



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Aproximación a la Ilustración radical francesa: los
casos de D'Holbach y Diderot

Autor

Javier Guerrero Pallarés

Director

Jesús Gascón Pérez

Facultad de Filosofía y Letras
2017

Índice

Resumen.....	2
1. Introducción	3
2. Orígenes intelectuales de la Ilustración	9
3. Censura de las ideas ilustradas	18
4. El salón del barón D'Holbach.....	21
4.1. Origen del salón como centro de sociabilidad	21
4.2. El salón de la Rue Royale	22
4.3. Teoría e implicaciones del materialismo de D'Holbach y Diderot	27
4.4. Otras posturas filosóficas	36
5. Difusión de las ideas radicales	45
6. Conclusión	51
Bibliografía	53

Resumen

El presente proyecto estudia el principal foco de la Ilustración radical francesa, en concreto el pensamiento del barón Paul Henri Thiry D'Holbach y Denis Diderot, para analizar el surgimiento de la corriente filosófica que crearon y que recientemente ha sido objeto de atención y debate dentro del ámbito académico. Partiendo de una epistemología empirista y de una ontología fuertemente materialista, y sirviéndose del salón del barón para contrastar y difundir sus ideas, desarrollaron un corpus intelectual cuyo objetivo pasaba por reconstruir la sociedad basándose en criterios tales como la razón, la justicia y la igualdad. El resultado fue una nueva moral universalista, acorde con la naturaleza humana y con la persecución de la felicidad del individuo, que, a pesar de revalorizar las pasiones, las supeditaba a la consecución del bien común.

This paper studies the core of French radical Enlightenment, in particular, the ideology of Baron Paul Henri Thiry D'Holbach and Denis Diderot, in order to analyse the emergence of the new school of thought which they created and that has recently been the object of academic attention and discussion. Founded on an empiricist epistemology and a strongly materialist ontology, and using the baronial saloon as a space to contrast and spread their ideas, they developed an intellectual corpus whose aim would require rebuilding society based on reason, justice and equality. The result was a new universalist morality, in accordance with human nature and the pursuit of individual happiness, which in spite of revaluating the passions, subordinated them to the attainment of the common good.

1. Introducción

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! : he aquí el lema de la ilustración.

¿Qué es la Ilustración? Immanuel Kant. 1784¹

¿Qué es Ilustración? Esta sencilla pregunta publicada en 1783 en el *Berlinische Monatsschrift*, periódico progresista de gran importancia, y formulada por el teólogo y pedagogo Johann Friedrich Zöllner, inició un intenso debate que aun hoy en día no ha sido resuelto. Los propios contemporáneos del siglo XVIII diferían enormemente del significado de la Ilustración a pesar del uso de diferentes términos aparentemente sinónimos (Enlightenment, Aufklärung, Lumières, Iluminismo, Oplysning, etc.), en todos ellos presente la idea de luz. Ante semejante problema conceptual, el mencionado periódico llevó a cabo un concurso para premiar la mejor respuesta a la pregunta en el que participaron grandes pensadores, aunque dando visiones 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».²

¹ Kant, 2000, p. 25.

² Pagden, 2015, p. 38.

De todas ellas, la respuesta más conocida fue la del filósofo prusiano Immanuel Kant, que inició su famoso ensayo con la cita que encabeza este trabajo. Consideraba que el uso de la razón debía desarrollarse lo más posible, pero con una salvedad, pues aunque «el uso público de su razón debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su *uso privado* se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración».³ A este respecto, Dorinda Outram plantea la duda de Kant sobre si el pensamiento sin límite de los hombres tendría necesariamente un resultado positivo, lo que llevó al filósofo a criticar las visiones de la Ilustración como un proyecto de progreso sin complicaciones hacia el cambio social, político y racional, pues para él sería un proceso «lleno de ambigüedades, peligros, problemas y contradicciones».⁴ Para Kant, «el público sólo poco a poco llega a ilustrarse», ya 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».⁵ Esta visión de la Ilustración probablemente fue la más extendida, motivo por el que, como acertadamente sugiere Pagden, Zöllner no preguntó qué es *la* Ilustración o qué es un ilustrado, sino qué es Ilustración. No se preguntaba por un estado mental ni por un periodo de la historia, ni siquiera por un proyecto, sino por un proceso intelectual.⁶

Sin embargo, esta interpretación de la Ilustración como un conjunto de debates e intereses entrelazados y, en ocasiones, en conflicto, no se ha recuperado hasta hace relativamente poco tiempo. La considerada como principal síntesis de este movimiento, *La filosofía de la Ilustración* (1932) de Ernst Cassirer, muestra claramente como se impuso una visión mucho más unitaria de la misma, pues, como el propio autor informa, pretende dejar de lado los detalles de cada pensador y su doctrina para detenerse en las «fuerzas esenciales que han formado el cañamazo de esta filosofía y han determinado su visión fundamental de la naturaleza, de la historia, de la sociedad, de la religión y del arte», y concluye que

³ Kant, 2000, p. 26.

⁴ Outram, 2009, p. 10.

⁵ Kant, 2000, p. 26.

⁶ Pagden, 2015, p. 40.

si se sigue este camino se verá que la filosofía de la Ilustración, que suele presentarse todavía como una mezcolanza 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.⁷

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 en el siguiente se abrieron nuevas líneas de investigación: por un lado, obras como *The Enlightenment in America* de H.F. May o *The Ibero-American Enlightenment* de A. Owen Aldridge 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*.⁸ 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.

Otros, en lugar de tratar de obtener una visión lo más certera posible del pasado, escribieron sus obras sobre la Ilustración en un intento de comprender el presente. En base a esto, surgieron dos grandes grupos de autores cuyo posicionamiento depende de la interpretación cualitativa que hacen de este movimiento filosófico. Según Contreras Peláez, por un lado tenemos a quienes todavía consideran vigentes los valores ilustrados, como Habermas, que se ve a sí mismo como «continuador de la tradición ilustrada de crítica social», o Rawls, quien se considera un «constructivista kantiano», y en clara oposición a este colectivo, pensadores como MacIntyre o Taylor que hablan de «fracaso del proyecto ilustrado» y hacen triunfar retrospectivamente a Hegel sobre

⁷ Cassirer, 1997, p. 13.

⁸ Outram, 2009, pp. 11-14.

Kant, al Romanticismo sobre la Ilustración, a los sentimientos sobre la razón. Contreras considera que lo curioso del debate sobre el legado ilustrado es que

parece darse por supuesto que el contenido de éste es unívoco, evidente y, desde luego, conocido por todos. Pero a veces se oyen imputaciones tan extrañas (así, ADORNO y HORKHEIMER ven la personificación histórica de los valores ilustrados en... ¡el marqués de SADE; otros culpan a la Ilustración de la depredación colonial, de la explotación capitalista, del pisoteamiento de las culturas autóctonas, de los totalitarismos nazi y comunista...), que uno llega a preguntarse si todos los que invocan a la Ilustración están realmente hablando de lo mismo.⁹

La crítica de Horkheimer y Adorno, posiblemente la más exacerbada, es iniciada en su *Dialéctica de la Ilustración* de 1947 con la idea de que

La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.¹⁰

Esta «triumfal calamidad» sería el dominio tanto de la naturaleza como de los seres humanos al controlarlos racionalmente, es decir, a través del frío cálculo y la tecnología, lo que a la larga degeneraría en los diferentes totalitarismos que sufrió el siglo XX (por lo que debe tenerse muy en cuenta el momento en que la obra fue escrita), y es que desde la implantación de la mentalidad ilustrada

La materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración. Y cuando ésta puede desarrollarse sin perturbaciones de coacción externa, entonces no existe ya contención alguna. Sus propias ideas de los derechos humanos corren en ese caso la misma suerte que los viejos universales.¹¹

⁹ Contreras Peláez, 1995, pp. 448-449.

¹⁰ Horkheimer y Adorno, 1998, p. 59.

¹¹ *Ibidem*, p. 62.

Por el contrario, además de los ya mencionados Habermas y Rawls, pensadores como Anthony Pagden o Tzvetan Todorov reivindican el legado de la Ilustración al insistir en que aspectos y valores clave de nuestra sociedad, y que prácticamente todo el mundo suscribe, como la libertad, la igualdad, la tolerancia, los derechos humanos, la legislación internacional o el progreso científico, se consolidaron gracias a este fenómeno intelectual.

En este sentido de reivindicación de los valores ilustrados se inserta una nueva línea de investigación en la que destacan Philipp Blom y Jonathan Israel, que, a pesar de reconocer la gran disparidad ideológica dentro de la Ilustración, diferencian entre dos grandes grupos, los moderados y los radicales, haciendo a este último objeto de su análisis. Este enfoque ha sido, sin embargo, criticado por otros autores que no creen que pueda establecerse esta dualidad ideológica. 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,¹² y cita expresamente la obra de Israel, del que a su vez Ann Thomson, si bien valora su esfuerzo por salir del cuadro geográfico 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».¹³

El objetivo de este trabajo pasa por intentar estudiar el principal foco ideológico de esta supuesta Ilustración radical francesa, el salón del barón Paul Henri Thiry D'Holbach (1723-1789), centrandome mi atención en sus dos principales figuras, el propio barón y Denis Diderot (1713-1784), extremadamente olvidados por la historiografía tradicional.¹⁴ Para ello, indagaré, en primer lugar, sobre los orígenes intelectuales de la Ilustración, la censura sufrida por esta y el surgimiento de los salones como espacio de sociabilidad. Continuaré con un análisis del materialismo filosófico presente en el pensamiento de los dos autores mencionados, así como sus implicaciones morales y

¹² Pagden, 2015, p. 13.

¹³ Thomson, 2014, p. 259.

¹⁴ En la mayoría de casos, D'Holbach únicamente aparece de forma marginal como representante de la vertiente atea de la Ilustración, mientras que Diderot suele ser estudiado como editor de *l'Encyclopédie* o como novelista, pero casi nunca ahondando en el fondo filosófico y político que plasmó en sus trabajos.

políticas, contraponiéndolas a las visiones de otros pensadores más o menos habituales de las reuniones organizadas por D'Holbach, Hume y Rousseau, y estudiaré someramente los mecanismos de difusión de las ideas radicales. Finalmente, indagaré sobre la posibilidad de relacionar este pensamiento filosófico con las dos grandes revoluciones del XVIII, la norteamericana y la francesa, así como sobre la necesidad de recuperar el legado ilustrado en la actualidad, a pesar de sus notables contradicciones e incongruencias. Para ello, me basaré principalmente en algunos estudios de Blom e Israel, debido a su estudio sobre la Ilustración radical, aunque con mayor peso del primero, que centra su investigación precisamente en el salón de D'Holbach. Además, utilizaré un pequeño surtido de obras clásicas sobre la Ilustración, así como ensayos más actuales, pioneros en diferentes líneas de investigación, como es el caso de las obras de Hazard, Munck o Vovelle, para reforzar y completar el estudio. Finalmente, emplearé varios artículos sobre aspectos más concretos del tema, así como un reducido número de textos de los autores clásicos. Las diferentes obras han sido consultadas a través del fondo de la Biblioteca María Moliner o de diferentes repositorios digitales como Dialnet, Gallica, Wikisource y Google Books.

2. Orígenes intelectuales de la Ilustración

Al contrario de lo que sostiene Cassirer, considero que las discrepancias presentes entre los diferentes ilustrados pesan más que sus similitudes, impidiendo conceptualizar a la Ilustración como un movimiento unitario y articulado. A pesar de todo, sí que podemos bosquejar una serie de ideas constitutivas de la mentalidad ilustrada, las cuales Todorov resume ahondando en tres conceptos: la autonomía, la finalidad humana de nuestros actos y la universalidad. La primera de ellas está en estrecha relación con el pasaje de Kant que encabeza este trabajo, expresa la necesidad de que el ser humano anteponga sus elecciones y decisiones personales a las que se le imponen desde cualquier ámbito de la sociedad externo al individuo. Para lograr este objetivo es imperativo que el hombre sea capaz de razonar por sí mismo, requiriendo una total libertad para analizar, cuestionar y criticar cualquier idea, lo que inevitablemente conlleva el acabar con todas las emanadas de instituciones sagradas o agentes trascendentes y, en última instancia, que la autoridad pase de tener una base justificativa sobrenatural a otra natural. Este proceso da lugar, por lo tanto, a un mundo «desencantado»,¹⁵ basado en las leyes físicas, lo que a nivel social se traduce en el uso de los mismos mecanismos de comportamiento por parte de los diferentes grupos humanos. Inevitablemente, este tipo de pensamiento implicó una colisión frontal con la Iglesia en pos de arrebatarse a esta el control de las riendas del destino humano. Sin embargo, según Todorov, la crítica a la religión fue limitada ya que esta «queda fuera del Estado, pero ello no implica que abandone al individuo. Las principales corrientes ilustradas reivindican no el ateísmo, sino la religión natural, el deísmo o una de sus muchas variantes»,¹⁶ aspecto que no se cumple para la mayoría de integrantes del salón de D'Holbach. Este nuevo tipo de hombre, libre de sus ataduras con el pasado, basa su autonomía en que el conocimiento únicamente puede obtenerse a partir de dos fuentes,

¹⁵ Es necesario matizar esta afirmación, hecha en referencia a la élite intelectual ilustrada y no al conjunto de la sociedad, ya que como arguye Michel Vovelle en su introducción a *El hombre de la Ilustración* (Vovelle, 1995, p. 23), los estudios de cláusulas espirituales en testamentos en la Provenza de finales del XVIII muestran que «allí donde la gente se entregaba masivamente a la realización de los gestos de pompas barrocas en lo alto y en lo bajo de la escala social, se produce un cambio decisivo, por lo general entre 1750 y 1770, y a veces antes, hacia 1730, y todavía con anterioridad en París, donde se advierte desde el comienzo de siglo. El porcentaje de cláusulas piadosas decrece reduciéndose muy a menudo a la mitad; la caída afecta más a los hombres que a las mujeres, a las ciudades más que al mundo rural. Si consideramos los dos extremos jerárquicos de las condiciones de vida, repercute menos en los nobles y la gente sencilla, sobre todo en el campo, pero toca más de cerca a la burguesía y a los profesionales liberales».

