fatal para la humanidad. Gracias a esta simbiosis, el cristianismo, por ejemplo

Transformó siempre en déspotas y tiranos a los soberanos que lo favorecieron, los representó como divinidades sobre la tierra, hizo respetar sus caprichos como si fueran voluntad del mismo cielo, y les entregó los pueblos como rebaños de esclavos de los que podían disponer a su gusto. Como contrapartida a su celo por la religión, el cristianismo perdonó frecuentemente a los monarcas más perversos las

³² HOLBACH, 2008a, p. 45.

³³ *Ibidem*, pp. 96-97.

injusticias, violencias y crímenes y pidió a las naciones soportar en silencio los golpes de su ira, en lugar de protegerlas, so pena de irritar al Altísimo.³⁴

Este sometimiento de la población por el poder y la religión se ha logrado llevar, según D'Holbach, incluso a los ámbitos más privados del individuo. Gracias a la creación de conceptos como el pecado, la culpa o la condenación del placer físico, y al control de la educación, se ha sometido a tortura a la conciencia de la población, en un proceso que va de la cuna a la sepultura:

Apenas sale del vientre de su madre, su sacerdote lo bautiza por dinero bajo el pretexto de lavar una supuesta *mancha original*, le reconcilia con un Dios al que todavía no ha podido ofender y, con la ayuda de palabras y encantamientos, los arranca del dominio del demonio. Desde su más tierna infancia, su educación es confiada habitualmente a sacerdotes cuyo principal objetivo es inculcarle, desde bien temprano, los prejuicios necesarios para sus designios. Le inspiran terrores que se multiplicarán a lo largo de su vida, lo instruyen en las fábulas de una religión maravillosa, en sus dogmas insensatos y en sus misterios incomprensibles. En suma, forman un cristiano supersticioso, nunca hacen de él un ciudadano útil o un hombre ilustrado.³⁵

Teniendo en cuenta la crítica a la sociedad de su tiempo inherente a este discurso, es sencillo comprender por qué el barón publicó ambas obras bajo seudónimo, ya que la mera publicación sin autorización de este tipo de obras, o su posesión, podían conllevar serias penas que iban desde «una simbólica rotura y quema de libros, tarea asignada al verdugo de París, hasta unas cuantas semanas en la Bastilla o una agotadora temporada en las galeras de la armada francesa (casi una sentencia de muerte), pasando por la tortura y ejecución públicas».³⁶

Por este motivo en *Le rêve de D'Alembert*, Diderot intentó esquivar a la censura y sus consecuencias haciendo salir de la boca de un D'Alembert delirante todas sus propuestas más radicales. Estas ideas son las que fuerzan la conversación entre su amiga Julie de Lespinasse, que se encuentra cuidándole, y el médico Bordeu. En este pasaje, Diderot niega la existencia de entidades trascendentes asimilables a Dios partiendo de una explicación que da el médico a la mujer. El galeno demuestra a esta la manera en

³⁴ *Ibidem*, p. 119.

³⁵ *Ibidem*, p. 112.

³⁶ BLOM, 2012, p. 33.

que las sensaciones y estímulos que recoge el cuerpo humano son relacionados y respondidos en la cabeza, más concretamente en las meninges (aunque actualmente sabemos que únicamente desempeñan una función estructural y protectora del sistema nervioso central). Para ello, utiliza la metáfora de una araña situada en el centro de una telaraña, a la que le llegan todas las vibraciones de cada hebra, que serían las diferentes extremidades sensibles del cuerpo. Ante esta analogía, prosiguen su conversación de la siguiente forma:

MADemoiselle de l'Espinasse.

Et qui est-ce qui vous a dit que ce monde n'avait pas aussi ses méninges, ou qu'il ne réside pas dans quelque recoin de l'espace une grosse ou petite araignée dont les fils s'étendent à tout?

BORDEU.

Personne, moins encore si elle n'a pas été ou si elle ne sera pas.

MADemoiselle de l'Espinasse.

Comment cette espèce de Dieu-là...

BORDEU.

La seule qui se conçoive...

MADemoiselle de l'Espinasse.

Pourrait avoir été, ou venir et passer?

BORDEU.

Sans doute; mais puisqu'il serait matière dans l'univers, portion de l'univers, sujet à vicissitudes, il vieillirait, il mourrait.³⁷

Como puede apreciarse, utilizando una ontología materialista, con la que hasta un ser asimilable a lo que se entiende por divino estaría compuesto por materia, y que, por tanto, acabaría por morir, Diderot cuestiona la absurdidad de la creencia en seres sempiternos y omnipotentes. Por otra parte, en *El paseo del escéptico*, el filósofo critica los mismos abusos de la religión que D'Holbach, aunque en términos diferentes, ya que utiliza la metáfora de la avenida de los espinos. Con esta, pretende llevar a cabo una sutil crítica a todas las naciones que se mantienen estrictamente subordinadas a la

³⁷ DIDEROT, 1875b, pp. 142-143.

religión cristiana. El imperio que describe gracias a esta imagen está gobernado por un soberano sobre el que hay unanimidad en cuanto al nombre, pero no en cuanto a su existencia. De hecho, «nadie lo ha visto, y aquellos de sus favoritos que pretenden haber mantenido conversaciones con él han hablado de una manera tan oscura, le han atribuido contradicciones tan extrañas», que han llevado a sus habitantes a destrozarse unos a otros para hacer prevalecer sus opiniones.³⁸ Bajo este emperador, al que «se le supone infinitamente sabio, ilustrado y lleno de ternura», se posiciona una ingente cantidad de súbditos, los soldados del imperio. Su indumentaria se compone de «una venda [en los ojos] y una ropa o casaca blanca», siendo portar ambas prendas su único deber. El problema es que esta venda, que representa la fe, «se vuelve más gruesa o más fina con el uso. En unos casos se convierte en un paño muy grueso y en otros en una gasa ligera, siempre a punto de desgarrarse».³⁹ El traje [la pureza], por su parte, se mancha fácilmente, sobre todo cuando la persona que lo lleva acude, con nocturnidad y alevosía, al camino de las flores, alegoría de la vida mundana y de los placeres sensuales. El soberano, a su vez, tiene un virrey [el Papa] a quien llevan en palanquín por miedo a que se desgarre sus finos pies, y que

Se proclama educadamente el más humilde servidor de todo el mundo, pero acepta pacientemente que sus ayudantes sostengan que todo el mundo es su esclavo y, a fuerza de repetirlo, han llegado a hacérselo creer a los imbéciles y, en consecuencia, a mucha gente.⁴⁰

El Papa controla a «muchos matadores [príncipes], a los que ha azotado como si fueran niños» y gracias a los cuales posee un enorme señorío «cuyo comercio principal consiste en pergamino [las bulas] y jabón [las absoluciones o dispensas]».⁴¹ Diderot continúa su crítica en los mismos términos, haciendo referencia a otros grupos dentro de la jerarquía cristiana entre los que destacan los jesuitas, «que atemorizaban a los viajeros con la excelente blancura de la ropa que consideraban necesaria», afirmando que «el jabón del virrey y los gobernantes no valía nada, que había que obtenerlo, sin lugar a dudas, de las tiendas del soberano y empaparlo en lágrimas» y que, por si no fuera suficiente con las espinas del camino en que habitaban, «lo llenaron de trampas y de enredos que lo hicieron impracticable». Ante la dificultad de seguir transitando esta

³⁸ DIDEROT, 2016, p. 20.

³⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 26-27.

⁴¹ *Ibidem*, p.27.

senda, los viajeros estuvieron tentados de cruzar a la de las flores o a la de los castaños [punto de encuentro de los filósofos], pero entonces, el batallón negro [los agentes de la Inquisición], «inventó unas zapatillas de pluma y unos guantes de terciopelo [los jansenistas]. Este chanchullo previno una deserción general».⁴² Como puede apreciarse, Diderot plasma en este pasaje una crítica a la dominación que ejerce la Iglesia sobre la población, amparada tanto en el poder de los príncipes como en mecanismos inventados como la fe o la pureza. Además, plantea como alternativas a este modelo de sociedad, por un lado, las actitudes libertinas, tremendamente extendidas en su época, y a las que critica, y por otro, la República de las Letras, punto de encuentro de las diversas ramas filosóficas cuyo objetivo es el cambio social y político.

El materialismo –y su consecuente crítica en torno a la religión– estudiado hasta el momento no fue la única alternativa propuesta en el siglo XVIII al dualismo imperante. Otro modelo sería el de Helvétius, el cual, como se verá a continuación, fue denostado por D’Holbach y Diderot. Según Scotto, a partir de *Le rêve de D’Alembert* se produce en el pensamiento de su autor una evolución desde un cierto fatalismo materialista hasta una visión en la que otorga mayor importancia a la organización interna del individuo, y es que, puesto que ninguna persona es completamente idéntica a otra, sus pensamientos se deben tanto a los estímulos que recibe del entorno como a su peculiar estructura biológica. Por este motivo, en *La Réfutation d’Helvétius*, rechazará la visión que su amigo tiene del ser humano como una suerte de materia prima sobre la que únicamente actúan condicionantes externos como la educación, modelando un sujeto que no es más que producto del medio social y político en el que vive. En opinión de Scotto, Diderot ve esta postura excesivamente mecánica, reafirmando «la importancia del sujeto, del individuo como centro de iniciativas, con capacidad de una gran diversidad de respuestas ante los estímulos externos».⁴³

Tal y como recoge Bermudo, Belaval «ha caracterizado la filosofía de Helvétius como un “materialismo psicológico” de corte cartesiano, distinguiéndolo del “materialismo fisiológico” de La Mettrie y del “materialismo físico” de Holbach y Diderot».⁴⁴ La etiqueta de psicológica atribuida a la ontología de Helvétius parece acertada ya que, como continúa Bermudo, debemos leer su obra en base a la tensión de tres elementos. En primer lugar un materialismo de la materia, heredado de Descartes y Fontenelle que le permite reducir la

⁴² *Ibidem*, p. 31.

⁴³ SCOTTO, 2014, p. 114.

⁴⁴ BERMUDO, 2012, p. 503.

conciencia a meras causas físicas, gracias al «simple juego de la transmisión del movimiento». En segundo lugar, un sensualismo empírico y, por último, un «materialismo sociológico, por no decir histórico, que le lleva a acentuar la dependencia del espíritu respecto de la ley y la educación, de la estructura social y las costumbres». El segundo punto es clave para entender sus diferencias con el tándem D'Holbach-Diderot, pues con él, Helvétius se aproxima a la teoría del hombre estatua de Condillac, estableciendo que el ser humano es conformado únicamente por sus sentidos, ya que, como expresa al principio de *Del espíritu* (1758), en el hombre «todo se reduce a sentir».⁴⁵ Por el contrario, los otros dos filósofos consideran que la sensación surge, sencillamente, a partir de un tipo concreto de organización de la materia, con lo que existen unos límites determinados por esta que el ser humano nunca podrá rebasar por más que se modifiquen todos los elementos de los que provengan sus estímulos. Teniendo en cuenta esto, parece normal que el materialismo de Helvétius, tan laxo debido a que parece crear un nuevo nivel ontológico en la sensación, no sea visto como tal por algunos autores como Onfray, quien se pregunta:

¿Por qué convertir en una obra materialista y atea este libro [*Del espíritu*] que prescinde de Dios, sí, pero que no está contra Dios? [...] Materialista, eructan a coro el jansenista, el papa Clemente XIII, el rey y los profesores de la Sorbona; materialista, repite Althusser, el caimán marxista-leninista de la rue d'Ulm. Pero Helvecio rechazaba tanto el ateísmo como el materialismo...⁴⁶

Independientemente de cómo cataloguemos a nivel ontológico el pensamiento de Helvétius, en lo que respecta al ateísmo, Onfray parece estar en lo correcto. En *Del espíritu* no he logrado encontrar apenas referencias a la idea de Dios, salvo en las innumerables citas, más o menos históricas, que pueblan la obra, o cuando se refiere a las divinidades de otros pueblos. Al contrario que en el caso de D'Holbach y Diderot, no parece existir en el de Helvétius una intención de criticar la creencia religiosa en sí misma. Únicamente he localizado una frase en la que el filósofo muestra una visión negativa de la moral religiosa imperante en su tiempo, que no de la idea de Dios o de la religión en sí:

Diríjase la mirada hacia el norte, el sur, oriente y occidente; por todas partes vemos el cuchillo sagrado de la religión levantado sobre los pechos de mujeres, niños y viejos; y la Tierra, humeante por la sangre de las víctimas inmoladas a los falsos dioses o al Ser supremo, ofrece por todas partes la extensa, repugnante y

⁴⁵ HELVÉTIUS, 2012, p. 15.

⁴⁶ ONFRAY, 2010, pp. 175-176.

horrible masacre de la intolerancia. Ahora bien, ¿qué hombre virtuoso, qué cristiano, si su alma tierna está llena de la divina unción que se desprende de las máximas del Evangelio, si es sensible a las quejas de los desgraciados y alguna vez ha secado sus lágrimas, no sentirá ante ese espectáculo compasión por la humanidad y no tratará de fundar la rectitud no sobre principios tan respetables como los de la religión sino sobre otros principios de los que sea menos fácil abusar, como son los motivos del interés personal?⁴⁷

Este pasaje, que, aunque habla de falsos dioses, lo hace contraponiéndolos a un Ser supremo, que, aunque resalta los excesos de la religión, lo hace considerando sus principios «tan respetables», no demuestra en absoluto la radicalidad que vimos con el caso de D'Holbach y Diderot. Cabría preguntarse si estas licencias pudieron deberse a algún tipo de temor a la censura y sus repercusiones. Sin embargo, debido a que Helvétius no recurrió al anonimato ni a ningún seudónimo a la hora de publicar su obra, esto no parece probable. Este error de cálculo pasó, de hecho, una elevada factura al filósofo, ya que, como sentencia Bermudo,

Del espíritu, sin duda un libro audaz, peligroso sin duda para el conservadurismo, sin duda crítico, con esa crítica eficaz por estar hecha sin violencia pero con fina ironía, con elegancia y amenidad, con la sonrisa de quien se siente seguro, pasó a ser un libro revolucionario, un peligro para el Rey, el Papa, la Nobleza y el Clero, es decir, para el orden del poder hegemónico. Jesuitas y jansenistas, guardianes de la conciencia social, supieron ver al enemigo común por encima de las luchas entre ellos: lo declararon enemigo de la religión y, como el enemigo de la religión del príncipe es enemigo del príncipe, también enemigo del Rey.⁴⁸

Las consecuencias, que, gracias a lo bien posicionado socialmente que estuvo el filósofo, no fueron fatales, pasaron por una doble retractación –en la última de las cuales se vio forzado a decir que «todo lo que no es conforme con su espíritu [del cristianismo] no puede serlo con la verdad»– y a la pérdida de su cargo en la corte,⁴⁹ *maître d'hôtel* de la reina María Leczinska.⁵⁰

En cualquier caso, el resto de autores analizados, salvo Condorcet –en cuya selección de obras, al tener una finalidad más política que filosófica, no abunda sobre

⁴⁷ HELVÉTIUS, 2012, p. 142.

⁴⁸ BERMUDO, 2012, pp. 489-490.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 496.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 485.

temáticas ontológicas—, rechazan las posturas materialistas, profesando la visión dualista tan extendida durante el Antiguo Régimen. Esta coincidencia entre sus valores personales y los de la sociedad que querían cambiar es la que hace que en sus escritos apenas aparezcan defensas sobre este tema. ¿Qué necesidad podían tener de argumentar en favor de algo en lo que prácticamente todo el mundo estaba de acuerdo? Lo que sí hicieron algunos fue criticar estas nuevas visiones de la realidad. Un ejemplo lo encontramos en Voltaire, quien, como afirma Virolle, vio los sistemas materialistas como una amenaza para todo lo que había conseguido:

Il a eu peur, certes, de représailles policières contre l'ensemble du parti philosophique, juste au moment où la tolérance lui semblait faire des progrès immenses, si «les gens en place» lisaient ces ouvrages; peur pour ses entreprises de Ferney; peur pour un certain ordre social auquel il tenait, et dans lequel Dieu était nécessaire pour éviter «un univers de confusion et d'horreur»; peur pour ses certitudes intimes.⁵¹

Su crítica, sin embargo, se limitó a un menoscabo de las obras materialistas, y no a una argumentación con base filosófica, como podemos observar en la refutación que el patriarca de las Luces llevó a cabo contra el *Sistema de la naturaleza*, a la que catalogó de «petite physique écourtée, aussi mesquine dans ses principes que pitoyable dans ses conséquences».⁵² Para entender esto parece interesante la explicación del contexto histórico que ofrece Bermudo, quien afirma que la línea de demarcación que dividía al partido filosófico de la Francia del siglo XVIII estaba trazada por los temas del materialismo y el ateísmo. Obras como la del barón atacaban directamente y con dureza filosófica las posiciones de Voltaire, aunque lo hicieran sin citarle. Además, a este, le preocupó mucho «la reacción del clero y el poder. Teme que surja una reacción perjudicial para la filosofía, que paguen todos por unos pocos. Tal radicalismo no lo cree una táctica acertada. Hay que llamar al orden a la proliferación de estas filosofías insensatas que no saben lo que se puede y debe decir en cada lugar y momento».⁵³ Según el filósofo español, la correspondencia de Voltaire muestra que obras como el *Sistema* provocaron

Un fuerte impacto en el orden institucional y en el sector de los filósofos, radicalizando la crisis política y, al mismo tiempo, despejando al grupo

⁵¹ VIROLLE, 1979, pp. 65-66.

⁵² *Ibidem*, p. 65.

⁵³ BERMUDO, 2008, p. 631.

materialista, individualizándolo y situándolo de forma definitiva en propugnador de la reforma institucional y social. Los deístas ilustrados se ven enfrentados a sus propios límites. Su coqueteo con el poder y su transigencia con el clero quedan definitivamente situados como alianza fáctica, aunque haya buena fe, con la reproducción de las condiciones de la miseria del hombre. Voltaire mismo se ve obligado a vacilar. Unas veces reconoce los méritos de la obra [...], y otras sus limitaciones y su inoportunidad.⁵⁴

Da la impresión de que la crítica de Voltaire se debió más a un cálculo político que a un desacuerdo con la postura filosófica materialista. Si bien es cierto que nunca podría llegar a aceptar el ateísmo –conocida es su frase «si Dios no existiera, sería necesario inventarlo»⁵⁵–, según Virolle, Voltaire acabó por reconciliarse con los naturalistas como Buffon y, en sus tres últimos años de vida, mostró una actitud más conciliadora con los materialistas. De hecho, sería en 1775, cuando Turgot estuvo en el poder –y con él, el partido enciclopedista– cuando «derrière les rituelles accusations de fatras et de charlatanisme à l'adresse des matérialistes, on croit apercevoir une volonté de réduire l'écart entre les deux systèmes de pensée».⁵⁶ De similar opinión es Bermudo, quien afirma que, a pesar de que Voltaire se alineó con la ciencia más progresista del momento –lo que sin duda favoreció una naturalización de la divinidad, llevándole hacia el deísmo, como a buena parte de los ilustrados–, nunca pudo aceptar el materialismo ateo, pero sí admitió «su ataque a la religión, al menos en sus formas positivas», así como «el análisis de la alianza histórica entre la religión y el poder político, que había hecho de aquella un instrumento constante e irrenunciable de la tiranía».⁵⁷

Otro ejemplo de crítica a las visiones materialistas lo podemos encontrar en Rousseau. Este peculiar filósofo tampoco rechazó su creencia en la divinidad: «Todas las sutilezas de la metafísica no me harán dudar de la inmortalidad del alma ni un solo momento; la siento, creo en ella, la quiero, la espero, y la defenderé hasta mi último aliento».⁵⁸ Sin embargo, al contrario que Voltaire, el ginebrino criticó con vehemencia las artes, las ciencias y el progreso en general, lo que explica que su propuesta religiosa deísta, como veremos más adelante, tienda hacia el naturalismo:

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 631-632.

⁵⁵ DÍEZ DEL RÍO, 2011, p. 525.

⁵⁶ VIROLLE, 1979, p. 67.

⁵⁷ BERMUDO, 2008, p. 632.

⁵⁸ BLOM, 2012, p. 175.

L'astronomie est née de la superstition; l'éloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge; la géométrie, de l'avarice; la physique, d'une vaine curiosité; toutes, et la morale même, de l'orgueil humain. Les sciences et les arts doivent donc leur naissance à nos vices: nous serions moins en doute sur leurs avantages, s'ils la devoient [sic] à nos vertus.⁵⁹

En la profesión de fe del vicario saboyano –incluida en *Emilio, o De la educación* (1762) –, texto que no es sino la plasmación del propio credo de Rousseau⁶⁰, encontramos diversas críticas a los presupuestos materialistas de D'Holbach y Diderot:

El mundo no es, por tanto, un gran animal que se mueve por sí mismo; existe alguna causa de sus movimientos extraña a él, que yo no percibo; pero la persuasión interior me hace tan sensible esa causa que no puedo ver girar el sol sin imaginar una fuerza que lo empuja, o, si la tierra gira, creo sentir una mano que la hace girar [...]. Las primeras causas del movimiento no están en la materia; ésta recibe el movimiento y lo comunica, pero no lo produce [...]. En una palabra, todo movimiento que no es producido por otro sólo puede venir de un acto espontáneo, voluntario; los cuerpos inanimados sólo actúan por el movimiento, y no hay verdadera acción sin voluntad. He ahí mi primer principio.⁶¹

Sin embargo, al igual que el resto de filósofos que hemos visto, Rousseau también es crítico con la religión positiva de su época, motivo por el que pretende recuperar la idea de religión cívica de los antiguos, que, según Ginzo Fernández, «tenía a sus ojos el valor de una alternativa legítima del recurso a la religión frente a su instrumentalización abusiva, que sólo sabía hablar a los poderosos de sus “derechos”, mientras que a los humildes no hacía más que recordarles sus “deberes”». ⁶² Además, uno de los rasgos que definen su visión de la verdadera religión es su armonía con la naturaleza, lo que le aleja del cristianismo, instalándole en

Esa tercera vía religiosa que le es peculiar, aproximándose más unas veces a la tradición naturalista de su siglo y otras a la tradición cristiana en su profundidad [...]. Elabora una teodicea que disculpa a Dios, pero también al hombre natural en la medida en que el mal viene de fuera. La naturaleza idealizada, fuente de sencillez y de bondad, ya no deja espacio para ese «bárbaro dogma» que sería el

⁵⁹ ROUSSEAU, 1852, p. 470.

⁶⁰ GINZO FERNÁNDEZ, 1993, p. 253.

⁶¹ ROUSSEAU, 1998, pp. 407-408.

⁶² GINZO FERNÁNDEZ, 1993, p. 248.

pecado original, ni tampoco, en general, para el concepto de sobrenaturaleza, tan esencial en la tradición cristiana.⁶³

Aunque de forma superficial, he intentado mostrar cómo, a pesar de la discrepancia ontológica entre los autores, existe una coincidencia en lo referente a la crítica social –en este caso en relación con los abusos de la religión–, que planteó un cierto clima de conflictividad entre los defensores del *statu quo* y los ilustrados. Y es que, como ya se dijo anteriormente, pretendieron reformar la sociedad con el objetivo de extender la felicidad al mayor número de personas posible, con independencia de la fórmula que propusiesen para tal efecto. Por ello, a la censura que tangencialmente se ha mostrado para el caso de los autores materialistas, se sumó la que sufrieron estos autores menos radicales que no pretendían socavar los pilares fundamentales del pensamiento del Antiguo Régimen. Esta censura no impidió, sin embargo, que buena parte de sus textos llegasen al público, como ha demostrado Darnton. Aunque trabajando con fuentes particulares –debido a la escasez de las mismas–, ha puesto de manifiesto que, como puede apreciarse en el anexo 1, las obras de algunos de los autores aquí estudiados, aunque prohibidas, estuvieron entre las más vendidas, destacando las de Voltaire y D’Holbach.

3. Nuevas propuestas morales

En cualquier caso, el afán transformador en busca de la felicidad humana de los ilustrados debe rastrearse y relacionarse con las nuevas teorías morales que estos autores propusieron con el objetivo de sentar las bases a nuevos modelos de sociedad.

Una de estas propuestas fue la de D’Holbach y Diderot, la cual está íntimamente ligada con su materialismo biológico y con su intento de aplicar el método científico a todas las facetas de la vida humana:

La moral es la ciencia de las relaciones existentes entre los espíritus, las voluntades y las acciones de los hombres, al igual que la geometría es la ciencia de

⁶³ *Ibidem*, p. 255.

las relaciones existentes entre los cuerpos [...]. Si en el mundo moral, al igual que en el físico, una causa cuya acción no está alterada es seguida necesariamente por su efecto, entonces una educación razonable y fundada sobre la verdad de leyes sabias, los principios honrados inspirados a la juventud, los ejemplos virtuosos, las recompensas concedidas al mérito y las buenas acciones, la vergüenza, el desprecio, los castigos rigurosos impuestos al vicio y el crimen, serán causas que actúen necesariamente sobre las voluntades de los hombres y determinen a la mayoría de ellos a poner de manifiesto sus virtudes.⁶⁴

Además, como vimos, Diderot insiste en la importancia del individuo como centro de iniciativas, hasta el punto de que la moral, que no es revelada, depende de sus características y de cómo percibe la realidad. Como expresa en la *Lettre sur les aveugles*, llevándolo al extremo:

[...] que la morale des aveugles est différente de la nôtre! Que celle d'un sourd différerait encore de celle d'un aveugle, et qu'un être qui aurait un sens plus que nous trouverait notre morale imparfaite, pour ne rien dire de pis!⁶⁵

En el caso de seres humanos con idénticos sentidos, D'Holbach considera que «la diversidad que se encuentra entre los individuos de la especie humana introduce entre ellos la desigualdad», ya que si todos los hombres naciesen con las mismas capacidades, nunca dependerían unos de otros. Esta disparidad es, por tanto, la que nos «obliga a la feliz necesidad de asociarnos» de tal modo que «el débil está obligado a ponerse bajo la salvaguarda del más fuerte. Ella [la desigualdad] es la que obliga a éste a recurrir a la ilustración, al talento y a la industria del más débil cuando los considera útiles para sí». ⁶⁶ Estas diferencias son, a su vez, las que determinan la capacidad de razonar, ya que esta no es sino «nuestra naturaleza modificada por la experiencia, el juicio y la reflexión», de modo que, aunque «todos disponen al nacer de órganos capaces de ser conmovidos o acumular experiencias», en el caso de muchos «sus experiencias son falsas, sus ideas confusas y mal asociadas, y sus juicios erróneos», llenándose sus cerebros de «sistemas viciosos que influyen necesariamente sobre la conducta y perturban continuamente la razón». ⁶⁷ De este modo, ataca una vez más a los sistemas

⁶⁴ HOLBACH, 2008b, pp. 164-165.

⁶⁵ DIDEROT, 1875a, p. 289.

⁶⁶ HOLBACH, 2008b, p. 106.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 113.

religiosos cuya moral trastoca la correcta relación entre los seres humanos. Para el barón,

La distinción entre el bien y el mal, el vicio y la virtud, [...] no está fundada en convenciones entre los hombres y menos aún en las voluntades quiméricas de un ser sobrenatural, sino en las relaciones eternas e invariables existentes entre los seres de la especie humana que viven en sociedad y que existirán mientras exista el hombre y la sociedad. Así, la *virtud* es lo verdadera y constantemente útil para los seres de la especie humana que viven en sociedad, y el *vicio* es lo dañino para ellos. Las mayores virtudes son las que les procuran las ventajas más grandes y duraderas. Los mayores vicios son los que más perturban su tendencia a la felicidad y al orden necesario para la sociedad. El hombre *virtuoso* es aquel cuyas acciones tienden constantemente al bienestar de sus semejantes, el hombre *vicioso* es aquel cuya conducta tiende a la desgracia de aquellos con quienes vive, de lo que también deriva, en general, su propia desgracia.⁶⁸

La moral de estos autores mezcla las ideas de lo que pasará a llamarse utilitarismo con grandes dosis de epicureísmo. El ser humano, como animal que es, se rige por pulsiones naturales que le fuerzan a perseguir el placer y a huir del dolor. Sin embargo, al verse obligado a vivir en sociedad debido a sus debilidades, debe compaginar su búsqueda de bienestar personal con la del resto de personas que le rodean, ayudándose mutuamente. Como interpreta Bermudo, este pacto social es constantemente renovado: «el hombre asumirá sus deberes sociales, asumirá el pacto, si con ello consigue su irrenunciable objetivo de felicidad. Si no se dan las condiciones favorables, el hombre se apartará, se aislará o se enfrentará a los otros».⁶⁹ Sin embargo, esto no lleva al barón a aprobar el uso de la violencia en caso de rebelión, ya que, como él mismo sentencia:

No permitas que esta madre común [la sociedad], tuya y de tus conciudadanos, caiga en manos de la tiranía porque entonces no sería para ti sino una prisión. Si tu injusta patria te niega la felicidad, si permite que te opriman al estar sometida a un poder injusto, aléjate de ella en silencio, no la perturbes nunca.⁷⁰

De este modo, aunque su moral cuestiona todos los valores del Antiguo Régimen en el que la felicidad de la gran mayoría está supeditada a la de una minoría que, auspiciados por su nacimiento y legitimados por la religión, dicen tener tal prebenda,

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 114-115.

⁶⁹ BERMUDO, 2008, p. 635.

⁷⁰ HOLBACH, 2008b, pp. 514-515.