¹⁶ Todorov, 2008, p. 12.

la razón y la experiencia, lo que abre el camino al desarrollo de la ciencia. La insistencia en que el punto de partida para toda operación intelectual ha de ser el hombre implica el retorno a la máxima de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, como claramente expresa Diderot:

Una idea que nunca hemos de perder de vista es que si alguna vez desterráramos al hombre, es decir al ser pensante y contemplativo de la faz de la tierra, este patético y sublime espectáculo de la naturaleza se convertiría en una escena de melancolía y de silencio. Es la existencia del hombre la que da interés a la existencia de otros seres... ¿Por qué no habríamos de convertirle en el centro común? El hombre es el término único del que debemos partir.¹⁷

La segunda idea está ligada a esta visión antropocéntrica y expresa la condición humanista del pensamiento ilustrado, que conlleva el dar sentido a la existencia terrena anteponiendo la búsqueda de la felicidad a la de la redención. Por este motivo, deja de considerarse egoísta la aspiración a la felicidad personal y cada ciudadano «está en su derecho de mimar su vida privada, buscar sentimientos y placeres intensos, y cultivar el afecto y la amistad».¹⁸ Esta nueva visión teleológica, junto a la condición de autonomía personal anterior, implica la afirmación de que todo ser humano, por el mero hecho de serlo, posee una serie de derechos inalienables basados en las ideas del derecho natural formuladas en los siglos XVII y XVIII. Estos derechos, no escritos, comprenden el derecho a la vida y a la integridad física, con lo que tanto la pena de muerte como la tortura quedan completamente deslegitimadas. Y es que empieza a considerarse más importante la pertenencia al género humano que a una determinada sociedad, lo que introduce la tercera idea característica de la Ilustración, la universalidad.

La materialización de los «derechos del hombre» proviene de la consideración de que si todos los seres humanos poseen unos derechos idénticos, este derecho debe ser igual para todos. Esta afirmación de la universalidad derivó rápidamente en el interés por sociedades diferentes de las propias, lo que, junto con todo lo dicho anteriormente, permitió, desde mi punto de vista, consolidar un proceso iniciado ya en el siglo XVI con el descubrimiento de América y las nuevas rutas comerciales marítimas, por el que los europeos empiezan a ser «conscientes de la multiplicidad de formas que puede adquirir la civilización y empiezan a reunir datos y análisis que con el tiempo transformarán su

¹⁷ Diderot *apud* Cristóbal De-Gregorio, 1995, p. 128.

¹⁸ Todorov, 2008, p. 17.

idea de humanidad». ¹⁹ Este conocimiento del otro, de la alteridad, permite a los europeos redescubrir su pasado de una forma menos ingenua, al dejar de considerar su tradición como el orden natural del mundo y convirtiéndose en una mera sucesión de épocas históricas con coherencia y valores propios.

A pesar de estas características presentes en el pensamiento de la gran mayoría de intelectuales que conformaron la Ilustración, como ya anticipé anteriormente, son sus diferencias y constantes disputas las que nos impiden hablar de esta como de un todo uniforme. En un intento por salvar el problema metodológico derivado de esta circunstancia, según Jonathan Israel, «en las dos o tres últimas décadas la mayor parte de los estudiosos han fijado su atención en las diferencias nacionales [elaboraciones intelectuales más abstractas y politizadas en el caso francés o con mayor peso empírico en el anglosajón] o confesionales entre los matices de la Ilustración de las diferentes partes de Europa», ²⁰ lo que considera un error al impedir analizar en profundidad las principales controversias entre las dos únicas Ilustraciones que, según él, pudo haber, la moderada y la radical. Ferguson, en su *Principles of Moral and Political Science* (1792), resumió con una clara imagen la diferencia entre ambos grupos, pues comparaba a los radicales con un arquitecto que aspiraba a derribar por completo el edificio de las instituciones y volverlo a edificar sobre la base de principios racionales. Él, perteneciente a la Ilustración moderada, reconocía que «los muros pueden ser renovados o reconstruidos por partes una tras otra», ²¹ pero insistía en mantener el grueso de la estructura, llevando a cabo únicamente reformas marginales. Para Israel, la gran diferencia conceptual entre ambas posturas radicaba en la dicotomía metafísica entre el monismo espinosista aceptado por los radicales y el dualismo de los moderados.

Considero necesario abrir un pequeño paréntesis para explicar brevemente el contexto intelectual y científico del siglo XVII, en el que se produjo la génesis de esta división irreconciliable. Durante toda esta centuria, la llamada filosofía natural, es decir, la ciencia empírica (astrónomos, matemáticos, científicos y exploradores), presentó una enorme cantidad de nuevos descubrimientos que podían ser verificados o refutados únicamente mediante el uso de la razón, la observación y la experimentación. Isaac Newton (1643-1727) revolucionó el panorama científico al reformular las leyes de la

¹⁹ *Ibidem*, p. 18.

²⁰ Israel, 2015, p. 28.

²¹ *Ibidem*, p. 27.

física estableciendo las bases de la mecánica clásica, lo que de forma involuntaria (conocido es su fervor religioso) hizo tambalear las bases de la teología alterando para siempre la comprensión del mundo al ser capaz de predecir, mediante la lógica, cómo se comportarían los objetos físicos. Por su parte, Galileo Galilei (1564-1642) trastornó por completo el orden del cosmos al demostrar que la Tierra giraba alrededor del Sol, mientras que los ópticos holandeses diseñaban herramientas con las que poder observar la vida microscópica, lo que permitió, por ejemplo, mediante el análisis de espermatozoides, el surgimiento de nuevas interpretaciones sobre el origen de la vida. La sociedad percibió claramente que el mundo estaba siendo cambiado por la ciencia, y que «con cada nuevo descubrimiento, con cada nueva teoría, se ensanchaba el campo del empirismo y se encogía el reino de Dios».²² Como en el caso de Newton, este no era el objetivo de los científicos, pero su mera actuación metodológica, racional y cuantificable, que explicaba el comportamiento del mundo sin la necesidad de recurrir a una divinidad creadora, cuestionaba muchas de las certezas de la sociedad europea. Es lo que Paul Hazard estudió en *La crisis de la conciencia europea*, obra en la que sostiene (centrándose sobre todo en autores como Bayle y Locke) que muchas de las características que se suelen atribuir al siglo XVIII ya estaban claramente presentes hacia 1680,²³ tales como la utilización de la razón como utensilio de crítica; la puesta en duda de nociones como la existencia de Dios o los milagros; la destrucción del edificio del Antiguo Régimen y su reconstrucción en base a una nueva filosofía que renunciase a los sueños metafísicos y se fundase en una política exenta de dogmas religiosos; la conquista de la felicidad a través de la ciencia...

Fue en este siglo, y no durante la Ilustración, cuando se desarrolló una fe ciega y soberbia en la razón, como Ortega y Gasset entendió al establecer «hacia 1700 el punto de inflexión en lo que se refiere a confianza en la razón del hombre occidental: en ascenso antes de esa fecha; en declive a partir de ella».²⁴ Es en este contexto en el que se debe situar al francés René Descartes (1596-1650), quien, desde el punto de vista de Philipp Blom, jugó el papel de reconciliador entre el empirismo imperante y Dios. Se propuso crear una nueva base para el pensamiento filosófico, para lo que necesitó derribar todos los supuestos precedentes, de los que dudaba epistemológicamente. Esta es la gran diferencia entre la filosofía antigua y la moderna, pues, salvo «excepciones

²² Blom, 2012, p. 120.

²³ Hazard, 1988, p. 11.

²⁴ Ortega y Gasset *apud* Contreras Peláez, 1995, p. 451.

poco significativas (la escuela escéptica de PIRRON [sic] DE ELIS), los pensadores premodernos no han dudado radicalmente de la viabilidad del conocimiento». ²⁵ Así pues, la filosofía cartesiana se basó en la duda metódica, cuestionando incluso las certezas más elementales. Se preguntó, por tanto, cómo era posible alcanzar algún tipo de certidumbre, y su respuesta fue su famoso *Cogito ergo sum*. El mero acto de dudar implica una mente que duda, y que por lo tanto existe. Sin embargo, esto planteaba otro problema: si es el pensamiento y no los sentidos lo que asegura la existencia propia, ¿cómo podemos saber que lo que nos rodea es real? La respuesta que da en este caso Descartes es mucho menos elegante y consistente que la anterior, pues, según Blom, arguye que

En la mente tenemos la idea de perfección, y puesto que para la perfección es necesaria la existencia (porque cualquier ser inexistente es, por definición, imperfecto), la idea misma implica que debe existir un Ser Perfecto. Y puesto que ese ser, Dios, es perfecto, no puede engañar a sus criaturas, porque el engaño en sí mismo es una reducción de la perfección, y una perfección reducida deja de ser perfecta. Por tanto, un Dios que dice la verdad muestra a sus criaturas la Creación tal como existe realmente. ²⁶

Para Descartes, la realidad externa, perceptible, es completamente diferente de la mente, y por ello establece la existencia de dos materias diferentes, dos sustancias. Mientras que la materia ocupa espacio pero no tiene consciencia de sí misma, el alma, sin dimensión física, sí tiene consciencia sobre sí, además de ser eterna. En opinión de Contreras, en el racionalismo cartesiano existen dos momentos, uno mayéutico-destructivo y otro afirmativo-reconstrutivo, ambos caracterizados por su radicalidad. Considera que, al haber sometido a la razón a una catarsis implacable en la fase destructiva, Descartes se cree con la capacidad de aplicar en la fase reconstructiva un optimismo desmedido, llegando a afirmar que la razón, bien aplicada, es infalible. ²⁷

La reconciliación en clave cristiana de la ciencia que logró Descartes a partir de sus deducciones introdujo una concepción del mundo dualista, esencialmente platónica, aspecto que en este contexto encajaba con los intereses de los teólogos, ya que una sustancia espiritual completamente separada de la material podía dificultar el avance de

²⁵ *Ibidem*, p. 452.

²⁶ Blom, 2012, p. 122.

²⁷ Contreras Peláez, 1995, p. 454.

las injerencias científicas en la metafísica. Para los *philosophes*, la vertiente radical de la Ilustración francesa, en especial aquellos que asistían asiduamente al salón del barón D'Holbach, Descartes fue fuente directa de inspiración al establecer la duda, y no la fe o la tradición, como base para todo proceso racional. De hecho, como plantea Hazard, si tanto la física como la metafísica cartesianas cayeron en el olvido, ¿qué quedó de él? Pues «su espíritu; su método, adquisición definitiva; sus reglas luminosas para la dirección del espíritu, tan sencillas y tan sólidas que, si no iluminan toda la verdad, al menos nos permiten apartar una parte de las tinieblas».²⁸ Por el contrario, la concepción dualista del mundo creada por Descartes fue, sin embargo, fuertemente criticada por los *philosophes*, que adoptaron el materialismo espinosista.

Baruch Spinoza (1632-1677) nació en Ámsterdam, dentro de una comunidad judío-portuguesa, siendo enviado a estudiar a la escuela talmúdica de su ciudad. Allí se nutrió de un método de análisis muy característico que permitía reconciliar la moral primitiva de la Edad del Bronce, es decir, de los mandamientos del Antiguo Testamento, con las diferentes ideas éticas surgidas en los siglos posteriores. Esta metodología se basaba en la exégesis de los pasajes bíblicos sin llegar a contradecirlos jamás, de modo que, como apunta Blom, «volvían contra sí mismo el significado de las Escrituras, leyendo o malinterpretando con criterios increíblemente restrictivos u oponiendo entre sí citas de diferentes libros bíblicos (y de distinto siglo), todo ello con la finalidad de aparentar que los valores de la comunidad en, pongamos, la Francia del siglo XVIII, cuna del gran sabio rabínico Rashi, fuesen exactamente idénticos a los de Palestina en 2000 a.C.».²⁹ Tras su destierro de la comunidad debido a sus ideas, se desplazó a estudiar en la Universidad de Leiden, conocida en toda Europa como refugio de librepensadores. Al igual que Descartes, Spinoza revistió sus ideas de un lenguaje matemático que las hacía parecer irrefutablemente lógicas. Apoyado en la metodología de los estudios talmúdicos, analizó el problema mente-cuerpo que el cartesianismo había resucitado y, a pesar de no contradecir abiertamente a la religión, sí que hizo tambalear todas sus bases teóricas. Tal y como lo interpreta Blom, en la *Ética* sostuvo que únicamente podía existir una sustancia, asimilable a Dios, la cual, infinitamente modificada, daba lugar al mundo en toda su variedad, con lo que refutaba categóricamente el dualismo cartesiano: «Dios, o la sustancia, hecha de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la

²⁸ Hazard, 1988, p. 116.

²⁹ Blom, 2012, p. 127.

esencialidad eterna e infinita, existe necesariamente», y llega a la conclusión de que «no se puede suponer o concebir sustancia alguna aparte de Dios».³⁰ Las implicaciones realmente profundas de su planteamiento aparecen en el capítulo IV de su *Tractatus*, en el que reflexionó sobre los milagros. Al entender a Dios como una sustancia necesaria y perfecta, consideró que el mundo es una representación igualmente perfecta de su voluntad. Todas las desgracias que los seres humanos consideramos imperfectas, como la muerte o el sufrimiento, lo son únicamente a nuestros ojos, ya que lo vemos desde una perspectiva limitada, pero para Dios son necesariamente perfectas, ya que fueron creadas por él, y ninguna imperfección puede provenir de la perfección. De este análisis al que en principio podría suscribirse cualquier teólogo, Spinoza extrajo, sin embargo, que los milagros divinos solo pueden ser fruto de la ignorancia o de la mentira, por lo que no se puede inferir de ellos la existencia de Dios. El mundo que crea Spinoza es un mundo en el que las leyes de la naturaleza, es decir, las de Dios, son completamente perfectas, a imagen de su creador, llegando al extremo de que este ni siquiera puede intervenir en ellas. Creó una idea de Dios tan perfecta, universal y necesaria que terminó siendo totalmente superflua e impotente. Según Blom, muchos intérpretes han convertido a Spinoza en un panteísta, pero, como entendieron rápidamente sus seguidores y detractores, el Dios de Spinoza no es más que una forma de referirse a la necesidad impersonal de las leyes físicas en un mundo material, no dejando lugar a nadie a quien rezar.