D'Holbach no incita a la revolución, aunque comprenda que por no seguirse las leyes naturales del comportamiento humano se pueda llegar a ella: «Las desgracias de los pueblos son causa de las revoluciones; amargados por la desgracia, los espíritus entran en ebullición y el derrocamiento de los imperios es una consecuencia necesaria».⁷¹

Otro punto en el que rompe con la sociedad de su tiempo es con la idea de libertad. Mientras que la religión, al crear los conceptos de culpa y pecado, tuvo que fomentar la idea del libre albedrío para hacer al individuo responsable de sus acciones, el barón, determinado a aplicar la física en todo lo relativo al ser humano, la niega con rotundidad. Para él, la voluntad puede explicarse a nivel mecánico, pues la elección no representa más que la idea o pasión que creemos nos acerca más a alcanzar nuestra felicidad. Como él mismo argumenta:

La elección no prueba en absoluto la libertad del hombre; éste delibera sólo cuando no sabe todavía cuál elegir entre los varios objetos que le afectan [...]. Para que el hombre pudiese actuar libremente, sería necesario que pudiese querer o elegir algo sin motivos o pudiese impedir que estos motivos actuaran sobre su voluntad [...]. Se ha creído que éramos libres porque teníamos una voluntad y el poder de elegir, pero no se ha prestado atención al hecho de que nuestra voluntad es movida por causas independientes de nosotros, inherentes a nuestro organismo o que derivan de la naturaleza de los seres que nos afectan.⁷²

Esta negación de la libertad individual fue magistralmente expresada por Diderot en *Jacques el fatalista* (1796) durante un diálogo entre el protagonista y su amo:

EL AMO.— Pero me parece que siento en el interior de mí mismo que soy libre, como siento que pienso.

JACQUES.— Mi capitán decía: «Sí, ahora que no queréis nada, pero quered arrojaros de vuestro caballo».

EL AMO.— Bueno, me arrojaría.

JACQUES.— ¿Alegremente, sin repugnancia, sin esfuerzo, cómo [sic] cuando os apetece apearos a la puerta de una hostería?

⁷¹ *Ibidem*, p. 250.

⁷² *Ibidem*, pp. 155-156.

EL AMO.— No del todo. Pero ¿qué importa con tal de que me precipite y que demuestre que soy libre?

JACQUES.— Mi capitán decía: «¡Cómo! ¿No veis que sin mi contradicción no os habría jamás venido a la mente la idea de desnucaros? Soy pues yo quien os coge por el pie y os precipita fuera de la silla. Si vuestra caída demuestra algo, no es que sois libre, sino que estáis loco». Mi capitán decía también que el goce de una libertad que pudiera ejercerse sin motivo sería la verdadera característica de un maníaco.

EL AMO.— Esto es demasiado difícil para mí, pero, a pesar de tu capitán y de ti, yo seguiré creyendo que quiero cuando quiero.

JACQUES.— Pero si sois y si habéis sido siempre dueño de querer, ¿por qué no queréis ahora enamoraros de una mona y no habéis dejado de amar a Agathe todas las veces que habéis querido? Mi amo, pasamos las tres cuartas partes de nuestra vida queriendo, y no haciendo.⁷³

El fatalismo inherente a esta negación del libre albedrío parece plantear que el individuo que actúa incorrectamente no es culpable, ya que, al estar biológica y socialmente determinado, su acción es completamente necesaria, de donde se puede deducir que no se tiene derecho a reprochar o castigar al criminal. Sin embargo, tal y como lo interpreta Bermudo, la postura del barón es la siguiente:

Cierto, desde el sistema materialista no tenemos derecho a irritarnos contra el otro, a llamarlo culpable, a pedirle responsabilidades... Todo ello sólo tiene sentido desde la ficción del sujeto. Pero podemos, y estamos necesariamente abocados a ello, aplicarle una pena, como quitamos de en medio un objeto físico que nos molesta. El tema es atractivo al suponer la pena no como castigo al culpable, sino como un mecanismo de defensa social: se elimina un enemigo y, al tiempo, se potencian pasiones de sociabilidad.⁷⁴

En definitiva, la propuesta moral de D'Holbach y Diderot, basada en el utilitarismo, el epicureísmo y la aplicación de la física sobre las relaciones humanas, pretende desterrar la moral cristiana sobre la que se asientan los fundamentos del Antiguo Régimen. Y, aunque como se ha mostrado, no propugnaban la revolución violenta,

⁷³ DIDEROT, 2002, pp. 352-353.

⁷⁴ BERMUDO, 2008, p. 579.

frases como la siguiente, extraída del *Sistema de la naturaleza*, tuvieron que incomodar sobremanera a las autoridades:

Los derechos del hombre sobre su semejante sólo pueden fundarse en la felicidad que le procura o le permite esperar; sin esto, el poder que ejerce sobre él sería una violencia, una usurpación, una manifiesta tiranía; toda autoridad legítima se funda únicamente en la facultad de hacernos felices. Ningún mortal recibe de la naturaleza el derecho de mandar sobre otro, sino que se lo acordamos voluntariamente a aquél del que esperamos nuestro bienestar. El gobierno es el derecho a mandar sobre todos conferido al soberano en beneficio de los gobernados. Los soberanos son los defensores y guardianes de la persona, de los bienes y de la libertad de sus súbditos, y sólo así consienten éstos en obedecer; el gobierno pasa a ser un bandidaje cuando se sirve de las fuerzas que le han sido confiadas para hacer desgraciada a la sociedad.⁷⁵

Helvétius, por su parte, propuso un sistema moral que, si bien se basaba igualmente en el utilitarismo y el epicureísmo, al derivar de su peculiar visión ontológica, se diferenció del de D'Holbach y Diderot. Al igual que sus colegas, parte de la idea de que «en cualquier época y cualquier lugar, tanto en materia de moral como de espíritu, el interés personal es el que dicta el juicio de los individuos y el interés general el que dicta el de las naciones».⁷⁶ Desde su punto de vista, en los seres humanos existe un componente narcisista que actúa como base de nuestra felicidad, y es que «es seguro que cada uno tiene de sí forzosamente la idea más elevada y que, por tanto, no estima en los demás otra cosa que su propia imagen y semejanza».⁷⁷ Tal y como lo interpreta Bermudo:

En la componente utilitarista del amor de sí Helvétius es tan radical como Hobbes, si bien éste generaliza las pasiones y uniformiza más los objetos de las pasiones que Helvétius, quien por su relativización histórica da más variedad a unas y otros. En cambio, en la acentuación de la componente narcisista Helvétius parece acercarse más a Spinoza, para quien el «perseverar en el ser» no es tan sólo seguir siendo, sino seguir siendo lo que se es: no es sólo vivir, sino vivir de tal o cual manera. Además, también como Hobbes y Spinoza, una y otra componente se condensan en el «deseo de estima», en el deseo de reconocimiento, que es poder y, por tanto, garantía de sobrevivencia, pero que también es narcisismo, vanidad,

⁷⁵ HOLBACH, 2008b, p. 243.

⁷⁶ HELVÉTIUS, 2012, pp. 38-39.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 50.

placer. [...] Si es así, viene a decir, si los hombres se mueven por su interés y por su deseo de estima pública, el gobernante, el legislador que quiera actuar sabiamente debe conocerlo y actuar consecuentemente.⁷⁸

Basándose en esta necesidad de amor de sí, a lo largo del Discurso II de *Del espíritu*, Helvétius ofrece a este legislador las cuatro armas básicas para dirigir la vida social: la recompensa, el castigo, la gloria y la infamia. Como continúa Bermudo, las dos primeras están directamente relacionadas con la componente utilitarista del amor de sí, mientras que las dos últimas lo están con la narcisista. Con estas herramientas, el soberano puede encaminarse hacia la obtención del bien público que, como ya se expresó más arriba, es la maximización de la felicidad. Esta, a su vez, no debe ser entendida como la satisfacción de las necesidades, como lo sería para Hobbes. Según Bermudo, «a nivel individual se consigue maximizar el placer a base de, primero, tener grandes e intensas pasiones, y, segundo, satisfacerlas», mientras que «a nivel del legislador, encargado de la moral, es decir, de la felicidad, [...] se consigue dirigiendo esas pasiones, generando unas, potenciando otras, contrarrestando éstas, disuadiendo aquéllas... todo con el uso de la recompensa y el castigo, distribuyendo la gloria y la infamia».⁷⁹ Hasta aquí no parecen existir grandes diferencias con la propuesta moral de D'Holbach y Diderot, aunque la fórmula de Helvétius posea un componente más psicológico. Sin embargo, las diferencias surgen, en primer lugar, con la incorporación de un relativismo histórico y sociológico a lo anteriormente expuesto. En palabras de Helvétius:

Examínese a los hombres y se verá que no hay crimen que no sea colocado entre las acciones honradas por las sociedades a las que ese crimen es útil; ni acción útil al público que no sea reprobada por alguna sociedad particular a la que esta misma acción resulta perjudicial.⁸⁰

Al contrario que los otros dos filósofos, quienes a pesar de las diferencias biológicas de los seres humanos, trataron de encontrar leyes ciertas y naturales que rigieran el comportamiento de cualquier grupo y en cualquier tiempo, Helvétius plantea que lo percibido como útil puede variar entre grupos humanos y contextos históricos. Por otro

⁷⁸ BERMUDO, 2012, pp. 505-506.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 508.

⁸⁰ HELVÉTIUS, 2012, p. 40.

lado, todo lo expuesto hasta el momento se supedita a otra idea que alejó todavía más ambas propuestas. Según Helvétius,

[...] entre hombres bien formados, dotados de todos sus sentidos y en cuyo organismo no se aprecia ningún defecto, la naturaleza ha establecido, sin embargo, tantas diferencias y tanta desigualdad en las disposiciones de su espíritu que unos están organizados para ser estúpidos y otros para ser hombres de espíritu.⁸¹

En opinión de Bermudo, para Helvétius el espíritu no es un don natural, más bien, al contrario, es efecto de la educación y de la ley, del medio social, única vía para hacer posible la utopía:

Si el espíritu tuviera su raíz en la estructura orgánica, en la organización, en un esquema de inteligibilidad mecanicista, se llegaría inevitablemente al pesimismo: el espíritu es efecto de unas leyes sobre las que es imposible intervenir [...]. En cambio, si el hombre es efecto de lo social, en la medida en que lo social es un producto de los hombres, la esperanza es posible: transformar lo social.⁸²

La clave está en la educación, pero no entendida simplemente como «lo que se recibe en los mismos lugares y por los mismos maestros» sino «comprendiendo todo lo que, en general, contribuye a nuestra instrucción», incluyendo no únicamente lo enseñado por los preceptores, sino también «la forma de gobierno bajo la que vive, a sus amigos, a sus amantes, a las personas que le rodean, a sus lecturas y, finalmente, al azar, es decir, esa multitud de sucesos cuyo encadenamiento y causas no nos permite percibir nuestra ignorancia». Esta significación le permite afirmar que «nadie recibe la misma educación».⁸³ Por tanto, el mero cambio de esta educación, capitaneado por el legislador en base al conocimiento de la naturaleza humana –es decir, las necesidades narcisistas–, puede, para Helvétius, permitir la transformación social.

Para Bermudo, *Del espíritu* fue un libro clave ya que los defensores de una conciencia social cada vez más anacrónica percibieron nítidamente «la amenaza de un pensamiento que no sólo les condenaba y amenazaba, sino que descubría el verdadero juego de las pasiones e intereses que su ideología se preocupaba de ocultar y cubrir». Por otra parte, quienes pretendieron elaborar la conciencia moderna que la sociedad burguesa necesitaba para darse unidad y legitimidad, «asumieron de puertas afuera *Del*

⁸¹ *Ibidem*, p. 151.

⁸² BERMUDO, 2012, p. 509.

⁸³ HELVÉTIUS, 2012, p. 152.

espíritu como símbolo del nuevo espíritu, pero de puertas adentro mostraban su suspicacia». Y es que un discurso que planteaba que «el hombre sólo puede amar lo universal, la ley, si ésta satisface su insaciable y natural ansia de placer» no encajaba con una época que «aspiraba a instaurar el sujeto moral y jurídico, epistemológico y económico, libre y responsable, racional... y por ello amante de los valores universales».⁸⁴

Otro grupo de autores que ofrecieron una nueva propuesta de moral fueron los pertenecientes a la Ilustración escocesa, entre los que destacan David Hume y Adam Smith. Para Hume, «constituye la moralidad un tema que nos interesa sobre todo lo demás»,⁸⁵ motivo por el que se propone hallar su origen epistemológico. Según recoge Martínez Pisón de Caveró, Hume considera que «la moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón».⁸⁶ Por lo que, en palabras del escocés: «La hipótesis que nosotros adoptamos es sencilla. Mantiene que la moralidad se determina mediante el sentimiento. Define a la virtud como *cualquier acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación*; y al vicio como lo contrario».⁸⁷ De este modo, Hume considera que algunas virtudes personales y todas las sociales se aprueban porque nos agradan al sentir las como útiles.⁸⁸ Así pues, para el caso de la justicia, la más importante de las virtudes sociales, el filósofo argumenta que

[...] las reglas de equidad o justicia dependen completamente del estado y condición particulares en que se encuentran colocados los hombres; y deben su origen y existencia a esa utilidad que obtiene la comunidad de su observancia estricta y constante.⁸⁹

Esta virtud tiene, sin embargo, una característica especial. Hume parte de la suposición de que la naturaleza hubiera concedido al ser humano una abundancia tal que, sin incertidumbre o esfuerzo, cualquiera se encontrase sus necesidades completamente satisfechas. En tal situación:

⁸⁴ BERMUDO, 2012, pp. 498-499.

⁸⁵ HUME *apud* NEGRO, 1976, p. 32.

⁸⁶ MARTÍNEZ PISÓN DE CAVERO, 2010, p. 136.

⁸⁷ HUME, 2007, p. 419.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 341.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 310.

Parece evidente que en un estado tan feliz florecerían todas las demás virtudes sociales y se multiplicarían por diez; pero nunca se habría soñado ni una sola vez con la prudente y celosa virtud de la justicia. ¿Para qué hacer un reparto de bienes cuando todo el mundo tiene ya más que suficiente? [...] En una situación de este tipo, al ser la justicia completamente inútil, constituiría un ceremonial vano, y resultaría imposible que tuviera un lugar en el catálogo de las virtudes.⁹⁰

Lo mismo sucedería en una sociedad que, aunque con los mismos problemas a la hora de satisfacer las necesidades que existen en la realidad, hubiera desarrollado gran afecto y generosidad para con las personas, ya que no sería necesario obligar a nadie a dispensar un bien que, naturalmente, estarían dispuestos a realizar. Pero, como interpreta Negro, la idea universal de justicia aparece «como una necesidad vital, para orientar y regular la propiedad».⁹¹ De este modo, Hume libera la idea de justicia tanto del «componente intelectualista de origen griego-estoico» como del «trascendentalismo cristiano», retornando a una cierta visión similar a la de la «concepción romana del *ius*: es justo lo que es derecho y, por consiguiente, la regla de Derecho no existe por ser justa, sino como una suerte de convención relativa a la utilidad común, que se determina más por la voluntad (la imaginación), que por la razón».⁹² Además, como recoge Negro, Hume llega a la siguiente conclusión:

Nada más sorprendente para quienes consideran con mirada filosófica los asuntos humanos [...] que la facilidad con que los muchos son gobernados por los pocos, y la implícita sumisión con que los hombres resignan sus sentimientos y pasiones ante los gobernantes. Si nos preguntamos por qué medios se produce este milagro, hallaremos que, puesto que la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan no pueden apoyarse sino en la opinión. La opinión es, por tanto, el único fundamento del Gobierno, alcanzando esta máxima tanto a los Gobiernos más despóticos y militares como a los más populares y libres.⁹³

Para Negro, Hume se encuentra aquí próximo a Hobbes, con la única diferencia de que, según el escocés, los individuos han decidido darse como soberano al Derecho, y, de este modo, el fin del Gobierno nunca será la libertad, sino su «perfección, como una consecuencia derivada del ejercicio de la justicia, bajo la forma de libertad personal y

⁹⁰ *Ibidem*, p. 306.

⁹¹ NEGRO, 1976, pp 51-52.

⁹² *Ibidem*, p. 51.

⁹³ *Ibidem*, p. 53.

seguridad de los individuos garantizada por la regla de Derecho». Esto, siempre según Negro, equivale a admitir que el libre albedrío es una entidad ficticia, ataque que Hume argumentará desde la Historia.⁹⁴ De este modo, la justicia se convertiría en el resultado de la oposición dialéctica entre el ansia de libertad y la necesaria autoridad que preserve la sociedad. Como analiza Hume:

[...] en todos los Gobiernos se da una perpetua lucha intestina abierta o secreta, entre autoridad y libertad, y en esta competencia ninguna de las dos puede prevalecer de modo absoluto. Todo Gobierno ha de hacer necesariamente un gran sacrificio de libertad; pero la autoridad que limita la libertad no puede nunca, ni quizá debe, llegar a ser en ninguna constitución, total e incontrolable.⁹⁵

Esta parece ser la clave, ya que para Negro, la clase social más interesada en un régimen justo y equitativo es la clase media, es decir, la burguesía, grupo que durante el siglo XVIII trató de lograr un espacio de representación política. Esta doctrina del *juste milieu* se explica por el hecho de que

Hume no cree en el progreso, sino en que la inteligencia humana, aunque limitada, es capaz, no obstante, de acuerdo con lo que enseña la Historia, de mejorar la condición de la especie. Y justamente su filosofía tiene una secreta intención: ilustrar sobre la conducta humana razonable para que la Humanidad no pierda el estado de civilización alcanzado y, en lo posible lo perfeccione.⁹⁶

La base de esta propuesta moral fundada en el sentimiento y la utilidad social es similar a la de Smith. El padre de la economía moderna sentó su teoría moral en una adaptación del concepto de simpatía de Hume, para el que sería «una cierta disposición de la naturaleza a sentir lo que otro está sintiendo», de tal modo que

Nos propone un procedimiento técnico por el cual la observación de gestos o signos que denuncian pasiones o sentimientos ajenos se convierten en pasiones o sentimientos de quien los contempla. El proceso de la conversión afecta, en realidad, a una transferencia del placer o dolor existente en otro. HUME pretende convencernos de que al simpatizar con estas sensaciones se produce un cambio en

⁹⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 57-58.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 61.

el que permanece la misma violencia e intensidad y que, así, se viene a experimentar un sentimiento similar al transmitido.⁹⁷

Smith parte de la idea de que «por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla».⁹⁸ Y, puesto que como ser sociable por naturaleza, no puede vivir aislado, es fundamental descubrir los rudimentos de su convivencia. Es en este contexto relacional donde surge la simpatía, que sería «una disposición a preocuparse emocionalmente el uno del otro» lo que «juega un rol decisivo en la formación y justificación de los juicios morales»,⁹⁹ y es que según el propio Smith «cualquiera sea la pasión que un objeto promueve en la persona en cuestión, ante la concepción de la situación brota una emoción análoga en el pecho de todo espectador atento».¹⁰⁰ Esta correspondencia se da gracias a la experiencia del individuo, obtenida a través de nuestros sentidos y, sobre todo, de la imaginación, con la que nos proyectamos «al lugar del otro y nos formamos una idea de lo que él está sintiendo».¹⁰¹

En opinión de Darat Guerra, la teoría moral de Smith está estrechamente relacionada con la transformación moral intrínseca al cambio de la sociedad: «de una de agricultores, a una de comerciantes, una transformación de la virtud que se desplaza de la excelencia cívica a la búsqueda de la justicia, entendida como la satisfacción de las necesidades básicas, aun al costo de la desigualdad».¹⁰² Smith intenta analizar la incipiente sociedad capitalista haciendo uso de su teoría de la simpatía:

Como los seres humanos están dispuestos a simpatizar más completamente con nuestra dicha que con nuestro pesar, hacemos ostentación de nuestra riqueza y ocultamos nuestra pobreza [...]. En realidad, es fundamentalmente en consideración a esos sentimientos de los demás que perseguimos la riqueza y eludimos la pobreza. Porque ¿qué objetivo tienen los afanes y agitaciones de este mundo? ¿Cuál es el fin de la avaricia y la ambición, de la persecución de riquezas, de poder, de preeminencia? ¿Es porque han de satisfacerse las necesidades

⁹⁷ MARTÍNEZ PISÓN DE CAVERO, 2010, p. 148.

⁹⁸ SMITH, 1997, p. 49.

⁹⁹ HERNÁNDEZ BUSSE, 2015, p. 115.

¹⁰⁰ SMITH, 1997, p. 51.

¹⁰¹ VALCARCE, 2010, p. 278

¹⁰² DARAT GUERRA, 2016, p. 15.

naturales? El salario del más modesto trabajador alcanzaría [...]. Todos los beneficios que podemos plantearnos derivar de él son el ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación. Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación.¹⁰³

De este modo, es mediante esta natural búsqueda simpática con el resto de personas –en la que somos guiados por el Autor de la Naturaleza– como damos origen a la sociedad comercial, la única en la que la felicidad es posible.¹⁰⁴ Según Darat Guerra y Hernández Busse, es aquí donde cabe integrar su metáfora de la mano invisible, no como la justificación de la deseabilidad de un mercado nada intervenido, sino como herramienta epistemológica que explique la distribución. En palabras de Smith:

El producto de la tierra mantiene en todos los tiempos prácticamente el número de habitantes que es capaz de mantener. Los ricos sólo seleccionan del conjunto lo que es más precioso y agradable. Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque sólo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres el fruto de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie [...]. En lo que constituye la genuina felicidad de la vida humana [los menos aventajados] no están en ningún sentido por debajo de quienes parecerían ser tan superiores a ellos.¹⁰⁵

Y es que para Smith, todos los sectores de la sociedad se hallan en las mismas condiciones para alcanzar el verdadero fin de la humanidad, la felicidad. De este modo, y según lo interpreta Hernández Busse, el gobierno debe obrar en esta misma dirección: «la constitución sólo tiene valor en la medida en que promueva la felicidad de aquellos que vivan bajo ella. Pero esto no significa favorecer sólo a la mayoría, sino a cada ciudadano. La constitución debe adaptarse a la gente, y no al revés. En eso, ricos y pobres están al mismo “nivel” y por tanto, si bien hay jerarquías sociales, no hay

¹⁰³ SMITH, 1997, pp. 123-124.

¹⁰⁴ DARAT GUERRA, 2016, p. 15.

¹⁰⁵ SMITH, 1997, pp. 332-333.

injusticia. Tampoco hay libertades desiguales». ¹⁰⁶ Este es el principal punto que hace que, para todos los autores consultados al respecto, Smith se salga de la tónica utilitarista diferenciándose del resto de filósofos del siglo XVIII.

El último grupo de autores que van a ser analizados en este apartado corresponde a los más representativos de la denominada Ilustración moderada francesa: Montesquieu, Voltaire y Rousseau. En ninguna de las dos obras seleccionadas del primero de ellos aparecen claras referencias a una teoría moral, pero sí pueden rastrearse ideas relacionadas con conceptos como el de libertad. En este sentido, para Montesquieu: «la libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten; y si un ciudadano pudiera hacer lo que ellas prohíben, ya no habría más libertad»; el problema deriva de que «todo hombre que tiene poder se ve impulsado a abusar de él, y llega hasta donde encuentra límites [...]. Para que no se pueda abusar del poder, es necesario que por la disposición de las cosas, el poder detenga al poder». ¹⁰⁷ Y esto puede lograrse gracias a la división de poderes, que según Bok, implica que

The legislative power alone should have the power to tax, since it can then deprive the executive of funding if the latter attempts to impose its will arbitrarily. Likewise, the executive power should have the right to veto acts of the legislature, and the legislature should be composed of two houses. Each of which can prevent acts of the other from becoming law. The judiciary should be independent of both the legislature and the executive, and should restrict itself to applying the laws to particular cases in a fixed and consistent manner. ¹⁰⁸

Las leyes, además, deben respetar la libertad afectando únicamente a lo que pueda amenazar el orden y la seguridad, de tal modo que «cualquier pena que no derive de la necesidad es tiránica. La ley no es un puro acto de poder; las cosas que por su naturaleza resultan indiferentes no son de su competencia». ¹⁰⁹

Sin embargo, Montesquieu considera que la geografía y el clima afectan a los temperamentos, las costumbres y las formas de gobierno de los grupos humanos: «si es verdad que el carácter de los espíritus y las pasiones del corazón son extremadamente distintos en los diversos climas, las leyes deben relacionarse tanto con la diferencia de

¹⁰⁶ HERNÁNDEZ BUSSE, 2015, p. 126.

¹⁰⁷ MONTESQUIEU. 2007, pp. 203-204.

¹⁰⁸ BOK, 2003.

¹⁰⁹ MONTESQUIEU, 2007, p. 385.

esas pasiones como con los caracteres». ¹¹⁰ Aunque «he is not a determinist, and does not believe that these influences are irresistible», ¹¹¹ el filósofo explica que

En los climas del norte, se encontrarán pueblos que tienen pocos vicios, bastantes virtudes, mucha sinceridad y franqueza. Al acercarse a los países del mediodía, uno creería alejarse de la moral misma; pasiones más vivas multiplicarán los crímenes; cada uno tratará de tomar sobre los demás todas las ventajas que puedan favorecer esas mismas pasiones. En los países templados, se verán pueblos inconstantes en sus maneras, incluso en sus vicios y en sus virtudes, el clima no tiene allí una calidad bastante determinada para fijarlos por sí mismos. ¹¹²

De este modo, llega incluso a relacionar situaciones jurídicas como la esclavitud – de la que opina que «no es buena por naturaleza»– ¹¹³ con el clima, y es que «hay países en los que el calor enerva el cuerpo y debilita tanto el valor, que los hombres se ven impulsados a un deber penoso más que por el temor al castigo; en estos lugares la esclavitud choca menos a la razón; y como el amo es tan cobarde en relación con su príncipe como su esclavo lo es con respecto a él, la esclavitud civil está también acompañada por la esclavitud política». ¹¹⁴ En cualquier caso, en opinión de autores como Darat Guerra, el objetivo de Montesquieu, al igual que el de Hume o Smith, es hacer una defensa de la sociedad comercial y burguesa que, por aquel entonces, se estaba «empezando a formar». ¹¹⁵

Voltaire, al igual que Montesquieu, tampoco plasmó en su obra una teoría moral tan clara como las que se han podido ver para los autores precedentes. Tras la publicación de sus *Lettres philosophiques* (1734), que causaron «a sensation that subsequently triggered a rapid and overwhelming response of the part of the French authorities» y que «was publicly burned by the royal hangman several months after his release», ¹¹⁶ el filósofo empezó –aunque nunca llegó a terminar– una obra en la que exploró la libertad humana en términos filosóficos, el *Traité de métaphysique*. En este texto, el pensamiento de Voltaire se encontró a medio camino entre «the strict determinism of rationalist materialists» y el «transcendent spiritualism and voluntarism of contemporary

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 289.

¹¹¹ BOK, 2003.

¹¹² MONTESQUIEU, 2007, p. 292.

¹¹³ *Ibidem*, p. 306.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 312.

¹¹⁵ DARAT GUERRA, 2016, p. 13.

¹¹⁶ SHANK, 2009.

Christian natural theologians». ¹¹⁷ Para él, el ser humano no es una máquina de materia en movimiento, aunque sí es un ser regido por las inexorables leyes de la naturaleza. Existe, según Voltaire, un libre albedrío que nos permite elegir entre buenas y malas acciones en función de nuestra capacidad de raciocinio. Como expresó Cassirer, para Voltaire

Los que sostienen que todo es bueno no son más que charlatanes. Confiétese que el mal existe, y no añadamos a todos los horrores de nuestra existencia el celo absurdo de negarlos [...] El mal moral es indiscutible, pero su justificación consiste en ser inevitable para la naturaleza de los hombres, porque sin flaquezas nuestra vida estaría condenada al estancamiento, ya que sus impulsos más fuertes nacen de nuestros instintos y pasiones, es decir, desde el punto de vista ético, de nuestros defectos. ¹¹⁸

Esto es, en buena medida, lo que el patriarca de las Luces trató de plasmar en *Cándido o el optimismo* (1759), obra que pretende refutar las tesis de la *Teodicea* de Leibniz. Y es que el protagonista que da nombre a la novela, tras presenciar y padecer todo tipo de desgracias perpetradas tanto por hombres como por la naturaleza, se llega a preguntar: «Si éste es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo son los otros?». ¹¹⁹ Sin embargo, al final de su periplo se encuentra con un derviche turco de quien extrae la que pasa a ser la máxima de su vida, la necesidad de «cultivar nuestro huerto». ¹²⁰ Según Pérez Rivas, lo que subyace en esta alegoría es la idea de que el ser humano «debe vivir de lo que cultiva, pues solamente el trabajo puede alejarnos de lo nocivo: del vicio, el aburrimiento y la necesidad. El trabajo, en estos términos, puede avivar el optimismo no mediante argumentos metafísicos o especulaciones quiméricas, sino mediante la actividad». ¹²¹ Y es que, según Shank, Voltaire, en la querrela del lujo iniciada por *La fábula de las abejas* de Mandeville, celebró la forma de vida hedonista como una fuerza positiva para la sociedad, resaltando la importancia que la adquisición material y el comercio han tenido para el progreso de la civilización. ¹²²

Parece que, en conjunto, todas las propuestas morales analizadas aquí compartían varias ideas aunque propusieran diferentes vías para alcanzarlas. Todos los autores

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ CASSIRER, 1943, pp. 169-170.