Fue en base a esta diferencia ontológica como se consolidó la polarización entre las dos únicas Ilustraciones que, según Israel, pudo haber. De este modo, para los ilustrados, «o la historia está imbuida por la divina Providencia o no lo está; o se respalda una sociedad jerarquizada o se abraza la igualdad; o se aprueba la democracia representativa o se opone a ella».³¹ Sin embargo, el autor rechaza categóricamente la simplificación de relacionar esta dicotomía en la diferenciación entre ateísmo y deísmo, ya que muchos autores, como Hobbes (1588-1679), La Mettrie (1709-1751), Hume (1711-1776) o el marqués de Sade (1740-1814), a pesar de ser considerados ateos (o agnósticos en el caso de Hume), no pueden ser incluidos dentro de los radicales al no basar la moralidad únicamente en el principio de la razón o en el de la igualdad, o al no ligar su concepto de progreso a los de igualdad y democracia. Por otra parte, señala la

³⁰ Spinoza *ibidem*, p. 128.

³¹ Israel, 2015, p. 28.

existencia de grupos filosóficos religiosos dentro de la Ilustración radical, como los socinianos o los unitaristas, a los que considera casi igual de implacables en su convicción de la razón como única guía, en el rechazo de la tradición como fuente de autoridad o en la crítica al orden social existente.

Para finalizar, considero necesario insistir sobre algo ya expresado algunas líneas antes, y es que, a pesar de que los diferentes ilustrados se nutran ontológicamente de una de estas dos visiones, a nivel gnoseológico no continúan con el legado de estos pensadores. Los *philosophes* rechazarán los presupuestos cartesianos imperantes durante el siglo XVII, con los que Descartes pretendió deducir, sin experimentación previa, las leyes físicas, y no solo las de este mundo, sino las de cualquier mundo posible:

Indiqué cuáles son las leyes de la naturaleza...; traté de demostrar todas aquéllas de las que no podría haber duda alguna, y mostrar que, aún [sic] si Dios hubiese creado otros mundos, no habría podido crear ninguno en el que dichas leyes dejasen de ser observadas.³²

Ante esta soberbia de la razón, los ilustrados no pueden sino mostrar su rechazo, como lo demuestra Rousseau con su consideración de que «las ideas generales y las abstractas son el origen de los más graves errores; jamás los hombres dados a la metafísica descubrieron una verdad, y han llenado la filosofía de insensateces que causan rubor en cuanto se les despoja de esas palabras tan grandilocuentes con que vienen disfrazadas»,³³ o el irónico Voltaire al referirse malévolamente a Descartes como alguien «nacido para descubrir los errores de la antigüedad y reemplazarlos por los suyos».³⁴ Los hombres de la Ilustración se tornan hacia el empirismo planteado por Newton y, sobre todo, por Locke, quienes consideraban que la razón solo es capaz de sistematizar y articular los datos de la experiencia, no inferir los resultados, los cuales, además, son siempre provisionales y están siempre sujetos a una posible refutación. En palabras de Rudé, su filosofía era «práctica y empírica, y la utilizaban como un arma de crítica social y política [...]. Los mismos *philosophes* eran muy conscientes de ese

³² Descartes *apud* Contreras Peláez, 1995, p. 455.

³³ Rousseau *apud* Cristóbal De-Gregorio, 1995, p. 132.

³⁴ Voltaire *apud* Contreras Peláez, 1995, p. 455.

elemento empírico, didáctico y de cruzada en su pensamiento y comportamiento, y se enorgullecían de ello».³⁵

³⁵ Rudé, 1982, p. 197.

3. Censura de las ideas ilustradas

En una sociedad como la del Antiguo Régimen, dividida jerárquicamente en función del nacimiento, con privilegios de clase amparados en la tradición y la religión, en la que la educación de la población, que empieza a ser asumida por los estados, es impartida por la Iglesia y utilizada como herramienta de control social, las ideas de la Ilustración no podían sino chocar frontalmente con los intereses del poder. Podríamos pensar, a pesar de esto, que para los ilustrados, al provenir mayoritariamente de los estamentos privilegiados, de clases burguesas adineradas o de matrimonios entre individuos de ambos grupos, adscribirse a las nuevas ideas no les supondría grandes problemas con la autoridad. Sin embargo, la realidad es bien distinta, ya que pensar del modo en que lo hicieron, publicar obras o incluso poseerlas, podía costarles muy caro:

En la Francia del siglo XVIII no se podía publicar legalmente un solo libro sin un privilegio real que indicaba que había pasado por las manos de los censores de la Iglesia y que éstos lo habían aprobado. Las penas por infringir esas leyes eran severas, y se aplicaban estrictamente a discreción de las autoridades [...]. Los castigos 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

Es necesario puntualizar que, al parecer, la censura no funcionó de un modo especialmente intransigente durante la segunda mitad del siglo, coincidiendo con la llegada al puesto de Director de la Librería, entre 1750 y 1763, de Lamoignon des Malesherbes, simpatizante reconocido de la Ilustración. Como advierte Munck, durante su dirección aumentó significativamente el número de la llamada *permission tacite*, «forma de permiso escrito que se reservaba la aprobación oficial, pero protegía al autor y al editor de las posibles represalias»³⁷, lo que favoreció a algunas obras relevantes como *l'Encyclopédie* a partir de su octavo volumen, u obras de Montesquieu, Hume, Voltaire, Diderot, etc...

³⁶ Blom, 2012, p. 33.

³⁷ Munck, 2001, p. 129.

A pesar de todo, unos pocos ejemplos sirven para ilustrar la situación de represión: el encarcelamiento y posterior exilio de Voltaire debido a su ácida burla del poder, la retractación forzada de Helvétius sobre todo lo expresado en *De l'esprit* y su consiguiente abandono de su puesto ceremonial en la Corte (incidente que hubiera acabado con cualquier persona peor posicionada socialmente), o uno de los más extremos, el sufrido por el caballero de La Barre, joven noble utilizado como chivo expiatorio tras la quema de una cruz por varios desconocidos. Durante el registro de su vivienda se encontraron dos novelas eróticas y el *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, obra incluida en el *Index*, la lista oficial de libros prohibidos. Jean-François de La Barre fue detenido, interrogado, torturado y condenado a una penitencia pública, al corte de la lengua y una mano, y finalmente, a ser quemado vivo junto a la obra del filósofo. Ni la levedad de su crimen ni su estatus pudieron salvarlo, y es que, como declaró uno de los jueces del *Parlement* de París, órgano que funcionaba como tribunal supremo, «sería imposible vencer a la blasfemia mientras el verdugo quemara públicamente sólo libros».³⁸

Otro ejemplo fue el que sufrió Diderot en 1749, reprimido debido a un texto que publicó anónimamente, la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. El escrito se centró en la cuestión de la percepción visual, cuyo interés fue renovado debido a una operación de cataratas llevada a cabo con éxito, que permitió devolver la vista a una niña ciega de nacimiento. En la primera parte pretende deducir que la moral no es universal, y por tanto no es revelada, ya que depende de las circunstancias físicas y del entorno social de la persona:

[...] 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!³⁹

En la segunda parte se centra en una conversación, supuestamente imaginaria, entre Nicholas Saunderson (1682-1739), conocido matemático ciego de Cambridge, que en opinión de Blom servirá de metáfora del empirismo radical y el pensamiento racional,⁴⁰ y el cura que le acompaña en su lecho de muerte, que alaba la belleza de la naturaleza

³⁸ Blom, 2012, p. 339.

³⁹ Diderot, 1875, volumen I, p. 289.

⁴⁰ Blom, 2007, p. 89.

como muestra de la existencia de Dios. El científico le contesta que las referencias a la belleza física únicamente aprehensibles mediante la vista son inútiles para él,

Vous me citez des prodiges que je n'entends point, et qui ne prouvent que pour vous et que pour ceux qui voient comme vous. Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher.⁴¹

y que la suposición de la existencia de un Creador para resolver problemas a los que somos incapaces de dar respuesta no es una opción:

Un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l'homme? Nous disons aussitôt: c'est l'ouvrage d'un Dieu; notre vanité ne se contente pas à moins. Ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d'orgueil, et un peu plus de philosophie? Si la nature nous offre un nœud difficile à délier laissons-le pour ce qu'il est et n'employons pas à le couper la main d'un être qui devient ensuite pour nous un nouveau nœud plus indissoluble que le premier.⁴²

Con esta obra y las implicaciones que de ella se deducían, Diderot había ido demasiado lejos. Fue arrestado y encarcelado en Vincennes hasta que los libreros asociados a la publicación de *l'Encyclopédie* suplicaron por su liberación argumentando la gran cantidad de puestos de trabajo que el proyecto editorial podía proveer al país. Cuando Diderot fue puesto en libertad, se vio forzado a la firma de un documento en el que se comprometía a no volver a escribir ni publicar ninguna otra obra blasfema so pena de volver a perpetuidad a prisión, motivo por el que tal vez nunca escribió ninguna obra filosófica de peso.

⁴¹ Diderot, 1875, volumen I, p. 307.

⁴² *Ibidem*, p. 308.

4. El salón del barón D'Holbach

4.1. Origen del salón como centro de sociabilidad

Las ideas, para que puedan echar raíces y germinar, necesitan de espacios de socialización en los que debatir e intercambiar, pero el panorama de la Francia del siglo XVIII no ofrecía ningún enclave seguro para ello ni en el ámbito público ni en el de la corte. La solución vino desde el ámbito privado, y más concretamente desde el de las mujeres de noble cuna. Según García Martínez, desde el Renacimiento se observa que es sobre la mujer sobre quien recae el peso de constituir sociedades refinadas en las altas esferas que enriquecieron la vida intelectual de países como Francia e Inglaterra. Al contrario de lo que había sucedido durante la Edad Media (salvo en el caso de las monjas dedicadas al estudio), la mujer empieza a instruirse en diversas disciplinas humanísticas y filosóficas, pero este periodo de liberación durará poco, ya que la Contrarreforma la devolverá bajo el seno paterno, reconvertida en un mero objeto con el que obtener privilegios o aliados mediante matrimonios concertados. Durante el siglo y medio posterior, encontramos unas pocas excepciones, como es el caso de la reina Cristina de Suecia, que, tras abdicar en favor de su primo, fundó la academia Arcadia en Roma, donde se impartían clases de astrología, alquimia, se desarrollaban importantes debates, etc... El fenómeno que aquí me interesa resaltar se inició con la marquesa de Rambouillet (1588-1665), primera mujer en organizar un centro de sociabilidad en París. Al parecer, fue su «débil y frágil salud lo que la hizo llamar a su casa a artistas, literatos y élites intelectuales para hablar todos juntos debido a la pasión que la mujer profesaba por la literatura, la historia y las artes».⁴³ Tanto la marquesa como las *preciosas*, las jóvenes que asistieron a su salón, iniciaron una dinámica que fue continuada con intensidad en los siglos XVIII y XIX, aunque con la diferencia de que «mientras los salones de las preciosas formaban parte de la sociedad cortesana, y por lo tanto del ámbito de la autoridad pública en su forma absolutista, los convites de la Ilustración son el primero de estos espacios privados que proporcionan un soporte a la aparición de una esfera pública, distinta de la monarquía y crítica con ella».⁴⁴ Estos salones (término introducido en 1807 por la también *salonnière* decimonónica Madame de Staël), cumplían, según Heyden-Rynsch, con tres funciones clave:

⁴³ García Martínez, 2015, p. 219.

⁴⁴ Chartier, 1995, p. 170.

Eran espacios de libertad para el pensamiento, más allá de las doctrinas impuestas por el Estado; eran espacios de libertad para el encuentro a pesar de las diferencias estamentales entre los asistentes; y eran espacios de libertad para la emancipación femenina, más allá de todas las normas y sistemas sociales que adjudicaron a la mujer una función sumisa, inmutable y conformista con su situación.⁴⁵

De todas las *salonnières*, la considerada como la más grande de todos los tiempos fue Marie-Thérèse de Geoffrin (1699-1777), pues «nadie podía soñar con hacer una carrera literaria sin su aprobación, y una invitación a leer un manuscrito en su casa no sólo era signo de reconocimiento, sino, prácticamente, una garantía de éxito. Antes de exiliarse, Voltaire había sido un invitado habitual en su salón, en el que se daban cita ministros, científicos, poetas y otros hombres de ingenio; allí podían hablar con una libertad imposible de imaginar en la corte o en público».⁴⁶ Desgraciadamente, no debemos entender por esto que se hubiera creado un clima de igualdad entre sexos, ya que, como recoge Chartier, «si damos fe a las memorias de Marmontel o Morellet, el control femenino del discurso no ahoga el deseo de una sociabilidad exclusivamente masculina, presentada [...] como más libre y audaz»,⁴⁷ y de este último extrae la siguiente consideración sobre Madame Helvétius: «La filosofía le gustaba tan poco como a Mme. De Holbach, pero como ésta se quedaba en su rincón sin decir nada o charlando en voz baja con algunos de sus familiares, no impedía nada, mientras que Mme. Helvétius, hermosa, dotada de un espíritu original y una naturaleza aguda, estropeaba las discusiones filosóficas».⁴⁸ Algunos filósofos, continúa Chartier, como el propio Rousseau, incluso se oponían a la existencia de estos salones «en nombre de la necesaria separación de sexos [...] y del respeto a los deberes propios de cada uno».

4.2. *El salón de la Rue Royale*

Dentro de este mundo intelectual encabezado por las *salonnières*, los salones dirigidos por hombres eran una excepción. El del barón D'Holbach fue, sin lugar a dudas, uno de los más importantes de la época, pues en su seno, además de recibir a

⁴⁵ García Martínez, 2015, pp. 217-218.

⁴⁶ Blom, 2012, pp. 32-33.