¹¹⁹ VOLTAIRE, 2001, p. 48.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 167.

¹²¹ PÉREZ RIVAS, 2013, pp. 46-47.

¹²² SHANK, 2009.

creen en la perfectibilidad humana así como en el progreso material, científico y artístico, principal motor del desarrollo de la civilización. Defienden, por tanto, las nuevas dinámicas económicas protocapitalistas, la sociedad mercantil y las ideas burguesas de propiedad y justicia que derivan de las anteriores. Así mismo, todos consideran que el objetivo del ser humano es alcanzar la felicidad, por lo que, salvo Smith –que va más allá–, aceptan que la función de la sociedad es garantizársela al mayor número posible de personas. Aparentemente, su principal discrepancia se sitúa en torno al concepto del libre albedrío, pues mientras para algunos toda acción está determinada por nuestra composición biológica (D’Holbach/Diderot), nuestra sensación (Helvétius) o nuestro sentimiento (Hume), para otros, la capacidad de elección sigue existiendo y, en última instancia, permite a los hombres escoger entre hacer el bien o el mal.

Rousseau, sin embargo, discrepa de estas coincidencias. Como ya se mostró más arriba, en su primer discurso, condenó a todas las artes y las ciencias, ya que partió de la idea de que «le besoin élève les trônes; les sciences et les arts les ont affermis», y es que «avant que l’art eût façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos mœurs étoient [sic] rustiques, mais naturelles».¹²³ Pocos años después, en su segundo discurso, atacó la noción de la perfectibilidad humana al partir de la idea de un estado de pura naturaleza en el que los individuos se encuentran dispersos entre los animales, vagando por los bosques y careciendo de industria, palabra, domicilio o necesidad de relación con el prójimo. A nivel moral:

Les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer.¹²⁴

A pesar de esta amoralidad, reconoce la existencia de una virtud natural «d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles».¹²⁵ Se trata de la piedad, elemento que ni siquiera las costumbres más

¹²³ ROUSSEAU, 1852, p. 465.

¹²⁴ ROUSSEAU, 2011, p. 35.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 37.

depravadas –como las de las grandes ciudades de su época– han logrado destruir del todo. Junto a esta bondad natural, el filósofo niega la desigualdad entre los hombres: «Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'ancre qui lui servait l'asile; mais comment viendra-t-il jamais à bout de s'en faire obéir, et quelles pourront être les chaînes de la dépendance parmi les hommes qui ne possèdent rien?». ¹²⁶

Lo que permite explicar, según Rousseau, la degeneración que ha sufrido la especie humana desde este estado primigenio hasta su época es la diferencia existente entre el *amour de soi-même* y el *amour propre*:

L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur. ¹²⁷

El primero es un amor inherente a nuestra existencia, en armonía con la naturaleza y, por tanto, con Dios. El segundo surge de las relaciones sociales, en concreto, de la necesidad de estima pública:

Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas, vers l'inégalité, et vers le vice en même temps: de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie. ¹²⁸

De este modo, es el *amour-propre* el que, con el paso del tiempo, ha ido pervirtiendo las relaciones humanas hasta llegar a un punto de no retorno. En opinión de Fetscher, «no existe posibilidad de retroceso, pero sí la hay de avance; el avance hacia la ética de la virtud, que mantiene bajo control al *amour propre*». ¹²⁹ Para Béjar, por su parte, la alienación aparece en la obra de Rousseau como un peligro constante y universal que amenaza a la humanidad pero que, por mucho que corrompa al hombre, no puede pervertir su naturaleza virtuosa. Dada la imposibilidad de retornar al prístino

¹²⁶ *Ibidem*, p. 42.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 91.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹²⁹ FETSCHER, 1979, p. 18.

estado natural debido a que «la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné»,¹³⁰ el objetivo filosófico del ginebrino pasa por una reforma de la sociedad en tres frentes: «así desarrolla en *Emilio* un nuevo modelo de educación, en *La nueva Eloísa* un planteamiento original de convivencia doméstica y en *El contrato social* una sociedad basada en premisas radicalmente democráticas».¹³¹

4. Aplicación de las ideas ilustradas

Finalmente, una vez analizados los presupuestos ontológicos de los autores, así como sus propuestas morales, es el momento de centrar nuestra atención en la forma en que, según estos filósofos, debía materializarse lo anteriormente expuesto, lo que puede ayudar a apreciar el grado de desafío que plantearon al poder establecido.

Como pudo observarse para el caso de D'Holbach y, en principio, Diderot, parten de la idea de que, una vez comprendidos los mecanismos naturales que rigen a la máquina humana —es decir, su necesaria búsqueda de placer y su rechazo del dolor— y eliminadas las ideas que atacan directamente a estas dinámicas —verbigracia algunos conceptos religiosos como el pecado— se puede alcanzar una moral que logre acercar la felicidad, si no a todos, al mayor número posible de personas. Esto debería sustanciarse en un pacto social continuamente renovado siempre y cuando el individuo alcanzase su felicidad. En opinión de Bermudo, «Holbach, hay que decirlo con claridad, no veía otra alternativa política que un monarca ilustrado que abandonara la religión y se aliara con la filosofía y que, siguiendo a ésta, llevara a cabo la realización de la razón en el orden social, es decir, construyera un orden social basado en el orden natural».¹³² Como prosigue el filósofo, D'Holbach identificó como pasiones antisociales la superstición religiosa y la ignorancia, no la propiedad privada, como hizo Morelly en el *Code de la nature*. Esto es lo que explica que la visión reformadora del barón no pase por el orden económico, sino por el de las costumbres. Por este motivo, el filósofo

¹³⁰ ROUSSEAU *apud* REVAULT D'ALLONES, 1978, p. 588.

¹³¹ BÉJAR, 1982, p. 71.

¹³² BERMUDO, 2008, p. 636.

español afirma que D'Holbach no fue ni republicano ni demócrata (al menos en el sentido que tomó en la pequeña burguesía del XIX), al igual que Diderot, aunque este último, en su vejez, y tras malas experiencias con soberanos ilustrados –significativo es el caso de la zarina Catalina II–, sufriese cierto desencanto que le llevase a pensar que, «si había que elegir entre déspotas, era preferible el tirano al ilustrado, ya que así el pueblo no perdería su deseo de libertad».¹³³ En este punto coinciden otros autores, como Scotto, quien considera que Diderot,

Si empieza denunciando solo los abusos de poder, progresivamente empieza a poner en cuestión la legitimidad de cualquier monarca, sea este un tirano o un “hombre de letras”, como muestran las *Páginas contra un tirano* (1771), un ataque a Federico II, prototipo de déspota benevolente y mecenas de muchos ilustrados.¹³⁴

A nivel económico, como se planteó más arriba, D'Holbach cree que la desigualdad no solo es natural, sino justa y necesaria para el desarrollo de la sociedad. Tal y como lo interpreta Israel, el barón nunca pretendió llevar a cabo ningún tipo de nivelación o de imposición de la igualdad económica, lo que establecería inevitablemente «una nueva forma de tiranía», sino «derribar la jerarquía existente del orden social y atacar el enorme desequilibrio en la distribución de la riqueza».¹³⁵ Bermudo coincide con la apreciación del historiador ya que, para él, D'Holbach no va más allá de «explicitar la necesidad social de corregir las grandes diferencias de riqueza, procurar trabajo a todos» y, en definitiva, «acabar con los privilegios, con el parasitismo y con la acumulación de propiedad».¹³⁶

A pesar de esto, su radicalismo puede ser rastreado, según el filósofo español, en su formulación de la libertad, sin más límites que el derecho de los demás: «Libertad de creencia, de prensa, de expresión, de acción social... aquí Holbach no pone límites».¹³⁷ En este sentido, parece que, como ya se propuso anteriormente, D'Holbach pretende legitimar los derechos básicos de las sociedades liberales capitalistas decimonónicas. Como él mismo plantea:

Para ser justas, las leyes deben tener como objetivo invariable el interés general de la sociedad, es decir, deben asegurar al mayor número posible de ciudadanos los

¹³³ *Ibidem*, p. 636.

¹³⁴ SCOTTO, 2014, p. 116.

¹³⁵ ISRAEL, 2015, p. 91.

¹³⁶ BERMUDO, 2008, pp. 636-637.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 637.

beneficios por los cuales se han asociado. Estos beneficios son la libertad, la propiedad y la seguridad. La *libertad* es la facultad de hacer todo lo que no perjudica a la felicidad de los semejantes para conseguir la propia felicidad [...]. La *propiedad* es la facultad de gozar de los beneficios que el trabajo y la laboriosidad han procurado a cada miembro de la sociedad. La *seguridad* es la certidumbre que debe tener cada miembro de poder gozar de su persona y sus bienes bajo la protección de las leyes mientras observe fielmente sus compromisos con la sociedad.¹³⁸

En el caso de Helvétius, es difícil rastrear en *Del espíritu* referencias claras a la forma de gobierno propuesta. Sin embargo, el legislador que, como ya se expresó, ha de ser el garante de la felicidad de la sociedad es, en opinión de Bermudo, el monarca:

Cuando Helvétius entregó un ejemplar a la familia real –estaba obligado por su amistad y por cortesía; además, estaba seguro, ingenuamente seguro–, difícilmente podía imaginar la reacción que provocaría y que trastocaría radicalmente su vida. El delfín se sintió terriblemente ofendido por las ideas del texto. El delfín no era tan estúpido. ¿No había teorizado Helvétius que el interés rige todas las pasiones? Aquel libro iba contra sus intereses: era una demoledora crítica de la degeneración y los vicios del *ancien régime*. Pero sí era lo bastante estúpido para ver sólo esto, para no detectar que la oferta de Helvétius no iba contra él sino a favor de él: le ofrecía ser un soberano más poderoso y estimado a cambio de que tomara en su mano la reforma institucional y social. El libro no iba contra el rey, iba contra el antiguo régimen, contra los amigos del rey. El libro pedía al rey que hiciera suya la bandera de los filósofos, que llevara a cabo la revolución que estos proponían. No lo quiso hacer, o no pudo, o no lo entendió. ¿Qué más da? Helvétius pagó con 13 años de tristeza y fracaso, muy amortiguados por su posición, su rica vida familiar, sus amigos y sus estudios; el rey pagaría un precio más duro: 20 años de supervivencia de la monarquía a cambio de la guillotina y la revolución.¹³⁹

De modo que, en principio, parece que los tres materialistas, a pesar de sus diferencias, buscaban una reforma social considerablemente radical (en el sentido de que pretendieron atacar las raíces del Antiguo Régimen) de la mano del monarca, a través del contractualismo, y con el objetivo de fundamentar la nueva sociedad liberal y mercantil que habría de llegar.

¹³⁸ HOLBACH, 2008b, pp. 119-120.

¹³⁹ BERMUDO, 2012, p. 494.

Hume, por el contrario, se desligó de la tradición heredada de Hobbes y criticó abiertamente el pacto social por considerarlo como algo ficticio. Según Martínez Pisón de Cavero, en el siglo XVIII se adoptó la visión lockeana del pacto social legitimado por el consentimiento expreso y el consentimiento tácito. El primero implicaría la sumisión del individuo al soberano pues, al aceptar expresamente el formar parte de la sociedad, se convertía, necesariamente, en súbdito. El segundo, mucho más problemático, implicaría que

Todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera en los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ello su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno mientras sigan disfrutando de esos bienes y posesiones, y eso en las mismas condiciones que todos los demás súbditos.¹⁴⁰

Hume critica estos presupuestos desde la Historia, pues al considerar que todo gobierno es una construcción humana cuyo origen es conocido por esta disciplina, opina que no ha podido producirse la formulación de ningún pacto social. El consentimiento, por tanto, «debió ser “imperfecto” y, en ningún momento, pudo servir de fundamento a “una administración regular”». ¹⁴¹ En definitiva, Hume cuestiona el

Escaso valor teórico que tiene para el contractualismo afirmar que «nacer» o «habitar» en un país implica un consentimiento al gobierno establecido. La cuestión que subyace a estos supuestos consiste en que, si se postula que una promesa es el origen del poder político y fundamento de la obligación política resulta difícilmente creíble que el hecho de nacer o habitar en un lugar implique un acto de consentimiento. Se supone que para que el consentimiento valga éste debe ser voluntario y debe existir alguna alternativa posible.¹⁴²

Como recoge Negro, Hume fundamenta los tipos de gobiernos en la costumbre:

El hábito [...] no tarda en consolidar lo que han creado imperfectamente los demás principios de la naturaleza humana: entonces los hombres, hechos a la obediencia, no piensan ya en apartarse del camino seguido por ellos y sus antepasados, y en el que los mantienen tantos motivos apremiantes y palmarios.¹⁴³

¹⁴⁰ LOCKE *apud* MARTÍNEZ PISÓN DE CAVERO, 2010, p. 243.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 244.

¹⁴² *Ibidem*, p. 247.

¹⁴³ HUME *apud* NEGRO, 1976, p. 72.

De este modo, el escepticismo gnoseológico del escocés puede ser aplicado también al ámbito de la política. Puesto que la realidad está llena de matices y los valores que regulan el comportamiento humano son imposibles de prever, «todo depende, en definitiva, del estado de opinión, del modo de sentir más común».¹⁴⁴ Esto no quiere decir, sin embargo, que Hume no tuviera preferencias personales, al contrario: «no se puede negar que una forma de gobierno es mejor que otra, independientemente de las costumbres y del carácter de los hombres».¹⁴⁵ En opinión de Negro, el escocés se inclinó por las fórmulas de gobierno mixtas, como la inglesa, y es que, según Hume «la razón de que las leyes nos den tal libertad, parece ser nuestra forma mixta de gobierno, no del todo monárquica ni enteramente republicana».¹⁴⁶ Para el filósofo español, Hume

Es un republicano que no cree por ahora realizable su ideal. Contemplando el estado de la civilización en Europa, piensa que, de hecho, en las Monarquías absolutas existe cierta libertad, puesto que hay cierta justicia, la cual se manifiesta en las maneras civilizadas, aunque aquella no constituya su principio. Y en Inglaterra, país sin duda libre, aunque la Monarquía no está todavía plenamente consolidada hay asimismo cierta justicia. Todos los regímenes pueden ser legítimos, incluso el despótico que, a diferencia de Montesquieu, que borra la distinción, no confunde con la tiranía. Ello depende del nivel de civilización de la sociedad que se trate.¹⁴⁷

En definitiva, para Hume, el mejor gobierno es el del Estado de derecho, pues afirma que «toda la vasta máquina del Gobierno no tiene en última instancia otro objeto o propósito que administrar justicia; o, en otras palabras, servir de soporte a los jueces».¹⁴⁸

Smith, por su parte, coincide en buena medida con las valoraciones de su compatriota. Aunque en la *Teoría de los sentimientos morales* (1759) no parece plantearse como objetivo el proponer un modelo de estructura política ideal, aporta, como se mostró anteriormente, una idea fundamental para entender su pensamiento, la simpatía. Este concepto, por extraño que parezca, nunca es mencionado en la *Riqueza de las naciones*, lo que según Darat Guerra se explica porque ha sido desplazado por las

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 75.

virtudes de la prudencia y la justicia.¹⁴⁹ En la *Teoría*, Smith estudia el comportamiento del individuo con otros seres humanos con los que lleva a cabo una interacción directa aunque sean desconocidos. Esto, sin embargo, es algo imposible en una sociedad comercial, ya que en muchas ocasiones los intercambios se producirán, por ejemplo, a través de terceras personas, por lo que la simpatía, indispensable para nuestras relaciones sociales, podría quedarse corta. De este modo, en un mundo globalizado repleto de extraños, «será [sic] la virtud artificial de la justicia y la virtud inferior de la prudencia las que sirvan mejor al fin de garantizar la cohesión de la sociedad comercial».¹⁵⁰ De este modo, tal y como recoge Patiño Rojas, Smith establece en la *Riqueza* tres tareas básicas para el Estado:

El soberano únicamente tiene tres deberes para cumplir, (...) defender la sociedad contra la violencia e invasión de otras sociedades independientes (...); proteger en lo posible a cada uno de los miembros de la sociedad de la violencia y de la opresión de que pudiera ser víctima por parte de otros individuos de la misma sociedad... (y)... erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos...¹⁵¹

El segundo punto es el que nos interesa, ya que es el que se refiere a las sacrosantas garantías en cuestiones de seguridad, libertad y propiedad que todo individuo debe poseer. De este modo, abogando por un Estado de derecho como Hume, Smith entronca a su vez con los autores materialistas anteriormente estudiados en la defensa de los principales derechos de las sociedades liberales.

Por su parte, Montesquieu y Voltaire criticaron los abusos del Antiguo Régimen. El primero de ellos, en sus *Lettres persanes* (1721), critica el gobierno absoluto de Luis XIV, quien es descrito por Rica, uno de los dos persas que viaja a Europa, en los siguientes términos: «D’ailleurs ce roi est un grand magicien: il exerce son empire sur l’esprit même de ses sujets; il les fait penser comme il veut», aunque sus poderes nada tienen que ver con los de «un autre magicien plus fort que lui, qui n’est pas moins maître de son esprit qu’il l’est lui-même de celui des autres. Ce magicien s’appelle le pape».¹⁵² Pero el ataque no va dirigido contra el Rey Sol, sino contra toda la institución monárquica francesa en general:

¹⁴⁹ DARAT GUERRA, 2016, p. 19.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 19-20.

¹⁵¹ SMITH *apud* PATIÑO ROJAS, 2008, pp. 317-318.

¹⁵² MONTESQUIEU, 1828, p. 41.

Il en est des manières et de la façon de vivre comme des modes: les Français changent de mœurs selon l'âge de leur roi. Le monarque pourrait même parvenir à rendre la nation grave, s'il l'avait entrepris. Le prince imprime le caractère de son esprit à la Cour, la Cour à la Ville, la Ville, aux provinces. L'âme du souverain est un moule qui donne la forme à toutes les autres.¹⁵³

Es por este motivo por el que el filósofo arremete a su vez contra los ministros del monarca, a los que llega a culpar de las malas acciones de estos:

Je ne sais comment il arrive qu'il n'y a presque jamais de prince si méchant que son ministre ne le soit encore davantage. S'il fait quelque action mauvaise, elle a presque toujours été suggérée; de manière que l'ambition des princes n'est jamais si dangereuse que la bassesse d'âme de ses conseillers.¹⁵⁴

Voltaire, por el contrario, en lugar de criticar a la monarquía atacándola directamente, lo hace alabando el sistema político inglés en sus *Lettres philosophiques*:

La Nation Anglaife est la seule de la terre, qui soit parvenue à régler le pouvoir des Rois en leurs résistants, & qui d'efforts en efforts ait enfin établi ce Gouvernement sage, où le Prince tout puissant pour faire du bien, a les mains liées pour faire le mal, où les Seigneurs sont Grands sans insolence & sans Vaffaux, & où le peuple partage le gouvernement sans confusion.¹⁵⁵

Sin embargo, como plantean Berge y Bråthen, «Voltaire est également connu pour sa prédilection pour le despotisme éclairé où le roi gouverne “par la grâce de la raison” et non pas “par la grâce de Dieu”». Responden a esta contradicción en el pensamiento volteriano alegando que en 1734 –año de la publicación en francés de las *Lettres philosophiques*– «Voltaire n'a pas encore formé un doctrine permanente [...]. Il est alors raisonnable de dire que Voltaire (en 1734) envisageait comme souhaitable une évolution du pouvoir dans le sens anglais: la monarchie parlementaire».¹⁵⁶ De hecho, tal y como lo recogen, Voltaire expresó en su *Dictionnaire philosophique* la idea de que «les hommes sont très rarement dignes de se gouverner eux-mêmes», lo que, para ellas, demuestra una tremenda desconfianza en el pueblo. Concluyen, por tanto que, para el filósofo,

¹⁵³ *Ibidem*, p. 134.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 170.

¹⁵⁵ VOLTAIRE, 1734, p. 67.

¹⁵⁶ BERGE; BRÅTHEN, 2016, p. 32.

Les Anglais sont mieux éduqués que les Français grâce à leur liberté. Cette liberté a fait que leur connaissance des institutions est meilleure que celle de leurs homologues Français, et par conséquent ils sont capables de participer au pouvoir dans une monarchie parlementaire [...]. Les *Lettres philosophiques* donnent des conseils aux Français de suivre le modèle anglais lorsqu'ils seront prêts.¹⁵⁷

Por su parte, Montesquieu hace decir a Usbek: «j'ai souvent recherché quel était le gouvernement le plus conforme à la raison. Il m'a semblé que le plus parfait est celui qui va à son but à moins de frais; de sorte que celui qui conduit les hommes de la manière qui convient le plus à leur penchant et à leur inclination est le plus parfait».¹⁵⁸ En *Del espíritu de las leyes* (1748) parece expresar su preferencia por la monarquía, ya que afirma que en ella, «las leyes ocupan el lugar de todas las virtudes, de las que no se tiene ninguna necesidad».¹⁵⁹ Poco más adelante, sugiere que este sistema político es incluso el más natural, ya que se sustenta en el honor:

La ambición es perniciosa en una república, pero tiene buenos efectos en una monarquía; da vida a este gobierno; y en él se tiene la ventaja de que no es peligrosa, porque puede existir sin ser reprimida. Me dirán que es como en el sistema del universo, donde hay una fuerza que sin cesar aleja todos los cuerpos del centro, y una fuerza de gravedad que los devuelve a él. El honor mueve todas las partes del cuerpo político; las relaciona por su sola acción; y cada uno va al bien común creyendo ir a sus intereses particulares.¹⁶⁰

El problema viene dado porque, como expresa en las *Lettres persanes*, la monarquía es «un état violent, qui dégénère toujours en despotisme ou en république: la puissance ne peut jamais être également partagée entre le peuple et le prince; l'équilibre est trop difficile à garder. Il faut que le pouvoir diminue d'un côté pendant qu'il augmente de l'autre»,¹⁶¹ lo que conduce, inevitablemente, a la ya mencionada división de poderes.

Rousseau, por el contrario, constituye una excepción a la norma que se ha podido apreciar hasta el momento. Para muchos autores, como es el caso de la mencionada Béjar, el ginebrino plasmó en *El contrato social* (1762) una propuesta política de corte democrático. Sin embargo, su lectura, en paralelo al resto de su obra, parece plantear

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 33.

¹⁵⁸ MONTESQUIEU, 1828, p. 110.

¹⁵⁹ MONTESQUIEU, 2007, p. 53.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 55.

¹⁶¹ MONTESQUIEU, 1828, p. 137.

algo muy diferente. Este ensayo político arranca con la idea de que «el hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado».¹⁶² Ese estado de libertad se sustentaba en la familia, considerada como la más antigua de las sociedades y la única natural, identificándose en ella al padre con los jefes y a los hijos con el pueblo. Para el filósofo, la clave sobre cómo se pudo pasar de este estado natural al actual, en el que la libertad ya no existe, recaería no en el análisis de por qué un pueblo elige a su soberano, sino en cómo el pueblo se constituye como tal, verdadero fundamento de la sociedad, introduciendo el concepto de pacto social. Según este acuerdo, cada individuo enajena completamente sus derechos en favor de la humanidad, creándose una persona pública que «tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad y toma ahora el de república o de cuerpo político, que es llamado por sus miembros Estado, cuando es pasivo; soberano, cuando es activo».¹⁶³

Este cuerpo, compuesto por todos los particulares, conforma la voluntad general, concepto que no representa la mera suma de las voluntades individuales, sino que encarna un consenso moralmente inspirado de forma unánime, de modo que nunca iría en contra del particular al buscar el bien común, pero que no puede formularse en sentido contrario, es decir, con los súbditos respecto del Estado o el soberano, ya que, como individuos, pueden discrepar de la voluntad general. Para este supuesto, se contempla que «quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo»,¹⁶⁴ forzándole a ser libre. Lo que Rousseau se propone, desde mi punto de vista, es la creación de una utopía política basada en la virtud evitando todas las pasiones que, según su segundo discurso, surgieron de la vida en sociedad.

Algo similar ocurre en su propuesta de vida cotidiana plasmada en la *Nueva Eloísa* (1761). Como argumenta Villaverde Rico:

Su oposición a la técnica, a la división del trabajo, a la relación salarial, a la producción para el mercado, su proscripción de toda máquina capaz de abreviar el trabajo humano, fueron consideradas hasta tal punto regresivas que Diderot se negó a publicar su artículo *Discours sur l'économie politique*, escrito para la Enciclopedia [sic].¹⁶⁵

¹⁶² ROUSSEAU, 2004, p. 38.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 49.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 51.

¹⁶⁵ VILLAVERDE RICO, 1987, p. 248.

Lo que el filósofo nos plantea en la descripción de la idílica vida de Clarens es una defensa de una sociedad jerárquica y desigual, aunque no la del Antiguo Régimen. La base de todo el sistema es, como en el *Contrato*, la virtud, en este caso de los señores, Julia y su esposo Wolmar, quienes logran que en la casa reine «el desahogo, la libertad, la alegría en medio del orden y la exactitud».¹⁶⁶ En lugar de utilizar métodos coercitivos para hacerse obedecer, Julia utiliza el afecto para lograr que sus subordinados se desvivan por llevar a cabo todos sus deseos, hasta el punto de que «al menor gesto por su parte, lo dejan todo y acuden volando; basta una mirada suya para que se esmeren en lo que están haciendo».¹⁶⁷ Aunque en un primer momento pudiera parecer que el afecto que se desarrolla entre amos y sirvientes es verdadero, pues los Wolmar dicen tratar a sus subordinados como si de familiares se tratara, la hipocresía que subyace a esta actitud queda mucho más claramente reflejada en el siguiente pasaje:

En la república se escoge a los ciudadanos por sus costumbres, sus principios, sus virtudes, pero ¿cómo contener a unos sirvientes, a unos mercenarios, aparte de por la fuerza y el apremio? Todo el arte del amo reside en esconder ese ordeno y mando tras una apariencia de placer o interés, de suerte que crean que quieren hacer lo que se les está forzando a ejecutar.¹⁶⁸

En el *Emilio*, sucede algo parecido, pues el preceptor del niño aconseja lo siguiente:

Tomad un camino opuesto con vuestro alumno; que siempre crea él ser el maestro, y que siempre lo seáis vos. No hay sometimiento tan perfecto como el que conserva la apariencia de la libertad; de este modo se cautiva la voluntad misma.¹⁶⁹

Y esta es, en mi opinión, la clave del asunto, la creencia en que se es libre. Según Moulin:

Pour Rousseau, héritier des stoïciens, il existe un ordre de la nature, au sein duquel l'homme doit trouver sa place, et la liberté consiste en une adéquation de la volonté du sujet à la volonté universelle [...]. Il faut non seulement trouver la place que la providence nous assigne dans le cosmos, mais aussi la *vouloir*. C'est librement que se font tous les contrats.¹⁷⁰

¹⁶⁶ ROUSSEAU, 2013, p. 818.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 707.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 719.

¹⁶⁹ ROUSSEAU, 1998, p. 168.

¹⁷⁰ MOULIN, 2001, p. 17.

De este modo, tanto los habitantes de Clarens como el individuo en *El contrato*, deben no solo asumir su lugar en el mundo, sino quererlo, ya que de este modo su falta de libertad se camufla con su supuesta voluntad. La gran diferencia del proyecto político rousseauiano con respecto a los del resto de filósofos estudiados es que, mientras que estos últimos basan su teoría política en una moral alejada de la divinidad y defendiendo derechos y libertades propios de una sociedad comercial –y por tanto, incluidos dentro del *amour-propre*–, el ginebrino plantea una huida hacia delante en la que el individuo debe sacrificar toda pasión y atisbo de progreso en el altar de la virtud y del Ser supremo.