⁴⁷ Chartier, 1995, p. 168.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 169.

gran parte de la élite intelectual europea, se fraguó un nuevo tipo de filosofía cuya intención no era la mera reflexión abstracta, sino el cambio político. Para entender qué motivos llevaron al barón a abrir las puertas de su casa de la Rue Royale, debemos retrotraernos a su juventud. Nacido en 1723, hijo de un acomodado viticultor de Renania-Palatinado, fue adoptado por su tío, al que acababan de conceder un título nobiliario, trasladándose a París. Su fascinación por la ciencia hizo que se desplazase a estudiar hasta la Universidad de Leiden, donde aproximadamente un siglo antes había acudido a refugiarse Spinoza. Como expone Blom, el ambiente existente en Leiden no tenía nada que ver con el del resto de universidades europeas:

Mientras que en la Sorbona todavía se enseñaba únicamente Teología y Derecho, Leiden ofrecía una amplia selección de asignaturas, bibliotecas excelentes financiadas con donaciones de ciudadanos, y una cultura de la libertad de expresión basada en la gran tradición neerlandesa de la tolerancia pragmática. Leiden atraía a algunos de los mejores científicos de Europa, cuya presencia transformaba una comunidad construida sobre el comercio textil y la devoción protestante en una ciudad llena de librerías, cafés y animados debates [...]. Leiden tenía fama de ser una ciudad en la que reinaban la camaradería internacional y la rebelión intelectual.⁴⁹

Una mente inquieta y científica como la del barón encajaba perfectamente en este idílico ambiente intelectual, y es lo que intentó imitar al regresar a París en 1748 o 1749, mediante cenas que no eran sino encuentros para sus amigos en los que debatir, criticar y proponer.

Me parece importante señalar que, como anticipé al hablar de las funciones clave que los salones cumplían según Heyden-Rynsch, el estamento social no significaba necesariamente un freno a la hora de poder acudir a estas cenas, pues lo que se primaba eran las aportaciones intelectuales. Esto queda manifiestamente claro cuando estudiamos las biografías de Diderot y Rousseau, ya que, como recoge Blom, el primero fue hijo de un maestro cuchillero de Langres, y el segundo, hijo de un relojero ginebrino. Al contrario que D'Holbach, que desde la adopción por parte de su tío pudo dedicarse en cuerpo y alma al estudio y la reflexión, ambos llevaron duras vidas que les dificultaron alcanzar el estatus intelectual que finalmente lograron.

⁴⁹ Blom, 2012, p. 66.

En el salón de D'Holbach primaba una visión del mundo monista, materialista, y por lo tanto atea, algo que se aprecia bastante bien en el siguiente extracto de la correspondencia que Diderot dedicó a su amante Sophie Volland, en la que le narra lo sucedido durante la primera de las visitas de Hume al salón:

La première fois que M. Hume se trouva à la table de M. de, il était assis à côté de lui. Je ne sais à quel propos le philosophe anglais s'avisa de dire à M. de qu'il ne croyait pas aux athées, qu'il n'en avait jamais vu. M. de lui dit : «Comptez combien nous sommes ici». — Nous étions dix-huit. M. de ajouta : «Il n'est pas malheureux de pouvoir vous en compter quinze du premier coup : les trois autres ne savent qu'en penser.»⁵⁰

Las influencias filosóficas que les llevaron a este tipo de pensamiento no se limitaron a las de los autores del siglo XVII como los previamente nombrados, sino que se deben incluir autores coetáneos. La primera gran influencia fue la del médico La Mettrie, también obligado a refugiarse en la ciudad de Leiden debido a la radicalidad de sus ideas. Todo empezó cuando constató que, durante un ataque de fiebre, su actividad mental demostraba estar claramente relacionada con su pulso sanguíneo. Al percatarse de que el estado del cuerpo podía influir en la mente, provocando, por ejemplo, alucinaciones, extrajo una serie de conclusiones que implicaban la no diferenciación entre materia/cuerpo y alma/mente, argumento que, como en el caso de Spinoza, atacaba, en última instancia, la Verdad revelada y las leyes divinas. Tras publicar estas ideas en su *Historia natural del alma*, obra que fue condenada y quemada, se vio obligado a huir de Francia a la ya mencionada ciudad holandesa. La persecución genera radicalismo, y es lo que sucedió en el pensamiento de La Mettrie. En su gran obra, *El hombre máquina*, concluirá, en palabras de Cordero del Campo que

El hombre no exhibe una conducta esencialmente diferente de la del animal, sino igualmente determinada por principios materiales, y, por tanto, no necesitada de hipótesis especiales como las del alma o Dios, ni de leyes morales «naturales» que la culpabilicen. La diferencia, tan sólo gradual, se limita a su mayor posibilidad de ser educada, pero ello no impide subrayar la básica analogía de la escala del ser

⁵⁰ Diderot, 1875, volumen II, p.185. En una nota a pie de página de esta edición, se informa de que Samuel Romilly cita esta misma anécdota, recogida directamente de la boca de Diderot, en casa del barón D'Holbach, a quien sitúa como protagonista.

cuya «variada uniformidad» suscita la contemplación de la unidad substancial de la materia, más al alcance de la imaginación sensual que de la razón.⁵¹

De este modo, el ser humano se convierte en un autómatas (máquinas que, por otra parte, estuvieron especialmente de moda durante el siglo XVIII) gobernado por leyes meramente mecánicas, al igual que el resto de la naturaleza, y cuyo único objetivo es el de buscar el placer y evitar el dolor. Por este motivo, en opinión de Blom, La Mettrie aconsejaba no buscar sentido a la vida, pues la existencia humana no está gobernada por la razón, sino por las leyes físicas, y es que «no podremos saber nunca por qué estamos aquí, pero debemos, sencillamente, vivir y morir, nada distinto y apenas más duradero que los hongos que aparecen tras las lluvias o las flores de primavera junto al camino».⁵² Según recoge Cabanas Díaz:

El sentido de la existencia no está fuera de ella: es ella misma, es decir, el propio funcionamiento de la máquina, el ejercicio de su sensibilidad; aquí está su sentido, su razón, su felicidad, sólo abandonada toda pretensión de conocimiento que está más allá de nuestros límites es posible llevar una vida dichosa.⁵³

El mecanicismo extremo de La Mettrie implicaba, por lo tanto, el rechazo a cualquier consideración externa a la propia biología humana. Su moral se resumía en la búsqueda de una voluptuosidad personal, como reflejó en *L'art de jouir*. Como bien resume Blom, para La Mettrie «sólo existía el placer; todo lo demás era distracción, ilusión o hipocresía. Si el goce de una persona coincidía con el de otra, pues tanto mejor, pero ninguna moral, aparte del amor a uno mismo (e, indirectamente, la conservación propia a través del comportamiento social) podía comparecer ante la naturaleza».⁵⁴ Este tipo de pensamiento será llevado a su máxima expresión por el marqués de Sade, quien, al establecer la radical soledad del individuo en el universo, concluirá, en palabras de Rühle, que «la libertad humana [...] "no puede admitir límites. O es crimen o ya no es libertad", ya que esta libertad no podría servir a ningún otro fin que el de la satisfacción del "instinto... de conservación de la propia existencia, con total ignorancia de los costes"».⁵⁵ En ambos casos, es la falta de una moral basada en

⁵¹ Cordero del Campo, 2001-2002, p. 268.

⁵² Blom, 2012, p. 70.

⁵³ Cabanas Díaz, 2009, p. 51.

⁵⁴ Blom, 2012, p. 263.

⁵⁵ Rühle, 2005, p. 231.

principios racionales la que impide, como anticipé anteriormente, que historiadores como Israel puedan integrar a estos *philosophes* en la categoría de radicales.

Otro personaje que influyó enormemente en D'Holbach y Diderot, y que sí participó en las reuniones iniciales del salón, fue Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), director de los Jardines Botánicos Reales y autor de *l'Histoire Naturelle*, compendio que recogía todo el saber de la época en relación a las ciencias naturales. Debido a su oficio, consideró que la base del conocimiento pasaba necesariamente por la observación: «sólo mediante la experiencia refinada, razonada y coherente obligamos a la naturaleza a revelar sus secretos; que se sepa, ninguno de los otros métodos ha funcionado jamás», y llegó a la conclusión de que el ser humano debía ocupar su lugar en «la clase de los animales, a los que se parece en todo lo material».⁵⁶ Además, mediante el estudio comparado de fósiles y animales, añadió a sus teorías que las especies animales modificaban su estructura con el paso del tiempo, desarrollándose en función de la presión que el medio ejercía sobre ellas, idea que será claramente retomada por Diderot, como mostraré más adelante.

Buffon, si bien no continuó el mecanicismo extremo de La Mettrie, tampoco generó una moral basada en su materialismo, lo que, desde mi punto de vista, era lo que pretendían D'Holbach y Diderot. Helvétius, por el contrario, sí que elaboró una filosofía moral por la que entendía que el único criterio a seguir era valorar si una acción era útil o perjudicial para los demás, siendo el bienestar humano la única pauta posible, con lo que rechazaba cualquier idea de Verdad trascendente. La clave para conocer qué puede entrañar una utilidad pública es la educación, pues, como el propio filósofo reconoció, «pocos tienen suficiente tiempo libre para informarse. El pobre, por ejemplo, no puede ni reflexionar ni examinar; recibe la verdad o el error sólo por prejuicio: ocupado en el trabajo cotidiano, no puede ascender a cierta esfera de ideas».⁵⁷ Consideraba, por lo tanto, que las personas actuaban con maldad únicamente por ignorancia, porque la sociedad no les servía de guía, ya que sus leyes se correspondían con las de una moral infantil, «la moral del mundo en su primera infancia»,⁵⁸ lo que no era sino una crítica velada a la moral cristiana. La verdadera amenaza que representó Helvétius para la sociedad del siglo XVIII, como apunta Blom, fue que explicó estas ideas desde el

⁵⁶ Buffon *apud* Blom, 2012, p. 101.

⁵⁷ Helvétius *ibidem*, p. 183.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 183.

mismísimo epicentro de la alta sociedad francesa, abogando por una moral utilitarista en pro del conjunto de la sociedad, criterio que no seguía ni la Iglesia ni la monarquía.

4.3. Teoría e implicaciones del materialismo de D'Holbach y Diderot

D'Holbach y Diderot, influidos por estos y otros autores, entre los que es imperativo mencionar a John Toland (1670-1722) y su idea fundamental de que el movimiento es esencial a la materia,⁵⁹ y criticando y modificando aspectos de sus pensamientos, trataron de construir una filosofía moral que cumpliera además una función de transformación política, lo que implicó rechazar visiones mecanicistas extremas. Cada uno con un estilo diferente, el barón con una prosa sistemática y algo farragosa, pero con una tremenda orientación científica y fuerte carga metafísica, y Diderot con su ingeniosa pluma, un profundo conocimiento teológico obtenido en su juventud durante su estancia en el seno de la Iglesia y su capacidad para integrar la importancia de la individualidad, de la subjetividad y del conflicto interno en el materialismo, crearon una línea de pensamiento revolucionaria que amenazó al Antiguo Régimen en todas sus facetas, desde la ontológica hasta la política.

El materialismo de D'Holbach, expresado en su *Système de la Nature* (1770), se basa en la idea de que

tout est en mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir; et si nous considérons attentivement ses parties, nous verrons qu'il n'en est pas une seule qui jouisse d'un repos absolu; celles qui nous paraissent privées de mouvement ne sont dans le fait que dans un repos relatif ou apparent; elles éprouvent un mouvement si imperceptible et si peu marqué que nous ne pouvons apercevoir leurs changements.⁶⁰

Son precisamente estos movimientos internos, tan sutiles y en ocasiones imperceptibles, los que favorecieron que los humanos primitivos trataran de explicarlos mediante la acción de una sustancia completamente diferente que interactuaba con el cuerpo físico:

⁵⁹ Lurbe, 1992, p. 54.

⁶⁰ D'Holbach *ibidem*, p. 54.

Les théologiens ayant imaginé une substance tout à fait hétérogène au corps de l'homme, à laquelle ils font l'honneur de toutes ses pensées, le corps est devenu superflu; il a fallu tout voir en soi; il a fallu voir tout en Dieu; il a fallu que Dieu devînt l'intermède, le lien commun de l'âme et du corps; il a fallu que l'univers entier, sans excepter notre propre corps, ne fût qu'un rêve varié et nécessaire.⁶¹

Frente a esta visión, el barón sostiene que la vida del hombre no es más que una sucesión de movimientos, internos y externos, que propician continuos cambios en su composición, y cuyos principios activos están contenidos en su propio ser, como «la sangre, los nervios, las fibras, la carne, los huesos, en una palabra, la materia, tanto sólida como líquida, de la que se compone el cuerpo».⁶² Con respecto al mundo físico que nos rodea, rechaza la idea de que su creación se produjese súbitamente, como suelen mantener las diversas teologías, y considera que se produjo a lo largo del tiempo a partir del movimiento de una materia

[qu'] existe par elle-même, qu'elle agit par sa propre énergie, et qu'elle ne s'anéantira jamais. Disons que la matière est éternelle, et que la nature a été, est et sera toujours occupée à produire, à détruire, à faire à défaire [sic], à suivre les lois résultantes de son existence nécessaire.⁶³

Por su parte, el pensamiento de Diderot debe ser buscado en diferentes obras no filosóficas, de entre las que destaca *Le rêve de D'Alembert*. Esta novela, compuesta de tres diálogos, se inicia con una charla entre el propio Diderot y su amigo y coeditor de *l'Encyclopédie*, en la que el autor explica a su interlocutor una serie de ideas sobre su visión ontológica del mundo. En el segundo diálogo, la acción se desarrolla en la casa de D'Alembert, quien, debido a toda la información que ha recibido momentos antes, sufre una serie de delirios en los que va asumiendo y desarrollando las ideas materialistas, mientras Julie de Lespinasse y el médico Bordeu discuten sobre lo que el enfermo dice, repitiendo ambos conversación en el tercer diálogo, aunque centrándose en aspectos más morales que filosóficos. Lo interesante del planteamiento es que Diderot, a sabiendas de lo radical y novedoso de sus ideas, planta su semilla en la primera parte, y las hace germinar en la segunda en la boca de una persona delirando, permitiéndole llegar más allá en su exposición. De su materialismo, podemos destacar, como ya mencioné en su momento, la importancia del movimiento, y por tanto del

⁶¹ D'Holbach *apud* Mensching, 1992, p. 119.