Con todo lo visto anteriormente, podría parecer que, salvo Rousseau, el resto de filósofos admiraron el sistema de gobierno mixto inglés. Hume y Smith destacaron sus ventajas, Montesquieu y Voltaire lo usaron como espejo gracias al que criticar los abusos del despotismo de la monarquía francesa. Y, en el caso de los materialistas, aunque no se tratase del despotismo ilustrado que deseaban, al limitar el poder de los agentes del Antiguo Régimen, podríamos inferir que lo contemplasen como una alternativa válida para Francia. Sin embargo, como expresa Bermudo,

Todos los ilustrados –y las Cartas filosóficas de Voltaire son la mejor expresión– habían caído en el ritual de tomar a Inglaterra como baremo para su crítica al orden sociopolítico francés. Inglaterra era embellecida como ejemplo de progreso, equilibrio, tolerancia, flexibilidad, racionalidad, moderación...; Inglaterra era la alternativa a Francia. Holbach, que contaba con buenos amigos americanos como Franklin y que veía con buenos ojos las aspiraciones independientes de los insurgentes norteamericanos, pudo ver la otra cara del modelo inglés [...]; vio allí un terrible poder del clero, [...]; vio la opulencia de la burguesía comerciante; vio que los suntuosos colegios sólo acogían a los ricos; vio cómo la corte parlamentaria ejercía su dominio tan absolutamente como la tiranía [...]; vio la miseria de los asalariados hacinados en las áreas manufactureras; vio las cacicadas electorales.¹⁷¹

Esta injusticia, maquillada de libertad, es la que criticó Thomas Paine en *Common Sense* (1776), ensayo con el que presentó una argumentación contra el dominio colonial británico con razonamientos como el siguiente: «Absolute governments (tho' the disgrace of human nature) have this advantage with them, that they are simple; if the people suffer, they know the head from which their suffering springs, know likewise the

¹⁷¹ BERMUDO, 2008, pp. 605-606.

remedy». Por el contrario, «the constitution of England is so exceedingly complex, that the nation may suffer for years together without being able to discover in which part the fault lies».¹⁷² De este modo, para el revolucionario, la constitución inglesa se compone de «two ancient tyrannies» –los restos de la tiranía monárquica, personificada en el rey, y los de la aristocrática, encarnada en los lores– combinadas con «new republican materials», representados por los comunes, de cuya virtud depende la libertad de Inglaterra.¹⁷³ El filósofo estadounidense defendía, por tanto, un nuevo tipo de gobierno de corte republicano para su nación, arengando a sus conciudadanos para que lucharan por el que, según Paine, sería el primer país libre en el mundo:

O ye that love mankind! Ye that dare oppose, not only the tyranny, but the tyrant, stand forth! Every spot of the old world is over-run with oppression. Freedom hath been hunted round the globe. Asia, and Africa, have long expelled her. – Europe regards her like a stranger, and England hath given her warning to depart. O! receive the fugitive, and prepare in time an asylum for mankind.¹⁷⁴

Este espíritu universalista se encuentra presente en otra de sus grandes obras, *Los derechos del hombre* (1791), respuesta a las duras críticas expresadas por Burke en *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Así pues, como opina Hitchens, Paine pretendió con este ensayo «casar las ideas de las revoluciones americana y francesa» y «difundir estas ideas en Gran Bretaña».¹⁷⁵ Por este motivo, el filósofo estadounidense afirmó que en el mundo prevalecen dos tipos de gobierno, uno basado en la elección y la representación, la república, y otro hereditario, la monarquía. Siguiendo una lógica fuertemente ilustrada, proclamó que

Estas dos formas [de gobierno] distintas y contrarias se elevan sobre las dos bases distintas y contrarias de la Razón y la Ignorancia. Como el ejercicio del Gobierno requiere talentos y capacidades y como los talentos y las capacidades no se obtienen por herencia, es evidente que el Gobierno hereditario exige al hombre una creencia que su razón no puede suscribir, y que sólo puede establecerse manteniéndole en la ignorancia. De aquí que mientras más ignorante sea un país, se encuentra mejor preparado para esta clase de Gobierno. Por el contrario, en una

¹⁷² PAINE, 1982, p. 68.

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 68-69.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 100.

¹⁷⁵ HITCHENS, 2016, p. 34.

República bien constituida, el Gobierno no requiere que el hombre crea nada más allá de los límites que su razón le impone.¹⁷⁶

Con la siguiente argumentación, que recuerda fuertemente a Kant,¹⁷⁷ Paine afirmó que hasta el momento, las revoluciones fueron «poco más que simples cambios de personas o alteraciones de las circunstancias locales», pero que el resultado de la norteamericana y la francesa es «una renovación del orden natural de las cosas, un sistema de principios tan universal, como la verdad y la existencia del hombre, que combina la felicidad moral y política con la prosperidad nacional».¹⁷⁸ Esta concepción le permitió concluir, esperanzado, que

Nunca se ofreció tan gran oportunidad para Inglaterra y para toda Europa como la que han producido las dos Revoluciones de Norteamérica y Francia. Por la primera, la libertad tiene un campeón nacional en el mundo occidental; por la segunda, en Europa. Cuando otra Nación se una a Francia, el despotismo y el mal Gobierno apenas si osarán manifestarse. Para emplear una expresión vulgar, el hierro se está calentando en toda Europa. Los injuriados alemanes y los esclavizados españoles, los rusos y los polacos comienzan a pensar. La época presente merecerá, en lo sucesivo, llamarse la Edad de la Razón, y la actual generación se mostrará ante el futuro como el Adán de un nuevo mundo.¹⁷⁹

El problema para cualquiera que se acerque a todos estos textos desde la actualidad es que el aparente universalismo expresado por estos filósofos no afectó, al menos en la práctica, a numerosos grupos oprimidos, como los negros esclavizados o las mujeres. Respecto del primero, parece que a día de hoy continúa existiendo un debate historiográfico sobre si los ilustrados lucharon contra esta execrable práctica o si, por el contrario, la legitimaron gracias a un discurso racista. Así, por citar algunos ejemplos, autores como Blom afirman que «Diderot pensaba que la esclavitud era uno de los grandes males de su época, una convicción que en parte echaba sus raíces en la creencia de que ningún individuo y ninguna sociedad tenían derecho a gobernar sobre otras»,¹⁸⁰ y remite a la voz de *l'Encyclopédie* –escrita por el incansable colaborador de Diderot, el

¹⁷⁶ PAINE, 1986, p. 129.

¹⁷⁷ Kant afirmó en *¿Qué es Ilustración?* que «mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel». KANT, 2009, p. 250.

¹⁷⁸ PAINE, 1986, p. 133.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 249.

¹⁸⁰ BLOM, 2012, p. 370.

caballero de Jaucourt– «Trata de negros», en la que efectivamente se dice que «cet achat de negres, pour les réduire en esclavage, est un négoce qui viole la religion, la morale, les lois naturelles, & tous les droits de la nature humaine».¹⁸¹ Por su parte, Israel sostiene que «la abolición de la esclavitud estaba en lo más alto de la lista de aspiraciones radicales en Estados Unidos, pero el fracaso de la Revolución en emancipar a los esclavos impresionó a Paine, Rush y otros sólo como su defecto más evidente».¹⁸²

Por el contrario, Deveau recoge que Voltaire, en su *Essai sur les mœurs*, llega a «affirmer qu’après tout les Noirs n’ont que ce qu’ils méritent puisqu’ils se vendent eux et, ajoute-t-il, prouvent par là leur infériorité par rapport aux Blancs», sosteniendo que similares ideas pueden rastrearse en «L’*Encyclopédie* au travers des articles sur l’esclavage, l’Afrique, les colonies, le sucre...», aunque admite que «du jour où Condorcet classe les Noirs dans l’enfance de l’histoire, il affirme leur pleine humanité et éradique tout racisme».¹⁸³ Por su parte, Onfray plantea la siguiente crítica:

Diderot, muy sagaz acerca de los pueblos del confín de la tierra en el *Suplemento al viaje de Bougainville*, pero un poco menos elocuente cuando se refiere a los beneficios de su capital invertido en la trata de negros... La misma observación cabe con respecto a un Condorcet que condena la esclavitud en *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, pero solicita una moratoria de ochenta años (!) [Condorcet estima, en realidad, setenta años] para no perjudicar a los propietarios...¹⁸⁴

La cuestión es complicada. Debido a las limitaciones del trabajo no puedo profundizar demasiado, pero considero que, a la hora de analizar este aspecto del pensamiento ilustrado, hay que tener en cuenta dos cuestiones. Por un lado la dimensión biologicista de su pensamiento, que lleva a querer catalogar todo lo existente en el mundo, incluso la diversidad humana, lo que puede generar discursos que, efectivamente, parecen racistas en la actualidad. Pero a esto, hay que contraponer la firme creencia en el progreso de la humanidad y en su liberación y adquisición de derechos gracias a la educación y la razón y a través del cambio social, que es desde

¹⁸¹ JAUCOURT, 1751.

¹⁸² ISRAEL, 2015, p. 48.

¹⁸³ DEVEAU, 2001, p. 58.

¹⁸⁴ ONFRAY, 2010, pp. 22-23.

donde, creo, debe leerse la obra de Condorcet citada por Onfray. Al principio de su obra, el ilustrado proclama que

Reducir a un ser humano a la esclavitud, comprarlo, venderlo, mantenerlo en condición de siervo son auténticos delitos, delitos peores que el robo [...]. O no existe ninguna moral o hay que estar de acuerdo en este principio: si la opinión pública no condena este tipo de delito, si la ley de un país lo tolera, ni la opinión ni la ley pueden cambiar la naturaleza de las acciones, e incluso si esta opinión fuera la de todos los hombres, y el género humano reunido hubiera sostenido unánimemente esta ley, el delito continuaría siendo siempre un delito.¹⁸⁵

Cierto es que las medidas que propone para acabar con la esclavitud son graduales, defendiendo, por ejemplo, que los negros menores de quince años al aplicarse la ley mantuvieran su estatus legal hasta los cuarenta, mientras que los mayores de dicha edad podrían elegir a los cincuenta si continuar junto a su amo o ingresar en una institución pública. En ambos casos, el dueño debería suministrarles el alimento de por vida y, para evitar posibles malos tratos, propone otra disposición legal por la que se hagan visitas médicas cada dos meses de tal forma que, si se observasen abusos en algún esclavo, este sería liberado inmediatamente. Condorcet calcula que, de este modo, no quedaría ningún esclavo negro en las colonias setenta años después de la aplicación de la ley.¹⁸⁶ Como recoge Griffó, para el filósofo, la combinación de la inercia conservadora y de los prejuicios que los esclavistas han sabido difundir «sería suficiente para prolongar durante varios siglos la esclavitud de los negros». Por el contrario, un cambio gradual, en el que «la liberación se hiciera sólo poco a poco», proporcionaría a los propietarios de las plantaciones «el tiempo para cambiar sin demasiado esfuerzo el modo de cultivo», y al gobierno la posibilidad «de cambiar el sistema de administración y la legislación de las colonias». Se trata, por tanto, de una posición «no moderada, sino al contrario gradualista, consciente del hecho de que toda innovación afecta a costumbres arraigadas, y animada por la convicción de que se necesita actuar con firmeza, pero sin prisas innecesarias».¹⁸⁷

Respecto del género femenino, Puleo sostiene que «el discurso que la Ilustración mantiene sobre las mujeres se mueve en una ambigüedad fundamental [...] provocada

¹⁸⁵ CONDORCET, 2017, p. 13.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 43-46

¹⁸⁷ GRIFFO, 2017, p. 87.

por una oscilación entre explicaciones culturalistas y justificaciones biologicistas de la diferencia genérica». ¹⁸⁸ De este modo, por ejemplo, en tres artículos sobre la mujer en l'*Encyclopédie*, encontramos diferentes puntos de vista (contradicción derivada de la diversidad de autores que participaron en ella):

El primero [«Mujer según el Derecho natural»] contrapone el derecho natural al derecho positivo para defender la posibilidad de contratos de matrimonio especiales que permitan a ciertas mujeres conservar la autoridad. El segundo [«Mujer según la antropología»], después de exponer las teorías de los anatomistas de la época fieles a la idea de Hipócrates y Galeno de que los órganos femeninos de la reproducción no eran sino órganos masculinos que no habían logrado desarrollarse totalmente, pasa a sugerir que esta concepción es uno más de los prejuicios acerca de la inferioridad de las mujeres. Mientras que los dos primeros artículos presentan algunos rasgos feministas, el tercero [«Mujer según la Moral»] comparte el ideal de la mujer doméstica de Rousseau. ¹⁸⁹

El ginebrino expresó claramente su opinión sobre la mujer en *Emilio*, donde proclama que

Una vez se ha demostrado que el hombre y la mujer no están ni deben estar constituidos igual, ni de carácter ni de temperamento, se sigue que no deben tener la misma educación. Según las direcciones de la naturaleza deben obrar de consuno, pero no deben hacer las mismas cosas; el fin de los trabajos es común, pero los trabajos son diferentes, y por consiguiente los gustos que los dirigen. ¹⁹⁰

La clave del asunto, al menos para los ilustrados, fue la formación, ya que, como afirma Puleo, «la fe en la educación como fuerza transformadora de la sociedad y de las relaciones entre los sexos es el *leit motiv* de los textos que hemos recogido de la pluma de D'Alembert, Madame d'Épinay, D'Holbach y Condorcet». ¹⁹¹ De modo que, al contrario que Rousseau, un buen número de ilustrados buscaron una mayor igualdad entre los géneros gracias a la pedagogía. Condorcet, por ejemplo, en una de sus numerosas obras en las que trata este problema, explica que las diferencias entre los ciudadanos y los derechos de que disfrutaban se originan por tres causas principales: «la desigualdad de la riqueza, la desigualdad de estado entre aquel cuyos medios de

¹⁸⁸ PULEO, 1993, p. 14.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁹⁰ ROUSSEAU, 1998, p. 542.

¹⁹¹ PULEO, 1993, p. 22.

subsistencia se transmiten a su familia y aquel para quien esos medios dependen de la duración de su vida [...] y, por último, la desigualdad de instrucción».¹⁹² Poco después, afirma que

Entre los progresos del espíritu humano más importantes para la felicidad general, debemos contar la total destrucción de los prejuicios que han establecido entre los dos sexos una desigualdad de derechos, funesta incluso para el sexo al cual favorece. En vano se buscarían motivos de justificación en las diferencias de su organización física, en la diferencia que quisiera encontrarse entre sus capacidades intelectuales, entre sus sensibilidades morales. Esa desigualdad no ha tenido más origen que el abuso de la fuerza, y ha sido inútil que luego se haya tratado de excusarla con sofismas. Mostraremos hasta qué punto la destrucción de los usos autorizados por ese prejuicio, de las leyes que ha dictado, puede contribuir a [...] favorecer los progresos de la instrucción, y, sobre todo, a hacerla verdaderamente general, ya fuese porque se extendería a los dos sexos con mayor igualdad, ya fuese porque no puede hacerse general, ni siquiera para los hombres, sin el concurso de las madres de familia. Este homenaje demasiado tardío, rendido finalmente a la equidad y al buen sentido, ¿no secaría una fuente demasiado fecunda de injusticias, de crueldades y de crímenes [...]?¹⁹³

Por su parte, una de las madres del feminismo inglés, Mary Wollstonecraft, insiste, igualmente, en la importancia de una educación más igualitaria para acabar con la discriminación de su género. Partiendo de la ilustrada premisa de que «lo que le da al hombre la superioridad sobre el reino animal» es «la Razón» y que la cualidad que «sitúa a un ser por encima de otro» es «la Virtud»,¹⁹⁴ la filósofa crítica, durante toda la obra, que a las mujeres se les diga, desde su infancia, que

Para conquistar la protección del hombre no necesitan más que un cierto conocimiento de la debilidad, en otras palabras: astucia y un temperamento dócil, una *aparente* obediencia y un cuidado meticuloso en adoptar un comportamiento pueril. Y además, ser hermosas [...].¹⁹⁵

Esta ausencia de formación, que impide el cultivo de las cualidades racionales de la mujer, ha sido recomendada, según Wollstonecraft, por «todos» los escritores que se

¹⁹² CONDORCET, 1980, p. 230.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 241-242.