⁶² D'Holbach *apud* Blom, 2012, p. 226.

⁶³ D'Holbach *apud* Mensching, 1992, p. 124.

cambio, algo apreciable en este pasaje en el que Diderot muestra a su amigo cómo convertir el mármol en una sustancia comestible, es decir, 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.⁶⁴

Por otro lado, distinguimos un darwinismo *avant la lettre* heredado de las ideas de Buffon, que de nuevo, basándose en la idea de movimiento, rechaza la creencia en gérmenes preexistentes en los cuales se encontraría, según sus contemporáneos, la explicación para la generación primera de los animales. Ante este presupuesto, Diderot sostiene que:

Si la question de la priorité de l'œuf sur la poule ou de la poule sur l'œuf 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 se 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.⁶⁵

Sin embargo, probablemente lo más interesante del pensamiento de Diderot, y lo que más lo aleja del materialismo radicalmente mecanicista de buena parte de sus contemporáneos, es la introducción de una suerte de consideraciones psicológicas:

S'il n'y a qu'une conscience dans l'animal, il y a une infinité de volontés; chaque organe a la sienne. [...] J'ai dit que l'estomac veut des aliments, que le palais n'en veut point, et que la différence de palais et de l'estomac avec l'animal entier, c'est que l'animal sait qu'il veut, et que l'estomac et le palais veulent sans le savoir; c'est

⁶⁴ Diderot, 1875, volumen II, p. 116.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 118.

que l'estomac ou le palais sont l'un à l'autre à peu près comme l'homme et la brute.⁶⁶

A este respecto, se pregunta si «la dissolution de différentes parties n'y donne-t-elle pas des hommes de différents caractères? La cervelle, le cœur, la poitrine, les pieds, les mains, les testicules... Oh! Comme cela simplifie la morale!».⁶⁷ Como bien interpreta Blom, la idea es que un hombre compuesto principalmente por una de estas partes debería actuar conforme a las exigencias de tal órgano, pero como en el ser humano aparecen todos mezclados, el individuo se ve empujado a direcciones distintas no por una moral fallida, sino por su mera base biológica.⁶⁸

Es a partir de esta obra cuando, según Scotto, se da en el pensamiento de Diderot un paso entre un fatalismo materialista y una visión en la que otorga mayor importancia a la organización interna del individuo, ya que ningún hombre es completamente igual a otro y sus pensamientos se deben tanto a los estímulos que recibe de su entorno como a su peculiar organización biológica. Por ello, en *La Réfutation d'Helvétius*, rechazará la visión que su amigo tiene del hombre como una suerte de materia prima sobre la que actúan únicamente condicionantes externos, especialmente la educación, dando lugar a un hombre producto del medio político y social 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».⁶⁹

De esta visión materialista del mundo se derivaba, necesariamente, una postura atea que, sobre todo en la obra de D'Holbach, fue ampliamente tratada en sus ensayos, desde el propio *Système de la Nature*⁷⁰ a *Le bon sens*, pasando por *Le christianisme dévoilé*. Utilizando tanto argumentaciones de corte científico:

N'est-il pas plus naturel et plus intelligible de tirer tout ce qui existe du sein de la matière, dont l'existence est démontrée par nos sens, dont nous éprouvons les effets à chaque instant [...], que d'attribuer la formation des choses à une force inconnue,

⁶⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 139.

⁶⁸ Blom, 2012, p. 157.

⁶⁹ Scotto, 2014, p. 114.

⁷⁰ Como argumenta Bourdin en *L'athéisme de D'Holbach à la lumière de Hegel* (Bourdin, 1992, p. 214), de los treinta capítulos de los que consta el libro, catorce están directamente consagrados a la crítica de dogmas teológicos y a la defensa e ilustración del ateísmo, atacando igualmente las posiciones deístas, escépticas o del falso ateo.

à un être spirituel qui ne peut tirer de son fond ce qu'il n'a pas lui-même, et que, par l'essence spirituelle qu'on lui donne, est incapable de rien faire et de rien mettre en mouvement?⁷¹

como antropológicas:

Si Dieu avait parlé, il serait étrange qu'il eût parlé diversement à tous les adhérents des différents cultes, qui tous se damnent mutuellement, qui tous s'accusent mutuellement avec raison de superstition et d'impiété [...]. L'Indien ne croit pas un mot de ce qu'il dit au Chinois; le mahométan regarde comme des fables ce qu'il a dit au chrétien; le Juif regarde le chrétien et le mahométan comme des corrupteurs sacrilèges de la loi sante [...]. Qui a tort ou raison? Chacun s'écrie c'est moi! Chacun allègue les mêmes preuves.⁷²

El barón se afanó en demostrar que la existencia de una fuerza trascendente, fuera del tipo que fuera, era algo que iba contra toda lógica, ya que su justificación se basaba únicamente en el sentimiento personal, algo que no tiene cabida en las especulaciones científicas: «Qu'est-ce que peut ce sens intime ou cette persuasion peu fondée, contre l'évidence qui nous demontre que ce qui implique contradiction ne peut exister?». ⁷³ A pesar de todo, el problema no era únicamente que el *philosophe* entendiese la religión como un disparate, sino que consideraba que se trataba de un disparate peligroso. En *Le christianisme dévoilé* se hizo eco de la facilidad con la que la religión, en este caso la cristiana, es capaz de reducir al ser humano a un ser esclavizable en favor de un poder ilusorio en manos del clero y la nobleza. Mediante la creación del pecado, la culpa y la condenación del placer físico, se somete a tortura la conciencia de la población, impidiéndole llevar a cabo una vida de opciones informadas y de moral libre, pues el adoctrinamiento va de la cuna a la sepultura:

Apenas apartado del pecho de la madre, el cura lo bautiza por dinero, con el pretexto de lavarle la mancha del pecado original y reconciliarlo con un Dios al que aún no ha tenido oportunidad de ofender; con la ayuda de ensalmos mágicos, lo saca del reino del demonio. Desde la más tierna infancia, su educación suele confiarse a curas, cuyo objetivo principal es inculcar lo antes posible los prejuicios necesarios para sus propios fines; lo aterrorizan con un miedo que aumentará a lo

⁷¹ D'Holbach *apud* Bourdin, 1992, p. 214.

⁷² D'Holbach *ibidem*, p. 223.

⁷³ D'Holbach *ibidem*, p. 224.

largo de toda su vida; le cuentan los cuentos de una religión milagrosa, dogmas disparatados, misterios incomprensibles, en una palabra, hacen de él un cristiano supersticioso, pero nunca un ciudadano útil, un hombre ilustrado.⁷⁴

Por su parte, Diderot, aunque menos sistemático⁷⁵ que D'Holbach a la hora de intentar derruir el edificio religioso, también intenta demostrar lo ridículo de la existencia de seres trascendentes. En *Le rêve de D'Alembert*, en el segundo diálogo, el médico Bordeu explica a Julie de Lespinasse la manera en que las sensaciones y estímulos que recoge el cuerpo humano son relacionados y respondidos en la cabeza, más concretamente en las meninges (a pesar de que 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 plática 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 conçoit...

⁷⁴ D'Holbach *apud* Blom, 2012, p. 144.

⁷⁵ Mensching, en *La nature et le premier principe de la métaphysique chez d'Holbach et Diderot* (Mensching, 1992, p.129), considera que mientras D'Holbach trata de construir un nuevo sistema de la naturaleza, una nueva ontología materialista que permita combatir la teología y la religión, sustituyendo su concepción mitológica por la ciencia, Diderot se propone como objetivo la construcción de un sistema del conocimiento humano, todavía incompleto, en el que se vea la relación entre la inteligencia humana y los objetos materiales, ya sean estos dados por la naturaleza como tal, u obtenidos a través de la acción humana a través de las artes y las ciencias. Atendiendo a esta suposición, el esfuerzo que supuso para Diderot la titánica obra que fue *l'Encyclopédie*, sumada a todos los problemas para su edición, cobra sentido, sobre todo a la vista de la tremenda importancia que atribuye a los oficios artesanales.

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.⁷⁶

Si bien no se puede hablar de una crítica tan exacerbada como en el caso de D'Holbach, vemos como se refuta la idea de una divinidad eterna e inmortal, al margen de las leyes naturales, tal y como se nos suelen presentar en las diferentes visiones teológicas.

A pesar de todo, y como bien había entendido D'Holbach, en la creencia religiosa tiene una gran importancia la educación, y ambos autores, hijos de su tiempo, fueron educados para creer. Por ello es necesario matizar su radicalismo en este aspecto, ya que, si bien se convirtieron en feroces defensores del ateísmo, su visión ontológica del mundo fue cambiando a medida que la razón chocaba frontalmente con lo que podía dictarles el corazón, como le sucedió a gran número de *philosophes*.⁷⁷ Esta contradicción entre razón y sentimiento, entre obviedad y deseo, en suma, entre Ilustración y Romanticismo, queda patente en el precioso pasaje que Diderot escribió a su amada Sophie Vollard:

Ceux qui se sont aimés pendant leur vie et qui se font inhumer l'un à côté de l'autre ne sont peut-être pas si fous qu'on pense. Peut-être leurs cendres se pressent, se mêlent et s'unissent! Que sais-je ? Peut-être n'ont-elles pas perdu tout sentiment, toute mémoire de leur premier état. Peut-être ont-elles un reste de chaleur et de vie dont elles jouissent à leur manière au fond de l'urne froide qui les renferme [...]. Ô ma Sophie! il me resterait donc un espoir de vous toucher, de

⁷⁶ Diderot, 1875, volumen II, pp. 142-143.

⁷⁷ Diderot inició sus andanzas intelectuales en el seno de la Iglesia católica, y antes de alcanzar el ateísmo, pasó una época en la que podríamos definirle de deísta. D'Holbach, al igual que su colega, volvió con esta nueva visión del mundo de su estancia en Leiden, discutiendo ampliamente al respecto con un Diderot ya ateo. Como recoge Blom en lo que a su juicio es un pasaje con demasiada invención literaria, en cierto momento el barón pregunto al otro *philosophe* «"toda esta belleza, toda esta inventiva, es la prueba de que existe una inteligencia superior, ¿no?" Diderot se limitó a mirarlo con frialdad, y el barón literalmente se derrumbó, llorando.» (Blom, 2012, p. 148). Del mismo modo podemos ver como Voltaire, el gran enemigo del cristianismo (que no de la creencia religiosa), tras una vida dedicada a su máxima del *écrasez l'infâme*, abandonó en sus últimos momentos de vida, su tan férrea creencia deísta, retornando al redil cristiano, lo que podemos ver claramente reflejado en su testamento. Remito a Díez del Río, 2011, p. 529.

vous sentir, de vous aimer, de vous chercher, de m'unir, de me confondre avec vous quand nous ne serons plus, s'il y avait pour nos principes une loi d'affinité, s'il nous était réservé de composer un être commun, si je devais dans la suite des siècles refaire un tout avec vous, si les molécules de votre amant dissous avaient à s'agiter, à s'émouvoir et à rechercher les vôtres éparses dans la nature ! Laissez-moi cette chimère, elle m'est douce, elle m'assurerait l'éternité en vous et avec vous.⁷⁸

En cualquier caso, la lucha que el tándem D'Holbach-Diderot llevó a cabo contra los valores dominantes fue, en palabras de Israel, «una lucha social, política e intelectual», que iba a propiciar una «revolución de la mente» que implicaría una «reevaluación universal de todos los valores».⁷⁹ Por este motivo buscaron crear una nueva moral aplicable a toda la humanidad, basada en el principio de que «todas las emociones y deseos de los hombres están sujetos a las mismas leyes de todos los cuerpos de la naturaleza, y que son regulares y determinadas pero complejas».⁸⁰ Como afirmaban el resto de materialistas, el objetivo de cada organismo es la consecución de su propia preservación, huyendo del dolor y buscando el placer, pero, al contrario que los mecanicistas como La Mettrie, consideraron que el individuo, al no ser nunca completamente autónomo, debe ser cauteloso a la hora de satisfacer sus necesidades, pues al vivir en sociedad, su propia felicidad debe construirse junto a la de quienes le rodean. Tal y como recoge Pagden, Diderot lo expresó de la siguiente manera:

Todo lo que concibes, todo aquello que contemplas, será bueno, grande, elevado y sublime si concuerda con el interés común y general. No existe ninguna cualidad esencial de tu especie aparte de aquello que pides a tus semejantes para garantizar tu felicidad y la suya. La media de tu avenencia con todos ellos y de todos contigo determina cuándo propasas los límites de tu especie y cuándo no. Así pues, nunca la pierdas de vista, porque entonces verás disminuida tu capacidad de comprender la noción de bondad, de justicia, de humanidad y de virtud. Debes decirte: «Yo soy un hombre y mis únicos *derechos naturales* inalienables son los derechos de la humanidad».⁸¹

El problema viene dado, según D'Holbach, por el hecho de que «las instituciones del hombre [...] normalmente conspiran para contrarrestar a la naturaleza, para

⁷⁸ Diderot, 1875, volumen XIX, pp. 408-409.

⁷⁹ Israel, 2015, p. 187.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 167.

⁸¹ Diderot *apud* Pagden, 2015, pp. 124-125.

constreñir, para desviar, para extinguir el impulso que la naturaleza le ha dado»,⁸² imponiendo todo tipo de normas morales que impiden a cada ser humano alcanzar el placer que le interese, y por tanto la felicidad. En *Le rêve de D'Alembert* vemos claramente como Diderot, mediante el personaje de Bordeu, rechaza cualquier tipo de inhibición en base a perversas morales:

Tout ce qui est ne peut être ni contre nature ni hors nature, je n'en excepte pas même la chasteté et la continence volontaires qui seraient les premiers des crimes contre nature, si l'on pouvait pécher contre nature, et les premiers des crimes contre les lois sociales d'un pays où l'on pèserait les actions dans une autre balance que celle du fanatisme et du préjugé.⁸³

Esta nueva moral filosófica fue, en principio, más allá que la filosofía tradicional, que, al estar basada únicamente en la racionalidad, dejaba de lado cualquier impulso supuestamente irracional, como la pasión o el anhelo de la belleza, aspectos que para D'Holbach y Diderot tenían más fuerza que la razón, aunque esta debiera servir de guía para las realidades irracionales. Es necesario, por lo tanto, evitar caer en la crítica fácil a la que las posturas más conservadoras de la época sometieron a esta nueva moral, tachándola de libertina y propiciadora de todo tipo de actos impíos. El propósito de los *philosophes* fue establecer una filosofía en consonancia con la naturaleza, en la que el objetivo de cada individuo fuera alcanzar su propia felicidad pero a sabiendas de la condición social del hombre, forzándole a utilizar la razón a la hora de satisfacer sus necesidades. Se trata, en definitiva, de una moral universal, aplicable a cualquier asociación humana en la que no hay cabida para el egoísmo, un pacto social en el que el individuo es tan importante como el grupo, y en el que los esquemas de clase, raza, sexo... pierden su sentido, ya que cualquier persona tiene todo el derecho de buscar el placer y, en última instancia, la felicidad, por el mero hecho de formar parte de la humanidad. Sin embargo, considero inevitable puntualizar que Hazard ya intuyó una filosofía moral similar, si no igual, en el siglo anterior. Partiendo de una cita del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke en la que se expresa la idea de que «excepto los deberes que son absolutamente necesarios para la conservación de la sociedad humana [...] no se podrá nombrar ningún principio de moral, ni imaginar ninguna regla de virtud que no sea menospreciada o contradicha en algún lugar del mundo por la

⁸² D'Holbach *apud* Blom, 2012, p. 227.

⁸³ Diderot, 1875, volumen II, pp. 187-188.

práctica general de algunas sociedades enteras...», el historiador analiza la aparición de una nueva moral que nada tenía de innata y que se fundaba en nuestra necesidad de conservación como especie, de tal modo que

lo que es apropiado para producir, aumentar, conservar nuestras sensaciones de placer, lo llamamos *bien*; por el contrario, llamamos *mal* a lo que es apropiado para producir, aumentar, hacer durar nuestras sensaciones de dolor. [...] No ocurre cosa distinta con las leyes de opinión y de reputación: la virtud trae consigo la estimación y el amor de las personas en medio de las cuales vivimos y, por tanto, aumenta nuestro placer; el vicio acarrea la censura, la crítica, la hostilidad y, por tanto, el dolor.⁸⁴

4.4. Otras posturas filosóficas

A pesar del radicalismo de estas ideas, por el salón de D'Holbach transitaron un buen número de personas que no se suscribían al conjunto de creencias ontológicas, morales o políticas predominantes del círculo de la Rue Royale, entre las que considero necesario destacar tanto a David Hume como a Jean-Jacques Rousseau.

Hume, uno de los filósofos más conocidos de su tiempo, llegó incluso más allá que Descartes a la hora de trastornar y cambiar el panorama filosófico. Si el francés lo había logrado al establecer la duda metódica como requisito epistemológico, el escocés llevó a cabo una «revolución newtoniana del espíritu».⁸⁵ Newton había estipulado que el conocimiento de los fenómenos físicos no podía producirse mediante inducción (lo que le llevó a rechazar relatos como el de la Creación o el Diluvio), sino mediante el conocimiento objetivo ofrecido por la deducción y la observación, de modo que Hume intentó aplicar esta metodología a los mecanismos de la mente humana, rechazando cualquier especulación metafísica:

Tomemos con la mano un volumen de divinidad o de escuela de metafísica, por ejemplo, y preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental sobre la*

⁸⁴ Hazard, 1988, pp. 243-244.

⁸⁵ Blom, 2012, p. 199.

naturaleza objetiva y la existencia? No. Entreguémoslo a las llamas, pues, ya que no puede contener nada salvo sofistería e ilusión.⁸⁶

Hume consideró que la mente únicamente podía adquirir conocimiento mediante la información recibida a través de los órganos sensoriales, rechazando la posibilidad de cualquier tipo de conocimiento innato. Las ideas provienen de la observación y pueden combinarse en la mente dando como resultado otras que incluso pueden no tener reflejo en la realidad (como buena parte de los seres mitológicos). Además, plantea que las facultades de los objetos individuales no pueden ser inferidas sino por observación y costumbre, de modo que, por ejemplo, el aspecto dañino de un elemento solo podrá ser aprehendido una vez este sea sufrido, quedando la lógica fuera de la ecuación. Y es aquí donde se encuentra la radicalidad de su pensamiento, pues, al estar todo basado en la experiencia y no en la lógica, no podemos asegurar ni conocer nada, simplemente suponer, ya que, como parafrasea Blom:

¿Cómo sé que el sol saldrá mañana? Porque salió ayer y desde que tenemos memoria. ¿Cómo puedo demostrar lógicamente que el sol saldrá mañana? ¿Cómo puedo demostrar lógicamente las leyes de la gravedad, de la física? No puedo. Tengo que conformarme con el hecho de que el sol siempre ha salido y que, por lo tanto, es probable que vuelva a salir.⁸⁷

Este planteamiento derribó mundos enteros, pero el que aquí me interesa es el de la existencia de Dios. La imposibilidad de conocer algo que sea cierto y lógicamente necesario dejaba en manos de la percepción física el poco conocimiento aprehensible de la realidad y, puesto que Dios no ofrece datos sensoriales, su existencia era forzosamente cuestionable. Pero Hume ofreció respuesta a por qué la gente, a pesar de todo, se zambulle en la fe, y es que «nos abandonamos a las sugerencias naturales e indisciplinadas de nuestro tímido y angustiado corazón»,⁸⁸ convirtiendo a la religión en un bálsamo para calmar nuestro miedo a la incertidumbre y lo desconocido. De este modo la gente se torna cada vez más «mansa y sumisa» ante la idea de un Dios todopoderoso, y terminará por aceptar la «guía fantasmagórica» del clero, creyendo todo lo que este proponga. Sin embargo, su férreo pragmatismo le llevó a preferir

⁸⁶ Hume *ibidem*, p. 200.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 201-202.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 203.

considerarse agnóstico, ya que, al igual que para la salida del Sol, el ateo solo puede contar con suposiciones, no con certidumbres.

Hume consideró, además, que, puesto que nuestra única herramienta para interpretar el mundo, los sentidos, es cuanto menos poco fiable, cualquier creencia sobre la realidad se basará, en última instancia, en una elección individual:

Quando estoy convencido de un principio, cualquiera que sea, sólo es una idea que me afecta con más fuerza. Cuando doy preferencia a una serie de argumentos por encima de otros, lo único que hago es decidir, partiendo de mis sentimientos, respecto de la superioridad de la influencia de dichos argumentos.⁸⁹

De donde se extrae un inquietante efecto para la moral, pues, si no existe nada absolutamente cierto y todo convencimiento parte de la subjetividad del individuo, el pensamiento ético no puede emanar de Dios, pero tampoco ser un valor universal, oponiéndose tanto a la visión tradicional como a la de la Ilustración radical. La gran diferencia, en opinión de Blom, fue que mientras el objetivo de Hume era meramente epistemológico, alcanzar la Verdad definitiva, cosa que su reflexión demostró inviable, Diderot y D'Holbach tenían una menor pretensión filosófica, pues su fin era político.

En su *Essai sur les Préjugés* (1770), D'Holbach constata la existencia de dos grandes poderes, la religión organizada y el gobierno, que desde tiempos inmemoriales se han aliado para impedir al individuo el disfrute de los beneficios que la vida en comunidad debería aportarle. Por ese motivo, llegará a rechazar incluso el modelo de gobierno que la Ilustración moderada había defendido, el despotismo ilustrado, pues contradecía «cualquier principio de equidad, justicia y moralidad».⁹⁰ En el caso de Diderot, podemos observar esta misma posición en *Pages inédites contre un tyran* (1771), ataque directo a Federico II, modelo de monarca ilustrado, o en sus *Conversaciones con Catalina II* (1773),⁹¹ donde deja claro que el monarca debe

⁸⁹ *Ibidem*, p. 205.

⁹⁰ Israel, 2015, pp. 58-59.

⁹¹ Fueron los problemas económicos derivados de la producción de *l'Encyclopédie* los que forzaron a Diderot a vender su biblioteca a la zarina, convirtiéndola en su protectora, y obligándole a desplazarse hasta su corte. Tremendamente interesante me parece la visión que Arsenio Ginzo Fernández (1996) plasma en *Los antiguos y los modernos. D. Diderot*, donde analiza la influencia de tres autores clásicos en el *philosophe*, Diógenes, Sócrates y Séneca. La actitud posibilista que adopta con respecto al poder lo alejó de su venerado modelo socrático, acercándolo a la figura de Séneca, a la que en su juventud repudió por su actitud pragmática. Al igual que el filósofo clásico intentó al instruir a Nerón, Diderot se propuso convencer a Catalina II de sus ideas para que fueran aplicadas, aunque esta hizo oídos sordos. En la figura de Séneca descubrió una justificación a su, en apariencia, contradicción, ya que no abandonó el modelo

someterse a la soberanía popular: «No hay más soberano verdadero que la nación; no puede haber más legislador verdadero que el pueblo».⁹² Sin embargo, esta apuesta por una forma de gobierno democrática puede ser ya rastreada en Spinoza, pues, como plantea Hazard, su objetivo fue destruir tanto la ciudad de Dios, como ya intenté demostrar previamente, como la ciudad del Rey. Para este segundo caso, partía, según el historiador, de la idea de que «el régimen monárquico es el arte de engañar a los hombres puesto que adorna con el nombre de religión el temor en que los poderosos quieren que permanezca esclavizado el pueblo», y la única solución posible pasaría por

aplicar a la naturaleza y al fin de las constituciones políticas el mismo espíritu de examen que sirve para confundir la superstición; y para hacer esto, empezar por pensar libremente. Entonces comprenderán que el Estado no está hecho por el déspota, que el poder no es más que una delegación consentida por los súbditos, que la democracia es la forma de gobierno más próxima al derecho natural, y que en todo estado de causa, el fin de las instituciones políticas es asegurar al individuo la libertad de creencia, de palabra y de acción.⁹³

Como establece Israel, en opinión de D'Holbach, su sociedad había intentado armonizar los intereses de todos los individuos bajo una serie de leyes tan calamitosas que había llevado a pensar a ciertos «*penseurs découragés*» que la vida en sociedad es «contraria a la naturaleza del hombre» y que el mejor camino es renunciar a la vida en sociedad.⁹⁴ Es precisamente el caso de Rousseau (1712-1778), filósofo en el que, debido a su peculiar pensamiento, atisbamos su condición de, utilizando el concepto de Isaiah Berlin, contra-ilustrado, a pesar de que ha pasado a la posteridad como emblema de la Ilustración. En el llamado *Discours sur les sciences et les arts* de 1750, obra que le catapultó a la fama al recibir el premio de la Academia de Dijon, Rousseau plasma la base de su pensamiento filosófico. Según Béjar,

acomete una crítica feroz contra la Ilustración que, tras la apariencia de libertad y progreso, ha caído en un estado de hipocresía y corrupción absolutas. En un siglo en el que el progreso se considera necesario, natural y por tanto incuestionable,

socrático de filosofía militante, sino que en su madurez, lo adaptó a un posibilismo con el poder en pro de alcanzar un cambio político y social.

⁹² Diderot *apud* Scotto, 2014, p. 116.

⁹³ Hazard, 1988, p. 123.

⁹⁴ Israel, 2015, p. 58.

Rousseau, haciendo, según la expresión de Baczkó, «la critique de la critique», lanza su tesis escándalo: el hombre civilizado es un fenómeno de la degeneración.⁹⁵

Parte 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».⁹⁶ El filósofo plantea claramente una diferencia entre un supuesto tiempo mítico, claramente inspirado en la ficción filosófica hobbesiana del estado natural que posteriormente utilizará, en el que el ser humano vivía de acuerdo a las leyes de la naturaleza, de forma sencilla y virtuosa, y una sociedad en la que el proceso civilizatorio, que según los estándares de su tiempo se debía al progreso adquirido gracias a las ciencias y las artes, ha pervertido la esencia humana: «où il n'y a nul effet, il n'y a point de cause à chercher: mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle; et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection».⁹⁷

Como apunta Blom, Rousseau compaginó en sus textos la emoción y el sentimiento con una defensa filosófica de la religión y de los sentimientos nobles frente a las ideas morales del salón de D'Holbach, basadas en la anárquica fuerza del Eros y en la fría mirada de la investigación racional.⁹⁸ Para Rousseau, los sentimientos sanos y la religión eran prácticamente lo mismo y, por lo tanto, aprendiendo a escuchar la voz interior, confiando en la voz de la naturaleza que nos habla a través de nosotros mismos, entraríamos en directa comunión con Dios. Cualquier elemento que atentase contra la idea divina era, por lo tanto, inadmisibles, porque implicaba ir contra la propia naturaleza humana, pero también contra sus esperanzas. Como escribió en 1756 a Voltaire, que compartía este mismo punto de vista, «No, he sufrido demasiado en esta vida para no esperar otra [...]. 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».⁹⁹ Da la impresión de que la importancia dada al sentimiento, así como el miedo al frío vacío existencial dejado por los *philosophes*, son lo que llevaron a Rousseau a una crítica de todo lo que representara ese progreso que

⁹⁵ Béjar, 1982, p. 70.

⁹⁶ Rousseau, 1852, tomo I, p. 465.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 466.

⁹⁸ Blom, 2012, p. 274.