¹⁹⁴ WOLLSTONECRAFT, 1977, p. 37.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 49-50.

han interesado por la educación femenina,¹⁹⁶ lo que ha provocado que, aunque ella misma reconozca la «inferioridad de la mujer en el actual estado de las cosas», se haya acrecentado dicha «inferioridad hasta el punto de que las mujeres se han situado casi por debajo del nivel de las criaturas racionales».¹⁹⁷ Lo que la filósofa se propone en cada uno de los capítulos, como interpreta Arauz Mercado, es abogar por «el fortalecimiento del raciocinio femenino, sacar a las mujeres de la oscuridad o por lo menos, alejarlas de desempeñar el papel de juguetes obedientes y tiranizados como hijas, hermanas, esposas y madres», para, en definitiva, no considerarlas como «esclavas coquetas, *compañeras dulces* y obedientes para cuando los hombres quieran relajarse».¹⁹⁸ De este modo, la ilustrada concluye alegando que

Al defender los derechos que las mujeres debieran pretender poseer en común con los hombres, no he pretendido atenuar sus faltas; sino probar que son la consecuencia natural de su educación y de su situación en la sociedad. Si es así, es razonable suponer que cambiarán su carácter, y corregirán sus vicios y locuras cuando se les permita ser libres en el sentido físico, moral y civil.¹⁹⁹

Un año antes de la publicación de la obra de Wollstonecraft, Olympe de Gouges redactó la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, parafraseando el texto original masculino, con la que lo dotó del universalismo que las ideas ilustradas preconizaban. Su muerte –guillotizada tras la publicación de un panfleto en el que defendía un plebiscito nacional para elegir entre gobierno republicano, federación o monarquía– fue

Un símbolo de la suerte corrida por el movimiento feminista surgido de la Revolución y de sus ideales de igualdad y libertad. El mismo año de su muerte [1793] son prohibidos los clubes y sociedades populares de mujeres. La igualdad revela sus límites, uno de ellos es el género-sexo. El único derecho que el gobierno revolucionario otorgará a esta defensora de las ideas de igualdad entre los sexos será el reconocido en el artículo X de su *Declaración*, el de subir al cadalso como los hombres.²⁰⁰

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹⁹⁸ ARAUZ MERCADO, 2015, p. 81.

¹⁹⁹ WOLLSTONECRAFT, 1977, p. 279.

²⁰⁰ PULEO, 1993, p. 154.

5. Conclusiones

Tras analizar el pensamiento de algunos de los autores ilustrados más influyentes, podemos inferir que todos ellos pretendieron conducir a la humanidad hacia la felicidad, independientemente del método que considerasen oportuno para tal efecto. En este sentido, a pesar de las numerosas discrepancias que existieron entre ellos, preconizaron la destrucción del Antiguo Régimen, o al menos su reforma, ya fuera proponiendo el despotismo ilustrado, el estado de Derecho o una utopía basada en la virtud y en la fe. Además, salvo Rousseau, apoyaron, en su conjunto, los derechos inherentes a los sistemas liberales de libertad, propiedad y seguridad, sentando las bases intelectuales para los sistemas democráticos actuales. Parece, por tanto, necesario matizar la etiqueta de radicales. Si bien algunos filósofos como Diderot, D'Holbach o Helvétius pudieron serlo más que otros, fue en el sentido que propone Onfray, es decir, el de atacar los pilares fundamentales del Antiguo Régimen con mayor vehemencia. Asimismo, la complejidad teórica que ha podido apreciarse hace que la división entre radicales y moderados se quede corta, ya que existieron discrepancias entre los autores de cada grupo, así como acercamientos entre ambos bandos, como ha podido observarse para el caso de Voltaire. Les unieron, igualmente, los conflictos generados con los poderes establecidos a los que criticaron, siendo todos ellos, en buena medida, censurados, perseguidos o encarcelados. Incluso respecto de los grupos oprimidos aquí analizados –los esclavos negros y las mujeres–, pueden apreciarse diferentes posicionamientos. Tampoco parece nada claro que el ciclo revolucionario de finales del XVIII, especialmente en el caso francés, se originase únicamente a partir del legado intelectual de los radicales. Aunque en su momento, Mornet cuestionó la influencia de la Ilustración en su conjunto en este episodio:

C'est une spéculation vaine de se demander ce qu'il serait devenu de la France et de la Révolution si Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau n'avaient rien écrit. Mais il semble bien que les mouvements de l'opinion, moins intenses seulement, moins enthousiastes, moins rapides, n'auraient pas été très différents.²⁰¹

²⁰¹ MORNET, 1954, p. 476.

Actualmente se han destacado las limitaciones de su análisis, como finalizar la investigación en el año 1780 o dejar de lado la literatura clandestina,²⁰² obviando el principal método de difusión de estas obras tras su prohibición. De modo que parece lógico pensar que tuvo que ser la producción ilustrada en su conjunto la que, criticando los abusos del Antiguo Régimen, legitimó los procesos revolucionarios. Sus protagonistas, sin embargo, tomaron sus ideas readaptándolas según sus intereses, como demostró Barny para el caso de Rousseau, invocado por todos los partidos durante la Revolución francesa.²⁰³ Debido a todo lo expresado, parece que el estudio de la Ilustración podrá aprovecharse de la visión de académicos como Israel, que la han dotado de características políticas mucho más definidas, pero evitando caer en el aparente reduccionismo que emplea este autor. Se debería, por tanto, valorar este fenómeno como un todo con una serie de objetivos transformadores comunes pero, a la vez, recalcar la heterogeneidad del pensamiento de los individuos que los formulaban.

²⁰² DARNTON, 2008, p. 13.

²⁰³ BARNY, 1974, p. 65.

6. Bibliografía

- ÁLVAREZ JUNCO, José. 2012-2013, «Rousseau y la Ilustración», *Revista de libros*, nº 184.
- ARAUZ MERCADO, Diana. 2015, *Mary Wollstonecraft y su Vindicación de los derechos de la mujer, 1792 (Educación, política y filosofía en el siglo XVIII)*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- BARNY, Roger. 1974, «Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution», *Dix-huitième Siècle*, nº6, pp. 59-98.
- BÉJAR, Helena. 1982, «Rousseau: Opinión pública y Voluntad General», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 18, pp. 69-84.
- BERGE, Kristin Skeimo; BRÅTHEN, Sara Helena. 2016, «Critique de la politique et de la religion dans les *Lettres persanes* et les *Lettres philosophiques*. Une lecture comparative», Universitetet I Oslo.
- BERMUDO, José Manuel. «Epílogo». En HOLBACH, Paul Henry Thiry D'. 2008, *Sistema de la naturaleza*, Pamplona, Laetoli, pp. 591-677.
- . «Epílogo». En HELVÉTIUS. 2012, *Del espíritu*, Pamplona, Laetoli, pp. 483-562.
- BLOM, Philipp. 2012, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Barcelona, Anagrama.
- BOK, Hilary. 2003, «Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat», *Metaphysics Research Lab, Stanford University*, [<https://plato.stanford.edu/entries/montesquieu/>] Última consulta: agosto 2018].
- CASSIRER, Ernst. 1943, *Filosofía de la Ilustración*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- CONDORCET. 1980, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional.

- . 2017, *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, Pamplona, Laetoli.
- DARAT GUERRA, Nicole. 2016, «Adam Smith y la vocación comercial de la simpatía. Una propuesta de análisis», *Aufklärung*, vol. 3, n° 2, pp. 11-28.
- DARNTON, Robert. 2008, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- DEVEAU, Jean-Pierre. 2001, «La traite négrière atlantique», *Dix-huitième Siècle*, n° 33, pp. 49-61.
- DIDEROT, Denis. 1875a, *Œuvres complètes de Diderot* (Vol. I), París, J. Assézat et M. Tourneux.
[<https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_sur_les_aveugles_%C3%A0_1%E2%80%99usage_de_ceux_qui_voient> Última consulta: julio 2018]
- . 1875b, *Œuvres complètes de Diderot* (Vol. II), París, Garnier frères.
[<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k23389h>> Última consulta: julio 2018]
- . 2002, *Jacques el fatalista*, Madrid, Gredos.
- . 2016, *El paseo del escéptico*, Pamplona, Laetoli.
- DÍEZ DEL RÍO, Isaías. 2011, «La religión en Voltaire», *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLIV, pp. 519-536.
- FETSCHER, Iring. 1979, «Filosofía moral y política en J.J. Rousseau», *Revista de Estudios Políticos*, n° 8, pp. 7-32.
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio. 1993, «La religión civil y el pensamiento político de Rousseau», *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n° 79, pp. 247-282.
- GRIFFO, Maurizio. «Epílogo». En CONDORCET. 2017, *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, Pamplona, Laetoli, pp. 75-100.
- HELVÉTIUS. 2012, *Del espíritu*, Pamplona, Laetoli.
- HERNÁNDEZ BUSSE, Francisca Sofía. 2015, «Desmitificando a Adam Smith: una revisión a partir de John Rawls», *Ars Boni Et Aequi*, vol. 11, n° 2, pp. 105-130.

- HITCHENS, Christopher. 2016, *Los derechos del hombre de Thomas Paine*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial.
- HOLBACH, Paul Henry Thiry D'. 2008a, *El cristianismo al descubierto*, Pamplona, Laetoli.
- . 2008b, *Sistema de la naturaleza*, Pamplona, Laetoli.
- HUME, David. 2007, *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Tecnos.
- ISRAEL, Jonathan. 2015, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, Laetoli.
- JAUCOURT. 1751, «Traite», *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, [https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/TRAITE] Última consulta: agosto 2018].
- KANT, Emmanuel. 2009, «¿Qué es la Ilustración?», *Foro de Educación*, n° 11, pp. 249-254. [<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3171408.pdf>] Última consulta: agosto 2018].
- LURBE, Pierre. 1992, «Matière, nature, mouvement chez D'Holbach et Toland», *Dix-huitième Siècle*, n° 24, pp. 53-62.
- MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio. 2009, «Civilización y brutalización del crimen en una España de Ilustración», en: GARCÍA HURTADO, Manuel-Reyes (coord.), *La vida cotidiana en la España del siglo XVIII*, Madrid, Sílex, pp. 95-124.
- MARTÍNEZ PISÓN DE CAVERO, José. 2010, *La filosofía jurídico política de Hume*, La Rioja, Universidad de La Rioja.
- MONTESQUIEU. 1828, *Lettres persanes*, París, Baudouin frères.
- . 2007, *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- MORNET, Daniel. 1954, *Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, París, Librairie Armand Colin.

- MOULIN, Fabrice. 2001, «Les trois formes du contrat dans *La nouvelle Héloïse*», *L'information littéraire*, Vol. 53, pp. 13-21.
- NEGRO, Dalmacio. 1976, «La filosofía liberal de David Hume», *Revista de Estudios Políticos*, nº 210, pp. 31-79.
- ONFRAY, Michel. 2010, *Los ultras de las Luces. Contrahistoria de la filosofía, IV*, Barcelona, Anagrama.
- OUTRAM, Dorinda. 2009, *La Ilustración, México, Siglo XXI*.
- PAGDEN, Anthony. 2015, *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, Madrid, Alianza Editorial.
- PAINE, Thomas. 1982, *Common Sense*, Nueva York, Penguin American Library.
- . 1986, *Los derechos del hombre*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- PATIÑO ROJAS, Jorge Enrique. 2008, «La idea de una sociedad bien gobernada en Adam Smith», *Derecho y Realidad*, nº 12, pp. 315-328.
- PEÑA ECHEVARRÍA, Javier. 2018, «La teoría política de D'Holbach y sus presupuestos filosóficos», *Revista de Estudios Políticos*, nº 179, pp. 13-41.
- PÉREZ RIVAS, Diego Alfredo. 2013, «Los óptimos y no tan buenos recursos filosófico-literarios del *Cándido* de Voltaire», *Intus Legere Filosofía*, vol. 7, nº 2, pp. 35-49.
- PULEO, Alicia H. (editora). 1993, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos.
- REVAULT D'ALLONES, Myriam. 1978, «Rousseau et le Jacobinisme: pédagogie et politique», *Annales historiques de la Révolution française*, nº 234, pp. 584-607.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1852, *Œuvres complètes* (Tomo I), París, Bibliothèque national de France. [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k206990x>> Última consulta: agosto 2018]
- . 1998, *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza Editorial.
- . 2004, *El contrato social*, Madrid, Itsmo.

- . 2011, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754)*, [<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-sur-lin%C3%A9galit%C3%A9-1754.pdf>].> Última consulta: agosto 2018].
- . 2013, *La nueva Eloísa*, Madrid, Cátedra.
- SCOTTO BENITO, Pablo. 2014, «Naturaleza humana y política en Denis Diderot», *Oxímora. Revista internacional de ética política*, n° 5, pp. 106-128.
- SHANK, J. B. 2009, «Voltaire», *Metaphysics Research Lab, Stanford University*, [<https://plato.stanford.edu/entries/voltaire/>].> Última consulta: agosto 2018].
- SMITH, Adam. 1997, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial.
- THOMSON, Ann. 2014, «Diderot, *l'Encyclopédie* et les lumières radicales», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 49, pp. 259-264.
- VALCARCE, Andrea. 2010, «El utilitarismo y la teoría moral de Adam Smith», *Revista empresa y humanismo*, vol. 13, n°1, pp. 269-296.
- VILLAVERDE RICO, María José. 1987, «Un conservador en el Siglo de las Luces: Jean-Jacques Rousseau», *Revista de Estudios Políticos*, n° 58, pp. 243-266.
- VIROLLE, Roland. 1979, «Voltaire et les matérialistes d'après ses derniers contes», *Dix-huitième Siècle*, n° 11, pp. 63-74.
- VOLTAIRE. 1734, *Lettres philosophiques*, Ámsterdam, Livre d'or, [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72251b/f4.image>].> Última consulta: agosto 2018].
- . 2001, *Cándido o el optimismo*, Madrid, Espasa Calpe.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. 1977, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Editorial Debate.

7. Anexo

1. Voltaire, François-Marie Arouet de	3545
2. Holbach, Paul-Henri-Dietrich Thiry, barón de (y otros colaboradores)	2903
3. Pidansat de Mairobert, Mathieu François (y otros colaboradores)	2425
4. Mercier, Louis-Sébastien	2199
5. Théveneau de Morande, Charles	1360
6. Linguet, Simon-Nicolas-Henri	1038
7. Du Laurens, Henri-Joseph	866
8. Raynal, Guillaume-Thomas-François	620
9. Rousseau, Jean-Jacques	505
10. Helvétius, Claude-Adrien	486
11. Coquereau, Jean-Baptiste-Louis	477
12. Argens, Jean Baptiste de Boyer, marqués de	457
13. Fougeret de Monbron, Charles-Louis	409
14. Restif de la Bretonne, Nicolas-Edmé	371
15. Bérage/Koeppen, Karl-Friederich	321
16. Mirabeau, Honoré-Gabriel Riqueti, conde de	312
17. Aretino, Pietro Bacci	261
18. Pauw, Cornelius de	235
19. Milot (o Millot)	223
20. Goudar, Ange	214
21. Lanjuinais, Joseph	210
22. Moufle d'Angerville, Barthélemy-François-Joseph	198
23. Rochette de la Molière, Charles-Jacques-Louis-Auguste	197

Tabla 1: Autores por el número de libros pedidos. Fuente: DARNTON, 2008, p. 112.