⁹⁹ Rousseau *ibidem*, p. 175.

estaba acabando, a su juicio, con esa tradición que nos unía a Dios. Por ello criticará cualquier disciplina:

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.¹⁰⁰

Misma impresión le merece la filosofía, como se aprecia en este pasaje en el que denuesta las ideas de personajes como Spinoza, La Mettrie o Hobbes:

Qu'est-ce que la philosophie? Que contiennent les écrits des philosophes les plus connus? Quelles sont les leçons de ces amis de la sagesse? A les entendre, ne les prendrait-on [sic] pas pour une troupe de charlatans criant chacun de son côté sur une place publique: Venez à moi, c'est moi seul qui ne trompe point? L'un prétend qu'il n'y a point de corps et que tout est en représentation; l'autre, qu'il n'y a d'autre substance que la matière, ni d'autre dieu que le monde. Celui-ci avance qu'il n'y a ni vertus, ni vices, et que le bien et le mal moral sont des chimères; celui-là, que les hommes sont des loups et peuvent se dévorer en sûreté de conscience [...]. Voilà donc les hommes merveilleux à qui l'estime de leurs contemporains a été prodiguée pendant leur vie, et l'immortalité réservée après leur trépas! [...] Dieu tout-puissant, toi qui tiens dans tes mains les esprits, délivre-nous des lumières et des funestes arts de nos pères, et rends-nous l'ignorance, l'innocence et la pauvreté, les seuls biens qui puissent faire notre bonheur et qui soient précieux devant toi.¹⁰¹

Para Béjar, la alienación aparece en la obra de Rousseau como un peligro constante y universal que amenaza a la humanidad, pero, por mucho que corrompa al hombre, la naturaleza virtuosa de este permanece indemne. El filósofo plantea, por lo tanto, dos formas de lucha, una individualista, en la que se buscaría la reforma moral interna y que conllevaría el apartamiento de la sociedad que se desprecia, y otra colectiva, en la que se produzca una sustitución del mal inherente a la sociedad civilizada por la verdad y la transparencia: «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

¹⁰⁰ Rousseau, 1852, p. 470.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 475.

sociedad basada en premisas radicalmente democráticas».¹⁰² Sin embargo, este último aspecto se debe, desde mi punto de vista, a una errónea lectura de la obra rousseauiana.

La idea con la que arranca *Du Contrat social* es que «el hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado»,¹⁰³ y que ese estado de libertad se sustentaba en la familia, considerada como la más antigua de las sociedades y la única natural, en la que el padre es identificado con los jefes y los hijos con el pueblo. Rousseau se plantea, pues, cómo se pudo pasar de este estado primigenio a otro en el que se legitima la superioridad de unos frente a otros, y rechaza como justificación del proceso tanto el derecho del más fuerte como el de la esclavitud, alegando que «siempre habrá una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad».¹⁰⁴ Para Rousseau, la clave recae en el análisis no de por qué un pueblo elige a su soberano, sino de cómo ese pueblo se instituye 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 toda 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».¹⁰⁵ Este cuerpo, al estar compuesto por todos los particulares, conforma la voluntad general, concepto en el que podemos apreciar, a mi entender, los matices religiosos y de virtuosismo presentes en toda su obra, ya que trasciende la mera suma de todas las voluntades individuales. Se trata, en su lugar, de un consenso moralmente inspirado de forma unánime, por lo 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»,¹⁰⁶ forzándole a ser libre.

Por si esto no fuera suficiente para sospechar del fondo democrático de su pensamiento, y a pesar de que invoca mecanismos de democracia directa, rechazando frontalmente cualquier tipo de representación (aunque es consciente de que la elección

¹⁰² Béjar, 1982, p. 71.

¹⁰³ Rousseau, 2004, p. 38.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 49.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 51.

directa en grandes grupos humanos puede ser ineficaz), deja muy claro que su modelo es bien distinto al afirmar, en una muestra de su intensamente pesimista visión de la vida, que «si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres».¹⁰⁷ Lo que Rousseau intenta, en mi opinión, es crear una utopía política basada en la virtud, elemento tradicional en cuanto que propio de un pasado mítico, inherente al ser humano cuando este vive conforme a la visión rousseauiana de naturaleza, de forma sencilla y evitando toda pasión en favor de sentimientos elevados, en definitiva, en comunión con Dios. El problema de su proyecto radica en que la exaltación inicial de la libertad, fundamento en apariencia primordial en su ideología, pronto degenera, ya que admite que

el pueblo, de por sí, quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro. [...] Todos necesitan igualmente guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a su razón; es preciso enseñar al otro a conocer lo que quiere. [...] He aquí de dónde nace la necesidad de un legislador.¹⁰⁸

En opinión de Israel, «para Rousseau, como para Hume, la autoridad moral y religiosa reside principalmente en la tradición, la práctica y el sentimiento popular; no es la razón filosófica la que establece los verdaderos valores morales»,¹⁰⁹ principal diferencia con la filosofía de D'Holbach y Diderot. Esta filosofía del «sentido moral», como Israel la califica, mayoritaria dentro de la Ilustración, que implica un fuerte relativismo muy similar al de Montesquieu (quien incluso para Hume daba demasiada importancia a la influencia del clima y de la geografía),¹¹⁰ fue refutada rotundamente «por Helvétius en *De l'homme* (1771), por Holbach en su *Système social* (1773) y por Delisle de Sales, discípulo de Diderot, en *De la Philosophie de la nature* (1770)».¹¹¹ Para los radicales:

Cualquier pensador que en su pensamiento moral dé prioridad a la costumbre y la tradición, como hace Hume, cierra el paso a la universalidad de los valores morales. Como los philosophes radicales consideraban prácticamente todos los sistemas morales y legales del mundo como no ilustrados, bárbaros y moralmente equivocados, adaptados sólo para hacer a los hombres crédulos y pusilánimes, el

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 99.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 70-71.

¹⁰⁹ Israel, 2015, p. 140.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 161.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 156.

efecto de la crítica de Helvétius era que las filosofías morales de Montesquieu y Hume parecían apologías de todo lo que había de restrictivo, opresivo y dañino para la vida humana. Para poner la moral sobre bases sólidas, afirmaban Diderot, Helvétius, Holbach y Condorcet, se debe dejar de atribuir responsabilidad a la tradición, la sensibilidad popular y el clima. Más bien, toda nación debería observar en sus relaciones con otras naciones los mismos deberes y preceptos que la vida social prescribe a cada individuo en sus relaciones con los demás en una sociedad dada. La igualdad y la reciprocidad son las reglas de oro.¹¹²

Es por esto por lo que Israel defiende que la Ilustración radical fue la «fuente intelectual principal de la retórica dinámica de igualitarismo democrático propagada durante los 20 años anteriores a 1789»,¹¹³ de la que participaron no solo los *philosophes* del salón de D'Holbach, sino otros como Mirabeau, Brissot, Condorcet, Raynal, Jefferson o Paine, entre otros muchos. Considera que «justamente porque el principio de igualdad, y la teoría moral basada en la igualdad y la reciprocidad, ligaban la democracia a la filosofía moral y política de la Ilustración radical, del mismo modo la "igualdad" se hallaba en la base de su entera teoría social»,¹¹⁴ motivo por el que buscaban desacreditar el principio de la aristocracia, dignificando a su vez otros rangos sociales, como el artesanado, ensalzado en *l'Encyclopédie*. Como indica Israel, esto no significa que los *philosophes* apoyasen ningún tipo de nivelación de la sociedad o de imposición de una igualdad económica, pues para ellos esto establecería inevitablemente «una nueva forma de tiranía». El historiador interpreta la intención de los radicales, en definitiva, como un intento de «derribar la jerarquía existente del orden social y atacar el enorme desequilibrio en la distribución de la riqueza».¹¹⁵ En cualquier caso, para que estas ideas pudieran germinar, para que se diese la «revolución de la mente» que permitiera el cambio social, era necesario que se produjese una transmisión de su filosofía.

¹¹² *Ibidem*, pp. 161-162.

¹¹³ *Ibidem*, p. 40.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 89.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 91.

5. Difusión de las ideas radicales

Sin lugar a dudas, uno de los mayores logros editoriales de la Ilustración fue *l'Encyclopédie* (1751-1772), gracias a la que la divulgación de las ideas ilustradas pudo sobrepasar el ámbito intelectual de salones y cafés. Surgida inicialmente a partir de un proyecto de traducción de la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers, poco a poco fue creciendo hasta convertirse en la titánica obra que conocemos. A pesar de su fama, no fue el primer compendio de información a gran escala, pues previamente se publicaron el *Dictionnaire historique et critique* de Bayle (1697); el *Dictionnaire de Trévoux* (1704), obra escrita por los jesuitas para paliar la influencia del *Dictionnaire historique*; el *Universal Lexicon* de Zedler (contemporáneo de *l'Encyclopédie*); o la *Oekonomisch-technologische Enzyklopädie, oder allgemeines System der Staats-, Stadt, Haus- und Landwirtschaft*, iniciada por Johan Georg Krúnitz, colosal obra que alcanzó los 242 volúmenes entre 1773 y 1858.¹¹⁶ Tampoco fue el primero en adoptar el orden alfabético como criterio organizativo, pues obras como el *ABC du monde* de Duval (1651), el *Theatrum vitae humanae* de Beyerlinck (1656), o el diccionario de Bayle, fueron de los primeros en superar otro tipo de clasificaciones a pesar de la resistencia de los lectores,¹¹⁷ pues este permitía ordenar el mundo siguiendo criterios racionales o, al menos, no basados en imposiciones teológicas o tradicionales. Probablemente, el proyecto de los *philosophes* destacó por el hecho de que Diderot decidió no incluir entradas biográficas con el objetivo de centrarse no en los grandes hombres de la historia, sino en las ideas, en el conocimiento objetivo y el trabajo manual, motivo por el que se dio una tremenda importancia a los diferentes oficios artesanos, y que justificaría el otro nombre por el que se le conoce, *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Como expresa Blom, «la *Encyclopédie* tenía que prestar mucha más atención a la fabricación de un alfiler que a los rituales de la coronación. Sus entradas insinúan que las personas decentes y trabajadoras son el alma de la sociedad, mientras que el artículo sobre las abejas sugiere, aunque sólo sea de manera implícita, que los ladrones improductivos e inútiles (muertos por las abejas obreras) se parecen mucho a los aristócratas».¹¹⁸ Pero independientemente de su contenido, para que una obra compuesta por 27 volúmenes, aunque buena parte de ellos contuvieran únicamente

¹¹⁶ Blom, 2007, p. 23.

¹¹⁷ Burke, 2002, p. 18.

¹¹⁸ Blom, 2012, p. 84.

grabados, triunfase como lo hizo, necesitaba de un proceso de alfabetización que, como nos informa Munck, se estaba produciendo:

La tendencia histórica general está clara: independientemente del patrón con el que midamos, la alfabetización aumentó significativamente en casi todas partes, tanto la masculina como la femenina, a lo largo del siglo XVIII. La alfabetización media entre los hombres (estimada a partir de la firma) pasó en el conjunto de Francia del 29% de 1690 al 47% de 1790, y la de las mujeres del 14% al 27%. En Inglaterra, el promedio masculino se duplicó, del 30% de 1642 al 60% de finales del siglo XVIII.¹¹⁹

Además, su resistencia frente a los diversos bloques de poder que la atacaron sin cuartel, como la monarquía, la corte de Versalles, la Iglesia, y en particular los jesuitas,¹²⁰ el *Parlement*, que era abrumadoramente jansenista, o incluso el mismísimo Papa, que condenó la obra y amenazó con la excomunión a todo católico que no mandase quemar su copia de la obra, no se entiende sin el importante papel de la cada vez más pujante burguesía. En palabras de Blom:

Con miles de empleos en juego, y centenares de miles de libras en el balance, los factores económicos ganaron la partida y permitieron que el trabajo prosiguiera a la vista de todos, pero oficialmente oculto a los ojos de las autoridades [...]. Todas las fuerzas y poderes de Francia habían intentado quebrarla, y fracasado en ello, y ahora emergía como la más poderosa de todas. Era también una prueba, aunque entonces no se comprendió, de que alboreaba la era del capital, y de que las cuestiones sobre la verdadera religión y el dogma, e incluso sobre el poder real, podían subordinarse al interés superior del bienestar económico, si se juzgaba preciso que así fuera.¹²¹

¹¹⁹ Munck, 2001, p. 77. La precisión sobre que la alfabetización se estima a partir de las firmas puede restar en parte validez al argumento, pues no implica necesariamente soltura a la hora de leer y escribir, pero a pesar de todo creo que a nivel general los datos demuestran un cierto desarrollo de las capacidades lectoras de la población.

¹²⁰ Esta orden luchó ideológicamente contra el proyecto enciclopédico gracias a una publicación periódica, las *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des beaux Arts*, también llamadas *Mémoires de Trévoux*, que desde el principio se significó por una defensa sin cuartel de la ortodoxia católica. Según Soriano, 1984, p. 114, los jesuitas entendieron que *l'Encyclopédie* supuso «una concentración y ordenación de fuerzas, que hasta entonces se movía con cierta dispersión», y que podía «ser el manifiesto ideológico de los nuevos filósofos, con una mayor carga destructora de la Religión y el Estado que otras obras aisladas», por lo que vieron la necesidad de atacarla. Para ello, además de criticar los nuevos valores que se desprendían de los artículos de *l'Encyclopédie*, acusaron constantemente a la publicación enemiga de plagio, con el consiguiente desprestigio científico que ello conllevaba.

¹²¹ Blom, 2007, p. 298.

L'Encyclopédie traspasó también las fronteras francesas, llegando incluso a uno de los países menos permeables, España. Como recoge Fartos Martínez a través de M. Artola, el historiador F. Rousseau escribió que «es incontestable que la influencia de la Enciclopedia se hacía sentir en la Península, pero únicamente en las clases relativamente altas o, por lo menos, instruidas, capaces de ojear nuestros libros, ya sea en el texto francés o en traducciones».¹²² Del mismo modo, y a pesar de la censura, llegaban obras mucho más radicales y peligrosas desde el punto de vista dogmático. Un ejemplo es el ya mencionado *Système de la nature* de D'Holbach, sobre el que el teólogo español Blanco White escribió lo siguiente:

En una ocasión [durante la primera década del siglo XIX] tuvimos razones para sospechar que el Santo Tribunal intentaba proceder a un registro y, como no podíamos confiar los libros a los criados, llevamos nosotros mismos gran número de ellos de casa de mi amigo más joven a la mía propia, yendo y viniendo de una a otra a lo largo del día con nuestro hábitos eclesiásticos, entre cuyos pliegues ocultábamos los volúmenes que, de ser descubiertos, nos habrían expuesto a los mayores peligros. *Le Système de la nature*, una obra resueltamente atea figuraba entre los libros que nos vimos obligados a acarrear.¹²³

De gran importancia para la difusión de las ideas planteadas en el salón de D'Holbach fue también uno de sus más asiduos invitados, quien, a pesar de no haber redactado nunca obras originales, divulgó la nueva filosofía por toda Europa. Se trata de Friedrich Melchior Grimm (1723-1807). Su gran influencia se debió principalmente a su revista *Correspondance littéraire*, «fuente más directa y franca de noticias intelectuales de Francia», ya que, al ser copiada a mano, evitaba pasar por la oficina del censor. La revista llegaba

a las cortes más progresistas de Europa por valija diplomática y se convirtió en un importante portavoz de la Ilustración radical y sus protagonistas. Entonces como ahora, la publicidad podía hacer las veces de escudo protector, y a medida que aumentó la fama, o la notoriedad, del grupo, los partes de Grimm pasaron a desempeñar un papel de gran importancia a la hora de garantizar la seguridad personal y colectiva. Asimismo, como también ocurre a menudo hoy, resultaba más

¹²² Fartos Martínez, 1993, p. 164.

¹²³ White *ibidem*, p. 165.

difícil arrestar y encarcelar, e incluso ejecutar, a alguien que estuviese en el candelero y gozase del aplauso de toda Europa.¹²⁴

No es de extrañar que el salón de D'Holbach se configurase como uno de los focos intelectuales más importantes del momento, facilitando que buena parte de los grandes intelectuales europeos acudieran, en mayor o menor medida, a sus simposios. Entre ellos, caben destacar, además del ya mencionado Hume, al diplomático Ferdinando Galiani (1728-1787), el historiador Edward Gibbon (1737-1794), los economistas Cesare Beccaria (1738-1794) y Adam Smith (1723-1790), o, supuestamente, Benjamin Franklin (1706-1790).¹²⁵ Es interesante resaltar la importancia que Israel otorga a Beccaria y Smith, junto con Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), como iniciadores de una nueva ciencia, la económica, usada como poderosa arma ideológica frente a las aspiraciones de igualdad de los radicales. Al proponer el libre mercado como mejor forma de asegurar el crecimiento de la riqueza, dejaban «la cuestión de la distribución de la riqueza en la sociedad no solamente en segundo lugar sino en gran medida fuera del alcance de la economía del siglo XVIII».¹²⁶

El resultado de la irradiación de estas ideas por toda Europa y sus colonias implicó, según Israel, que entre las décadas de 1770, 1780 y 1790 estallasen revoluciones «en Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña, Irlanda y los Países Bajos, así como en círculos clandestinos de oposición democrática en Alemania, Escandinavia, América Latina y otros países».¹²⁷ Por este motivo el autor critica la tradicional consideración historiográfica de que la Revolución francesa sea entendida como «un suceso local que tuvo lugar en un país en particular», ya que en su opinión estuvo íntimamente relacionada con la ola revolucionaria de finales del XVIII surgida principalmente a raíz de «un cambio general de las percepciones, ideas y actitudes» que convencieron a la mayoría de la élite lectora de ambos lados del Atlántico de que, como expresó Paine, «esos sistemas [los gobiernos monárquicos y hereditarios] son malos y es necesaria una revolución general en los principios y en la forma de los gobiernos».¹²⁸

¹²⁴ Blom, 2012, pp. 106-107.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 236, 238, 240, 292 y 374. De la asistencia de Franklin, Blom no posee prueba alguna, pero al haber vivido varios años en Francia como embajador del Congreso ante el rey de Francia, el historiador considera poco probable que no hubiera tenido contacto con D'Holbach y Diderot.

¹²⁶ Israel, 2015, p. 98.

¹²⁷ Israel, 2015, p. 7.

¹²⁸ Paine *ibidem*, pp. 44-45.

Desde mi punto de vista, la suposición de Israel por la que la revolución de la mente se debe única y exclusivamente a la Ilustración radical puede ser algo simplista, crítica que como intenté reflejar al inicio del trabajo, comparten también Pagden y Thomson. Si bien parece razonable afirmar, admitiendo la existencia de la rama radical, que sus ideas atacaban con mayor fuerza las estructuras mentales y sociopolíticas de la época, el hecho de que los moderados fuesen también, aunque en menor medida, críticos con ciertos aspectos de la sociedad, tuvo necesariamente que influir en ese «cambio general de las percepciones» al que antes aludía. Además, si se tiene en cuenta que la Revolución norteamericana fue percibida por los radicales como una «revolución mutilada, inquietantemente defectuosa», siendo sus carencias «ampliamente difundidas por autores radicales como Mirabeau, Brissot, Cloots, Cerisier, Chastellux, Condorcet, Volney y Paine», y teniendo en cuenta que «sus reservas no eran pocas ni poco considerables. La más patente era que la revolución de las 13 colonias [sic] había fracasado en la emancipación de los esclavos, fuese totalmente (como en los Estados del sur) o sólo de manera parcial y limitada (como en el norte)»,¹²⁹ se podría suponer que los moderados también participaron en el proceso revolucionario, limitando las reformas llevadas a cabo.

En lo que respecta a la Revolución francesa, con la toma de la Bastilla Blom considera que podría haber llegado la hora de aplicar las ideas de los *philosophes*, pero, como él mismo explica, sus razonamientos 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.¹³⁰

Blom considera que lo que se produjo fue una «revolución robada», pues, durante la fase del Terror, el Ser Supremo, la Razón, fue el sustituto revolucionario del Dios cristiano, creándose una nueva religión nacional. Maximilien Robespierre (1758-1794),

¹²⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹³⁰ Blom, 2012, p. 394.

el Primer Ciudadano, no pudo encontrar una justificación en la filosofía de la Rue Royale, que había argumentado contra todo tipo de culto, por lo que se volvió hacia Rousseau, quien le 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».¹³¹ Perseguido su legado intelectual durante este periodo, los *philosophes* no tuvieron mejor suerte durante el siglo XIX, pues, según Blom, este «necesitaba una tradición filosófica que justificara la aventura colonial y la explotación industrial de la mano de obra barata». Para ello, se volvieron hacia la Ilustración moderada de Voltaire o Kant, desempeñando este último una función de reconciliación similar a la de Descartes en el XVII: «sus magníficas investigaciones metafísicas dejaban una puerta abierta por la cual Dios podía volver a entrar en la filosofía» y, además, su idea de la razón pura representó no solo un campo de investigación filosófica, sino también un ideal cultural: «si pudiéramos racionalizar el mundo en su integridad, si pudiéramos librarnos de los instintos animales y de los impulsos irreflexivos, el mundo sería un lugar mejor».¹³² Al triunfar este modelo de Ilustración, tan amoldable al ideal del burgués capitalista, no parece extraño que, como expresé al inicio del trabajo, los filósofos marxistas Horkheimer y Adorno hubieran visto en la racionalización ilustrada la tendencia a la subyugación y deshumanización de la humanidad.

¹³¹ *Ibidem*, p. 396.

¹³² *Ibidem*, pp. 404-405.

6. Conclusión

A pesar de que su legado fue silenciado y que apenas ha habido esfuerzos por recuperarlo, las ideas de los *philosophes* siguen hoy en día tan vigentes como en el siglo XVIII. En un mundo en el que la religión sigue interfiriendo en todos los ámbitos de la sociedad, en el que la naturaleza humana sigue mutilada al considerarse las pasiones como algo vergonzante, en el que una vida vale más o menos en función del color de piel, el género, la riqueza, la orientación sexual..., en el que millones de personas mueren de hambre para que otros podamos vivir en la abundancia, en el que se nos educa para asentir y memorizar y no para criticar y reflexionar... en un mundo en el que en definitiva no siempre existe justicia ni igualdad, y en el que valores ilustrados como el de los derechos humanos a menudo no son más que papel mojado, es necesario rescatar filosofías que nos ofrezcan alternativas para repensar la sociedad desde una óptica lo más libre posible de prejuicios y cuya finalidad no sea el beneficio de unos pocos, ni la vida en un imaginario más allá, sino la felicidad de la especie humana en su conjunto.

Este era el objetivo de D'Holbach y Diderot, que, conscientes de la gran diferencia personal entre los seres humanos debido a su desigual composición orgánica, buscaron el mínimo común denominador de nuestra especie, la persecución del placer y la huida del dolor. Con esta base, en la que la idea de Dios era inútil, crearon una moral y un sistema político lo más acorde posible a los conceptos de igualdad y justicia. Al contrario que los moralistas religiosos, que condenaban a través del pecado cualquier vía por la que el ser humano pudiera acercarse al placer material, los *philosophes* simplemente supeditaron estos impulsos a una moral racional, de modo que, como sostiene Blom, «Diderot se ocupó de distinguir la lujuria de sus consecuencias sociales. La búsqueda egoísta del placer era reprochable en la medida en que era egoísta y, en consecuencia, capaz de herir a otros, no porque implicara o buscara el placer sensual». Por su parte, para D'Holbach «la pasión, el impulso natural del animal humano, podría servir de base para una nueva moral. Todos buscamos el placer y huimos del dolor; todos vivimos rodeados de gente como nosotros, gente que persigue los mismos objetivos. Si nuestro placer coincide con el bien de la sociedad, seremos virtuosos y, a

la vez, viviremos felices. La moral no necesita ninguna otra base». ¹³³ En definitiva, conscientes del carácter imperfecto y contradictorio del ser humano, trataron de crear una filosofía que diera lugar, usando la famosa frase de los *Ensayos de Teodicea* de Leibniz, al mejor de los mundos posibles.

¹³³ *Ibidem*, pp. 259-265.

Bibliografía

- BÉJAR, Helena. 1982, «Rousseau: Opinión pública y Voluntad General», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 18, pp. 69-84.
- BLOM, Philipp. 2007, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, . Barcelona, Anagrama.
- BLOM, Philipp. 2012, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIN, Jean-Claude. 1992, «L'athéisme de d'Holbach à la lumière de Hegel», *Dix-huitième Siècle*, nº 24, pp. 213-226.
- BURKE, Peter, 2002, «El auge del libro de referencia en Europa». En BURKE, Peter y otros. 2002, *Educación y transmisión de conocimientos en la Historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- BURKE, Peter y otros. 2002, *Educación y transmisión de conocimientos en la Historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- CABANAS DÍAZ, Edgar. 2009, «Cuando el cuerpo "piensa" la Felicidad: El papel de las prácticas y tecnologías felicitarias en la construcción de la subjetividad. El ejemplo de la obra de La Mettrie», *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 30, nº 2-3, pp. 47-55.
- CASSIRER, Ernst. 1997, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CHARTIER, Roger, 1995, «El hombre de letras». En VOVELLE, Michel (ed.). 1995, *El hombre de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial.
- CONTRERAS PELÁEZ, Francisco José. 1995, «La razón de los ilustrados», *Anuario de filosofía del derecho XII*, pp. 447-466.
- CORDERO DEL CAMPO, Miguel Á. 2001-2002, «Influencias modernas en el traité de l'âme de J.O. de La Mettrie», *Contextos*, nº XIX-XX/37-40, pp. 263-282.

- CRISTÓBAL DE-GREGORIO, Josu. 1995, «Los ilustrados y la Ilustración: implicaciones ético-jurídicas», *Boletín de la Facultad de Derecho*, nº 8-9, pp. 125-146.
- DIDEROT, Denis, 1875 *Oeuvres 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: septiembre 2017]
- DIDEROT, Denis, 1875 *Oeuvres complètes de Diderot* (Vol. II), París, Garnier.
[<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k23389h>> Última consulta: septiembre 2017]
- DIDEROT, Denis, 1875 *Oeuvres complètes de Diderot* (Vol. XIX), París, J. Assézat et M. Tourneux.
[<https://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_%C3%A0_Sophie_Volland/Texte_entier> Última consulta: septiembre 2017]
- DÍEZ DEL RÍO, Isaías. 2011, «La religión en Voltaire», *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLIV, pp. 519-536.
- FARTOS MARTÍNEZ, Maximiliano. 1993, «La Ilustración francesa y su difusión en España (El caso concreto del *Systeme de la Nature* del Barón D'Holbach)», *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, nº 13, pp. 155-171.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Francisco. 2015, «SALONIÈRES: Mujeres que crearon sociedad en los salones ilustrados y románticos de los siglos XVIII y XIX», *VII Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres. Archivo Histórico Diocesano de Jaén*, pp. 213-234.
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio. 1996, «Los antiguos y los modernos. D. Diderot.», *Polis Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, nº 8, pp. 51-100.
- HAZARD, Paul. 1988, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza Editorial.

- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. 1998, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- ISRAEL, Jonathan. 2015, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, Laetoli.
- KANT, Emmanuel. 2000, *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica. [<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3171408.pdf>] Última consulta: septiembre 2017]
- LURBE, Pierre. 1992, «Matière, nature, mouvement chez d'Holbach et Toland», *Dix-huitième Siècle*, nº 24, pp. 53-62.
- MENSCHING, Günther. 1992, «La nature et le premier principe de la métaphysique chez D'Holbach et Diderot», *Dix-huitième Siècle*, nº 24, pp. 117-136.
- MUNCK, Thomas. 2001, *Historia social de la Ilustración*, Madrid, Crítica.
- OUTRAM, Dorinda. 2009, *La Ilustración*, México, Siglo XXI.
- PAGDEN, Anthony. 2015, *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*, Madrid, Alianza Editorial.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1852, *Œuvres complètes* (Tomo I), París, Bibliothèque nationale de France [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k206990x>] Última consulta: septiembre 2017]
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2004, *El contrato social*, Madrid, Itsmo.
- RUDÉ, George. 1982, *Europa en el siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués*, Madrid, Alianza Editorial.
- RÜHLE, Volker. 2005, «Pensar a la sombra del nihilismo», *Brocar*, nº 29, pp. 223-238.
- SCOTTO BENITO, Pablo. 2014, «Naturaleza humana y política en Denis Diderot», *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, nº 5, pp. 106-128.

- SORIANO, Ramón. 1984, «El pensamiento reaccionario contra la Ilustración: "Mémoires de Trévoux"», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, nº 45, pp. 59 -130.
- THOMSON, Ann. 2014, «Diderot, *l'Encyclopédie* et les lumières radicales», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, nº 49, pp. 259-264.
- TODOROV, Tzvetan. 2008, *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- VOVELLE, Michel (ed.). 1995, *El hombre de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial.