



Jonathan Israel
**Una revolución
de la mente**

LA ILUSTRACIÓN RADICAL Y LOS ORÍGENES INTELECTUALES
DE LA DEMOCRACIA MODERNA

LAETOLI

Jonathan Israel

UNA REVOLUCIÓN DE LA MENTE

La Ilustración radical y los orígenes
intelectuales de la democracia moderna

Traducción de Serafín Senosiáin

LAETOLI

Título original:

A Revolution of the Mind.

Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy

Princeton University Press

Princeton y Oxford, 2010

1ª edición: junio 2015

Ilustración de cubierta: Carlos Patiño

Maquetación: Carlos Álvarez, estudiooberon.com

© 2010, Jonathan Israel

© de la traducción del inglés: Serafín Senosiáin, 2015

© Editorial Laetoli, S. L., 2015

Paseo Anelíer, 31, 4º D. 31014 Pamplona

www.laetoli.es

ISBN: 978-84-92422-30-2

Depósito legal: NA-1184-2015

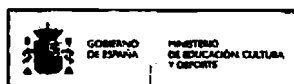
Impreso por: Idazluma, s. a.

Pol. Ind. Areta, calle J, nº 46. 31620 Huarte, Navarra

Printed in the European Union

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com, tels.: 91 702 19 70 y 93 272 04 47).

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.



Prólogo

Historiadores y filósofos han hecho recientemente rápidos avances en el descubrimiento de las etapas principales y la historia más general de la Ilustración radical. El pensamiento radical, un movimiento de ideas originariamente clandestino, casi por completo escondido de la vista del público en su primera fase (las últimas décadas del siglo XVII), y madurado en oposición a la corriente principal moderada dominante en Europa y América en el siglo XVIII, estalló de improviso en las décadas de 1770, 1780 y 1790, durante la época de las 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. La Ilustración radical es hoy reconocida en general como la corriente de pensamiento (y en último término de acción política) que desempeñó el papel principal en poner los cimientos de los valores y los ideales igualitarios y democráticos del mundo moderno.

La Ilustración radical está constituida por un conjunto de principios básicos que pueden ser resumidos brevemente en los términos: democracia, igualdad sexual y racial, libertad individual en el estilo de vida, libertad completa de pensamiento, expresión y prensa, erradicación de la autoridad religiosa del sistema legislativo y educativo, y separación total de la Iglesia y el Estado. Concibe el

objetivo del Estado como totalmente secular, al promover los intereses terrenos de la mayoría y evitar que los de la minoría tomen el control del proceso legislativo. Su máxima principal es que todos los hombres tienen las mismas necesidades básicas, derechos y condiciones, independientemente de lo que crean o de a qué grupo religioso, económico o étnico pertenezcan; que, por tanto, todos deben ser tratados de la misma manera basada en la igualdad, sean negros o blancos, hombres o mujeres, religiosos o no; y que todos merecen que sus intereses personales y sus aspiraciones sean respetados igualmente por las leyes y los gobiernos. Su universalismo radica en su reivindicación de que todas las personas tienen los mismos derechos en buscar la felicidad a su propia manera y a pensar y decir lo que les parece apropiado, y que nadie, incluidos quienes han convencido a otros de que han sido elegidos por la divinidad para ser sus maestros, dirigentes o guías espirituales, está justificado para negar o impedir a otros disfrutar de los derechos que pertenecen por igual a todos los hombres y mujeres.

Estos principios, no aceptados en general en ninguna parte antes de la Revolución norteamericana —y tampoco desarrollados por completo allí, donde persistió la esclavitud y muchos blancos, negros o indios permanecieron excluidos del voto y la participación política en las décadas posteriores a 1776—, incluso ahora son aceptados de modo muy irregular por las sociedades y los gobiernos en la mayor parte del mundo. Pero aunque en muchos lugares estos valores democráticos básicos tienen sólo un punto de apoyo precario, han triunfado finalmente en gran parte del mundo después de 1945. Tras la lucha contra el fascismo y el estalinismo, y especialmente tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la descolonización (empezada a finales de la década de 1940), los principios de la democracia moderna representativa y la igualdad ante la ley se han introducido generalmente en el aparato legal y legislativo no sólo de Europa occidental, Estados Unidos y más en general en el mundo anglófono, ya que desde finales de la década de 1940 han arraigado también firmemente en varios

países asiáticos importantes, muy especialmente India y Japón, al menos a nivel político, legislativo y educativo oficialmente aprobado.

Por sorprendente que pueda parecer, la historia de este proceso —el avance gradual de las ideas subyacentes a la Ilustración democrática en la era moderna— está aún muy poco estudiada o es muy poco conocida. De hecho, apenas hay explicaciones históricas que analicen y narren la historia de los orígenes y el ascenso de las ideas modernas de igualdad, democracia, libertad individual y libertad de pensamiento en su contexto intelectual, social y político. Hasta hace poco, los historiadores de la Revolución francesa pensaban todavía en ella (y muchos lo siguen haciendo) como el “invento de una forma nueva de discurso político”, más que como una lucha entre ideologías rivales que evolucionaron de manera compleja durante el siglo anterior. Desde luego, no puede negarse que hay una impresionante cantidad de estudios, especialmente de politólogos y sociólogos, que analizan los conceptos de igualdad, democracia y libertad individual como ideas abstractas. Pero no hay prácticamente ninguno que describa el surgimiento real de esas ideas en su contexto histórico y cultural. Como ha señalado recientemente un estudioso, la palabra “democracia” ha sido generalmente (desde 1945) “un pretexto para la adhesión ideológica más que un término enraizado en un proceso histórico”¹. Esto es igualmente cierto sobre la igualdad. Mientras que hay “mucho material sobre la igualdad”, apunta otro estudioso, “hay muy poco en la bibliografía moderna sobre el trasfondo de la idea de que los seres humanos somos fundamentalmente iguales unos a otros”². La historia del surgimiento de los valores democráticos modernos básicos como un fenómeno histórico occidental y global antes de 1789 continúa siendo —tanto en EE UU como en Europa, África y Asia— una gigantesca laguna.

El riesgo de considerar nuestros valores fundamentales como conceptos puramente abstractos que no necesitan ser examinados en su contexto histórico, o imaginar que la Revolución francesa los

inventó, es permanecer ciegos ante cómo, por qué y dónde surgieron estos conceptos por primera vez, entre conflictos y luchas, y cómo avanzaron lentamente bajo los colmillos de una oposición generalizada y se convirtieron finalmente en hegemónicos, primero intelectual y después políticamente. No sólo los estudiosos sino también la gente en general que lee, discute y vota, necesita conocer las enormes dificultades, las luchas y los costes implicados en la propagación de nuestras ideas fundamentales frente a las ideologías monárquicas, aristocráticas y religiosas y las élites y oligarquías privilegiadas, dominantes durante tanto tiempo, y también frente a los diversos movimientos populares antiilustrados que combatieron firme y apasionadamente los valores igualitarios y democráticos desde mediados del siglo XVII hasta el hundimiento del nazismo, la suprema Contrailustración, en 1945.

La Ilustración radical es el sistema de ideas que históricamente ha dado forma a la mayor parte de los valores sociales y culturales básicos del mundo occidental en la era poscristiana. Esto proporciona a la historia de este movimiento una gran importancia. Pero este modo de pensamiento —especialmente en muchos países asiáticos y africanos, así como en la Rusia contemporánea— ha sido también la esperanza principal y la inspiración de numerosos humanistas y defensores de la igualdad y de los derechos humanos, acosados y hostigados, que han defendido heroicamente, a menudo sin grandes posibilidades, la dignidad y las libertades humanas fundamentales, incluidas las de las mujeres, las minorías, los homosexuales y los apóstatas religiosos, frente a formas resurgentes de fanatismo, opresión y prejuicio que parecen hoy extender de manera inexorable su poder de atracción en gran parte del mundo.

Esta dimensión global es tal vez, sobre todo, lo que proporciona a la historia del pensamiento radical su continua relevancia en nuestro tiempo. Las ideas democráticas, laicas e igualitarias fracasaron estrepitosamente en ser aceptadas o propuestas oficialmente en muchos de los nuevos países que surgieron en las décadas de 1950 y 1960 tras la descolonización, la eliminación de la segrega-

ción racial y la difusión del anticolonialismo. Por ello, hay todavía poca comprensión de los cimientos intelectuales de esos ideales en gran parte de ese mundo en desarrollo. Incluso en Occidente, esos valores, al ser muy reciente su respaldo público y oficial, se hallan todavía hoy introducidos débilmente en el mundo de la educación, los medios de comunicación y las mentes de muchas personas. Más allá de la urgente necesidad de reforzar el conocimiento democrático, es importante también recuperar de la historia de la Ilustración radical cómo las ideas fundamentales del laicismo moderno occidental se interrelacionan y funcionan juntas social y culturalmente como un todo, y cómo, después de casi tres siglos de represión constante y a veces masiva, han llegado finalmente a ser abrazadas (a menudo con poco entusiasmo y no por completo) por las élites dirigentes de los sistemas legales occidentales. Más aún, las enseñanzas principales de la Ilustración radical continúan ofreciendo lecciones oportunas e inquietantes. ¿Quién puede dudar de que la ignorancia y la credulidad, identificadas por los ilustrados radicales como la causa primera de la degradación y la opresión humanas, continúan siendo todavía hoy los enemigos principales de la democracia, la igualdad y la libertad personales, o que una aristocracia informal como la surgida en EE UU, al promover realmente una gran desigualdad de riqueza, puede poner en peligro la igualdad y la libertad individuales tanto como cualquier nobleza formal basada en el linaje, el rango y los privilegios legalmente conseguidos?

Como la Ilustración radical surgió en oposición al pensamiento dominante y choca todavía con las tradiciones y creencias de muchos, no resulta sorprendente que su irreligiosidad manifiesta, su libertinismo y su capacidad de subversión atrajeran sobre ella en el pasado una enorme hostilidad y rechazo, en particular en Gran Bretaña y EE UU, y provoquen todavía una virulenta oposición en muchas partes. En el siglo XIX y a comienzos del XX, las historias nacionales fueron en especial un obstáculo para el estudio del ascenso de las ideas democráticas e igualitarias. La insis-

tencia inexorable en la importancia dominante de la identidad nacional oscureció con frecuencia el ascenso de los valores democráticos e igualitarios modernos o llevó a una idea exagerada de la singularidad imaginada de las contribuciones de los países individuales. Así, los holandeses suponían que su Edad de Oro (en el siglo XVII) había sido bastante más tolerante de lo que en realidad fue, desconociendo que, cuando los conceptos modernos de libertad individual y de pensamiento fueron introducidos originalmente por los pensadores y divulgadores de la Ilustración, a fines del siglo XVII y en el XVIII, muchos de sus compatriotas (no menos que los ingleses y norteamericanos) se opusieron frontalmente a ellos.

Más recientemente, entre los desafíos más importantes a los principios de la Ilustración radical, uno especialmente amenazador para las sociedades modernas ha sido el multiculturalismo de moda, mezclado con el posmodernismo que se difundió por las universidades occidentales y los gobiernos locales en las décadas de 1980 y 1990. Esta poderosa y nueva forma de ortodoxia intelectual consideraba todas las tradiciones y conjuntos de valores más o menos igualmente válidos, negando categóricamente la idea de un sistema universal de valores más elevados evidente por razón e igualdad, o con derecho a afirmar su superioridad sobre otros valores. Muchos intelectuales occidentales y políticos de administraciones locales argumentaban que atribuir validez universal y superioridad a los valores fundamentales forjados en la Ilustración occidental sobre otras tradiciones culturales era una bofetada de eurocentrismo, elitismo y falta de respeto básico por el “otro”, cualquiera que fuesen sus pretensiones de coherencia racional.

Basado en unas conferencias pronunciadas en Oxford entre enero y marzo de 2008 en conmemoración de la vida y obra de sir Isaiah Berlin (1909-1997), uno de los mayores intelectuales del siglo XX, este pequeño volumen ha sido aumentado ligeramente y en parte revisado sustancialmente en respuesta a las preguntas y los debates sobre sus argumentos con colegas universitarios y estudiantes. Entre los hechos principales del legado intelectual de sir

Isaiah destacan sus valientes esfuerzos por aproximar la filosofía y la historia (tarea nada fácil) y establecer lo que en su momento era la disciplina realmente nueva de la “historia intelectual”. Por tanto, espero que sea un pequeño tributo a su memoria y su trabajo, especialmente por intentar de nuevo acercar la filosofía y la historia a una alianza más cercana y significativa.

El progreso y las dos vías opuestas de la Ilustración para mejorar el mundo

Apenas sorprende que las ideas relativas al “progreso”, la “mejora de la sociedad” y lo que un novelista radical ahora olvidado de la década de 1790 llamó el “mejoramiento del estado de la humanidad”, fuesen centrales en la Ilustración¹. Cuatro de las seis figuras filosóficas fundadoras de la Ilustración —Descartes, Hobbes, Spinoza y Bayle— mantenían que las ideas de la mayor parte de la población acerca de las cuestiones más fundamentales eran muy erróneas, y que era posible mejorar las ideas de las personas acerca del mundo y de la estructura de la realidad, lo cual en sí mismo mejoraría significativamente la existencia humana. Esto haría la sociedad más segura y estable (preocupación mayor de Hobbes), más tolerante (preocupación principal de Bayle), más racional en su enfoque de los desastres y problemas sanitarios (uno de los objetivos de Descartes) y también más libre y más receptiva a la disidencia individual.

Estos cuatro filósofos fundadores participaron en la creación de esta tendencia “revolucionaria” del mundo moderno occidental y, por tanto, en la elaboración de una forma radicalmente nueva de ver el mundo, que comenzó con ellos y con los cambios culturales más generales de la era de la Ilustración. Sin embargo, Spinoza, con su doctrina de una sola sustancia —que cuerpo y alma, materia y mente, no son sustancias distintas sino una sola contemplada des-

de aspectos diferentes—, extiende esta tendencia “revolucionaria” sobre el plano metafísico, político y el del mayor bien del hombre, bastante más allá que Descartes, Hobbes o Bayle. Según los principios de Spinoza, la sociedad se haría más resistente a ser manipulada por las autoridades religiosas, las autocracias, las poderosas oligarquías y las dictaduras, y más democrática, libertaria e igualitaria. Por tanto, Spinoza ha abierto camino a una oposición entre filosofía y teología más marcada que en los demás, característica que hace de él la primera gran figura de la Ilustración radical².

Sin embargo, la reforma de las ideas programada por estos grandes pensadores ofrecía sólo una posibilidad teórica de mejora, no práctica, y tanto Hobbes como Bayle permanecieron en general bastante pesimistas. No obstante, a finales del siglo XVIII hubo un cambio notable. Entonces pareció que una revolución semejante en el pensamiento y los hechos era no sólo una posibilidad teórica sino algo real. “El mundo —afirmó Richard Price (1723-1791), un destacado representante de la tendencia radical en Inglaterra— ha ido mejorando gradualmente hasta ahora. Las luces y el conocimiento han ido ganando terreno, y la vida humana en el presente, comparada con como era en el pasado, es muy parecida a la de un joven que se acerca a la edad adulta comparado con un niño. La naturaleza de las cosas es que este progreso continúe”³. Su íntimo amigo Joseph Priestley (1733-1804) y su discípula más famosa, la teórica feminista Mary Wollstonecraft (1759-1797), estaban igualmente convencidos de que Dios tenía un plan para la mejora gradual del mundo, aunque no mediante la acción divina o acontecimientos milagrosos sino gracias a los procesos ordinarios de la naturaleza y la sociedad⁴.

En los círculos ilustrados de fines del siglo XVIII, en Europa y EE UU el concepto de progreso estaba respaldado ampliamente y se convirtió en el punto de vista general. Sin embargo, las teorías del progreso, al contrario de lo que muchos han dado por hecho, estaban mitigadas generalmente por una fuerte vena de pesimismo y un sentimiento de los peligros y desafíos a los que está sujeta la

condición humana. La idea, aún hoy muy extendida, de que los pensadores de la Ilustración alimentaban una creencia ingenua en la perfectibilidad del ser humano parece ser un completo mito, fabricado por estudiosos de principios del siglo XX sin muchas simpatías por sus reivindicaciones. En realidad, el progreso ilustrado tenía una intensa conciencia de la gran dificultad que había en extender la tolerancia, poner freno al fanatismo religioso y mejorar la organización humana, su orden y el estado general de su salud, y siempre tuvo, de modo considerable, una base empírica. Su relativo optimismo se fundaba en la capacidad del hombre, obviamente creciente, para producir riqueza, inventar tecnologías capaces de aumentar la producción y concebir instituciones estables legales y políticas, así como, hay que recordar, la desaparición de la peste. El barón de Holbach (1723-1789), uno de los *philosophes* más radicales, argumentaba al final de su *Système social* (1773) que, a pesar de la lentitud de nuestros pasos, las pruebas muestran sin duda que la razón humana hace progresos. Es evidente que somos menos ignorantes, menos bárbaros, menos violentos que nuestros padres, y ellos, a su vez, eran menos ignorantes que sus antepasados. Sin duda, en tiempos en que la ignorancia y la superstición son muy poderosas, hay poca disposición a aceptar las luces de la razón, pero, se preguntaba, ¿quién puede negar que esta resistencia ha disminuido de modo significativo en los últimos tiempos?

En la década de 1760, incluso los más cínicos estaban convencidos: el progreso estaba ocurriendo realmente. En toda Europa las élites dirigentes estaban “empezando a pensar”, observaba el “déspota ilustrado” Federico el Grande (rey de Prusia entre 1740 y 1786) en una carta a Voltaire en enero de 1766. Incluso en las “supersticiosas” Austria y Bohemia, decía, la intolerancia y el fanatismo del pasado estaban desapareciendo rápidamente, al menos en los círculos cortesanos y administrativos, y hombres destacados estaban “abriendo los ojos”. Aunque la censura oficial prohibía todavía en Europa central muchos “buenos libros”, “la verdad”, según afirmaba Federico, se estaba filtrando por todas par-

tes, y la “superstición” y veneración de las imágenes estaba retrocediendo. Poniendo como ejemplo la ciudad calvinista de Ginebra, antes notoriamente puritana y rígida, Federico aplaudía el avance de la tolerancia y la libertad de prensa, entre otras mejoras evidentes. Todo ello era, según pensaba, un verdadero “milagro” moderno, que se debía innegablemente a la Ilustración y, especialmente, según indicaba, a Voltaire.

François-Marie-Arouet de Voltaire (1694-1778) estaba no menos convencido, tras residir varios años en Alemania y Suiza, de que “una gran revolución en las mentes de los hombres está manifestándose por todas partes”. Voltaire escribió en 1776 a Jean le Rond d’Alembert (1717-1783) que su colega *philosophe* apenas podría dar crédito a los magníficos progresos que la “razón” estaba logrando en Alemania. Esto no quería decir, explicaba, el avance de esos “espíritus impíos” que abrazan las ideas de Spinoza, con los cuales mantuvo una especie de perpetua guerra privada a lo largo de su carrera, y a quienes consideraba la quintaesencia de lo que consideraba el tipo equivocado de Ilustración, las ideas radicales de Denis Diderot (1713-1784), el barón de Holbach y los materialistas alemanes. Más bien se refería a aquellos que no tenían principios inmutables sobre la naturaleza más profunda de las cosas y no pretendían conocer cuál es la verdad última, sino conocer cuál no es y respetar los verdaderos principios, según decía, de la razón y la tolerancia, especialmente los de Locke, Newton y él mismo: “he aquí mis auténticos *philosophes*” (*voilà mes vrais philosophes*)⁵.

Pero poco después, al escribir a otro corresponsal, Voltaire limitaba cuidadosamente su optimismo señalando que, aunque la razón había hecho grandes avances, esto estaba sucediendo sólo entre una élite minúscula, “entre un pequeño número de sabios” (*chez un petit nombre de sages*), los pocos capaces de entender la realidad de las cosas. La mayoría de los hombres, decía, prefieren ser dirigidos por la autoridad antes que pensar por ellos mismos, y así permanecen no menos ignorantes que antes; por consiguiente, añadía, el resto de la humanidad —nueve décimas partes de la humani-

dad, según calculaba— no merece ser ilustrado (*les autres ne méritent pas que l'on les éclaire*)⁶. A lo largo de su carrera Voltaire se opuso firmemente al pensamiento radical y los objetivos igualitarios.

El último gran filósofo de la Ilustración, Immanuel Kant (1724-1804), que enseñaba en la Universidad de Königsberg (actualmente Kaliningrado), en lo que entonces era Prusia oriental, tampoco tenía dudas de que la humanidad estaba experimentando un “progreso” y que esta mejora evidente estaba motivada por el avance de la “razón”. Por tanto, aunque la mejora del hombre, en su opinión, era evidente en todas las esferas —legal, política, moral, comercial y tecnológica—, era en primer lugar un progreso de la mente humana, y el impacto en la humanidad de la naturaleza (o la Providencia) era quien guiaba el proceso. En un famoso ensayo de 1795 afirmó que los Estados europeos estaban volviéndose gradualmente más “republicanos” y más “representativos” de la voluntad general de su pueblo mediante asambleas, leyes e instituciones. Políticamente, el fin último del progreso humano sería una federación internacional de potencias para resolver sus disputas, dirigiéndose finalmente, según imaginaba, hacia una “paz perpetua”. La meta final o *telos* del progreso humano, según su punto de vista, era el florecimiento completo de la racionalidad y la capacidad moral humanas, algo concebible sólo sobre la base de una legislación republicana y una paz perpetua; pero todo ello vendría casi automáticamente gracias a la obra de la Providencia, sin ninguna intervención específica humana⁷.

Aunque casi todos los pensadores de la Ilustración estaban inspirados por la idea del progreso, por difusa que fuese, fue Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781), uno de los fundadores, con Adam Smith (1723-1790), de la economía como ciencia, el primero que formuló una doctrina del progreso coherente y sistemática. Reformista destacado en las últimas décadas del *ancien régime*, y ministro de Hacienda de Luis XVI en los años 1774-1776, Turgot era ferozmente crítico con Diderot, Holbach y los otros pensadores radicales⁸. Él también abogaba por la tolerancia y

especialmente por un extenso programa de liberalización económica y racionalización, pero estrictamente dentro del marco de la monarquía, la aristocracia y el orden existente. Como Voltaire, rechazaba la igualdad como principio y repudiaba totalmente el ateísmo, el determinismo y el materialismo.

Declarado deísta providencialista que atribuía al cristianismo un papel muy positivo en el mundo, Turgot pronunció dos lecturas magistrales en la Sorbona de París en 1750 con las cuales, como se ha dicho, “armó una nueva concepción de la historia del mundo, desde la más remota antigüedad hasta el presente, y constituyó la primera versión importante en tiempos modernos de la ideología del progreso”⁹. Uniendo epistemología, economía y la ciencia de la administración, Turgot argumentó que la capacidad humana para recibir nuevas impresiones del mundo exterior —y filtrarlas, combinarlas y analizarlas— había abierto un camino en el que la experiencia asimila y elabora una secuencia interminable de mejoras materiales, adelantos tecnológicos y mejor organización. Es más, el hecho empíricamente probado del progreso en el pasado lo interpretó como una prueba de que el retroceso sería también imposible en el futuro. A este proceso unidireccional acumulativo, que abarcaba todos los aspectos del desarrollo social —algo que consideraba guiado divinamente y, por tanto, irreversible— denominó “progreso”.

La idea ilustrada de progreso fue concebida siempre como “filosófica”, una revolución de la mente. Pero, sin duda, lo era también económica, tecnológica, política, médica y administrativa, además de legal, moral, educativa y estética. El “progreso” ilustrado era, por tanto, muy diverso y tenía muchas facetas. Más aún, era intrínsecamente inestable, un hecho que los historiadores no han estudiado suficientemente en el pasado. Porque es evidente que el progreso ilustrado podía tomar formas específicamente cristianas, deístas o ateas, ser concebido como respaldo u oposición al orden existente en la sociedad, como algo reversible o irreversible, algo ordenado por Dios o puramente natural.

Estas diferencias no eran, desde luego, nacionales en su carácter, aunque los franceses insistieron probablemente más en el avance de la razón que los demás, y Adam Ferguson (1723-1816), la única gran figura de la Ilustración procedente de la Escocia que hablaba gaélico, se unió a su colega Lord Kames (1696-1792) al desarrollar la que puede ser considerada una perspectiva escocesa muy particular. Esto lo hizo en varias obras, incluido su *Essay on the History of Civil Society* (1767), que se halla entre las obras más notables e innovadoras de la Ilustración (moderada) de las Islas Británicas. En ella Ferguson imagina el panorama completo de la sociedad civil como un proceso de desarrollo desde los comienzos primitivos hasta los estadios más elevados, pero más elevados sólo en el sentido de que eran sucesivas partes diferenciadas y más complejas de la misma secuencia lógica. Su progreso era una realización colectiva, un desarrollo hacia estructuras sociales cada vez más complejas, pero también hacia problemas cada vez más complejos que no necesariamente producen un tipo de individuo más elevado —es decir, más desarrollado— y, todavía menos, más igual.

El diseño divino era, para Ferguson, igualmente manifiesto tanto en las cosas pequeñas como en las grandes, y evidente, según decía, “en el sistema entero [...] de la naturaleza”¹⁰. Para él, como para Kames y Adam Smith, un diseño divinamente ordenado infundía todos los aspectos y estadios sucesivos de la misma sociedad civil. Por todas partes se observa “una cadena de conexiones y dependencias recíprocas, que hace más evidentes las huellas de una potencia inteligente, que las partes son muy diversas mientras se hallan felizmente reunidas y conectadas”¹¹. Al compartir con Montesquieu la idea de que las formas, las actitudes y los principios morales reflejan y “están adaptados a la constitución del Estado”¹², y por tanto, al igual que él, al acentuar la necesidad de la aristocracia y el rango en una monarquía mixta como la británica, Ferguson no dudaba de que las diferentes instituciones y los sistemas morales y sociales son adaptados a las diferentes sociedades: “La naturaleza humana no existe en abstracto en ninguna parte”¹³. Por

tanto, defendió lo particular y se convirtió en un opositor de la Revolución francesa, alegando que cuando hay que elegir entre formas rivales de gobierno los “hombres afortunados”, como los británicos, adoptan un sistema mixto, combinando elementos de monarquía y aristocracia, antes que abrazar una plena democracia.

Si se tuviera que elegir entre la monarquía mixta británica y la democracia republicana establecida recientemente por la Revolución, escribió Ferguson en 1792, es fácil darse cuenta qué sería mejor. “Bajo un tipo de régimen observamos que las personas y las posesiones de los hombres están seguras y el genio prospera”, mientras que bajo el otro (es decir, en Francia), vemos que prevalece “el desorden, el insulto y el error, con una continua degradación o supresión de los talentos humanos”¹⁴. En este punto Ferguson divergía drásticamente de los autores ingleses de la Ilustración radical, como Richard Price, Joseph Priestley, John Jebb, William Frend, William Godwin, Mary Wollstonecraft y Tom Paine (1737-1809), indomable autodidacta de humildes orígenes. En opinión de Paine, en 1792 Inglaterra no había entrado todavía de ninguna manera en la era democrática de la “razón”. “La conquista y la tiranía —escribía— se trasplantaron con Guillermo el Conquistador desde Normandía a Inglaterra y el país está todavía desfigurado por estas cicatrices. ¡Ojalá el ejemplo de Francia —esperaba fervientemente— contribuya a regenerar la libertad que una provincia suya destruyó!”¹⁵.

En relación con la vida social y política, las posiciones de Ferguson y Paine eran diametralmente opuestas, y sólo este abogaba por la llegada de una democracia política que se deshiciera de la monarquía y la aristocracia propiamente como una parte integrante del proceso. De hecho Paine, como los otros filósofos radicales que buscaban introducir la democracia y la igualdad en una sociedad esencialmente monárquico-aristocrático-imperial (y con una fuerte inclinación comercial), como lo era Gran Bretaña en los siglos XVIII y XIX, tenía una concepción del progreso de muchísimo más alcance que la de Ferguson, no sólo política y socialmente sino tam-

bién filosóficamente. Para este, el progreso era inseparable de la transformación de las actitudes y, asimismo, de echar abajo el orden monárquico-aristocrático-eclesiástico dominante, y no sólo en un país sino universalmente. “Los ultrajados alemanes y los esclavizados españoles —escribió Paine en 1792—, los rusos y los polacos, están empezando a pensar. El tiempo presente merecerá en adelante ser llamado la Edad de la Razón y la generación actual se presentará en el futuro como el Adán de un mundo nuevo”¹⁶.

Este llamativo contraste entre el progreso de los pensadores democráticos radicales y el de los defensores de una monarquía mixta, como Ferguson y Burke, refleja exactamente el conflicto entre las grandes tendencias opuestas que han recorrido toda la Ilustración occidental, y el objetivo principal de este capítulo es poner este hecho en claro. Estas dos concepciones del progreso, fundamentalmente diferentes —por un lado, la democrática radical, metafísicamente materialista y determinista, o en su caso cristiano unitaria y, por otro, la “moderada” y, sin duda, providencial (deísta o religiosa), defensora del orden monárquico-aristocrático de la sociedad— eran diametralmente opuestas una a otra en sus consecuencias sociales y políticas. Desde el comienzo eran también incompatibles filosófica y teológicamente, e incluso opuestas, lo cual no han sabido poner de relieve los historiadores de la Ilustración.

Podemos pensar que un fenómeno difuso, complejísimo y muy extenso como la Ilustración debe reflejar una gran variedad de opiniones, como de hecho así es. Pero cuando se llega a las cuestiones más cruciales, como veremos, tanto la lógica como las circunstancias excluyen un abanico real de opiniones. Sobre los puntos principales, era literalmente inconcebible salvar el abismo entre la Ilustración radical democrática y la Ilustración moderada antideocrática, tanto filosófica como prácticamente. El único pensador que intentó seriamente salvar esa antítesis conceptualmente, aunque tampoco él realmente lo consiguió, fue Kant. Como hizo a menudo, Kant buscó una posición intermedia sintetiza-

dora, ingeniosa pero quizá demasiado sutil, entre los “providencialistas” y los “espinozistas”. Basándose resueltamente en su famosa división de la realidad entre la “esfera fenoménica” de los sentidos, que experimentamos realmente, y la “esfera noumenal” de la realidad en sí, que sabemos existe pero cuyo contenido nos está vedado, Kant mostró que una posición media es posible conceptualmente.

Su gran innovación, al separar la realidad en dos esferas distintas de conocimiento totalmente ajenas una de otra fue crucial en la historia de la metafísica y la epistemología, pero mucho menor en la historia de las ideas morales, sociales y políticas. Ello le permitió moverse hábilmente entre el orden físico de la “Naturaleza”, a la que a menudo califica como la fuerza directriz detrás del “progreso”, y el “orden regular que observamos en el curso de los acontecimientos del mundo”, al que “llamamos Providencia, ya que en ella vemos la profunda sabiduría de una causa superior que predetermina el curso del destino y lo conduce al objetivo último de la existencia humana”. Al colocarse de este modo en una posición tan ambigua, situada entre el destino ciego y la sabia Providencia, el Kant posterior a 1789, abandonando sus posturas anteriores más conservadoras, permaneció con un pie en cada campo, desplegando la bandera de un liberalismo incisivo y proporcionando un apoyo cualificado a la Revolución francesa, mientras que, al mismo tiempo, rechazaba expresamente la democracia e insistía en que su filosofía no era antiaristocrática o antimonárquica u opuesta a la religión¹⁷.

Al sostener el diseño divino y “el dedo de Dios” como la fuerza en acción detrás del progreso y el orden existente, Ferguson, Kames y Adam Smith, al igual que Voltaire y Turgot, renunciaron claramente a cualquier posibilidad de contemplar el orden existente de las instituciones y relaciones sociales como básicamente defectuoso, que divergía de modo inaceptable de la igualdad y el curso natural. Si la moralidad está ordenada por Dios, sostenía Voltaire en su *Ensayo sobre las costumbres*, escrito en la primera mitad de la década de 1740, las ideas morales que descubrimos mediante la ex-

perencia deben ser las correctas; si el curso de la historia está guiado por la Providencia, las instituciones básicas humanas deben haber sido establecidas sobre bases correctas. La gran limitación de la Ilustración moderada fue que no estuvo abierta a que sus teóricos (dando por hecho que por temperamento lo hubiesen querido) repudiaran la estructura jerárquica existente en la sociedad, o describieran la sociedad que había evolucionado como intrínsecamente defectuosa, opresiva y sistemáticamente injusta, y organizada erróneamente, por tanto, con el objetivo de avanzar hacia la felicidad humana. No podían, como John Jebb (1736-1786), un académico que intentó reformar la universidad de Cambridge en la década de 1770 pero que fue expulsado en 1775¹⁸, reconocer la necesidad de una reforma general de las instituciones del país, incluso en una sociedad tan floreciente como la de Gran Bretaña.

Aunque falleció antes de la Revolución, en la década de 1780 Jebb había considerado la Cámara de los Comunes británica como una institución espantosamente corrupta: “La mayoría de la casa no es ya representativa de los Comunes: es —se lamentaba— dependiente de los nobles, criatura de la corona”¹⁹. La corriente moderada tampoco pudo ofrecer el tipo de crítica devastadora de los imperios coloniales europeos que se halla en los escritos de Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796), Diderot, Holbach, Paine y otros pensadores radicales, incluido el filósofo alemán Johann Gottfried Herder (1744-1803).

La Ilustración moderada no estaba en sí opuesta a las reformas en cuanto tales, pero rechazaba los vastos programas de reforma como los que propugnaban Paine, Priestley y Price. Ferguson, al igual que el más conocido de los filósofos escoceses de la Ilustración, David Hume (1711-1776), recomendaba una extrema prudencia —aunque, admitamos, no un franco conservadurismo— al valorar planes para el futuro que dependieran de cualquier “desorden de los únicos escenarios con los que estamos familiarizados”²⁰. Entre los primeros teóricos que analizaron el fenómeno del rango, las clases sociales y la explotación de clase, fue de hecho un pensa-

dor original. Su obra siguió atrayendo la atención de los teóricos sociales, incluidos Hegel y Marx, durante el siglo XIX. Aunque tenía muy poco que decir sobre los conflictos —económicos, morales y políticos— generados por las divisiones sociales, se hallaba entre los primeros que los investigaron. Su crítica principal a los *philosophes* franceses como críticos sociales era, bastante significativamente, que estaban demasiado inclinados a la exageración de los males de la sociedad presentes y pasados.

Hume, igualmente poco receptivo a las ideas radicales, era visto por los círculos conservadores como una fuente filosófica particularmente útil contra las ideas igualitarias y democráticas, y también era invocado en contra de la rebelión de las colonias. Entre sus admiradores conservadores se encontraba uno de los principales autores norteamericanos *tories*, quien en 1776, con el pseudónimo de “Candidus” (¿William Smith?), publicó un folleto que insistía en los beneficios del poder de Gran Bretaña, glorificando el hecho de que “este hermoso sistema (según Montesquieu), nuestra constitución es un conjunto de monarquía, aristocracia y democracia”, un imperio que dominaba el Atlántico y el comercio en todo el mundo. Obstinadamente opuesto a la independencia, “Candidus” fue tan lejos como para proclamar que “la independencia y la esclavitud son términos sinónimos”, citando repetidamente al “profundo y elegante Hume” contra los elementos subversivos que querían “seducir al pueblo [norteamericano] con sus designios criminales”²¹.

Como conclusión de sus *Principles of Moral and Political Science* (1792), Ferguson resumió de modo memorable la diferencia entre el tipo de Ilustración radical que rechazaba rotundamente y el tipo de Ilustración que apoyaba, es decir, la vía de la moderación empíricamente fundada de Turgot, Voltaire y la mayor parte de los miembros ingleses y norteamericanos de la Ilustración²². La concepción radical que rechazaba (llamada entonces en Francia con términos varios como *la philosophie nouvelle*, *philosophisme* o, simplemente, *la philosophie moderne*) —el pensamiento de Diderot,

Holbach y Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), el marqués de Condorcet (1743-1795) y radicales ingleses y norteamericanos como Paine, Jebb, Joel Barlow y Robert Coram— la comparaba a la de un ambicioso arquitecto que aspira a derribar el entero edificio existente de las instituciones y volverlo a edificar desde abajo sobre principios puramente racionales. Las intenciones de esos confiados arquitectos, según pensaba, no eran malas en sí, aunque revelaban una considerable falta de respeto por el orden de las cosas divinamente ideado; sin embargo, las consecuencias, en su opinión, serían catastróficas. Él no negaba la necesidad de reformas para mejorar la sociedad. De hecho, estaba convencido de que Dios quiere que nos esforcemos por mejorar: incluso, escribía, “los muros pueden ser renovados o reconstruidos por partes una tras otra”. Pero su Ilustración insistía en conservar la mayor parte de los cimientos existentes, los muros y el tejado de pie en todo momento, haciendo sólo cambios marginales sin alterar la forma básica del edificio o cambiar muchos “pilares al mismo tiempo de modo que el tejado pueda desplomarse”. La estructura básica del gobierno, la ley y la administración, al igual que pensaban sus colegas y aliados escoceses —Hume, Kames, Smith, William Robertson (1721-1773) y Thomas Reid (1710-1796)— deberían permanecer siempre en pie.

Entre estas dos concepciones opuestas no era posible, obviamente, un compromiso o una vía intermedia tanto teórica como prácticamente. A lo largo de la historia de la Ilustración, esta dualidad irresoluble —enraizada en la dicotomía metafísica de la doctrina de una sustancia (monismo espinozista) y el dualismo de dos sustancias, este último sostenido por John Locke (1632-1704) y Voltaire, así como por otros deístas providencialistas y (la mayoría de) cristianos y judíos— fue en todo momento el factor principal y decisivo que determinó su curso.

Así pues, mientras que en las dos o tres últimas décadas la mayor parte de los estudiosos han fijado su atención en las diferencias nacionales o confesionales entre los matices de la Ilustración

de las diferentes partes de Europa hasta abarcar la “familia de ilustraciones”, idea desarrollada por John Pocock (una idea todavía hoy muy en voga), este enfoque es totalmente inaplicable a las cuestiones y las controversias más básicas y trascendentes de la Ilustración. El concepto de “familia de ilustraciones” desvía la atención de los puntos más fundamentales y las controversias sobre el pensamiento, la moralidad y la acción social, entre ellos el alcance de la razón, la posibilidad o imposibilidad de los milagros y el estatus de la Providencia divina, así como el lugar de la autoridad eclesiástica y la división a favor o en contra de la democracia, la igualdad, la libertad de prensa y la separación entre la Iglesia y el Estado. Todas estos argumentos excluían al contrario. 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. Sobre estas cuestiones radicaba la polarización, la división de opiniones que moldeó los acontecimientos.

Más allá de cierto nivel, hubo y pudo haber sólo dos Ilustraciones: por una parte, una Ilustración moderada (dos sustancias), que postulaba un equilibrio entre la razón y la tradición y apoyaba ampliamente el *statu quo*; por otra, una Ilustración radical (una sustancia) que fundía cuerpo y mente en uno, reducía Dios y la naturaleza a la misma cosa, excluía todos los milagros y espíritus separados de los cuerpos, invocaba la razón como única guía de la vida humana y arrojaba la tradición por la borda. Hubo una variante estrechamente aliada de esta última, también parte de la Ilustración radical, el unitarismo filosófico, una variante casi tan implacable en proclamar la razón como única guía, rechazar la tradición como fuente de autoridad y denunciar el orden existente más o menos en su totalidad. La esencia de la Ilustración radical, tanto en su forma atea como cristiano unitaria, era que “la razón y la ley fundada en la razón”, como lo expresó Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) en un texto clásico de la literatura filosófica radical, “debe ser la única soberana de los mortales”²⁴.

Para entender correctamente esta dicotomía básica, sin la cual aspectos claves de la Ilustración no pueden ser entendidos, es fundamental evitar equiparar esa división (como muchos intentaron hacer en ese momento) con la diferencia entre teístas y ateos. Muchos “ateos” y escépticos totales —incluidos Thomas Hobbes (1588-1679), Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), Hume y el marqués de Sade (1740-1814)— no eran en absoluto “radicales” en el sentido del término aquí utilizado, pues no basaban la moralidad sólo en el principio de la razón o en el principio de la igualdad, o ligaban su concepción del progreso a la igualdad y la democracia. Tampoco poseían ese sentimiento de ser las cabezas de una “facción” de la sociedad o de un movimiento clandestino, opuesto al bloque dominante y haciendo patente que el espíritu clandestino y proselitista y el impulso a convertir a otros a su manera de pensar era, como señaló Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en su última obra, *Las ensoñaciones del paseante solitario* (1777-1778), una característica típica —de hecho, él pensaba que la principal— de los pensadores radicales, a los cuales también llamaba simplemente los *philosophes modernes*²⁵. Estos eran los hombres (principalmente Diderot, Holbach y sus discípulos) a los que Rousseau, a lo largo de su amarga y prolongada pelea con Diderot que comenzó en 1757, llegó a percibir como “mis perseguidores” (*mes persécuteurs*) y principales enemigos.

La Ilustración radical de ninguna manera puede ser equiparada simplemente con el “ateísmo” o, aún más vagamente, con el librepensamiento, el libertinismo o la irreligión. Como pusieron de relieve muchos críticos contemporáneos, el tipo de ideas difundidas por Diderot, Holbach y sus discípulos en las décadas de 1770 y 1780 tenían una base filosófica “espinozista”, pues contemplaban la razón filosófica como la única guía de la vida humana, buscaban sustentar sus teorías sobre la sociedad en el principio de igualdad y separaban completamente la filosofía, la ciencia y la moralidad de la teología, fundando la moralidad (como hizo Bayle de modo particular, pero Hume, también de modo particular,

rechazó hacer) únicamente en criterios seculares y especialmente en el principio de igualdad. La Ilustración radical más adelante fue definida esencialmente por su insistencia en la plena libertad de pensamiento, expresión y prensa, y por identificar la democracia como la mejor forma de gobierno, hechos de nuevo específicamente espinozistas y de ningún modo hobbesianos o, en último caso, humeanos. El pensamiento radical tampoco tuvo nada que ver concretamente con Locke (a pesar de los continuos esfuerzos de algunos por argumentar esto²⁶), con la tradición anglosajona o con la masonería. Sin contemplar el pensamiento radical como una tendencia espinozista, que combinaba la doctrina de una sustancia o monismo filosófico con la democracia y una filosofía moral puramente laica basada en la igualdad, no pueden ser entendidos los mecanismos básicos de los debates, el pensamiento y las polémicas del siglo XVIII.

Sin embargo, clasificar la Ilustración radical como “espinozista” no significa que todos los creyentes cristianos, judíos o musulmanes estuviesen excluidos de la tradición radical. En su *Tratado teológico político*, publicado clandestinamente en 1670, Spinoza mantiene que todas todas las Iglesias principales han traicionado el verdadero cristianismo pervirtiéndolo con “misterios” forjados humanamente, dogmas y autoridad eclesiástica, aunque la enseñanza moral de Cristo permaneciera como la ética más elevada y la tradición más pura de enseñanza moral. Afirmó también que “las disputas y los cismas han perturbado continuamente a la Iglesia desde los tiempos de los apóstoles, y seguramente nunca dejarán de molestarla hasta que la religión sea separada firmemente de las teorías filosóficas y reducida a los dogmas muy simples y extremadamente pocos que Cristo enseñó a sus seguidores”²⁷. Estos se reducían, según Spinoza, a los principios de justicia basados en la igualdad y la caridad.

Los apóstoles y los padres de la Iglesia fracasaron al intentar enseñar el “verdadero” cristianismo porque, según Spinoza, entonces “el evangelio era desconocido por el pueblo”, y para “evitar ofen-

der" al pueblo "con la novedad de sus enseñanzas adaptaron [el cristianismo] tanto como pudieron a las mentes de sus contemporáneos y edificaron sobre ellos los principios más familiares y aceptables en la época²⁸. El resultado fue un montón de "supersticiones" acumuladas por los teólogos y las Iglesias desde los tiempos de los apóstoles, todas las cuales, afirma Spinoza, deben ser puestas al desnudo si se desea entender el precioso núcleo. Esta doctrina espinozista abrió camino para que se unieran a él sus amigos cristianos socinianos colegiantes y los unitarios "filosóficos". Hombres como Pieter Balling (muerto en 1669), que escribió el prólogo a las *Opera Posthuma* (1677) y el editor de Ámsterdam Jan Rieuwertz (hacia 1616-1687), quien editó sus escritos clandestinamente (a pesar de que todas las obras de madurez de Spinoza fueron prohibidas por decreto de los Estados Generales de las Provincias Unidas en 1678) figuraban entre sus aliados más importantes en la Holanda de finales del siglo XVII.

Estos hombres eran sinceros en su cristianismo, pero también estaban profundamente influidos por las enseñanzas morales expuestas en la *Ética* de Spinoza (1677). Al establecer una alianza con ellos, Spinoza ganó importantes adhesiones para su campaña de renovación filosófica y reforma social. Pero los socinianos ganaron también mucho con su alineamiento, especialmente una nueva metodología de la crítica bíblica de una sofisticación sin parangón en la época, y otra que aparentemente minaba la autoridad de todas las Iglesias establecidas así como del judaísmo rabínico (dejando abierta la posibilidad de un judaísmo reformado), y que reforzaba poderosamente sus propios argumentos contra la doctrina de la Trinidad y la divinidad de Cristo. El espinozismo los equipó asimismo con un argumento en favor de la tolerancia mucho más incisivo y amplio que el de cualquier otro pensador que hubiese existido hasta la fecha (y más amplio que el de Locke), algo de consecuencias prácticas para ellos pues el socinianismo estaba entonces prohibido en todas partes, en teoría incluso en Holanda y en la Inglaterra posterior a 1688. También les permitió un sistema

ético que no sólo eliminaba la autoridad eclesiástica sino todo tipo de dependencia de conceptos teológicos de los que hufan, como el pecado original, pues el espinozismo no volvía al hombre primitivo ni bueno ni malo moralmente sino sólo neutral, y la moralidad misma meramente en una función de la sociedad.

La alianza entre el espinozismo y el socinianismo (o, al menos, algunos socinianos) persistió notablemente no sólo en vida de Spinoza sino virtualmente a lo largo de todo el siglo XVIII. En la inmensamente influyente *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (17 vols., París, 1751-1765), de Diderot y d'Alembert, la poderosa entrada de 17 páginas "Unitaires", en opinión de Voltaire el más *terrible* —significando con ello el más formidable— de los artículos de los últimos volúmenes, un texto compuesto por el discípulo de Diderot Jacques-André Naigeon (1738-1810), expone claramente que lo que él también llama *la philosophie moderne*, materialista en sí misma, tenía un aliado fundamental dentro del campo religioso: el cristianismo de los unitarios. Esto debe ser puesto de relieve no sólo porque Spinoza no hubiera conseguido el impacto y difusión que tuvo sin la ayuda de los colegiantes holandeses sino porque a finales del siglo XVIII —en particular en Gran Bretaña, EE UU y Holanda—, el unitarismo y los grupos disidentes imbuidos de socinianismo produjeron algunos de los portavoces más efectivos de la Ilustración radical y ayudaron a introducir la tradición radical en muchos grupos y sociedades provinciales y locales.

A comienzos del siglo XVIII, el propio término "sociniano" despertaba todavía una desaprobación general e intensa. La obra *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (7 vols., Ámsterdam, 1723-1735), bellamente ilustrada, editada por el radical Jean-Frédéric Bernard (hacia 1683-1744) e ilustrada por Bernard Picart (1673-1733), la primera enciclopedia real de la religión en el mundo, calificaba el socinianismo como una doctrina "tan odiosa y peligrosa", según la descripción de la traducción inglesa, "en los argumentos y las objeciones propuestas" que apenas era un

poco mejor que el ateísmo. Mientras “tanto los arrianos como los socinianos niegan la Trinidad”, según explica las *Cérémonies*, únicamente los socinianos rechazan dar culto a Cristo y lo declaran un hombre, por tanto tratando “a Cristo con mayor indignidad de lo que jamás hicieron los arrianos”²⁹. Las *Cérémonies* resumían los puntos principales del credo sociniano (unitario), como el rechazo de la divinidad de Cristo y la Trinidad, y las proclamas de que “no existe el pecado original” y “Dios podría haber olvidado los pecados de la humanidad, reconciliado a los hombres con la justicia divina y haberlos perdonado sin la expiación de Cristo”³⁰.

Al tiempo que acentuaba el supuesto carácter peligroso de la secta, las *Cérémonies* informaba a sus lectores del “asombroso progreso que [el socinianismo] ha hecho en Europa”³¹. Ciertamente, había tenido lugar un progreso asombroso: a mediados del siglo XVIII, el socinianismo se había extendido rápidamente bien como un movimiento eclesial abierto donde era permitido *de facto* —en algunas partes de Holanda, Inglaterra y Alemania—, bien privadamente en el interior de otras Iglesias, incluidas las oficiales. Por tanto, Francia no era de ningún modo el único país donde se apreciaba que la incredulidad y la subversión religiosa habían hecho una enorme irrupción hacia 1750. Como observó en 1755 Micaiah Towgood, un ministro presbiteriano liberal de Devon, hay “un escepticismo predominante” y “un prejuicio tan poderoso en algunos hombres de buen sentido y consideración contra el cristianismo [tradicionalmente entendido]” que muchos tomaban seriamente los alegatos de los no creyentes de que la Iglesia establecida, la Iglesia de Inglaterra, mostraba “muchas señales de impostura”; de hecho, había “sospechas muy fuertes de que era imposible que proviniera de Dios”. Más aún, era solamente “un poco menos notorio en Gran Bretaña, tan fuerte era este escepticismo”, observa Towgood, que en sus propios pensamientos “los clérigos anglicanos han ido en general más allá de los sentimientos religiosos que exponen los artículos [de su Iglesia] y muchos o la mayor parte de ellos son unitarios o arrianos”³².

Los signos de los tiempos, advertía Towgood a los obispos ingleses, mostraban que “el cristianismo está pasando ahora por un examen riguroso” y, mientras, por lo que le tocaba, su fe religiosa estaba lista para pasar “la investigación más crítica”, había pocas dudas de que la “consecuencia de esta investigación será que la superstición se tambalee, y que todas las declaraciones y pretensiones de tipo espiritual no fundadas en la verdad y no apoyadas en el derecho deben caer antes de que el hacha llegue hasta la raíz”. Imploraba a los obispos actuar —es decir, purgar completamente su teología de creencias irracionales, infundadas e innecesarias— mientras hubiera aún tiempo de prevenir a aquellos que, “al haber roto las cadenas de la lóbrega superstición”, fueran de un extremo a otro y se precipitaran “de cabeza en los desiertos del descreimiento desolado, el socinianismo y el ateísmo”³³. La elección a la que los obispos se enfrentaban, insistía, era alinearse o ser conquistados por la fuerza de la razón.

Si los libros adquiridos por las bibliotecas universitarias de Harvard, Princeton, Yale y Filadelfia (College of Pennsylvania) son indicativos, había muy pocos libros de “filosofía unitaria” en los futuros EE UU antes de la Revolución de 1776. Sin embargo, después de 1780 el interés por esos textos aumentó, un proceso acelerado desde 1791, cuando el sincero ministro calvinista de Nueva Inglaterra Eliahu Palmer (1764-1806) causó en Filadelfia un gran escándalo al admitir públicamente su unitarismo (más tarde se hizo un ferviente deísta, opositor al cristianismo y ferviente admirador de la Revolución francesa³⁴), y desde junio de 1794 tras la llegada a EE UU del propio Priestley³⁵. Además, el ala más intelectual de los socinianos combinaba su unitarismo con una clara alianza de la doctrina unitaria con la filosofía, por un lado, y con la democracia y el igualitarismo, por el otro. Richard Price, oficialmente arriano pero en privado unitario, descrito por un líder del unitarismo inglés del siglo XVIII, Teophilus Lindsey, como alguien que, “aunque arriano [...], es uno de los más firmes unitarios que conozco”³⁶, cuando celebró en 1789 en Londres la caída

de la Bastilla, asoció la Ilustración, la emancipación civil basada en la igualdad y el llamado disenso racional en los términos más claros: “¿Por qué las naciones del mundo son tan pacientes bajo el despotismo? ¿Por qué se agachan ante los tiranos y soportan ser tratadas como ganado?”. Su respuesta inequívoca es porque les falta Ilustración. “La ignorancia —escribía— es la madre del fanatismo, la intolerancia, la persecución y la esclavitud”. Ilústrese a la humanidad y no sólo se librará de los tiranos e instituirá la igualdad, principio que le apasionaba, sino que también abandonará las formas actuales de la religión protestante y católica, entendiendo que la verdadera religión reside no en la teología o “en ritos y ceremonias de cualquier tipo, sino en reverenciar a Dios con un corazón puro y practicar la rectitud”.

Price descartaba, al igual que Priestley, todas las formas convencionales de protestantismo, incluido el presbiterianismo y el bautismo, lo mismo que el anglicanismo y el catolicismo, como formas tan malas y corruptas que no eran realmente “cristianas” en absoluto. Además de los muchos hombres ilustres que, “al no distinguir entre la religión establecida y la cristiana, son empujados en general hacia la irreligión y la incredulidad”, pensaba que existía también en Inglaterra el peligro de formas indeseables de fervor evangélico, extendido en la sociedad por nuevos movimientos eclesiales “irreligiosos”, inquietantemente populares y en crecimiento entre “las clases más bajas”. Muchos “se están hundiendo —afirmaba Price— en una barbarie religiosa reavivada recientemente por el metodismo”³⁷.

El unitarismo es, por tanto, una parte vital de la dicotomía fundamental que caracteriza el juego de fuerzas intelectuales y, por tanto, la historia de la filosofía de la época, y también crucial, reflejada en la interacción entre las fuerzas sociales y las ideas. La polarización entre la Ilustración radical y la corriente moderada fue impulsada sobre todo por las fuerzas sociales hasta que hacia la década de 1770 llegó a su punto de ebullición, culminando en lo que Voltaire llamó una “guerra civil entre los incrédulos” (*guerre civile entre*

les incrédules). Si en el siglo XVIII se deseaba conseguir el apoyo de los gobiernos, los eclesiásticos y los magistrados, había que expresar las propuestas de reforma en términos de apoyo a la monarquía, a la jerarquía social existente basada en los privilegios y a las normas morales dominantes: en otras palabras, proponer solamente remiendos ligeros al edificio existente. Cada autor de la Ilustración debía elegir entre respaldar ampliamente la estructura dada de la ley, la autoridad y el privilegio, cualquiera que fuesen los remiendos secundarios que propusiese o si no denunciarlos totalmente. Si él o ella —como en el caso de Mary Wollstonecraft o la historiadora republicana feminista Catherine Macaulay (1731-1791)— elegían este segundo camino, las circunstancias empujaban inevitablemente a los supuestos reformistas en brazos del rechazo absoluto y en la dirección de la democracia, la igualdad y la revuelta. Pues una vez rechazados por quienes tenían la autoridad, la única vía para ganar apoyo era convertirse en un portavoz de la injusticia social y el resentimiento.

Dadas las grandes disparidades de riqueza existentes tanto en Inglaterra como en el resto del mundo, la notable falta de protección de los pobres o los individuos no privilegiados, la estructura extremadamente inadecuada y arcaica de la leyes y el código penal, el carácter oligárquico y corrupto de la política, y las prohibiciones que se aplicaban todavía a los disidentes, católicos y judíos, el descontento social estaba destinado a tener un gran impulso también en Gran Bretaña a finales del siglo XVIII. Sin duda, como ha sido observado con frecuencia, el pueblo común británico era predominantemente hostil a las ideas radicales. En Gran Bretaña, “el volumen total y la distribución social y geográfica de [...] la propaganda conservadora fue mucho mayor que la difundida por los radicales en la década de 1790”. Pero el carácter implacable y abrumador de la campaña lealista —ensalzando a la élite gobernante e invocando constantemente “la rampante xenofobia y el virulento antigalicismo que habían sido una característica de la sociedad británica desde hacía tiempo”— y los continuos esfuerzos por “sus-

citar una honda aversión contra los radicales británicos y un profundo odio contra los revolucionarios franceses” revela también la escala del desafío percibido³⁸. La distinción entre la Ilustración moderada y la radical, impulsada tanto por condiciones legales y sociales, incluida la discriminación de género, como por las ideas, era por tanto infranqueable, tanto intelectual como socialmente, una dicotomía polarizadora que nadie podía evitar.

Finalmente, para definir plena y adecuadamente a la Ilustración radical es necesaria una distinción aún mayor: la existente entre la Ilustración radical británica como parte de un movimiento filosófico-ideológico más amplio que tenía lugar en Occidente y el radicalismo inglés de las últimas décadas del siglo XVIII en su sentido político más estrecho, exclusivamente político y local. En la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII continuaba existiendo un núcleo duro de radicales, a menudo muy motivados, que cultivaban la vieja tradición de la Commonwealth del siglo XVII. Estos hombres tenían normalmente una pasión por lo que consideraban la “verdadera” constitución inglesa, un legado revivido pero, según ellos, no totalmente restaurado por la Gloriosa revolución de 1688³⁹. El principal activista reformista, John Thelwall (1764-1834), por ejemplo, estaba de acuerdo con Price, Priestley, Paine y Jebb en que la monarquía parlamentaria británica del siglo XVIII, totalmente corrompida por las interferencias de la corona y los “traficantes de los barrios podridos”, era realmente sólo una “oligarquía usurpadora”; en cambio, no tenían interés en fundar filosóficamente los derechos humanos, en convertir las ideas radicales en una ideología universal o incluso en establecer una democracia completa en Gran Bretaña, y estaban muy dispuestos a aceptar que, aunque la “corrupción” fuera corregida, Gran Bretaña seguiría siendo lo que Thelwall llamaba una “democracia limitada”, con una Cámara de los Lores que encarnaba el elemento aristocrático y un vértice hereditario de la magistratura —a saber, el rey— que actuaba como el jefe de la magistratura del país. Los verdaderos defensores de la Commonwealth como Thelwall se inclinaban a criticar a quienes, como Paine y

Priestley, sospechaban que estaban dispuestos a hundir la sociedad “en la conmoción a causa de las opiniones especulativas”⁴⁰. En este campo compartían parte del desprecio mostrado por Edward Gibbon (1737-1794), el principal historiador inglés del siglo XVIII, y Edmund Burke (1729-1797), el filósofo conservador más importante de Inglaterra, por lo que este último llamó el “fanatismo democrático” de Priestley y Price⁴¹.

No sólo los ilustrados radicales estaban intelectualmente mejor preparados que sus oponentes de la Ilustración moderada y los radicales no filosóficos para dar expresión a un descontento social ampliamente compartido, al agravio y el resentimiento; también fueron llevados por las circunstancias para rechazar el sistema de jerarquía social existente. Lo denunciaron, junto con sus estructuras anexas de leyes las instituciones, como opresivo, rapaz y fundamentalmente injusto. Priestley, que era bien conocido a ambos lados del Atlántico por sus investigaciones en electricidad y química, luchó por la abolición total de la aristocracia basándose en que esto llevaría un beneficio moral no sólo a la sociedad sino a los mismos nobles. Como la división abierta se extendía de este modo a la teoría social y política, la división generó también inevitablemente conflictos entre facciones en competencia a nivel local, por ejemplo en Irlanda⁴² y en el Liverpool de finales del siglo XVIII. Se trataba de un antagonismo que abarcaba todas las cuestiones principales —totalmente indefinible en términos nacionales, étnicos o religiosos—, aunque en 1789 Francia había optado por soluciones radicales, respecto a aquel tiempo, y a mediados de la década de 1790 Tom Paine, Godwin, Wollstonecraft, Coleridge, Price, Priestley, Frend y el poeta William Wordsworth (1770-1850) habían sido expulsados de Gran Bretaña o silenciados efectivamente.

La lucha era entre un reformismo radical y un punto de vista gradualista y conservador. Era también una batalla entre un mejoramiento puramente natural por un lado, y por el otro un progreso ordenado sobrenaturalmente y guiado divinamente. Una lucha entre un progreso que conduce hacia la igualdad y la democracia y bus-

ca ilustrar a todo el mundo, y una reforma marginal del orden existente de la monarquía y los privilegios, respaldada por criterios teológicos, contenta (e incluso prefiriendo), como en los casos de Voltaire y Federico el Grande, ilustrar sólo a unos pocos. La “revolución de la mente” de la Ilustración radical había tenido lugar entre sectores de la sociedad en las décadas de 1770 y 1780 mediante la difusión clandestina de nuevas ideas que aspiraban un día a llevar a cabo una revolución exitosa en los hechos que llevara a un nuevo tipo por completo de sociedad. Esta perspectiva era rechazada tajantemente por quienes entendían el progreso como la divina Providencia en acción. Incluso las dos concepciones respectivas de la “razón” de las dos Ilustraciones opuestas eran distintas y bien pronto en fiera competición. Para la corriente moderada, la razón es inmaterial e inherente a Dios, un regalo dado por la divinidad al hombre que eleva a este por encima del resto. Por el contrario, en el pensamiento radical el hombre es meramente un animal entre otros sin ninguna condición especialmente privilegiada del universo, mientras que “la razón” (*la raison*), como expresó en 1774 un texto radical, lejos de estar más allá y por encima de la materia, no es otra cosa que “la naturaleza modificada por la experiencia” (*la nature modifiée par l'expérience*)⁴⁴.

La oposición y la lucha eran, por tanto, inherentes a la concepción radical de la historia. Tom Paine resumió la historia del progreso humano como la sucesión en tres estadios principales. Primero, la humanidad evolucionó desde el “gobierno de los sacerdotes” en tiempos remotos a Estados basados en el “principio no civilizado de gobiernos fundados en la conquista” en épocas más recientes, un sistema en el que la aristocracia es el elemento esencial y todo el edificio se basa en planes “para gobernar a la humanidad por la fuerza y el engaño, como si fueran todos bribones e idiotas”. Y finalmente la culminación del progreso humano, que se desarrolla “en contraposición” con la vida sujeta a la norma fundada sobre la “superstición y la conquista”, es decir, bajo el gobierno de la “razón”, política basada en “el interés común de la sociedad y los derechos comunes del hombre”⁴⁵.

Por tanto, la división entre la Ilustración radical y moderada es mucho más fundamental y también más permanente que las distinciones de carácter nacional o confesional dentro de la Ilustración. Pero la dialéctica de la Ilustración fue asimismo un equilibrio en movimiento de fuerzas intelectuales en el curso de la cual, desde la década de 1760 hasta comienzos de la de 1790, especialmente en Holanda y Francia, la corriente moderada fue boicoteada y rechazada progresivamente y el ala radical fue cada vez más preponderante. Esto sucedió primero intelectualmente, y después, durante algunos años, en Francia y en los países de Europa occidental conquistados por los revolucionarios franceses, especialmente en los Países Bajos e Italia, también políticamente. Fue precisamente esto, con la frustración y los fracasos de la corriente moderada después de 1770, lo que dio nuevo vigor tanto al antiintelectualismo lealista que floreció en Gran Bretaña como a la Contrailustración en general, el sistema de ideas que rechazaba ambos tipos de Ilustración, insistiendo en la primacía de la fe y la tradición, no en la razón, como guías básicas de la existencia humana. Esta reacción levantó su cabeza por todas partes después de 1770, y aún más después de 1789, cuando la corriente moderada de la Ilustración, tanto en su versión cristiana como deísta, fue cada vez más humillada y debilitada.

El lector actual quizá se sorprenda por este resultado, pues la historiografía existente señala con insistencia que el ala radical estuvo siempre en situación desventajosa. Por supuesto, toda la nobleza y las cortes monárquicas de Europa se opusieron al pensamiento radical, y después de 1789 se hicieron mucho más estridentes y agresivas, tanto en Rusia, Prusia y Austria como en Gran Bretaña. Merece la pena señalar que en Gran Bretaña la mayor parte de las clases medias y bajas se declararon dispuestas a unirse bajo la corona y el Parlamento en su crítica abierta de la actividad radical y los escritos sediciosos⁴⁶, pero esto sucedió porque, entre bambalinas, las ideas democráticas e igualitarias estaban ganando terreno, y un fuerte sentido de defensa, e incluso signos de desesperación, se estaban apoderando de los defensores del *ancien régime*. No debe subestimarse

el mero efecto acumulativo de la difusión de las ideas radicales, es decir, el impacto de la simple fuerza moral intelectual reforzado por un resentimiento genuino contra la injusticia social. El surgimiento espectacular de la Contrailustración y la vehemencia del realismo público y el antiintelectualismo británicos en las décadas de 1780 y 1790 son probablemente síntomas de que la corriente moderada, en la tradición de Montesquieu, Hume y Voltaire, estaba perdiendo la batalla en su oposición a los argumentos intelectuales radicales.

Las tres últimas décadas del siglo XVIII fueron una época de gran agitación, inestabilidad y violencia revolucionaria. Pero fueron asimismo una era de promesas. La emancipación del hombre mediante formas de gobierno que promuevan el “bienestar general” y la vida en una sociedad libre que proporciona protección a todos sobre una misma base, argumentaba Holbach en 1770, no es un sueño imposible: “Si el error y la ignorancia han forjado las cadenas de los pueblos, si los prejuicios los perpetúan, la ciencia, la razón y la verdad podrán algún día romperlas” (*si l'erreur et l'ignorance ont forgé les chaînes des peuples, si le préjugé les perpétue, la science, la raison, la vérité pourront un jour les briser*)⁴⁷. Un pensamiento noble y hermoso, sin duda, pero ¿tenía razón? Esta es, quizá, la cuestión de nuestra época.

¿Democracia o jerarquía social?

La fractura política

Las revoluciones democráticas atlánticas de finales del siglo XVIII fueron causadas por un complejo cambio “estructural” profundamente enraizado, una “revolución” a gran escala, pero de una clase que los historiadores y filósofos posteriores de los siglos XIX y XX han encontrado muy difícil comprender. Se dice que el fallo de la historiografía ha sido asumir que los desarrollos dirigidos por fuerzas sociales poderosas debían tener como causa principal claros cambios recientes en la estructura social, algunas grandes transformaciones de las condiciones. Este parece ser el error que sería responsable de la confusión y la evidente frustración en la historiografía de la Revolución francesa (así como de la Contrarrevolución británica) durante más o menos el último medio siglo.

El cambio estructural real anterior a 1789 ha sido completamente malinterpretado porque la revolución fundamental que precedió a la revolución de hecho fue una “revolución de la mente”, una transformación intelectual que trajo consigo un enorme cambio cultural. Lo que se demostró como la gran fuerza de la Ilustración radical fue que era un sistema ideológico que daba respuesta a malestares y necesidades intrínsecas y prolongadas de gran parte de la sociedad, especialmente, pero no sólo, en el lado europeo del Atlántico. Su mayor debilidad consistía en que debía combatir creencias y actitudes tradicionales populares fuertemente arraigadas,

así como las instituciones y la autoridad del *ancien régime*. La gran mayoría creía, tanto en el continente europeo como en Gran Bretaña, como le gustaba decir a Hume, que los hechos más fundamentales de la sociedad se derivan de una tradición muy antigua, de la fe y la creencia, que nada tenían que ver con la “razón” o los principios. El amplio igualitarismo democrático de la Ilustración radical después de 1770, muy criticado y condenado a lo largo de los siglos XVIII y XIX no sólo en Gran Bretaña y Estados Unidos, no ha encontrado tampoco, curiosamente, mucho favor entre los historiadores modernos.

Pero por desconcertante que haya sido hasta ahora la “revolución de la mente” de la Ilustración para la historiografía, los hechos son que la fase más decisiva del avance de la democracia, la libertad individual y los valores igualitarios hacia el centro del sistema de valores del mundo occidental fue claramente el período que va desde justo antes de la Revolución norteamericana, digamos desde la década de 1770, hasta 1789. Despreciadas en el pasado, las sorprendentes victorias intelectuales de los *philosophes* radicales durante estas dos inquietas décadas, agriamente debatidas, al igual que el torrente subsiguiente de ideología igualitaria que inundó Francia y Holanda antes de (y más crucialmente que después de) 1789, estuvieron inseparablemente unidas al proceso revolucionario que siguió, una realidad histórica que debe tener finalmente un lugar destacado en cualquier investigación seria sobre los orígenes de la igualdad y la democracia modernas.

Podemos decir que la Revolución francesa, precedida por y conectada tanto con la Revolución norteamericana (1776-1783) como con la holandesa (1780-1787), no fue un suceso local que tuvo lugar en un país en particular, como ha sido aceptado generalmente por historiadores y filósofos. Al igual que el resto de la ola revolucionaria del mundo trasatlántico, este gran cataclismo se originó principalmente en un cambio general de las percepciones, ideas y actitudes que se aceleraron en las décadas de 1770 y 1780, las cuales convencieron a gran parte de la élite lectora a ambos lados del

Atlántico de que “la deplorable condición del hombre bajo los sistemas de gobierno monárquicos y hereditarios”, como expresó Paine, era una prueba incontrovertible de que “esos sistemas son malos y es necesaria una revolución general en los principios y en la forma de los gobiernos”.

En esencia, las ideas que llevaron hacia la Revolución francesa, y especialmente la ideología de la Ilustración radical de la “razón” que inspiró la retórica de las figuras clave de la revolución democrática (figuras como Mirabeau, Sieyès, Brissot, Condorcet, Clotots, Volney, Maréchal, Cabanis y otros opositores antirusonianos de Robespierre) no eran diferentes a las que inspiraron la Ilustración radical anglo-norteamericana o el ala más radical del importante movimiento democrático holandés de las décadas de 1780 y 1790 (figuras como Cerisier, Paape, Paulus, Vrede o Irhoven van Dam). Por tanto, la Revolución francesa fue llamada muy justamente la “revolución general” por Paine y por Joel Barlow (1754-1812), radical norteamericano nacido en Connecticut que también participó personalmente en los acontecimientos de Francia: realmente hubo poco que fuera esencialmente francés en la ideología democrática que permeaba la Revolución de 1789-1792.

La Revolución norteamericana fue una fuente de inspiración crucial para los demócratas franceses, holandeses, alemanes y británicos por igual. Pero desde el punto de vista radical fue también una revolución mutilada, inquietantemente defectuosa. Como apuntó en 1783 Jacques-Pierre Brissot de Warville (1754-1793), futuro dirigente revolucionario francés, ningún país había estado nunca tan favorablemente situado como Estados Unidos lo estaba para transformar el orden anteriormente existente, donde las leyes estaban fijadas por quienes mandaban para afianzar su propio poder y sus intereses más que para regular la sociedad por el bien de todos. ¿Los norteamericanos —se preguntaba Brissot— darán los pasos necesarios para acabar con el sistema de rango y privilegio y la intolerancia religiosa extendida por el Nuevo Mundo por los imperios coloniales europeos? ¿Abolirán la opresión del pasado, jus-

tificada religiosamente, y seguirán sólo “los principios adoptados por la razón” (*les principes adoptés par la raison*)?².

Las carencias percibidas en la Revolución norteamericana fueron ampliamente difundidas por autores radicales como Mirabeau, Brissot, Cloots, Cerisier, Chastellux, Condorcet, Volney y Paine, y también por norteamericanos como Benjamin Rush, Barlow y Robert Coram, y en parte Jefferson. Sus reservas no eran pocas ni poco considerables. La más patente era que la revolución de las 13 colonias 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), aunque Condorcet esperaba que la abolición llegara pronto al menos a Nueva York, Nueva Jersey y otros Estados del norte, y que “esta mancha no ensuciará durante mucho tiempo la pureza de las leyes norteamericanas”³. Incluso en Pensilvania, cuna del abolicionismo, donde los cuáqueros que iniciaron el movimiento antiesclavista en la década de 1760 eran más fuertes y donde la labor de abolición fue más rápida, según la legislación de 1780 la emancipación se extendía por completo sólo a las generaciones futuras, y los esclavos existentes podían elegir la libertad sólo a partir de los 28 años⁴.

En Nueva York, la mayoría de los esclavos continuaron siéndolo e incluso el mercado de esclavos continuó⁵. En Nueva Jersey hasta 1790, John Witherspoon (1723-1794), filósofo y presidente del Colegio de Nueva Jersey (hoy Universidad de Princeton) y uno de los firmantes de la Declaración de Independencia, rechazó respaldar una emancipación inmediata y categórica de los esclavos⁶. Mientras tanto, el primer presidente de Estados Unidos, George Washington, en lugar de dar un ejemplo inequívoco de apoyo público a la abolición y liberar a su propio contingente de esclavos en sus posesiones de Virginia, mantuvo a sus esclavos (y continuó persiguiendo a los fugitivos) hasta liberarlos según su deseo después de su muerte. Entre tanto, apoyó en silencio la idea de una futura emancipación pero sólo privadamente, de un modo tibio, quedándose a un lado en la amarga polémica pública que tuvo lugar

durante su presidencia entre los abolicionistas y los propietarios de esclavos⁷.

Benjamin Rush (1746-1813), nacido en Filadelfia, fue en Estados Unidos el primer activista, defensor ideológico de la igualdad y opuesto a la esclavitud. Rush empezó a atacar la institución de la esclavitud bastante antes del comienzo de la Revolución en su *Address to the Inhabitants of the British Settlements in America, upon Slave-Keeping* [Discurso a los habitantes de los asentamientos británicos en América acerca del mantenimiento de esclavos] (1773). Cofundador en 1774 y presidente de la Asociación de Pensilvania para la promoción de la abolición de la esclavitud y la liberación de los negros libres ilegalmente mantenidos en cautividad, había sido un ferviente evangelista en su juventud. Pero su liberalismo radical no provenía de ese trasfondo religioso (que pronto abandonó por un tipo de cristianismo bastante poco convencional) sino de las ideas ilustradas que absorbió ávidamente cuando fue estudiante en Edimburgo, Londres y París en los años 1766-1769, cuando se encontró con Hume, Ferguson, Diderot, la famosa feminista Catharine Macaulay y otras eminentes figuras de la Ilustración. Rush adoptó las ideas radicales porque el escepticismo, que había destruido su confianza en las ideas políticas convencionales, lo llevó a sospechar que, tal como escribió, había “error en todo” lo que había aprendido anteriormente en América⁸.

Lector de Locke, Sidney, Montesquieu y Helvétius, y admirador (como Priestley y Price) especialmente de la filosofía de David Hartley, Rush se hizo un defensor del progreso universal basado en la libertad, la igualdad y la fraternidad, que todos los hombres podrían compartir. Sin embargo, al igual que Price, nunca aceptó que la razón sola sin ayuda fuese la fuente exclusiva de la verdad. Tras volver a su tierra natal, Rush se convirtió en un famoso médico y político reformista, y en religión fue desde 1780 y durante varios años un defensor del “universalismo”, a saber, la doctrina de la salvación universal de las almas cualquiera que fuesen sus cre-

encias o conducta, la única teología que hace iguales a todas las almas y considera la unión entre todas las Iglesias cristianas una necesidad si el cristianismo “corrupto” debe ser eliminado y promovidos los intereses de la humanidad⁹. Al igual que los unitarios, de los que estaba próximo, Rush acentuaba las obligaciones de cada cual respecto a todo el género humano, oponiéndose a todas las teologías que dividían a los cristianos en confesiones separadas. Al aspirar a unificar la razón y la religión, proponía prácticamente eliminar toda la teología tradicional.

La abolición de la esclavitud estaba en lo más alto de la lista de aspiraciones radicales en Estados Unidos, pero el fracaso de la Revolución en emancipar a los esclavos impresionó a Paine, Rush y otros sólo como su defecto más evidente. La Revolución había pasado por alto también a los indios americanos de un modo que a algunos les parecía deplorable y había fracasado en particular en llevar una tolerancia plena y una libertad de conciencia a la América rural, queja frecuente en aquella época tanto en los círculos ilustrados moderados como radicales¹⁰. La nueva constitución federal parecía asignar, según los críticos radicales, excesivo poder a la presidencia, una medida que consideraron una postura deliberada para contrarrestar la tendencia democrática de la Revolución. Además, Rush y Coram se quejaron de que las colonias habían fracasado lamentablemente en impulsar un sistema universal de educación primaria que promoviera niveles de alfabetización y conocimientos indispensables para ejercer adecuadamente los derechos democráticos. La educación era necesaria, afirmaba Rush, para armonizar “los deseos del pueblo”, “producir igualdad y armonía en el gobierno” y propagar además los verdaderos principios de la Revolución¹¹. Al igual que John Adams (1735-1826) y Alexander Hamilton (1755-1804), la mayoría de norteamericanos consideraban que la Revolución estaba terminada desde que Gran Bretaña había reconocido la independencia norteamericana en 1783. No así los críticos radicales de la Revolución: “Todavía queda por hacer una revolución en nuestros principios, opiniones y actitu-

des”, escribía Rush a Price, “para acomodarlos a las formas de gobierno que hemos adoptado”¹².

Por otra parte, desde su comienzo la sociedad norteamericana había mostrado señales claras —muy inquietantes para Diderot, Brissot, Mirabeau, Rush y Barlow— de estar favoreciendo deliberadamente la emergencia de una aristocracia informal. En un pasaje escrito para la *Histoire philosophique des deux Indes* del abate Raynal, líneas escritas poco después del comienzo de la Revolución en 1776, Diderot, confiado en que tendrían éxito, apremiaba a los insurgentes a que recordaran que al construir su nuevo mundo no permitieran que la desigualdad de riqueza se hiciera demasiado grande. Les instaba a “temer una división de la riqueza demasiado desigual, lo que resulta en un pequeño número de ciudadanos opulentos y una multitud de ciudadanos que viven en la miseria, de donde proviene la arrogancia de unos y la humillación de otros”¹³. Esto, según pensaba, arruinaría la que Mirabeau llamó más tarde “la más asombrosa” (*la plus étonnante*) de las revoluciones y la única revolución que podía respaldar la “filosofía”, pues socavaría seguramente la igualdad, un principio fundamental de la república democrática.

Hacia 1784 existía incluso la preocupación de que una nobleza formal, no sólo ya informal, pudiera colarse subrepticamente gracias a la iniciativa de algunos oficiales veteranos de Washington, respaldada por el ardiente anglófilo Hamilton, de establecer una asociación permanente de oficiales, la orden de Cincinato, con sus propias insignias, rangos y marcas distintivas. Inicialmente bien acogida por el mismo Washington (que por un tiempo estuvo de acuerdo en ser el primer presidente de la asociación, hasta que vio la oposición que producía), esta propuesta despertó una polémica considerable. A pesar de las críticas contra ella, Mirabeau lamentó que había un conocimiento insuficiente en los recién nacidos Estados Unidos acerca del peligro inherente en los planes de recrear los adornos de la nobleza. Nunca debe permitirse en una república ilustrada que las proezas militares y la posesión de tierras sean

la base de un estatus social privilegiado¹⁴. Los resultados de la razón y la virtud son la única verdadera “nobleza” existente en la tierra y la única “nobleza” admisible por los realmente ilustrados.

Mirabeau sostenía que la fuente básica de la amenaza a la igualdad en los Estados Unidos eran las tradiciones y los muy queridos “prejuicios” que los norteamericanos habían heredado de los ingleses. El más peligroso de ellos, en su opinión, era el inexplicable amor de los norteamericanos por la aristocracia, formal e informal, y su respeto sin límites por los abogados (y la voluntad por pagarles altos honorarios)¹⁵. La deferencia hacia personas de rango y noble cuna, aunque fundamental en la sociedad del *ancien régime*, estaba enraizada para Mirabeau —cinco años antes del comienzo de la revolución en su propio país— en simples “prejuicios absurdos y bárbaros” (*préjugés absurdes et barbares*)¹⁶.

Dado el compromiso de la Ilustración moderada con la defensa de los privilegios, el rango y la monarquía, como dejó claro Hamilton, incluso en Estados Unidos, hay razones suficientes para identificar la corriente principal de la Revolución norteamericana: los padres fundadores de la Constitución, a excepción de Jefferson, estaban más próximos a la Ilustración moderada que a la radical. A los moderados les gustaba trabajar en un solo país. En contraste, la Ilustración radical de fines del XVIII, desarrollada como una fuerza activa a ambos lados del Atlántico, no sólo se opuso al *ancien régime* europeo, caribeño e iberoamericano sino que ofreció una crítica completa de la “revolución general” tal como había sucedido hasta el momento en Norteamérica. Sus portavoces criticaron en particular la esclavitud en el Caribe, y asimismo la situación de Canadá, donde, después de 1763, el nuevo gobierno británico había guardado intacto el sistema de privilegios nobiliarios y eclesiásticos y las exenciones introducidas originalmente bajo el anterior régimen francés. Los autores radicales esperaban que la Revolución norteamericana no sólo continuara en el interior sino que acelerara el proceso de democratización en Europa, las Indias occidentales, la América hispana y otras parte del mundo¹⁷.

La Ilustración radical fue un fenómeno trasatlántico, pero la disputa entre las ideas de la Ilustración moderada y radical se extendió más allá. Los imperios coloniales europeos —los de Rusia, Portugal, Dinamarca y Holanda, así como los de Gran Bretaña, España y Francia— no sólo habían afianzado las viejas formas de rango social sino que estaban creando activamente otras nuevas fuertes y despóticas. La corona y la nobleza rusas extendían su morada por amplios territorios. Sir William Jones (1746-1794), una de las figuras principales de la corriente moderada de la Ilustración británica, subrayaba que el objetivo del sistema judicial británico en Calcuta en la década de 1780 era asegurar que “los súbditos británicos residentes en la India sean protegidos y gobernados por las leyes británicas, y que los nativos de estas importantes provincias den rienda suelta a sus propios prejuicios, civiles y religiosos, y sientan alegría al ver que sus propias costumbres no son molestadas”¹⁸. Esto significaba, entre otras muchas cosas, conservar el sistema de castas. Que semejantes costumbres, moral y leyes estuvieran extendiéndose por el mundo era un anatema para los pensadores radicales.

El principio político central de los *philosophes* radicales era que un buen gobierno es aquel donde las leyes y los legisladores dejan a un lado los criterios teológicos y aseguran por medio de leyes que la educación, el interés individual, el debate político y los valores morales de la sociedad “concurren”, como lo expresó Helvétius, el destacado materialista francés, “al bien general” (*au bien général*)¹⁹. Esto significaba crear un marco común y universal de moral y leyes para todos. Como los privilegios, las grandes desigualdades de riqueza y estatus, y el dominio de la monarquía, la aristocracia y la autoridad eclesiástica eran entonces los hechos más destacados de las sociedades europeas —así como en Canadá, el Caribe, Brasil, la América hispana, China y la India británica—, nadie que aplicara el criterio radical de los *philosophes* acerca de lo que constituye un buen gobierno podía eludir la electrizante conclusión de que, por tanto, apenas existía un gobierno satisfactorio y que sólo “la

filosofía moderna” (*la philosophie moderne*) podía mostrar a que se podía asemejar realmente un gobierno apropiado y un conjunto de valores sociales.

La Ilustración radical fue la fuente intelectual principal de la retórica dinámica de igualitarismo democrático propagada durante los 20 años anteriores a 1789 por los numerosos discípulos de Diderot, Helvétius y Holbach, y de modo más evidente por Mirabeau, Brissot, Condorcet, Cerisier, Raynal, Maréchal, Cloots y Volney, junto a Jefferson, Paine, Priestley y Price, e incluyendo también a otros numerosos autores británicos, norteamericanos, holandeses y alemanes, al igual que franceses. Sus escritos y discursos representaron el amplio flujo de ideología democrática que llenó cientos de folletos y panfletos, y engendró un lenguaje completamente nuevo sobre la libertad, la lucha contra la tiranía y los derechos humanos. Los datos demuestran que esta profusión de pensamientos y escritos fue el elemento más activo y principal de la tendencia democrática de la Revolución norteamericana, de la *Patriottenbeweging* holandesa (1780-1787) y de su culminación en la Revolución francesa.

Aunque hoy sea una idea que nos produce perplejidad, era algo totalmente obvio para la mayoría de los contemporáneos que la *modern philosophy* —como se la llamada (desdeñosamente en general) en Inglaterra en la década de 1790— fue el motor principal del proceso revolucionario. Condorcet, por ejemplo, mantenía que la “filosofía” causó la Revolución, y que sólo la filosofía podía causar el tipo de revolución que produce (y de la que, al mismo tiempo, depende) una transformación rápida, completa y cabal del pensamiento sobre los principios básicos de la política, la sociedad, la moral, la educación, las relaciones internacionales, los asuntos coloniales y las leyes, todo al mismo tiempo. Aunque este punto de vista fue muy corriente desde 1789 hasta mediados del siglo XIX, más tarde quedó completamente ofuscado por los dogmas del marxismo, que insistía en que únicamente los cambios en la estructura social básica pueden producir cambios importantes en las ideas,

así como por el tipo de antiintelectualismo dogmático promovido en las décadas de 1950 y 1960 por Alfred Cobban y otros autores, y más tarde por el posmodernismo. Todos insistían en la imposibilidad de que los debates intelectuales y las ideas jugaran un papel fundamental en producir un cambio en la sociedad.

Sin embargo, como hemos visto, no fueron las ideas en sí mismas quienes hicieron el trabajo. El mundo del *ancien régime* de finales del siglo XVIII, todavía extendido, incluso después de la independencia norteamericana, por gran parte del Nuevo Mundo, estaba dirigido por príncipes y nobles, y se caracterizaba por enormes desigualdades en la riqueza y privilegios legalmente sustentados en sistemas legales muy arcaicos y una discriminación institucionalizada, incluida la penalización legal de las minorías religiosas y los homosexuales. Los periódicos, los autores y el comercio del libro estaban en Francia maniatados por una severa censura, y aún había controles más estrictos en Italia, España, Portugal, Iberoamérica y también en el Imperio austríaco de los Habsburgo. La servidumbre persistía en gran parte del este de Europa. En Holanda, cientos de hombres fueron ejecutados por el “crimen” de homosexualidad durante una oleada de bárbara persecución en la década de 1730.

En todas partes las mujeres estaban mantenidas por la ley en una estricta subordinación, primero a sus padres y después a sus maridos, y “consideradas todavía —como expresó Wollstonecraft— un sexo frívolo, ridiculizadas o compadecidas por autores que pretenden mejorarlas por medio de la sátira o la instrucción”²⁰. Para las mujeres propietarias de las clases altas, el matrimonio era tal trampa de subordinación legal a los maridos que Wollstonecraft lo juzgaba “una verdad deprimente, ¡y este es el bendito efecto de la sociedad! Las mujeres más respetables son también las más oprimidas, y a no ser que posean una capacidad de comprensión muy superior a la capacidad común de comprensión, considerados los dos sexos, al ser tratadas como seres despreciables llegarán a hacerse despreciables”²¹.

Demoler semejante edificio de opresión y prejuicio era una empresa gigantesca. Los acontecimientos de Norteamérica indicaban, sin embargo, lo que podría producir tal “revolución de la mente”. Los autores europeos que visitaban Estados Unidos en las décadas de 1780 y 1790, entre ellos Brissot y Volney, advirtieron que prácticamente todo el mundo disfrutaba allí al menos de un mínimo de dignidad y prosperidad así como de libertad, mientras que la mayoría de los hombres y mujeres en Europa se ganaba la vida entre penalidades y miseria. Esto parecía significar que muchas vidas estaban empobrecidas y eran desdichadas, dependientes y oprimidas innecesariamente, lo cual era evitable, una conclusión que la corriente moderada de la Ilustración negaba con indignación, pues un orden divinamente regulado no puede ser el que reduce a la mayoría a una degradación evitable. Desde luego, algunos son ricos y mandan, mientras que la mayoría no tiene nada y obedece, según afirmaba Voltaire en 1771, pero esto no quiere decir, según su punto de vista, que esta fuera injustamente explotada. Las jerarquías, la nobleza y la desigualdad de riqueza son simplemente inherentes a la vida humana. La mayoría debe afanarse por vivir, sostenía, y mientras se afanan no tienen tiempo para ser miserables. Los hombres se vuelven infelices sólo cuando se sacuden sus prejuicios habituales, y entonces comienzan los problemas serios²². Por ello mantenía que la “filosofía” no debía ilustrar a la mayoría.

Incuestionablemente, el punto de vista moderado era de lejos el más aceptado en todas partes y todas las clases sociales: el mundo y todo lo que había en él había sido creado por Dios y el orden social estaba divinamente dispuesto. Según los muchos influenciados por las ideas de Leibniz y Christian Wolff en Alemania, Escandinavia y Rusia, Dios había ordenado el mundo de la mejor manera posible. Pero hacia la década de 1770 no pocos estaban de acuerdo con las principales premisas de la primera Ilustración radical —que la sociedad existente presenta un escenario crónico de miseria y desorden— y pedían saber por qué y cómo cambiarlo. ¿Qué remedio puede haber, se preguntaba Holbach en 1773, para

“la depravación general de las sociedades” (*la dépravation générale de sociétés*), donde tantos factores se combinan para perpetuar el desorden dominante y la miseria? Hay sólo un camino, afirmaba, para curar semejante amasijo de males: abolir el sistema completo de jerarquías, privilegios y prejuicios y sustituirlo por una sociedad más justa. Y únicamente hay una vía para acometer semejante tarea: a saber, atacar “el error” y proclamar “la verdad”. “Si el error, como todo lo demuestra, es la fuente de todos los males sobre la tierra”, mantenía Holbach, si los hombres son viciosos, intolerantes, opresores y pobres porque tienen ideas totalmente equivocadas sobre “su felicidad” y sobre cualquier otra cosa, entonces los defectos de la sociedad pueden ser abordados sólo combatiendo el “error” con valor y resolución, mostrando a los hombres sus verdaderos intereses y propagando “ideas sanas” (*des idées saines*). Cuando esos defectos están enraizados estructural y profundamente en la credulidad, en la confianza en la autoridad y en la ignorancia, la “filosofía” ya no es sólo la cosa más apropiada sino el único agente lo bastante poderoso para desencadenar una revolución rápida y completa.

Reeducar al público, por tanto, parecía el primer paso crucial hacia la renovación de la sociedad de una forma más justa. Helvétius, un gran defensor de la educación como instrumento, se dio cuenta de que la institución del tipo adecuado de educación general era un objetivo que no podía ser conseguido sin que fuese acompañado por una completa revolución política, la mejor forma de la cual era en un país extenso como Francia, según pensaba, bien una república federal, bien una liga de unas veinte pequeñas repúblicas unidas para su mutua defensa. Cuando existan formas adecuadas de gobierno y se adopten buenas leyes, estas llevarán de forma natural a la ciudadanía hacia el bien general, mientras que, al mismo tiempo, se dejará a cada individuo libre seguir la búsqueda personal de su felicidad particular²⁴. El fin último de Helvétius era formar un sistema de legislación e instituciones que vinculara los intereses privados con el público, y “establezcan la virtud en beneficio de cada individuo”²⁵.

Esto implicaba que los *philosophes* radicales eran algo más que “jefes de partido” (*chefs de parti*), como los llamó Rousseau desdeñosamente²⁶, en busca de influencia y cambio de opiniones. Ellos eran también revolucionarios deliberados y conscientes. Al igual que Helvétius (y también Voltaire), Holbach afirmaba que los defensores del trono, el altar y los privilegios —aquellos a quienes llamaba “los enemigos de la razón humana”— acusaban constantemente a los *philosophes* radicales de ser subversivos, rebeldes, “facciosos” (*des factieux*) y enemigos de toda autoridad. Pero cuando Voltaire negó que su tipo de *philosophe* fuera subversivo en modo alguno, Holbach le contradijo diciendo que “los tiranos y sacerdotes son los ‘auténticos rebeldes’”, quienes producen la opresión provocan que los hombres conscientes, honrados y bienintencionados se revuelvan contra el falso poder que usurpan ilegítimamente. Quienes tienen el poder en la sociedad del *ancien régime* son quienes hacen a la autoridad “detestable” y fuerzan a los hombres buenos a “preparar su ruina”. También señalaba que halagar a los déspotas, incensar a la tiranía y apoyar a aquellos cuyo negocio es destruir el bien común —cortesanos, aristócratas, magistrados y sacerdotes— no es someterse justamente a una autoridad legítima sino traicionar al país y los ciudadanos, y ser cómplices de los ultrajes cometidos en todas partes contra la especie humana²⁷.

Holbach afirma que la verdadera traición no es la subversión del orden existente sino más bien la adulación y la conducta “devota” de sicofantes e intrigantes que, apoyados por los sacerdotes y la superstición, facilitan la tiranía de príncipes y aristócratas. El despotismo mismo, apoyado en la ignorancia y la credulidad, es el que atormenta al pueblo hasta el punto de que este se siente empujado a vengarse y, aunque muchos no entienden por qué ni cómo son engañados, los lleva a buscar la ruina del orden existente. Ciertamente, los *philosophes* radicales evitaban condenar la violencia: “La revuelta es un recurso terrible —afirmaba Diderot—, pero es el único que está a favor de la humanidad en los países oprimidos

por el despotismo" (*mais c'est la seule qui reste en faveur de l'humanité dans les pays opprimés par le despotisme*)²⁸.

La Ilustración radical, al tratar de corregir lo que Holbach llama la "poca sabiduría" (*peu de sagesse*), negligencia y irracionalidad de los maestros y "guías de los hombres"²⁹, y desacreditar finalmente a los responsables de llenar el mundo de prejuicios, supersticiones, malas leyes y malas instituciones —es decir, impulsar una revolución intelectual y moral planeada para hacer a la sociedad y los individuos más felices—, estuvo fuertemente imbuida desde la década de 1770 de expectativas políticas revolucionarias y críticas de la tiranía.

Originada en los artículos políticos ampliamente difundidos de Diderot y Rousseau en la *Encyclopédie* en la década de 1750, la guerra de propaganda, entonces (ya) en parte politizada, llevada a cabo por los *philosophes* radicales contra las instituciones del *ancien régime* en general ganó impulso rápidamente. Esta situación se reflejó en un flujo creciente de textos clandestinos y, desde la década de 1760, en libros políticos radicales cada vez más abundantes, como la obra maestra póstuma de Boulanger *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* [Investigaciones sobre el origen del despotismo oriental] (1761), recopilada por Holbach, que hace un recuento convincente de cómo y por qué, durante la mayor parte de la historia de la que tenemos noticias, la sociedad ha sido dirigida por formas de teocracia, y por tanto por una monarquía dirigida divinamente, con el resultado de que los derechos individuales y las libertades personales han sido sistemáticamente pisoteados. Esto fue seguido por el artículo clave de Holbach en la *Encyclopédie*, titulado "Représentants" [Representantes], una piedra de toque en el desarrollo del pensamiento político revolucionario democrático, que rechazaba rotundamente las pretensiones de la nobleza y el clero para hablar en nombre de la nación³⁰. Redactado hacia 1763, este artículo contenía influencias importantes de Diderot³¹, y fue seguido en 1766 por el influyente libro de Boulanger *L'antiquité dévoilée* [La antigüedad al descubierto].

La marcha se aceleró desde la década de 1770, cuando el *Système de la nature* de Holbach, aunque se distribuyó clandestinamente, alcanzó un grado sin precedentes de penetración en toda Europa occidental y fue leído con mucha atención y por un público muy amplio, según señala Voltaire, tanto por artesanos y mujeres como por estudiosos (*savants*)³². Esta obra, con su metafísica monista de la única sustancia, extraída de Hobbes y Spinoza en parte por medio de los escritos de Toland³³, resultó muy subversiva políticamente, al igual que filosófica y religiosamente, y más adelante, en tiempos de Napoleón, fue elogiada por un radical entusiasta como “el monumento más bello que la filosofía ha erigido a la razón” (*le Système de la nature est le plus beau monument que la philosophie ait élevé à la raison*)³⁴. El pensamiento político radical engrosó finalmente un torrente asombrosamente amplio de literatura revolucionaria que penetró en todas partes en las décadas de 1770 y 1780, con los libros posteriores abiertamente igualitarios, democráticos y anticoloniales, de Diderot, Raynal, Holbach, Helvétius y Mably, pronto acrecentados por los de Mirabeau, Brissot, Cerisier, Cloots, Condorcet, Volney y otros.

En su *Essai sur les Préjugés* [Ensayo sobre los prejuicios] (1770) y en *Système social* (1773), Holbach identifica dos grandes “poderes” —a saber, la religión organizada y el gobierno— que se han combinado tradicionalmente para impedir el disfrute de los beneficios que la sociedad debería proporcionar a todos los hombres. El gobierno ha hecho esto, sostiene Holbach, al dividir a los hombres según sus intereses creados y promover la felicidad de los que mandan a expensas de los demás. La sociedad de su época hizo el trabajo de armonizar los intereses de todos bajo la protección de la ley de una manera tan calamitosa que ciertos “pensadores descorazonados” (*penseurs découragés*) —es decir, Rousseau— habían concluido que la vida en sociedad es “contraria a la naturaleza del hombre” y que el camino más sabio es renunciar completamente a la sociedad. Esta fue, de hecho, la postura de Rousseau en sus últimos libros. Pero este recurso, según Holbach, era totalmente equi-

vocado e inmoral ". Holbach sostenía que los hombres no habían degenerado en sociedad; simplemente sucedía que la razón no se había desarrollado lo suficiente como para tomar adecuadamente ventaja de ello. "La corrupción de los pueblos" (*la corruption des peuples*) es el efecto necesario de causas poderosas que conspiran para cegar a los hombres y mantenerlos en una infancia eterna ³⁶.

Esta nueva ideología, que sostenía que la transformación moral, social y política del hombre, al esforzarse por mejorar o renovarse sobre una base mejor, puede ser sólo producida por una revolución universal dirigida por el agente activo de la *philosophie*, era, desde luego, totalmente incompatible con el conservadurismo social y moral de Montesquieu, Voltaire, Ferguson o Hume. Ninguno de estos pensó en términos de una lucha amplia y polarizada, o de una impuesta por aquellos capaces de ilustración respecto a lo que Diderot y Holbach llamaron la ignorancia brutal, destructiva y salvaje de los hombres y de "aquellos que los gobiernan" ³⁷. "Una política moralmente ciega —afirmaba Holbach—, guiada por intereses totalmente contrarios a los de la sociedad, no permite a los hombres que se ilustren sobre sus propios derechos, sus verdaderos deberes o sobre los auténticos fines de la sociedad que continuamente subvierte" ³⁸. Finalmente, incluso déspotas supuestamente ilustrados como Federico el Grande o Catalina la Grande de algún modo debían ser desbancados o dejados a un lado. Por razones de jerarquía, privilegios y exenciones fiscales aristocráticas, esos monarcas contradecían cualquier principio de equidad, justicia y moralidad y eran la posición opuesta a la "voluntad general". De hecho, dice Holbach anticipándose en algunos años a Mirabeau y Priestley, deberían ser abolidas todas las distinciones de órdenes, privilegios y formas de discriminación legal ³⁹.

El problema principal de la política, tal como la entendían Diderot y Holbach, era prevenir a los gobernados de que se convirtieran en víctimas de quienes mandan ⁴⁰. En el siglo XVIII se decía a menudo que Gran Bretaña estaba mucho mejor gobernada que la mayoría de los países. Autores ilustrados conservadores como

Ferguson pensaban firmemente que “a pesar del desprecio [de Price]”, según escribió el primero en el folleto de 1776 en el que se oponía a la Revolución norteamericana, la constitución británica era superior a “cualquier otra constitución del mundo conocido; y a pesar de las elevadas ideas sobre la libertad con que es confrontada, otorga en realidad a sus súbditos mayores niveles de libertad de los que sepamos disfruta cualquier otro pueblo”⁴¹. Pero los autores ilustrados radicales veían las cosas de modo muy diferente. Price lamentaba el electorado absurdamente estrecho y antidemocrático: unas 300 000 personas entre un total de siete millones, e incluso sugerían, para indignación de Ferguson, que una monarquía absoluta podía ser mejor que la corrupta oligarquía aristocrática que había sido el resultado⁴². En una carta de septiembre de 1785, Jebb escribía que el pueblo británico se había convertido en “una presa indefensa de las depredaciones de los ministros del Estado”⁴³.

Al contrario que Voltaire, Montesquieu, Ferguson y Hume, los autores de la Ilustración radical rechazaban típicamente la monarquía mixta al estilo británico considerándola, en principio, como un sistema para dividir a la soberanía, introduciendo formas innecesarias de corrupción en la política, manipulando un sistema electoral que no proporcionaba representantes electorales en una proporción remotamente igual a los electores, y preservando lo que era en efecto una monarquía modificada revestida de aristocracia. Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), un austero republicano hostil a Voltaire, había criticado ya severamente la monarquía mixta al estilo británico en sus *Observations sur les Romains* (1751)⁴⁴. Pero la tendencia se intensificó durante y después de la Revolución norteamericana. Mientras la corriente moderada fue siempre apasionadamente anglófila, la tendencia ilustrada radical creció cada vez más en oposición a la preponderancia global de Gran Bretaña, su actitud ante las naciones extranjeras, su sistema económico mercantilista y su constitución mixta, una hostilidad que resultó del todo recíproca.

Sin embargo, aunque rechazaban la monarquía mixta, Diderot, Holbach, Paine, Jebb o Priestley —a diferencia de Rousseau— no veían la solución en una democracia directa al estilo ateniense. La profunda inestabilidad y el triste fracaso de las democracias directas de la antigua Grecia habían sido analizadas por Boulanger en sus *Recherches* con una minuciosidad que convenció a muchos de que una república popular basada en el modelo clásico o en el de Rousseau regresaría a la teocracia —la forma de gobierno que los radicales consideraban peor—, pues sólo la teocracia proporciona a la religión popular y a los sacerdotes popularmente reverenciados el papel principal al formular la legislación y la dirección de los asuntos públicos⁴⁵. Ya que el pueblo común —al ser crédulo, fanático y analfabeto— no puede escapar por sí mismo de la tiranía de la superstición, los sacerdotes y los demagogos, Boulanger concluye que la humanidad debe optar por una monarquía constitucional o por un sistema de representantes elegidos.

Al igual que los patriotas holandeses de mediados de la década de 1780 —Pieter Paulus, Gerrit Paape, Irhoven van Dam y Pieter Vrede—, los pensadores radicales franceses querían simultáneamente ser libres en el sentido de tener igual protección ante la ley e igual libertad para perseguir sus propias ambiciones y metas, al mismo tiempo que rechazaban aceptar que ello implicara una participación directa de todos en la legislación y el gobierno según el modelo de las democracias antiguas. El gobierno democrático directo les parecía, no menos que a Kant, una “quimera” (*chimère*) imposible, una invitación a la peor demagogia, al caos y la licencia, una forma “totalmente incompatible con nuestra naturaleza” y la voluntad general⁴⁶.

¿Cómo entonces la democracia y la igualdad podrían estar basadas verdaderamente en la justicia, la razón y las ideas genuinamente ilustradas? Pieter Paulus (1754-1796), tras ser nombrado pensionario de Rotterdam a una temprana edad, se convirtió en uno de los principales líderes tanto intelectuales como políticos de la Revolución democrática holandesa. Su teoría igualitaria culmi-

nó en su libro de 216 páginas *Verhandeling over de Vraag: in Welken Zin kunnen de Menschen gezegd worden Gelijk* [Tratado sobre la cuestión: ¿en qué sentido puede decirse que todos somos iguales?] (1793), escrito en su mayor parte en 1791, el cual, aunque se refiere con frecuencia a Montesquieu —y en menor medida a Pricce, Paine, Locke y el pensador político republicano inglés del siglo XVII Algernon Sidney (1623-1683)—, está basado principalmente en la tendencia igualitaria radical del pensamiento político de Rousseau y especialmente en la idea espinosiana, no hobbesiana, de que la igualdad del hombre en el estado de naturaleza, lejos de hallarse anulada, está guardada y reforzada en la sociedad. De este modo, la igualdad se convierte, como no lo era antes (en el estado de naturaleza) en una igualdad moral y legal firmemente establecida en el cuerpo social mismo⁴⁷. Es cierto que, tras su radicalización a mediados de la década de 1780, Paulus todavía admiraba y citaba a Rousseau. Pero en aspectos cruciales, al igual que Cloots y muchos otros teóricos democráticos de esa década, también se volvió abiertamente crítico de Rousseau. La inestimable libertad e igualdad del individuo proclamadas por Rousseau les parecía estar en contradicción directa con su concepción peculiar de la “voluntad general” (*volonté générale*), que acentuaba el carácter particular y distintivo de las naciones y la unidad de la “voluntad general” de la nación, y pedía lealtad al sentimiento tradicional y una versión fuerte del patriotismo.

Afirmar, como hace Rousseau en *El contrato social* (1762) —objetaba Paulus en 1791— que cada uno de nosotros coloca su persona y todo su poder bajo “la suprema dirección de la voluntad general” (*la suprême direction de la volonté générale*), siendo cada uno de modo indivisible parte del todo, de forma que cuando un individuo rechaza obedecer a la “voluntad general” esa persona “debe ser forzada a ser libre”, es invitar a abusos terribles, a la supresión de los derechos del individuo y a la forma de conducta tiránica de la que Paulus pensaba que la Asamblea Nacional francesa estaba haciéndose cómplice ya hacia 1791⁴⁸. Oponiéndose con fuerza

a la filosofía ilustrada conservadora de Burke, pero coincidiendo ardientemente con Paine, Paulus explicaba los derechos del hombre, tal como él los entendía, bajo 16 encabezamientos, teniendo gran cuidado en delimitar el poder del soberano y salvaguardar los derechos del individuo, desactivando de este modo lo que veía como dimensiones totalitarias erradas del pensamiento de Rousseau.

Al rechazar la “democracia simple”, como la llamaba Paine, o directa, del tipo que recomendaba Rousseau, los primeros arquitectos de la revolución filosófica democrática, tanto en Holanda como en Francia y Gran Bretaña, buscaron una solución convincente al problema de cómo organizar una democracia practicable y efectiva. El principal instrumento político que concebían era el de la representación entendida como un modo de organizar las democracias a varias escalas sobre una base realizable y estable y de democratizar las monarquías mixtas. Un concepto claramente esbozado por Diderot, Holbach y su “sinagoga” parisina hacia 1763 en la entrada “Représentants” de la *Encyclopédie*, de aquí en adelante aparece de manera destacado en las obras de Holbach y Mably, entre otros. También constituyó una de las mayores diferencias entre lo que podríamos llamar la línea principal de la ideología republicana radical europea de las décadas de 1760 y 1770, con su reivindicación de una prensa libre, y el republicanismo desviacionista de Rousseau, con su concepción muy diferente de la “voluntad general” y su llamamiento a una férrea censura de prensa⁴⁹. Una de las doctrinas fundamentales de Rousseau era que la soberanía popular, al ser ilimitada, no puede ser delegada y, por tanto, los representantes deben estar siempre supervisados, ordenados estrictamente por sus electores y sometidos a censura⁵⁰.

La concepción de Rousseau se desarrolló más tarde en la retórica revolucionaria de la “voluntad”, el sentimiento y la soberanía popular indivisible, que en la Revolución francesa se mantuvo opuesta al impulso de la Ilustración radical o discurso de la “razón”, como fue denominado apropiadamente⁵¹. La noción de soberanía de Rousseau como “indivisible e inalienable”, algo que “no

podía ser delegado ni representado”, requería una fuerte censura de prensa, especialmente para controlar la influencia de los *philosophes modernes*, a los cuales culpaba de propagar ideas sobre Dios, el alma, el patriotismo y las mujeres completamente contrarias a las de la gente común⁵². Por tanto, los objetivos políticos de Rousseau tendían hacia un proyecto que los *philosophes* radicales —Holbach, Diderot, Helvétius y Mably, más todos los portavoces principales de los patriotas holandeses— deploraban en diversos grados y se esforzaban conscientemente por evitar. Además, Holbach y Diderot negaban que su modelo implicara una disminución de la libertad individual cuando se lo comparaba con el modelo de Rousseau. Soberano en apariencia, en realidad el pueblo común en una democracia directa es esclavo de “demagogos perversos” que saben cómo manipularlo y halagarlo. En una democracia directa, a menudo el pueblo no tiene una idea clara de qué es la libertad y su gobierno puede ser más duro que el del peor tirano. La libertad sin la razón, sostenía Holbach, es un valor limitado en sí mismo: en consecuencia, la “historia de la mayoría de las repúblicas —advertía— suscita continuamente la imagen terrible de naciones bañadas en su propia sangre a causa de la anarquía”⁵³.

La Ilustración radical, por tanto, se define en parte por una especial preferencia antirusoniana por la democracia representativa. El carácter revolucionario de los requerimientos a transformar el gobierno sobre una base igualitaria y democrática —en sus versiones francesa, holandesa, británica, irlandesa o norteamericana— se manifestó en la década de 1770 en un llamamiento cada vez más claro e insistente a un sistema de elecciones democráticas en las que participaran todos los ciudadanos cualificados, proyectadas para producir representantes experimentados y cualificados del pueblo que serían cambiados con regularidad por medio de elecciones, un proceso del que estarían totalmente excluidos los principios hereditarios y aristocráticos. Había aquí un concepto que se aproximaba mucho más a lo que hoy llamaríamos “democracia” que el

sistema originalmente medieval de representación por “estados” que todavía permanecía vigente en la Europa del siglo XVIII. La diferencia esencial entre la representación según el modelo de los “estados” tradicionales y la nueva concepción de la asamblea nacional (*assemblée nationale*) o “senado” propuesta por los *philosophes* radicales, los demócratas holandeses y los padres fundadores norteamericanos era la eliminación del acceso hereditario o privilegiado y el derecho inalienable a reunirse cuando los representantes lo creyeran oportuno, junto al control efectivo de los ingresos del Estado para asegurarse de que eran utilizados “para servir a las verdaderas necesidades del Estado” y no usados por el rey para corromper a los “representantes del pueblo” o sostener, en palabras de Holbach, “el esplendor y la vanidad de la corte” (*la splendeur et la vanité d’une cour*)⁵⁴.

La *assemblée nationale*, término de Holbach que designaba a esta nueva asamblea representativa, tendría poder también para formar asambleas regionales y controlar a las fuerzas armadas. Esta *assemblée nationale* nunca podría ser disuelta por el rey, pero sí podría ser revocada por el pueblo si no realizase fielmente su tarea de legislar y gobernar para el “interés público”. Mientras tanto, con tal que este organismo representara fielmente a la “voluntad general” de la sociedad, siempre estaría justificado desbaratar y desarmar por la fuerza a las camarillas aristocráticas, las facciones religiosas, los pretendientes reales o los aspirantes a dictadores que conspirasen para derrocar o violar la “voluntad general”. Si cada individuo de nuestra especie tiene “el derecho” a defenderse a sí mismo contra las agresiones, sostenía Holbach, ¿por que extraña jurisprudencia los apologistas de los monarcas y sacerdotes niegan a naciones enteras el derecho a resistirse a su tiranía?⁵⁵.

Si el principio hereditario, la importancia del cargo o el favor real no cualificaban a los individuos para ser elegidos en la *assemblée nationale*, ¿que lo haría? Aquí encontramos lo que algunos podrían ver como el talón de Aquiles del programa radical. Los que “naturalmente” tendrían derecho a representar a la nación, según

argumentaban Diderot y Holbach, eran aquellos “ciudadanos” mejor informados acerca de sus asuntos, necesidades y derechos, “personas de educación y sabiduría superior”, como las bautizó más tarde el radical inglés William Godwin, que eran también “los más interesados en el bienestar público” (*les plus intéressés à la félicité publique*)⁵⁶. La respuesta de Holbach a quienes cuestionaban si en unas elecciones democráticas el pueblo elegiría en realidad a los mejor informados e intencionados suena a nuestros oídos ingenuamente optimista: “Respondo que el pueblo raramente comete errores acerca del carácter de los ciudadanos que examina con atención”⁵⁷. Con tal de que las prácticas corruptas fuesen eliminadas del proceso electoral, los diputados elegidos, confiaba, serían “ilustrados”, honrados y virtuosos.

Este programa democrático fue adoptado ampliamente por los holandeses y otros autores de la década de 1780. Mientras denunciaban la corte de los Orange en La Haya, los demócratas holandeses criticaban la oligarquía corrupta regente que monopolizaba los gobiernos de las ciudades de las Provincias Unidas, a quienes llamaban *aristokraten* egoístas. Los ideólogos principales de los *patriotten* holandeses —Schimmelpenninck, Paulus, Cerisier, Vrede y Paape— tendían a seguir a Mably, Rousseau, Diderot, Holbach, Condorcet, Paine y Mirabeau en la crítica a la constitución, el Parlamento y la “monarquía mixta” británicos y declaraban que la “igualdad” y la democracia eran los principios dominantes de una política ilustrada⁵⁸. También rechazaban rotundamente las tesis principales de Montesquieu de que las diferentes formas de gobierno se adaptan a las diversas sociedades según su carácter particular y sus sistemas morales, y que la democracia, al igual que la aristocracia, “no son por su naturaleza gobiernos libres”. De hecho, como escribe Ferguson siguiendo a Montesquieu, “en este aspecto son inferiores a ciertas clases de monarquía, donde la ley está más acertada y los abusos de poder son más contenidos”⁵⁹.

Interesados como estaban en desarrollar un sistema universal de derechos y valores igualitarios, a los demócratas holandeses les dis-

gustaba tanto el relativismo de Montesquieu y sus preferencias aristocráticas, el entusiasmo por la monarquía constitucional, el elogio a Gran Bretaña y la antipatía hacia la República holandesa (donde la nobleza apenas jugaba un papel). Por tanto, en las batallas políticas del día a día, el pensamiento de Montesquieu resultó ser más propicio para los orangistas que para la ideología democrática de los *patriotten* radicales⁶⁰. Sin embargo, era muy respetado, especialmente por quienes tenían ideas moderadas o conservadoras, por lo que en los debates políticos holandeses de la década de 1780 no era citado con menor frecuencia que Rousseau y Mably, y bastante más que Locke o incluso Price o Priestley, aunque estos dos últimos aparecieron en traducciones holandesas y fueron leídos con avidez por quienes eran atraídos por la ideología democrática, es decir, por los *patriotten* holandeses de la década de 1780.

Entre los *patriotten* teóricamente más preparados se hallaba Rutger Jan Schimmelpenninck (1761-1825), un joven abogado bien preparado de orígenes menonitas, procedente de Deventer, que más tarde fue el último gran pensionario de la república batava (1805-1806). En 1784 publicó, primero en latín y al año siguiente en holandés, su libro, ardientemente republicano y democrático, *Verhandeling over eene wel ingerichte volksregeering* [Tratado sobre un régimen popular bien constituido]. Schimmelpenninck proclamaba que la democracia representativa mediante elecciones regulares era la mejor manera de extender los principios democráticos a países grandes y medianos y también a complejas entidades federales como las Provincias Unidas. La democracia representativa era abrazada una vez más en el contexto de una crítica total de Rousseau y expresada con una mordacidad igualada más tarde por Paine pero que tenía pocos paralelismos en la Europa de la primera mitad de la década de 1780⁶¹. Sus notas a pie de página indican que él también se encontraba entre los muchos demócratas holandeses que estaban tomando posiciones radicales antes de 1787, y que lo hicieron principalmente estimulados por las teorías republicanas francesas más que por las ideas británicas⁶².

No mucho más tarde el mismo llamamiento a una democracia representativa fue retomado con no menos fuerza en la misma Gran Bretaña por Paine, Godwin, Bentham y sus seguidores, así como por Price y Priestley. “Al implantar la representación en la democracia —escribía Paine en 1791—, llegamos a un sistema de gobierno capaz de abarcar y confederar los variados intereses y cualquier territorio y población, y ello con ventajas muy superiores al gobierno hereditario, de igual modo que la república de la literatura lo es a la literatura hereditaria”⁶³. Los estudiosos han supuesto generalmente que la respuesta fue mucho más débil en Alemania. Sin embargo, investigaciones recientes muestran que hay motivos para matizar esta suposición. Es cierto que en Alemania la red de cortes principescas, tribunales imperiales y eclesiásticos y autoridades eclesiales —además de varios niveles de asministraciones superpuestas, mecanismos legales y leyes consuetudinarias—, en la que trabajaban juristas y funcionarios producidos en masa en una imponente cantidad por una máquina académica de más de 30 universidades que daban prioridad a la teología, el derecho y versiones escolásticas de la filosofía de Wolff, parecía más densa e intrincada que en ninguna otra parte. Aquí la corriente moderada de la Ilustración parecía impregnarlo todo. Pero precisamente porque el edificio *ancien régime* del Sacro Imperio Romano Germánico estaba tan estrechamente ligado a la autoridad principesca, el privilegio, la nobleza y la autoridad eclesiástica, hubo una fuerte reacción intelectual clandestina que, desde los últimos años de la década de 1770, fomentó una extensa rebelión “de la mente” social y cultural, parcialmente organizada en forma de redes subversivas clandestinas.

Hay que admitir que las dos figuras más destacadas de la Ilustración radical alemana, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) y Johann Gottfried Herder, se mantuvieron alejados de las sociedades secretas así como de la mayor parte de las formas de implicación práctica: debían vigilar sus pasos. A Lessing, director en sus últimos años de la gran biblioteca de Wolfenbüttel, Fernando, su

príncipe local, duque de Brunswick, le prohibió publicar varios de sus últimos escritos. Sin embargo, detrás del escenario tanto Lessing como Herder trabajaban por establecer una base viable para un radicalismo intelectual y cultural alemán generalizado, que era político pero también moral, religioso y literario. Al igual que el joven Goethe, ambos extrajeron su inspiración mas profunda, como a menudo han señalado los estudiosos, de Spinoza (a quien tanto Lessing como Herder estudiaron con más intensidad que a ningún otro filósofo y con especial atención en ciertos momentos de sus carreras). Igualmente, entre los pensadores franceses contemporáneos ambos colocaban en lo más alto a Diderot⁶⁴.

Hacia el final de la vida de Lessing, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) —el autor que en la década de 1780 alertó a la opinión pública alemana sobre los “peligros” que suponía el sistema de Spinoza y alarmó al público— le preguntó en un encuentro personal: “Desde luego, no esperaba encontrar en usted a un espinozista o un panteísta, ¡y usted me lo ha expuesto con tanta franqueza! Había venido sobre todo esperando recibir ayuda suya contra Spinoza”. Lessing replicó: “¿Entonces usted lo conoce realmente?”. Al oír que Jacobi había estudiado también en especial las ideas de Spinoza y que creía que “nadie lo conoce también como yo”, Lessing le respondió con la famosa frase: “No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza” (*es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza*), queriendo decir con ello que no había otro sistema tan plenamente convincente y coherente. Jacobi estuvo completamente de acuerdo con este juicio. Esta era la razón de por qué había decidido combatir toda la filosofía de la Ilustración sin excepción, insistiendo en que la razón no puede servir como principal guía de la humanidad. En su opinión, sólo un salto hacia la fe permitía una salida viable a la crisis a la que la sociedad y la cultura alemana había sido arrojada por la “filosofía”⁶⁵.

Al recibir un informe de Jacobi sobre su encuentro con Lessing, Herder se alegró de encontrar en este último a tan distinguido “compañero de fe en su credo filosófico”. Él también consideraba

a Spinoza el único filósofo completamente coherente⁶⁶. Estos detalles son bien conocidos por los estudiosos de la Ilustración, pero pocos han advertido las implicaciones del neoespinozismo de Lessing y Herder en sus propuestas de reforma cultural e intelectual. Lessing, sobre todo en su obra última y mas famosa, *Natán el sabio* (1779), hizo el llamamiento a la tolerancia más completo de la Ilustración alemana y el único que colocaba expresamente a musulmanes y judíos en el mismo plano ciudadano que a protestantes y católicos. Durante la llamada *Fragmentenstreit* de mediados de la década de 1770, intentó también socavar la autoridad de la teología protestante dominante en la cultura alemana, al mismo tiempo que en *Ernst und Falk* (1778-1780) ofrecía la crítica de la masonería más mordaz de su siglo.

Lessing mantenía que la meta más elevada, teórica y práctica, de quienes se esfuerzan por proporcionar ilustración a la humanidad, y el regalo supremo de la filosofía al género humano, es minimizar tanto como sea humanamente posible las tres principales causas de conflicto y división entre los hombres: las diferencias religiosas, las diferencias de clase y las diferencias nacionales⁶⁷. El pueblo, ignorante y supersticioso como es, habitualmente tiene fervor por las tres: ferozmente chovinista, ciego a las diferencias de rango y creyente en su religión sin cuestionarla en absoluto. Por el contrario, el filósofo sabe que ninguno de esos pivotes diferenciales importa en absoluto, y aunque no pueda soltar su mano de hierro sobre el pensamiento popular, sí puede ayudar a minimizar su efecto. Si la masonería cumpliera verdaderamente su función, los masones lucharían por ello. Pero Lessing afirma que la masonería se ha corrompido tanto por su apego a los rituales y “misterios”, así como por la deferencia hacia el rango, que al menos en Alemania ha traicionado por todas partes los ideales esenciales de la Ilustración.

La desaprobación por parte de Lessing de la masonería tal como existía en ese momento era compartida por las sociedades clandestinas alemanas “de izquierda” que surgieron y florecieron durante

unos pocos años, especialmente en la década de 1780, en las capitales de corte alemanas y las treinta ciudades universitarias. Estas asociaciones crecieron escondiéndose dentro del cuerpo distendido de la masonería alemana y austríaca, convertido en algo completamente amorfo y dividido, e infiltrado no sólo por “la izquierda” sino igualmente por reaccionarios de extrema derecha contrarios al pensamiento radical como los rosacruces, fervientes reaccionarios que penetraron en las logias de la misma manera. La organización secreta radical más importante y extensa fue la orden de los Illuminati, fundada por el profesor bávaro Adam Weishaupt (1748-1830) en Ingolstadt en 1776. Esta organización —que se expandió con el tiempo por toda Europa central, incluida Praga y Budapest, llegando a tener cerca de 2000 miembros, entre ellos (bastante poco activos) Herder, Goethe y varios amigos de Schiller, la mayoría de los cuales no tenían ni idea de lo radicales que eran realmente los escondidos principios fundamentales de la sociedad— aspiraba secretamente a llevar a cabo una *Weltreformation* (reformación del mundo) basada en la razón filosófica, la libertad (*Freiheit*) y la igualdad (*Gleichheit*)⁶⁸. Otra asociación, organizada más rígidamente aún y más radical, surgida algo más tarde, fue la Deutsche Union, fundada en Halle, Prusia, por el antiguo teólogo Carl Friedrich Bahrdt (1741-1792), que representaba igualmente “el giro radical racionalista y la politización de la Ilustración tardía en Alemania”⁶⁹. En 1789 esta asociación contaba con cerca de 600 miembros.

Aunque tanto los Illuminati como la Deutsche Union utilizaban los métodos masónicos de organización, ambos despreciaban por igual la estupidez, los “misterios” y las actitudes no intelectuales de muchos masones. Al igual que los Illuminati, guardaban las doctrinas principales o “altos misterios” escondidos incluso de los grados más bajos de sus propios miembros, y sólo lentamente, poco antes de la Revolución francesa, se conoció que esas ideas secretas eran simplemente *das Weishauptische System*, la filosofía igualitaria y materialista de Weishaupt. Observadores contempo-

ráncoos como el oficial de la corte ultrarreaccionario Ludwig Adolf Christian von Grolman (1741-1809) —que publicó en 1793 una recopilación muy conocida de documentos secretos del *Illuminismus* alemán, *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo*—, se quejaron de que los grados más elevados de la orden eran en realidad un vehículo clandestino de propagación de ideas materialistas y ateas, y que en el núcleo de los más altos misterios del primer grado de la organización, el llamado *Philosophengrad* (grado de los filósofos) se encontraba un espinosismo (*Spinozismus*) sin aduletrar o ideas basadas de todas maneras en los *Grundsätze* (principios básicos) espinosistas: que todo lo que existe es materia, que Dios y el universo son lo mismo y que toda religión organizada es un engaño político concebido por hombres ambiciosos⁷⁶. Detractores conservadores como Grolman describían estas sociedades de manera desagradable, virulentamente hostil, pero los documentos que publicaron eran auténticos, y cualquiera que fuesen sus duros epítetos, la caracterización filosófica básica que Grolman hacía de Weishaupt y otros dirigentes de los *Illuminaten* no estaba equivocada.

Weishaupt no demostraba un interés particularmente directo por Spinoza. Lo que le atraía, como vemos por sus cartas, textos y otras indicaciones, eran las ideas morales y sociales del *Sistema de la naturaleza*, *La Politique naturelle* y el *Système social* de Holbach, así como de *De l'homme* de Helvétius y *De la nature* (1761) de Jean-Baptiste Robinet⁷¹. Estos, junto con la *Histoire philosophique* de Raynal —libro favorito también de Adolf Freiherr von Knigge (1752-1796), hijo de un alto funcionario de Hannover, que fue durante un período corto pero crucial el aliado principal de Weishaupt en la propagación del *Illuminismus* en la Alemania protestante— eran los libros fundamentales y, en efecto, la auténtica inspiración intelectual de la conciencia revolucionaria moral, política y social alemana en el período anterior a 1789. Este es un aspecto que merece ser recalcado. Mientras los estudiosos han afirmado a menudo, no sin razón, que muchas figuras destacadas

de la *Aufklärung*, incluido Kant, rechazaban el materialismo francés y admiraban al mismo tiempo a pensadores británicos como Locke, Shaftesbury, Newton, Hutcheson, Hume y la escuela del “sentido común”, en especial Reid, el pensamiento radical alemán, de modo claramente, prefería el materialismo francés así como la tradición radical británica de comienzos del siglo XVIII de Toland, Collins, Tindal y Bolingbroke.

La importancia de las ideas radicales francesas en la evolución del pensamiento radical alemán queda reflejada además en la formación intelectual de otros autores radicales destacados, como Bahrdt, Georg Forster (1754-1794) y Anacharsis Cloots (1755-1794), así como Johann Friedrich von Struensee (1737-1772), un médico de ideas radicales educado en Halle que causó gran sensación en Escandinavia. Hijo de Adam Struensee, superintendente general luterano de Schleswig-Holstein, gracias al tratamiento dado al rey danés Cristian VII (r. 1766-1808), mentalmente enfermo, Johann Friedrich alcanzó primero un puesto de primera fila en Copenhague, y el rey enfermo le concedió un poder autocrático en la monarquía dano-noruega. Durante 18 extraordinarios meses, entre 1770 y 1771, Struensee luchó por sacar adelante un programa enormemente ambicioso de reformas sociales y políticas, incluido el primer decreto oficial de la historia (el 4 de septiembre de 1770) que proclamaba la libertad de prensa como un principio universal que beneficia a la sociedad y promueve el avance del conocimiento.

Detestado por el clero y acusado de espinosista en una campaña de injurias de la misma prensa que él mismo había liberado de la censura estatal⁷², Struensee fue echado del poder por sus críticos de la corte en 1771, juzgado por “traición” y ejecutado. El elemento fundamental en la formación intelectual de esta destacada personalidad, tal como explicó en los interrogatorios previos a su ejecución, fue el pensamiento de Helvétius y otros materialistas franceses, cuyas ideas quiso aplicar para reformar la sociedad dano-noruega⁷³. Entre sus colegas más cercanos se hallaba el hijo de

un judío sefardita “espinozista”, David Gerson, en cuya casa de Altona (cerca de Hamburgo) fue traducida por primera vez (y con mucha competencia) al alemán la *Ética* de Spinoza por el filólogo radical y estudioso de la Biblia Johann Lorenz Schmidt (1702-1749).

Algunos panfletos dano-noruegos publicados durante el período de libertad de prensa sin restricciones reflejan no sólo la repercusión del nombre de Spinoza en el folclore popular escandinavo y alemán de aquel momento sino también, de modo más general, un vivo conocimiento de la fractura fundamental de la Ilustración europea. Un panfleto que se lamentaba de las nuevas libertades y el impacto negativo de ciertas clases de “filosofía” en la moral, la religión y la sociedad fue el *Alvorliger Betragtninger over den almindelige Tilstand* [Observaciones importantes sobre la condición común], de 1771. En él se denunciaba la difusión de las ideas irreligiosas, pero culpaba de ello por entero a la filosofía “cristiana” de pensadores moderados como “Grocio, Pufendorf, Leibniz, Wolff, Locke, Newton, Boyle, Boerhaave, Haller, Hoffmann y Sulzer”. Estos pensadores, según el panfleto, entendían las obras de la naturaleza mucho mejor que los materialistas. Antes, en los “tiempos oscuros” anteriores a la Ilustración, la “verdadera religión” había sido atacada por presuntos “ateos” italianos como Bruno y Vanini, pero ello había tenido poco impacto, así que hasta el momento la mayoría de la gente no había tenido que preocuparse por la irreligión filosófica. Pero ahora había surgido un desafío mucho más serio bajo la máscara de la “filosofía” y las ciencias, un desafío procedente, según se decía, de los escritos y las ideas de “Tindal, Spinoza, Collins y Bolingbroke”⁷⁴.

Los principales conceptos críticos de Weishaupt —“despotismo”, que designaba a la monarquía, la aristocracia y en general las instituciones del *ancien régime*, y “esclavitud”, significando con ello la condición actual de la humanidad— se derivan más en particular de Holbach y Helvétius, aunque el nombre de este último era en aquel tiempo mucho más conocido en Alemania⁷⁵. Lo mismo

es cierto para su énfasis especial en llevar la libertad y la igualdad a toda la humanidad, y la noción de una moralidad universal y un conjunto de derechos humanos como “un derecho universal” (*ein allgemeines Recht*) al que deberían estar sujetas en el futuro todas las demás leyes, los principios morales y las instituciones. También es característico de Holbach la sustitución por parte de Weishaupt en su “historia filosófica de la humanidad” de la divina Providencia por la naturaleza y la razón como los factores más importantes que han modelado la historia y la sociedad humanas⁷⁶. Que los hombres vivan en el futuro en un estado despótico o en una *Democratie* es esencialmente, tanto para Weishaupt como para Holbach, una cuestión de cambiar el pensamiento, los valores y la moralidad del pueblo, y ello depende del éxito de la Ilustración⁷⁷.

Según Weishaupt, la “revolución immanente del espíritu humano” (*die bevorstehende Revolution des menschlichen Geist*), conducida por la Ilustración, devolverá a la humanidad a su estado prístino de igualdad y libertad. La Ilustración, tal como la concebía, es la única fuerza lo bastante poderosa para romper las cadenas de la tiranía y dirigir semejante revolución⁷⁸. El único motor efectivo del progreso humano, pensaban Weishaupt y Knigge, era la *Aufklärung*, con lo cual, como Holbach y Diderot, no querían decir la limitada Ilustración de Voltaire y Kant sino una “Ilustración universal ampliamente difundida” (*verbreitete allgemeine Aufklärung*) que limitara el poder de la superstición y la ignorancia del pueblo. Según su punto de vista, el “imperio de la razón” (*das Reich der Vernunft*), la “capacidad de vivir la propia vida como un ser independiente”, será siempre para la mayor parte de la humanidad un mero sueño, una imposibilidad, sin la ayuda continua de los filósofos y la filosofía⁷⁹. Aun cuando se dieran pasos significativos hacia la Ilustración, la sociedad tendría todavía necesidad de “escuelas secretas de filosofía” que sirvieran, como decía Weishaupt, como el eterno “archivo de la naturaleza y los derechos humanos” (*Archiv der Natur und der menschlichen Rechte*)⁸⁰.

Al definir la *Aufklärung*, Weishaupt era ferozmente crítico con lo que consideraba una concepción excesivamente estrecha, mezquina, basada en palabras, que prevalecía en aquella época en Baviera, Austria y el resto del mundo germanoparlante. La verdadera Ilustración, afirma, nunca puede ser únicamente un conocimiento de palabras y conceptos. Más bien debe ser un conocimiento de realidades, especialmente de las realidades sociales y políticas⁸¹. “Todo aquel que desea instaurar la libertad universal difunde la Ilustración universal”, pero aquí Ilustración significa la “comprensión de las cosas, no el conocimiento de ciencias abstractas, especulativas y teóricas, que hinchan la cabeza y no hacen nada por mejorar el corazón”⁸². Para Weishaupt, a diferencia de Kant, la Ilustración es finalmente un proceso para deshacerse de los curas, los aristócratas y los reyes. Pero aunque fuese hostil a la monarquía y las Iglesias, Weishaupt negaba ser “irreligioso” o subversivo en los auténticos sentidos de estas palabras⁸³. La *Aufklärung* del *Illuminismus* alemán estaba comprometida en transformar la condición humana mediante una revolución total en la conciencia y el conocimiento humanos. Weishaupt va tan lejos como para incluir el escolasticismo universitario y la educación tradicionales, o lo que llama “aprendizaje” no ilustrado —junto a la opresión política, la opresión social y la teología— como uno de los cuatro pilares que apuntalan la jerarquía social y la tiranía del *ancien régime*⁸⁴. Objeta que ilustrar a unos pocos sólo para mantener a otros en el error (como en la Ilustración de Voltaire y Federico el Grande) da origen al poder y promueve activamente la subordinación social. Sólo la Ilustración que ilustra a otros da vida a la libertad: *Aufklärung um andere wieder aufzuklären, giebt Freyheit*⁸⁵.

Mientras tanto, Bahrdrdt no cedía ante Weishaupt y Knigge como propagador clandestino de las ideas radicales. Su organización era igualmente un vehículo de la *Aufklärung* más avanzada, definida de una manera muy diferente a la de Kant, no como lo opuesto a la “superstición” y el *Fanatismus* sino, sobre todo, como la aplicación de la razón a la felicidad terrena de toda la humanidad⁸⁶. Los

Naturalisten y *Atheisten* eran admitidos libremente en su sociedad secreta, pero la burla de Cristo y del cristianismo estaba prohibida. De forma más coherente que los Illuminati, la asociación de Bahrdt excluía expresamente a príncipes y ministros, y el tono general, aunque no menos erudito y literario —Bahrdt era también profesor universitario— era de un carácter más específicamente republicano⁸⁷. En el mundo del pensamiento del último Bahrdt, la conexión con las ideas de Boulanger, Holbach, Helvétius y el Diderot de la madurez resultaba de nuevo muy evidente. Hacia 1780, a pesar de que él mismo había sido un teólogo profesional, mantenía, como Weishaupt, que las religiones reveladas dividen a los hombres. También sostenía que los milagros son imposibles y que la creencia en ellos es dañina para los individuos y la sociedad al enmascarar la verdadera naturaleza de las relaciones físicas y sociales y servir como elementos fundamentales de la “tiranía sacerdotal” (*Priestertirannei*)⁸⁸. Lamentaba en particular que la religión revelada enseñara a los hombres la creencia en que la fe y no la moralidad es el camino de la salvación, mientras que para él la verdad era justo lo contrario⁸⁹. Como los hombres de Iglesia amenazaban con la condenación a aquellos a los que les faltaba la fe en misterios incomprensibles, desde la década de 1770 Bahrdt veía el cristianismo como una fe tan inmoral como inaceptable, un enemigo de los valores morales realmente universales.

Todos los ilustrados radicales mantenían que la libertad de pensamiento y expresión (*de parler et d'écrire*) beneficia a la sociedad, promueve el conocimiento y sirve también, en palabras de Holbach, como un “dique poderoso contra los planes y las intrigas de la tiranía” y el fervor religioso⁹⁰. Ninguna religión en particular debía ser sostenida por el Estado, y la semitolerancia existente entonces en Inglaterra, Estados Unidos y Holanda, según pensaban, debía ser trasformada en una plena tolerancia, de modo que no debía de haber ya sectas o ideas que sufrieran por rechazar la fe del soberano. Así, el famoso decreto de tolerancia emitido por el emperador “ilustrado” José II en 1781 para los territorios de los Habs-

burgo quedaba muy corto, pues no sólo el catolicismo permanecía como la religión oficial de la corona en Austria, Bohemia, Galitzia y Hungría sino que los unitarios, ateos y librepensadores, así como otras sectas marginales, estaban excluidos y continuaban siendo perseguidos⁹¹. Dar un grado de tolerancia formal o informal mientras se mantiene todavía a ciertas minorías religiosas en desventaja y con señales de inferioridad, como era habitual en toda Europa en aquel tiempo, es injusto, insistía Holbach, y totalmente incompatible con la voluntad general. Nada es más contrario a la humanidad y la justicia que las teologías que proclaman la “aprobación exclusiva del cielo”. Tales pretensiones nunca deberían ser respaldadas por la sociedad; más aún, quienes proclaman semejante autoridad espiritual deberían ser declarados enemigos de la libertad del hombre⁹².

La “libertad”, Según Holbach, es lo que ennoblece al hombre, eleva su espíritu e inspira generosidad y amor por el “bien público” (*bien public*). Pero lo que él entendía por “libertad”, al igual que Diderot, Helvétius y Weishaupt, era el principio “filosófico” de la libertad, no las libertades particulares consagradas en muchas antiguas leyes, códigos y recopilaciones. Como sólo la igualdad, la razón y la libertad pueden fundar principios constitucionales justos, leyes racionales y un gobierno honrado, nada hay más absurdo, afirmaban, que la tradición de venerar antiguas cartas y privilegios y basar todo en un remoto precedente, como hacen los ingleses al decir que la Magna Carta es la base de su libertad. Según Holbach, esta era sólo una “carta oscura y vulgar” obtenida hace muchos siglos por la fuerza a un rey despótico por unos barones revoltosos en un momento de debilidad⁹³. Ferguson y Burke podían entusiasmarse por el tipo de libertad que se halla en “esas mismas cartas, estatutos y precedentes que ahora están siendo dejados a un lado [por los norteamericanos]”⁹⁴, pero para espíritus radicales como los de Holbach y Paine, las cartas eran irrelevantes y, más aún, perjudiciales para la mayoría. Para ellos, lo que contaba eran los principios universales, siendo el objetivo del Estado procurar a todos sus ciuda-

danos una verdadera justicia, seguridad y libertad, objetivos que nada tienen que ver con las cartas y las “libertades” medievales”.

Desde comienzos de la década de 1770, cuando Diderot y Holbach empezaron a difundir su ideología republicana democrática plenamente desarrollada, estaba claro lo que buscaban los pensadores radicales. Su opinión de que el consentimiento de los gobernados es la única fuente de legitimación política estaba ya concebida al menos desde la publicación en marzo de 1770 del *Essai sur les Préjugés*, para poner en peligro el edificio completo de las instituciones del *ancien régime* europeas. Se daba a entender con fuerza que la realeza y el principio hereditario eran sólo prejuicios. El hecho sorprendente de que los pueblos del mundo se dejaran fácilmente ser oprimidos, explotados, robados, saqueados y forzados a luchar en guerras sin sentido para beneficio de dinastías rapaces, decía el *Essai*, se debe en primer lugar a la superstición y a la religión crédula que enturbia las mentes de los hombres con el “error”, trasformando incluso a los autócratas más opresivos en divinidades⁹⁶. Si los sacerdotes están consentidos en todas partes por los reyes es porque los déspotas necesitan “sus mentiras para mantener a sus súbditos bajo su yugo”⁹⁷.

Tras leer el *Essai sur les Préjugés* un mes después de su publicación en su palacio de Potsdam, Federico el Grande quedó tan conmovido que de inmediato tomó su pluma para refutarlo. Despreció al autor anónimo (Holbach) llamándolo un “enemigo de los reyes” que intentaba hacer “odioso” el gobierno monárquico y un furibundo detractor de la nobleza, cuyo código militar y valores él mismo había estimado y protegido siempre⁹⁸. Al hacer circular su respuesta entre simpatizantes selectos (incluidos d’Alembert y Voltaire), el monarca enfurecido denunciaba a su oponente como un pilar del “orgullo filosófico” comprometido en una misión desesperadamente ingenua, un proyecto pensado para agitar al pueblo sin necesidad y para acabar en desastre. Al añadir una segunda refutación, esta vez del *Sistema de la naturaleza* de Holbach, Federico atacó el determinismo y el fatalismo de Holbach y

condenó especialmente su opinión de que los súbditos “deben tener derecho a deponer a sus soberanos cuando les repugnen”⁹⁹. El rey replicó que probablemente no podía ser ideada ninguna fórmula mejor para instigar las guerras civiles y apoyar a aventureros ambiciosos.

Aplaudido por Voltaire y d'Alembert, Federico tuvo probablemente poco conocimiento de la respuesta, necesariamente disimulada, del campo radical. Pero las respuestas fueron expresadas tan afiladamente como sus propias ideas. Diderot demolió mordazmente los contraargumentos del rey y lo denunció como un “tirano”, pero sólo en escritos privados no publicados¹⁰⁰. Herder guardó igualmente sus amargas críticas al rey de Prusia para él mismo y sus amigos. Algunos protestaron en alto, comentó Holbach en publicaciones clandestinas posteriores, que en la lucha por un cambio completo los *philosophes* (radicales) estaban produciendo agitaciones y disturbios, tal como en el pasado los ingleses, holandeses y suizos habían luchado contra la monarquía absoluta y la jurisdicción papal mediante “revueltas y revoluciones” (*des troubles et des révolutions*)¹⁰¹. Pero no son los que protestan y contraatacan, replicó, sino más bien la tiránica ambición de los príncipes y grandes nobles, y el “fanatismo” y las persecuciones fomentadas por el clero, las que provocan la violencia que, de todos modos, sería mucho menor si el pueblo fuese más ilustrado.

Holbach y Diderot admitían que las revoluciones políticas son propensas a llevar consigo trastornos que producen desastres y matanzas¹⁰². Aún así, afirmaba Holbach seis años antes del estallido de la Revolución norteamericana, los ingleses, holandeses y suizos, gracias a agitaciones revolucionarias y largos años de lucha y derramamiento de sangre, habían ganado incuestionablemente en siglos pasados y otros lo harían en el futuro. ¿No serían más beneficiosos para la humanidad unos pocos disturbios temporales que languidecer eternamente bajo una tiranía sin fin? Allí donde los derechos fundamentales de los hombres son violados sistemáticamente, la rebelión de los ciudadanos está siempre justificada¹⁰³.

Este es sólo uno de los numerosos pasajes donde Holbach y Diderot ofrecen una justificación, limitada pero clara, de la resistencia armada de las masas al gobierno tiránico, que fuera iniciada por jefes responsables. La *Histoire philosophique* y las publicaciones derivadas de ella, completada por Diderot y algunos discípulos, no tenía dudas sobre este punto: “Jamás los tiranos consentirán libremente en la extinción de la servidumbre y para llevarlos a este orden de cosas habrá que arruinarlos o exterminarlos” (*jamais les tyrans ne consentirent librement à l’extinction de la servitude, et pour les amener à cet ordre de choses, il faudra les ruiner ou les exterminer*)¹⁰⁴.

Esta tendencia revolucionaria era un aspecto del pensamiento de Holbach y Diderot que enfurecía a Voltaire y era rechazado por Kant, quien dictaminó que la resistencia de los súbditos al poder despótico nunca está justificada¹⁰⁵. El poder legislativo debe reflejar la voluntad general, aceptaba Kant, y representar las necesidades e intereses de todos sobre una base igual y ayudar a promover un auténtico espíritu republicano. Pero el “republicanismo”, según su punto de vista, implica separar el poder ejecutivo (el gobierno) del legislativo. El despotismo tiene lugar “allí donde el legislador sigue sus propias leyes haciendo que la voluntad privada del gobernante sustituya a la voluntad del pueblo”. Esta fórmula permitiría a Kant oponerse simultáneamente a la democracia como forma de “despotismo”, mientras unía el absolutismo ilustrado al modo alemán, o al menos algunas de sus formas, con el principio de la representación (limitada) y el republicanismo legislativo no ejecutivo. Federico mismo denunció la posición de Holbach como inmoral, subversiva e indigna de un filósofo. Alguien que insulta a su propio rey y a otros llamándolos “déspotas” y “tiranos”, afirmaba, sin considerar las leyes de su país, “no es ni un sabio ni un filósofo”¹⁰⁷. Al citar las matanzas de las guerras de religión en Francia (1562-1594), recordaba a sus opositores el terrible caos que puede producir la rebelión contra las leyes legítimas.

Recientemente, el escepticismo acerca de si los “libros causan revoluciones” ha resultado tan influyente como invasivo en la en-

señanza universitaria de la historia. Pero sin el surgimiento sin precedentes de la literatura igualitaria en las décadas de 1770 y 1780, no habría habido fundamento para una “revolución general” como la que barrió Norteamérica y Europa a finales del siglo XVIII. Esto no significa que todo el acento deba ponerse en los libros y las ideas. La interpretación propuesta aquí concibe mas bien la revolución como una compleja interacción entre pensamiento y acción que surge por etapas en un momento particular de la historia. Pero mientras las grandes revoluciones están siempre fomentadas por descontentos sociales preexistentes, para crear una verdadera revolución es necesario que esas quejas estén articuladas en unos términos nuevos, directos y mucho más generales que antes, como eran los propuestos realmente en las décadas de 1770 y 1780 gracias a un verdadero diluvio de literatura subversiva que cayó por igual en la Europa continental, Gran Bretaña y el Nuevo Mundo. Expresando toda una nueva conciencia revolucionaria, este diluvio incluía textos literarios, satíricos y periodísticos, al igual que filosóficos, pero en todas partes lo que contaba sobre todo era el nuevo contenido “filosófico”. La “filosofía” era lo que daba forma y contornos netos al fuerte aumento emocional de aversión poética y dramática profundamente sentida contra la opresión, claramente discernible desde la década de 1760 en adelante en la obra de Lessing, Schiller, Goethe, Alfieri, Beaumarchais, Marmontel, Coleridge, Shelley y otros poetas y dramaturgos destacados de la época, así como en otros textos filosóficos y teóricos.

Durante las dos décadas anteriores a 1789, una ideología revolucionaria de fuerza, intensidad y alcance totalmente sin precedentes se impuso firmemente a ambos lados del Atlántico. La repugnancia contra la autocracia y el militarismo del despotismo ilustrado fue poderosamente influido por la sensibilidad literaria de la época. “Al entrar en los territorios del gran rey [Federico, rey de Prusia], que me parecieron la continuación de un solo cuerpo de guardia —recordaba el poeta y dramaturgo italiano Alfieri en 1769—, sentí que se duplicaba y triplicaba mi horror por el infa-

me oficio militar, única y muy infame base de la arbitrariedad autoritaria, que es siempre el fruto necesario de muchos miles de subordinados contratados. Fui presentado al rey. No sentí al verlo la menor emoción de maravilla o respeto sino un sentimiento de indignación y de rabia, emociones que cada día se reforzaban y multiplicaban al ver tantas y tan diversas cosas que no estaban como debían estar, y que siendo falsas usurpaban, sin embargo, el aspecto de las verdaderas”¹⁰⁹.

En estas circunstancias, no sólo los movimientos revolucionarios inspirados por las nuevas ideas igualitarias y democráticas, sino también rebeliones populares al viejo estilo tradicional contra la opresión señorial, como la revuelta de Pugachev en Rusia (1773-1775), llegaron a ser contempladas bajo el prisma de las ideas radicales. Aunque no todos fueron tan lejos como Holbach al proclamar que “las revueltas populares son siempre el resultado de la opresión y la tiranía”¹¹⁰, en estos años las rebeliones asumieron sin duda una nueva imagen, enormemente diferente, y en el primer caso más positiva de lo que la habían tenido en el pasado. Este fue un cambio fomentado por la reacción generalmente favorable en Europa a la Revolución norteamericana. La intervención armada de la ciudadanía en defensa de sus propios “derechos” parecía ahora estar a la orden del día. Si Jebb llamaba al pueblo inglés para que se batiera por la reforma parlamentaria, y a los irlandeses y canadienses para resistir a los ministros británicos y su corona, que aspiraba, según advertía, a imponerles un “gobierno arbitrario”¹¹¹, los jefes de los *patriotten* holandeses de los años 1780-1787 convocaron abiertamente a los ciudadanos a las armas y a formar nuevas unidades de milicia para apoyar la causa democrática. La subversión política, aprobada por la filosofía radical, adquirió un grado de legitimidad y de prestigio nunca visto anteriormente.

La “tiranía”, como término y como concepto, cambió simplemente su significado en el uso político europeo y la alta cultura durante las décadas de 1760 y 1770. En el pasado, “tiranía” había significado un poder legalmente sin restricciones que violaba pro-

cedimientos constitucionales establecidos anteriormente, leyes, privilegios y derechos legalmente definidos, especialmente los de los nobles, eclesiásticos y las corporaciones municipales. La ampliación del significado del término a finales del siglo XVIII no tenía justificación en el uso o estatus tradicional. En este sentido, Ferguson tenía razón al insistir en el “derecho indudable de este país [Gran Bretaña] a requerir a los americanos que participen en los suministros necesarios para apoyar a la corona imperial y el Imperio británico”¹¹². Juzgados por la tradición y los precedentes, los americanos no tenían derecho a rebelarse. Por contra, para Diderot, Helvétius, Mably, Raynal y Holbach, así como para Price, Priestley, Paine, Weishaupt, Knigge, Forster y Bahrdr, la “tiranía” denota el ejercicio de cualquier autoridad, legítima o ilegítima en términos constitucionales, que no esté fundada “en los beneficios que procura a aquellos sobre los que se ejerce”¹¹³.

Según las viejas nociones, los monarcas absolutos eran libres para actuar como quisieran con tal de que observaran las leyes fundamentales de sus reinos. Pero según el nuevo ordenamiento, ningún gobernante estaba autorizado a hacer otra cosa que el bien para la sociedad: esto era para Holbach la “ley primitiva y fundamental” (*loi primitive et fondamentale*) que la naturaleza impone a todos los que gobiernan a los hombres¹¹⁴. La pompa cortesana, la nobleza y la jerarquía sobre las que se sostiene, el privilegio, el funcionariado hereditario, los monopolios garantizados a grupos particulares de comerciantes, así como la construcción de imperios, la imposición de restricciones imperiales y de tarifas a las colonias, la discriminación legalizada, las guerras extranjeras no basadas en la autodefensa y la intolerancia religiosa: de repente, todo era por definición aspectos de la tiranía, mientras que al mismo tiempo nada parecía más vital para la felicidad humana que “la libertad” (*la liberté*)¹¹⁵.

La “tiranía”, sostenían los pensadores radicales, es todo lo que no existe para beneficio del pueblo, incluidas todas las formas de poder hereditario y de autoridad eclesiástica, los puntos de vista

confesionales y la moralidad ascética enseñada por los eclesiásticos, lo que Price y Priestley llamaban cristianismo “corrupto”. Según ellos, la “tiranía” es todo lo que se opone a la moralidad básica y la justicia; por tanto, todo lo que obstruye el progreso de la democracia y la igualdad es tiránico¹¹⁶. El alcance de la “tiranía” se extendió de manera decisiva no sólo horizontal sino también verticalmente por toda la sociedad. Para Diderot y sus compañeros, el “tirano” era sólo la cumbre de una pirámide, una figura decorativa sin poder para hacer mucho por sí misma que presidía una jerarquía de rangos y órdenes compuesta por súbditos no ilustrados que luchan constante y mutuamente por oprimirse mutuamente. Con la excepción de algunos pueblos nómadas, isleños y de montaña, prácticamente todos los seres humanos habían caído víctimas de la superstición y la opresión despótica: la tiranía estaba virtualmente por todas partes¹¹⁷.

“Gobernar según el viejo sistema —sintetizó Paine— es tomar el poder para engrandecimiento de uno mismo; en el nuevo, es delegar el poder para beneficio común de la sociedad”¹¹⁸. Esta “revolución de la mente” de las décadas de 1760 y 1770 fue claramente uno de los cambios más grandes y decisivos de la entera historia de la humanidad, un cambio que no puede comprenderse sin investigar con atención el contenido de las grandes controversias filosóficas de la época y la manera en cómo influyeron, en especial después de la década de 1770 y a ambos lados del Atlántico, en la sociedad y la cultura.

El problema de la igualdad y la desigualdad: el surgimiento de la economía

El principio de igualdad, como hemos visto, ha sido crucial para la Ilustración radical desde el inicio. Esto fue así porque en Spinoza, Bayle y la literatura clandestina de la primera Ilustración, la teoría moral y social estaba basada en el principio de que la felicidad de cada persona, y por tanto los intereses globales, deben ser considerados iguales que los de los demás. Así pues, la tolerancia de estos filósofos, y la defensa sin concesiones de la libertad de expresión y prensa, estaban ligadas totalmente a la idea de que las necesidades y opiniones de cada persona son de igual valor. Los pensadores radicales borraron por completo la distinción (mantenida por Locke) entre, por un lado, un estatus teológico del individuo —o lo que concibe Locke como la responsabilidad de cada uno por salvar su propia alma— y, por otro, el estatus civil de la persona. El concepto de “igualdad” de Locke, más tradicional y teológico, estaba limitado de tal forma que bloqueaba el papel más amplio social y político que la igualdad juega en los sistemas espinosistas. Él juzgaba a los individuos “espiritualmente” iguales ante Cristo, pero no iguales en su estatus civil. Por ello, Locke habla de igualdad espiritual mientras al mismo tiempo defiende una sociedad de rangos e incluso de esclavitud: era un accionista de la Royal Africa Company y de la Bahamas Adventurers Company, ambas grandes empresas de esclavos, así como, al final de su carrera, comisario de la Cámara de Comercio de Londres¹.

La igualdad puramente espiritual de Locke, que distinguía el estatus espiritual y el civil, se adaptaba a la nueva nobleza instituida por él en sus borradores de constitución para la colonia inglesa de Carolina (por lo que fue criticado por Diderot en la *Histoire philosophique*). Se trataba de una doctrina que se basaba en un dualismo filosófico, asumido o implícito, que distinguía el cuerpo del alma, lo que era rechazado rotundamente por Spinoza e, implícitamente, por Bayle. Su filosofía moral puramente secular, que excluía las ideas teológicas, dependía crucialmente de la idea de reciprocidad y de igualdad en las relaciones sociales y, finalmente, también en las políticas. Por tanto, podemos decir que el estatus especial y las funciones de la democracia en el pensamiento radical se originaron en gran medida como consecuencia lógica de un sistema de filosofía moral socialmente orientado y de tolerancia ligado a la igualdad (al contrario que en Locke). No era un accidente, en consecuencia, que Spinoza fuese el primer gran filósofo en la historia de la filosofía que proclamara la democracia como la mejor forma de gobierno.

Pero si la igualdad como principio moral y político era un principio fundamental desde el inicio, solamente durante el tercer cuarto de siglo XVIII Diderot, Holbach y sus discípulos realizaron una crítica abierta de la desigualdad social. Como esto estaba en desacuerdo con la amplia oposición al principio de igualdad de la tendencia dominante de la Ilustración, ello provocó una intensa polémica sobre la desigualdad social y económica que fue fundamental en todos los debates intelectuales sociales y políticos desde la década de 1760 hasta el presente. Era un enfrentamiento intelectual de importancia primordial en la historia moderna, que acompañó, o más bien fue paralelo, al surgimiento de la economía. La economía clásica de libre mercado nació directamente en el contexto de la corriente principal de la Ilustración moderada y puede ser calificada legítimamente como uno de sus principales triunfos intelectuales. No obstante, la nueva ciencia estuvo sujeta de inmediato a la sospecha y la crítica por parte del bloque radical.

En el terreno de la vida económica, no menos que en el de la teoría moral y de la política, hallamos una divergencia fundamental entre las dos Ilustraciones. Más aún, como la riqueza hereditaria y la desigualdad se extendían mucho más allá de la pura esfera económica, el disenso creciente sobre la economía de libre mercado tendía a influir y exacerbar la totalidad del más amplio debate sobre los privilegios, la estructura social y el rango. Es inútil luchar por una mejora moral de los hombres y de la sociedad, insistían Diderot, Helvétius y Holbach, en tanto los intereses materiales y los prejuicios de los más poderosos estén organizados de tal forma que pervierten tanto la moralidad como la sociedad, en palabras de Holbach². Los ilustrados radicales consideraban el principio hereditario, tal como se aplicaba a la propiedad de la tierra, los altos cargos, la riqueza y el rango como algo ruinoso social, moral, política y culturalmente. Al reservar los puestos más prestigiosos y las recompensas a aquellos cuya única calificación es su linaje, y que no han hecho nada "útil" para el Estado, los soberanos desaniman todos los esfuerzos en interés de la sociedad por parte de otras categorías de ciudadanos. Sin embargo, la gente común, tan menospreciada por los príncipes y sus cortesanos, produce a menudo mentes más dotadas y "nobles" que la "corte dorada" congregada alrededor de príncipes y reyes³. "Es en el seno de la pobreza" —afirmaba Helvétius (un tanto simplistamente, pero dando una nota totalmente nueva en la historia de la filosofía)— donde vemos generalmente que "surgen la ciencia, el genio y el talento"⁴. Es la educación, no el linaje, sostenían Helvétius y Holbach, lo que "produce personas apropiadas para los altos cargos, y es el mérito y no la cuna el criterio para juzgarlas"⁵.

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. La Ilustración radical buscaba, especialmente desde 1770 en adelante, socavar y denigrar el principio de la aristocracia. ¿Cuál era el

origen de la nobleza europea moderna?, se preguntaba Mirabeau en 1784. ¿No eran sus antepasados unos simples rufianes, unos señores de la guerra cuyos títulos originales eran sólo la usurpación y el bandidaje?⁶. Nadie, según Holbach, sabe mejor cómo pervertir el verdadero significado de la antigua palabra “libertad” y subvertir los auténticos fines del gobierno que los descendientes modernos de esas viejas aristocracias. ¿No estaba la nobleza polaca repitiendo continuamente la palabra “libertad”, cuando lo que quiere decir con ella es el derecho a tiranizar a sus siervos sin obstáculos y someter a sus subordinados a la opresión más cruel?⁷. (El hecho de que Rousseau, en su propuesta legislativa para Polonia, animara a los jóvenes polacos a sumergirse en la historia, leyes y “hechos gloriosos” de su nación, y tomar únicamente a polacos como profesores —consejo típico suyo— muestra lo muy alejado que se hallaba en estos asuntos de los radicales)⁸. Diderot y Holbach sostenían que en las antiguas repúblicas aristocráticas de Venecia y Génova existía una cultura institucionalizada de una así llamada libertad que en realidad implicaba sojuzgar al pueblo mediante las “atrocidades” del despotismo de un modo tan opresivo como el del príncipe más tiránico⁹. Con la restauración en 1787 del régimen del estatúder en la república holandesa, bajo las puntas de las bayonetas prusianas, parecía que el principio hereditario y la cultura de corte habían ahogado finalmente el legado republicano de los holandeses.

Sin embargo, al tiempo que defendían el igualitarismo, Diderot, Helvétius y Holbach rechazaban firmemente cualquier intento de nivelar la sociedad o tratar de imponer una igualdad económica total que, según entendían, establecería inevitablemente una nueva forma de tiranía. De este modo, Holbach alerta expresamente contra todo entusiasmo doctrinario y rígido por la igualdad económica como íntinsecamente peligrosa, que sofocaría la libertad y destruiría la república¹⁰. “Una igualdad perfecta entre los miembros de una sociedad —dictaminaba Helvétius en 1773— sería una verdadera injusticia” (*injustice véritable*)¹¹. Según Hol-

bach, lo más correcto es que los más útiles sean más recompensados y respetados. No todo el mundo trabaja igualmente duro o merece lo mismo o contribuye por igual a la sociedad, como lo hacen los más laboriosos, ingeniosos o generosos. Los hombres son completamente iguales sólo en su obligación moral de ser buenos y útiles para los otros hombres, y todos están unidos en esto pues la ley moral “es impuesta igualmente a todos” (*à tous également imposée*)¹².

Más que a establecer una igualdad exacta, aspiraban a derribar la jerarquía existente del orden social y atacar el enorme desequilibrio en la distribución de la riqueza. En el libro *De l'homme* Helvétius (1773) —una obra compuesta a lo largo de muchos años, cuyo texto fue revisado continuamente a la luz de las conversaciones mantenidas en las reuniones regulares que se celebraban en su casa— introdujo la idea central de “un justo equilibrio” entre los patrimonios de los ciudadanos¹³. Todo gobierno responsable debería preocuparse principalmente por el bienestar de la gran mayoría, tratando a todos como iguales en el plano moral que tienen su derecho a la felicidad¹⁴. Si los hombres no pueden ser iguales nunca en sus capacidades, y es correcto que unos sean remunerados y recompensados por la sociedad más que otros, la naturaleza hizo a todos los hombres iguales en derechos, deseos, ansia de felicidad y libertad. En consecuencia, reconocer esto, y atacar la gran desproporción de influencia y propiedad que permite a unos pocos una ventaja desproporcionada sobre los demás, debe ser la base de cualquier teoría política justa y coherente.

Para los *philosophes* radicales, las reglas de la nueva moralidad secular liberada de la teología —aunque sólo ahora están siendo entendidas— son las mismas para todos, ricos y pobres, europeos y no europeos, negros, blancos y amarillos. Reyes, nobles, comerciantes y trabajadores, todos están sujetos a los mismos objetivos y criterios éticos, y la conducta moral debe comenzar por reconocer iguales “derechos”¹⁵ a todos los hombres. Por tanto, aunque no sostenían una nivelación inmediata de ingresos y propiedades, Hel-

vétius, Holbach y sus discípulos alemanes luchaban contra la desigualdad social negando legitimidad a la antigua distribución entre “órdenes” y llamando a una transformación de la distribución existente de la riqueza en favor de una mayor justicia¹⁶. En las décadas de 1760 y 1770 todavía no llamaban sin ambigüedades a la humanidad, como lo harían los autores radicales de comienzos de la década de 1790, a “exterminar —en palabras de Paine— la raíz y las ramas de la monstruosa aristocracia”¹⁷, pero la eliminación final de la jerarquía social estaba tanto presupuesta en su sistema ético como inscrita a su teoría social utilitaria.

Paine, siempre discípulo consecuente del pensamiento radical francés, tampoco proponía eliminar la aristocracia y la desigualdad mediante confiscaciones, ejecuciones o violencia, como no lo hacían Weishaupt o Knigge. La abolición de la aristocracia, que Holbach, Mirabeau, Brissot, Priestley y Paine pedían explícitamente, era para Paine un proceso de derribo mediante el ridículo y los cambios en las percepciones y las ideas, lo que aseguraba que los aristócratas perderían “terreno mediante el desprecio más que mediante el odio”. Deseaba ver a la aristocracia “escarnecida como un asno”, más que “temida como un león”¹⁸. Pero, ¿serían suficientes la razón y el ridículo para despojar a los nobles de su poder, privilegios y riquezas heredadas? Una sociedad puede ser “feliz”, según los pensadores radicales, sólo cuando coloca a aquellos que la componen en posición de disfrutar de modo igual de sus beneficios y participar de sus ventajas y lo hace absteniéndose de la violencia tanto como sea posible. Ya en la *Histoire philosophique*, el texto radical más ampliamente leído a finales del siglo XVIII, Diderot y sus coautores llamaban a los pueblos oprimidos del mundo a alzarse contra sus opresores en unos términos militantes casi terribles.

La Ilustración radical aspiraba, por tanto, a formar un nuevo tipo de sociedad, y a comienzos de la década de 1770 consideraba que esto era concebible sólo mediante lo que Paine y Barlow llamaban una “revolución general”. Pero como la “revolución general” por la que luchaban no se trataba de una revolución de

violencia, asesinatos y destrucción, el pensamiento radical debía presentarse a sí mismo como una guerra de la “razón” y la persuasión contra la “superstición” crasa y la opresión cruel, esperando que esto sería suficiente para su éxito. Un dogma de los pensadores radicales era que la razón, y únicamente la razón, puede elevar la dignidad del hombre desde las profundidades de la degradación, el error y la ignorancia¹⁹. Durante un tiempo, pareció que la razón *estaba* ganando terreno, y que la monarquía, la nobleza y el poder de la Iglesia *estaba* desmoronándose bajo su asalto. No era difícil deducir “del estado ilustrado de la humanidad”, como escribió triunfalmente Paine en 1791, que “los gobiernos hereditarios están rayando en su decadencia, y que las revoluciones basadas ampliamente en la soberanía nacional y el gobierno representativo están abriéndose camino en Europa”. Por tanto, añadía, “sería un acto de sabiduría anticipar su llegada y hacer una revolución de la razón y el acuerdo, en lugar de dejar el resultado a convulsiones problemáticas”²⁰. Abrazar la revolución, mientras se buscaba minimizar los trastornos y la violencia, era un llamamiento clásico de la Ilustración radical.

Como parte de su “revolución general”, Diderot, Helvétius y Holbach luchaban por transformar las ideas acerca de los diferentes rangos sociales. Diderot había empezado a dignificar el artesanado en la década de 1750 en la *Encyclopédie* en las numerosas entradas, largas y detalladas, que describían las técnicas artesanales. La transformación del teatro, que él y Lessing intentaron producir en Francia y Alemania, trataba principalmente de sustituir los personajes de príncipes y aristócratas por otros de hombres y mujeres más ordinarios. Más tarde, el impulso para aumentar las habilidades de los trabajadores fue llevado más allá. ¿No es más útil para la sociedad, preguntaba Holbach, un trabajador laborioso que el prototipo habitual de aristócratas inútiles? Y el hombre de letras (*homme de lettres*) empobrecido que dedica sus energías a la edificación de sus conciudadanos, ¿no es más digno de ser estimado en general que el “imbécil opulento” de alta cuna que desprecia las artes y

el talento? La compasión surge más fácilmente, observaba, en aquellos que conocen la pobreza de primera mano antes que en aquellos otros cuya riqueza les garantiza que nunca sufrirán privaciones.

En ocasiones los últimos escritos de Diderot y Holbach suponen que, si alguna vez hay en el futuro una sociedad mejor y más igual, es probable que surja de los esfuerzos de los pobres más que de los ricos. Desde luego, parecía más fácil demostrar las ventajas de la justicia, la equidad y la igualdad al derecho de protección a aquellos cuya debilidad los exponía a la opresión antes que a los ricos y poderosos cuyo bienestar y gloria parecía radicar en su habilidad para oprimir. Por ardua que fuera la lección, los pueblos del mundo deben aprender a observar las reglas de la justicia recíproca y respetar los derechos de todos. Exactamente lo mismo se aplica a las diferentes clases sociales²¹.

Holbach no era un filósofo especialmente original. Su “verborrea —criticaba el abate Bergier— está tomada prestada de Spinoza”²². Pero su metafísica materialista, su teoría de la mente y la filosofía moral se combinaban hábilmente con una poderosa teoría política expresada principalmente en el *Sistema de la naturaleza* y en *La politique naturelle* (1773), una obra reeditada en 1773, de nuevo en 1774 y otra vez en 1790²³. Al igual que las colaboraciones de Diderot en la *Histoire philosophique*, estas obras refinaban de forma nueva el principio anti-hobbesiano de Spinoza de que el “derecho natural” del hombre en el estado de naturaleza se trasfiere al estado de sociedad, y que no hay una diferencia intrínseca entre el estado jurídico y la condición del hombre en el estado de naturaleza y en el de sociedad²⁴.

Utilizando toda la tradición filosófica clandestina que se origina en Spinoza, pasando por Boulainvilliers, Fontenelle, Fréret, d’Argens, Du Marsais y Boulanger hasta los radicales de las décadas de 1760 y 1770, estos autores formaron una ideología enteramente nueva que ofrecía teorías sociales con una resonancia indudablemente revolucionaria, y consiguiendo, como lo demuestran las pruebas abundantes histórico-literarias, un éxito sin precedentes

en propagar ampliamente sus ideas en la sociedad, proceso que se aceleró rápidamente con la llegada de la Revolución.

Desde comienzos de la década de 1770 (por tanto, antes de la Revolución norteamericana), las muchas ediciones y traducciones —francesas, holandesas, suizas, inglesas y alemanas— de obras como el *Sistema de la naturaleza* y la *Histoire philosophique* (que circulaba bajo el nombre de Raynal como autor) difundían sus ideas por todas partes y por todas las clases sociales, desde la corte hasta las más humildes aldeas. En 1770, el presidente de la magistratura francesa, Antoine-Louis Séguier, en una requisitoria (*réquisitoire*) presentada ante el *Parlement* de París, antes de la quema pública de siete libros radicales —incluidos el *Sistema de la naturaleza* de Holbach y el *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* de Fréret— transmitía, como lo haría de nuevo varias veces más adelante²⁵, una opinión francamente pesimista sobre lo que consideraba el rápido deterioro del ambiente cultural y moral francés. El país estaba inundado por los escritos de una “secta impía y audaz” (*secte impie et audacieuse*) y esta camarilla filosófica (*cabale philosophique*), que socavaba la religión y el gobierno, estaba introduciendo ideas subversivas en todas partes por medio de libros clandestinos, influyendo incluso en criadas, simples labradores y pobres trabajadores de las partes más alejadas del reino, un hecho del que los *anti-philosophes* se habían quejado continuamente en Francia desde la década de 1750. Este diluvio sin precedentes de libros subversivos constituía, por usar sus propias palabras, una “revolución” en las ideas y las actitudes²⁶.

Los principios propagados por “esta liga criminal” (*cette ligue criminelle*), afirmaba Séguier, están concebidos para “destruir la estrecha armonía” que ha prevalecido entre los órdenes sociales y que “ha existido siempre entre las doctrinas de la Iglesia y las leyes del Estado”: la más insidiosa de las subversiones, añadía con notable premonición, porque sus argumentos parecían a muchos tender “hacia la felicidad de la humanidad” (*au bonheur de l'humanité*)²⁷. Tampoco dudaba de la capacidad de esta *cabale philosophique* para

producir serios desórdenes y agitación en toda Francia y otros países. “El pueblo era pobre pero estaba consolado [por la religión]; ahora está abrumado por sus trabajos y sus dudas” (*le peuple étoit pauvre, mais consolé [...]: il est maintenant accablé de ses travaux et de ses doutes*)²⁸. Las mentes agitadas de los desposeídos, perturbadas por la filosofía, sugería, deben comportar una inquietud creciente.

La explicación de los radicales era que la presunta “armonía” que hombres como el fiscal del Tribunal Supremo (*avocat-général*) y Voltaire imaginaban que había existido siempre y que nunca había tenido oposición, era en realidad un cuadro apenas velado de opresión, miseria e indigencia. ¿Por qué el pueblo no debe ser informado de cómo es engañado? Diderot, Holbach y sus discípulos consideraban estimables las cualidades morales de los campesinos y su odio a los señores (*seigneurs*) era perfectamente natural al ser continuamente despreciados y oprimidos por ellos, siendo sus terrenos arrasados de forma rutinaria por los derechos de caza de los nobles. Los campesinos se vuelven saqueadores y ladrones porque los ricos y poderosos los desprecian y maltratan, pero casi nunca les ayudan²⁹. El modo de mejorar las cualidades morales del campesinado, afirmaba Holbach en 1773, es comenzar por reformar completamente a la nobleza, especialmente aboliendo sus injustos privilegios, las costumbres onerosas y los “derechos” feudales, que reducían la vida rural de los pobres a un sufrimiento infinito³⁰.

Una verdadera filosofía moral ilustrada, sostenían los ilustrados radicales, debe centrarse en los desposeídos y empobrecidos. En este punto, la tradición radical, y Diderot y Holbach en particular, buscaban incriminar a la historia entera del pensamiento moral anterior, que les parecía que abandonaba precisamente esta dimensión y se preocupaba exclusivamente de las aspiraciones de los privilegiados. Consideraban esta tendencia el resultado de un ambiente cultural en el que el pueblo era considerado regularmente como “una chusma canalla”, apenas “capaz de razonar y aprender”,

sobre el cual la aristocracia parecía pensar que debe ser “siempre engañado y embaucado de modo que puedan oprimirlo fácil e impunemente”³¹. El objetivo de la “revolución general” concebida por Diderot y Holbach era precisamente poner fin a este estado de cosas convirtiendo la igualdad en el principio supremo de la moralidad y la organización humana: en 1789 sus esfuerzos comenzaron a tener resultados llamativos.

Durante un breve período hubo un notable frenesí de optimismo en los círculos radicales de Gran Bretaña, Holanda, Alemania y Francia. “No creo —escribía Paine en febrero de 1792, tan convencido como cualquiera de los ilustrados radicales de que había tenido ya lugar ‘una revolución de la mente’— que la monarquía y la aristocracia continúen siete años más en ninguno de los países ilustrados europeos”³². El conspirador revolucionario irlandés Theobald Wolfe Tone (1763-1798), que lideró la revuelta de 1798 en Irlanda, observaba en 1796 que durante muchos años “todo irlandés honrado ha lamentado en secreto la miseria y degradación de su tierra natal, sin atreverse a mascullar una sílaba de protesta”. Pero ahora todo había cambiado y veía que “estaba iniciándose en Europa un nuevo orden de cosas”, y se había convencido de que pronto en todas partes “la doctrina del republicanismo subvertirá finalmente la de la monarquía, y establecerá un sistema de libertad justa y racional sobre las ruinas de los tronos de los déspotas europeos”³³.

Mientras tanto, desde la década de 1760 en adelante, el discurso igualitario de los autores radicales fue contrarrestado por una impactante nueva ciencia que era al mismo tiempo una poderosa arma ideológica, el recurso a la cual resultó la respuesta más fuerte posible al hablar de la desigualdad: la economía. La economía moderna, como se ha observado a menudo, surgió concretamente en el tercer cuarto del siglo XVIII, especialmente en la década 1765-1775. Sus fundamentos fueron colocados por tres obras pioneras: las *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas* de Turgot (1766), los *Elementi* de Beccaria (1771-1772) y

Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones (1776) de Adam Smith³⁴. Sin embargo, lo que no se ha observado generalmente es el contexto intelectual más amplio, el telón de fondo del desacuerdo entre la Ilustración moderada y la radical, contra la cual surgió la nueva ciencia. Turgot, Beccaria y Adam Smith eran sin discusión los pioneros de esta nueva disciplina, pero estudiar sus ideas económicas aisladas de su filosofía general, sus ideas morales y sus conceptos sociales —como es habitual— corre el riesgo de reducir el surgimiento de la economía a algo extraño y desconectado de su época. Para ser comprendida propiamente en su contexto histórico, la economía clásica debe ser observada contra el telón de fondo de la lucha entre el pensamiento ilustrado radical y el moderado.

Las tres obras fundacionales de la economía estaban dedicadas casi en su totalidad a la producción, el aumento y la tasación de la riqueza, demostrando cómo el desarrollo económico es consecuencia de la creación de un excedente económico, o producto neto, que se convierte en el motor que lleva a una generación ulterior de riqueza al proporcionar los medios con los cuales la producción puede ser aumentada, las técnicas refinadas y el comercio estimulado. La proposición central de estos autores era que la sociedad progresará y mejorará si las leyes del mercado son libres y se dejan sin trabas. Tal mejoría se puede conseguir, afirmaban, sin perturbar los principios de rango y aristocracia y sin desafiar a la monarquía y la autoridad religiosa: el mercado es suficiente por sí mismo para corregir los desequilibrios y las dificultades de la sociedad. Los tres insistían en el gran efecto inhibitorio de los obstáculos a la empresa y la producción puestos por la tradición, las políticas equivocadas, las restricciones, los privilegios, los monopolios y las tarifas y los impuestos mal concebidos³⁵. Mientras tanto, la cuestión de la distribución de la riqueza en la sociedad y asuntos tales como la pobreza y la escasez quedaban no solamente en segundo lugar sino en gran medida fuera del alcance de la economía del siglo XVIII, tal como era concebida por Turgot y Smith.

En sus *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas*, como antes en la *Encyclopédie*, Turgot concebía la economía como una ciencia pura totalmente sujeta a leyes naturales observables. Demostraba con precisión impresionante las leyes que gobiernan el funcionamiento y los rendimientos del capital en diferentes contextos económicos y las diferentes formas en que el capital interactúa con la tierra, la mano de obra y la habilidad. El dinero invertido en tierras con el objetivo de arrendarlas, explicaba, es siempre el que rinde menos, porque implica menor riesgo y es la forma más previsible de inversión. Por otro lado, como la inversión en la agricultura, la industria o el comercio implica más riesgos y problemas considerables, no sería interesante para nadie realizar esas inversiones si el beneficio probable del dinero invertido en esos sectores no fuera significativamente superior al predecible sobre el capital prestado a un interés o el dedicado a arrendar tierras³⁶. Obviamente, las diversas inversiones de capital proporcionan rendimientos muy diferentes. “Pero esta desigualdad —demostraba— no impide que se influencien uno a otro y se establezca entre ellos una especie de equilibrio, del mismo modo que dos líquidos de diferente peso específico se equilibran uno a otro cuando se encuentran en partes separadas de un sistema de sifones invertidos, conectados por un tubo que va por debajo de ellos”³⁷. Los líquidos no se hallan entonces a la misma altura, pero si el nivel de uno sube, el del otro debe subir también.

Cuando numerosos propietarios de tierras decidieron vender al mismo tiempo, el precio de la tierra cayó rápidamente y los inversores pudieron entonces, por la misma cantidad, iniciar empresas agrícolas a una escala mucho mayor que en el pasado. Esto no puede suceder, sin embargo, explica Turgot, sin que suba simultáneamente la tasa de interés sobre el dinero pedido en préstamo, porque quienes tienen fondos para invertir los utilizarán para comprar tierras y arrendarlas más que para prestarlo a intereses inferiores a los ingresos que tendrían por las tierras compradas con ese dinero. Si, por tanto, los capitalistas, que invierten en la agricultura o los arren-

damientos cuando el precio de la tierra baja, piden en préstamo más dinero, lo deberán hacer a unas tasas de interés mayores. Pero cuanto más suban las tasas de interés, más atractivo resulta invertir en proporcionar crédito en lugar de en sectores más arriesgados y menos previsibles como la agricultura, la industria y el comercio. “La tasa de interés —añade— puede ser considerada como una especie de nivel de agua por debajo del cual la mano de obra, el cultivo, la industria y el comercio son tragados y desaparecen rápidamente”³⁸.

Turgot, como Adam Smith después de él, era un verdadero apóstol de la concepción pura del capitalismo de libre mercado. “Es este continuo avance y retroceso del capital lo que constituye aquello que podríamos llamar la circulación del dinero: esta circulación benéfica y fructífera que anima todo el trabajo de la sociedad, mantiene la actividad y la vida del cuerpo político y sobre la que hay buenas razones para comparar con la circulación de la sangre en el cuerpo animal”³⁹. Las contribuciones teóricas y prácticas de Turgot a la economía, desdeñosas virtualmente de todas las instituciones y prácticas económicas medievales⁴⁰, estaban dirigidas a sostener los esfuerzos para remover las barreras al flujo sin interrupciones del capital, el trabajo y las mercancías, como eran las tarifas regionales, las regulaciones gremiales, las ferias provinciales y los controles reales y municipales sobre los movimientos internos y los precios del grano y el vino. En su artículo “Foire” (feria), escrito para la *Encyclopédie* antes de que se apartara del proyecto en 1757, afirma que las grandes ferias comerciales europeas, cuando son examinadas con atención, se revelan más como un obstáculo que como un impulso al desarrollo del comercio⁴¹. Sostenía que una sociedad sana es aquella en la que la circulación del dinero y los bienes se realiza sin el obstáculo de elementos extraños.

Turgot reconoce la omnipresencia de la pobreza como uno de los problemas característicos de la sociedad moderna, pero lo considera fácilmente solucionable mediante la eliminación de los obstáculos al flujo de capitales e inversiones. Igualmente, para Smith

la pobreza puede a veces constituir un problema crónico, pero la liberación del comercio, y especialmente la inyección de mayor dinamismo en la economía, llevará a cabo todo lo que puede hacerse para garantizar el crecimiento de los “salarios del trabajo”. Esto sucede sobre todo, argumenta, como un efecto colateral del aumento del dinamismo económico y de la riqueza nacional mediante el libre cambio y las fuerzas del mercado, no afrontando el problema de la miseria como tal, asunto que trataba raramente⁴². Sostenía que el estancamiento económico, como el que entonces era típico de China, por ejemplo, era con mucho la mayor causa de la pobreza. China en sí no era pobre, pero debido al estancamiento de su economía “la pobreza de las clases más bajas de la población china —señalaba— sobrepasa con mucho la de las naciones más miserables de Europa”⁴³.

Las diferencias entre Turgot y Smith son mínimas comparadas con sus semejanzas. Pero sus teorías económicas estaban ligadas a su concepción providencial del progreso humano, a su oposición al materialismo de Diderot y Holbach, y a la defensa vigorosa en sus otros escritos de los principios del rango y la aristocracia. Al igual que a Turgot, a Smith no le faltó una vigorosa actitud crítica hacia muchas instituciones y prácticas económicas de su época. No ignoró las “guerras inútiles y dispendiosas” típicas de su tiempo⁴⁴. Pero las expresiones de indignación sobre cómo la ley y las instituciones son explotadas por los ricos y privilegiados para oprimir a los pobres, aunque están presentes, se encuentran sobre todo en sus escritos no publicados, y de cualquier modo son marginales en su pensamiento⁴⁵. De hecho, parece que Smith nunca se alejó demasiado de las posiciones que adoptó en su anterior *Teoría de los sentimientos morales* (1759), donde afirma que el éxito en los negocios, al igual que el nacimiento aristocrático, debe ser juzgado como un signo del favor divino, y que los hombres deberían considerar “la riqueza y los honores externos” como la justa recompensa a una vida virtuosa “y la recompensa que la virtud puede raramente fallar en adquirir”⁴⁶.

La justificación lógica de Smith de la desigualdad reforzaba la típica orientación “moderada” de la Ilustración escocesa y su concepción providencialista de la sociedad, aunque es cierto que estas posiciones eran sostenidas con mayor énfasis en la década de 1750 que más tarde. “Ha placido a la Providencia por sabios motivos —argumentaba Ferguson en uno de sus primeros textos— colocar a los hombres en puestos diversos y concederles diferentes grados de riqueza”. Esta retórica de la Providencia se debilitó más adelante. Pero no hay ninguna señal de que Smith o Ferguson se hayan alejado alguna vez de su concepción primera de que la “subordinación” es la verdadera base de la sociedad, que hace posible el gobierno, la industria y el orden social. “Cualquier individuo hace el bien —afirmaba Ferguson en 1757— y promueve la felicidad de la sociedad viviendo conforme al rango en el que le ha colocado la Providencia”⁴⁷.

La actitud de Turgot hacia la pobreza y el sufrimiento era, si es posible, todavía más rígida. A sus ojos, la desigualdad social no sólo estaba simplemente inscrita en la naturaleza y era parte integrante del estado de las cosas, sino también algo que no era un mal en sí. Más aún que Ferguson y Smith, Turgot veía la desigualdad como un bien positivo, así como la fuerza impulsora del progreso tecnológico y el aumento de la riqueza, seguramente dispuesta por el Creador⁴⁸. Desde muy pronto mostró una actitud particular hacia los campesinos y los pobres y, a diferencia de su joven amigo Condorcet, de mentalidad radical, no veía ninguna necesidad en reducir la desproporción de las fortunas de los hombres o de examinar lo que este último consideraba una desigualdad excesiva⁴⁹. Más bien Turgot, como Smith y Ferguson, consideraba el entero debate sobre la igualdad y la desigualdad como algo irrelevante y fundamentalmente equivocado.

Seguramente Turgot no tenía ningún deseo de volver a los hombres insensibles al dolor y el sufrimiento de los pobres, o debilitar el espíritu de benevolencia y caridad, o sustituirlos por una exclusiva preocupación vulgar y egoísta por el propio bienestar. Pero creía

que cuando se trataba de dar a los pobres los medios de subsistencia básicos, las instituciones caritativas piadosas habían demostrado un fracaso absoluto. Criticaba severamente la manera en que las instituciones bloqueaban el capital en situaciones estáticas, en contradicción con su doctrina principal: que el bien general surge de la suma de los esfuerzos de cada individuo particular en su propio interés⁵⁰. Toda persona sana debería trabajar para cuidarse a sí misma, pues si come y tiene alojamiento sin necesidad de trabajar significa que lo hace a expensas de otros. Lo que el Estado debe a cada uno de sus miembros, sostenía, no es ni más ni menos que la eliminación de todos los obstáculos a los esfuerzos individuales y el flujo sin restricciones de bienes, capitales y servicios⁵¹.

Ninguno de los fundadores de la economía arriba mencionados —o, si vamos al caso, el *philosophe* holandés judío sefardí Isaac de Pinto (1717-1787), otro experto en flujos de capitales, que fue más lejos que otros en su justificación del imperio sobre la base del interés comercial— figuró nunca en el debate de la Ilustración acerca de cómo reducir directamente la pobreza y corregir los problemas sociales que nacían de la distribución desigual de la riqueza. Admirador de siempre de Voltaire y, como él, ardiente admirador de Locke, Newton y Condillac⁵², Turgot, vástago de una antigua familia normanda, permaneció no sólo como un declarado deísta providencialista sino también como un fiel defensor de la nobleza. Su ambicioso plan de reforma de la monarquía francesa era muy abarcador, pero estaba inspirado en los modelos británico y holandés de sociedad urbana, comercial, injertados en una base agrícola francesa. Totalmente contrario a la nueva *philosophie*, negó repetidas veces ser un *encyclopédiste* y trató de distanciarse en todo lo posible de Diderot⁵³.

Turgot y Smith eran incuestionablemente genios de la economía y los principales fundadores de la economía clásica, pero estaban también, y de un modo no sin conexión, entre los más destacados teóricos de los conservadores sociales de la corriente principal de la Ilustración. Sus escritos, las exposiciones más bri-

llantes del pensamiento sobre el libre mercado del siglo XVIII, presentaron el principal desafío “ilustrado” a las tesis radicales sobre la desigualdad y la pobreza. A sus ojos, la nueva ciencia, convincente y rigurosa, demostraba que la pobreza aumenta y disminuye esencialmente a causa de las fuerzas del mercado, aumentando de modo importante cuando los capitalistas que invierten en las empresas son forzados, como decía Turgot, a “reducir sus iniciativas”. Cuando la inversión disminuye de manera significativa, el “total de la fuerza de trabajo, del consumo de los frutos de la tierra, de la producción y de los ingresos deben disminuir igualmente, de modo que la pobreza sucederá a la riqueza, y el trabajador común, encontrando menos trabajo o ninguno, caerá en la miseria más profunda”⁵⁴.

La economía del *laissez faire* y el igualitarismo radical chocaron por primera vez en la polémica de opúsculos conocida como la *guerra del grano*, que siguió al inicio de las carestías habidas en Francia en los años 1769-1770. Esto tuvo lugar cinco años después de que la corona francesa —humillada por las recientes derrotas en la Guerra de los Siete Años (1756-1763), que llevaron al triunfo británico en Canadá y la India, y ahogada por las deudas— abrazó la doctrina de los *économistes* en un intento desesperado de huir de las crecientes dificultades económicas, declarando en 1764 que el grano sería comerciado libremente tanto en el interior del país como el dedicado a la exportación⁵⁵. Pero la economía de libre mercado fue al mismo tiempo criticada vigorosamente en varias publicaciones, en particular en los *Dialogues sur le commerce des blés* [Diálogos sobre el comercio del grano], de 1769, del abate Ferdinando Galiani (1728-1787), un texto en parte reescrito así como editado y publicado por Diderot.

El ministro más importante de Luis XV, el duque de Choiseul, irritado por la intervención de Galiani en la polémica, dispuso su regreso a Nápoles. Sin embargo, a Diderot le pareció que el amigo napolitano estaba siendo denigrado injustamente por adversarios influyentes, motivados por consideraciones políticas y egoístas

que no servían a los verdaderos intereses de la población. Galiani, secretario de la embajada napolitana en París desde 1759, discípulo del gran ilustrado napolitano Antonio Genovesi (1712-1769) y conversador famoso por su agudeza, había tenido durante un tiempo relaciones amistosas con “la camarilla de Holbach” (*la coterie d’Holbachique*), aunque sus puntos de vista sobre temas sociales debían más a Genovesi y a Montesquieu⁵⁶. De hecho, aunque amigo de Holbach, parece que no le gustaban sus libros. No obstante, Galiani convenció a Diderot y Holbach de la limitada relevancia de la economía de libre mercado en el contexto más amplio de la subsistencia, la estratificación social y la justicia. Las doctrinas del libre mercado de Turgot y los *économistes*, que había adoptado plenamente cuando preparaba la *Encyclopédie*, fueron ahora modificadas por Diderot⁵⁷.

Los *Dialogues*, para gran irritación de Choiseul, tuvieron un impacto considerable. Turgot (desconociendo, al parecer, la colaboración de Diderot) reconoció que el libro era elocuente y estaba sorprendentemente bien escrito, pero rechazó totalmente sus argumentos⁵⁸. Diderot y Galiani sostenían que, aunque las teorías del libre cambio de Turgot no eran intrínsecamente erróneas, cuando se las juzgaba desde el punto de vista de la mera teoría económica, una generalización dogmática de ellas podría tener consecuencias sociales gravemente adversas en un país jerárquico y agrario como Francia. Los autores observaban que las penurias y los altos precios del pan, que afectaban poco a una sociedad comercial con una amplia flota de transporte marítimo como Holanda, en Francia llevaban, de modo muy diferente, a un grado inaceptable de sufrimiento entre los pobres y desfavorecidos. Es moralmente erróneo, sostenían, arriesgarse a perjudicar no sólo a los más necesitados sino también a la mayoría dejando las manos libres a la especulación y el estímulo del beneficio sobre un bien tan básico para la subsistencia humana como el grano⁵⁹.

En esta controversia, en la cual el abate André Morellet (1727-1819), un discípulo de Turgot, actuó como portavoz del partido

del *laissez faire* y de la doctrina de que los derechos de los propietarios son sacrosantos⁶⁰, Galiani y Diderot pusieron en evidencia principalmente la discrepancia en la práctica entre la igualdad teórica del individuo según Turgot, al ofrecer y vender grano en el mercado, y los poderes manipuladores de una jerarquía social fuertemente atrincherada, edificada sobre una enorme desigualdad de la propiedad de la tierra y que controlaba en realidad la mayor parte del grano disponible para la venta. Se trataba de un choque teórico que tendió a intensificarse en el curso de los años y que, durante las primeras fases de la Revolución, polarizó decisivamente a los *philosophes* restantes en dos bloques ásperamente opuestos de radicales y “moderados”. En 1789, a pesar de haber vivido en términos amistosos con algunos de ellos a lo largo de décadas, Morellet polemizó amargamente con prácticamente todos los discípulos de Diderot, Helvétius y Holbach, que en aquel tiempo eran, casi sin excepciones, fieles seguidores de lo que Morellet llamaba con desprecio el “partido democrático” (*parti démocratique*)⁶².

Una polémica como esta, que afectaba a los intereses vitales de una nación entera, era exactamente del tipo que, según Diderot, debía ser valorada abiertamente, sin restricciones, ante el tribunal de la opinión pública⁶³. Viendo que los *Dialogues* eran atacados duramente, especialmente por Morellet, escribió en 1771 su *Apologie de l'Abbé Galiani* [Apología del abate Galiani], una contribución posterior al debate (jugó con la idea de publicarla antes de guardarla en un cajón) en la que Diderot finge de nuevo ser Galiani. El cambio en el libre mercado es juzgado nuevamente como un principio válido hasta cierto punto. A menudo es justo remover las barreras internas existentes a la empresa. Sin embargo, la economía del *laissez faire* se convierte en potencialmente perjudicial cuando se la eleva a principio dominante. En efecto, lo que Diderot llama la *liberté illimitée* [libertad ilimitada] conlleva grandes peligros para la sociedad, pues crea la necesidad constante para gobiernos y autoridades municipales de mantener una estricta vigilancia y una red de reserva de fuerzas para combatir la especu-

lación, las ansiedades colectivas, la manipulación, el acaparamiento y cualquier forma de bribonadas (*friponneries*)⁶⁴. Aunque cuestionaba las razones de Morellet, no acusó a Turgot y los otros defensores de la economía de libre mercado de falta de integridad. Su error consistía, en su opinión, en tener una visión demasiado estrecha. Los *économistes* habían olvidado simplemente los efectos sociales de la codicia. Pero, honrados o no, argumentaba Diderot, nadie tiene derecho a aprobar la manipulación del alza de los precios del grano mientras sus conciudadanos sucumben a la hambruna⁶⁵.

A partir de 1769, Diderot, Helvétius y Holbach elaboraron una teoría social en parte antagonista de la economía de libre mercado de Turgot, Adam Smith, Morellet y los *économistes*. Sin embargo, hasta 1793, de todos los *philosophes* radicales sólo Condorcet apoyaba la doctrina de Turgot de un comercio interior liberado por completo para todos los productos⁶⁶. El resto, incluido Brissot, más tarde una figura destacada de la Revolución, y Maréchal, que denunciaría la economía de *laissez faire* durante la Revolución, siguieron a Diderot y Holbach en sus ideas económicas no menos que en su materialismo y su hostilidad al “sacerdocio”⁶⁷. La mitad de la sociedad languidece en una completa miseria, observaba Brissot en 1777, y otro cuarto tiene un nivel de vida absolutamente mediocre. Del cuarto restante, una parte vive en condiciones confortables mientras que un pequeño porcentaje se regodea en la riqueza⁶⁸. ¿Cómo puede ser justo todo esto?

La visión de tres cuartos de la humanidad que sirven al cuarto restante es tan abominable, exclamaba el erudito bibliotecario Sylvain Maréchal (1750-1803) en 1788, que era suficiente para convencer a cualquier ateo que abrazara la doctrina de la divina Providencia para evitar la desesperación. Los ateos, sugería, sueñan en un mundo futuro donde llegará el turno de los miserables tres cuartos que serán “servidos” por sus anteriores patrones⁶⁹. En mayo de 1792, cuando la libertad de prensa bajo la Revolución se hallaba en su apogeo, Morellet —que había roto entonces con el

círculo de Madame Helvétius (1722-1800), sobre todo porque rechazaba reconocer los derechos de la propiedad nobiliaria y eclesiástica— publicó un artículo en el *Journal de Paris* en el que denunciaba a aquellos que presionaban por una mayor igualdad, y a Brissot en particular por haber transformado la Revolución en una guerra contra la propiedad⁷⁰.

A mediados de la década de 1770, Turgot fue durante un tiempo una figura poderosa del gobierno francés, donde ejemplificaba la regla de que los paladines de las ideas ilustradas que luchan por atraer la atención de las cortes reales y principescas deben formular propuestas de reforma en términos de los conceptos de la Ilustración moderada. ¿De esto tenemos que deducir que todos los ilustrados realistas, prácticos, de sólido sentido común, pertenecían a la Ilustración moderada? Algunos historiadores parecen inclinados a pensarlo. La corriente moderada alardeaba constantemente de su “moderación”, su respeto a las instituciones más antiguas, su voluntad de hacer concesiones a la religión, su veneración por Locke y Newton y su entusiasmo general por el modelo británico. Y como en un inicio, en las décadas de 1760 y 1770, tales hombres llevaron la iniciativa, teniendo por primera vez la oportunidad de llevar a cabo sus propuestas, ha parecido a menudo que representaban a la Ilustración real, la Ilustración sensata, la Ilustración que cuenta. Un historiador reciente sostiene incluso que todo lo que es valioso y todavía relevante en la Ilustración era esencialmente “británico” en su inspiración y que fue realizado según estas directrices⁷¹. Pero en un examen más atento semejante análisis no parece plausible, pues precisamente los reformistas moderados, los *économistes* y Turgot mismo fracasaron pronto, y fracasaron espectacularmente.

La pérdida de poder por parte de Turgot y la furia producida por sus tentativas de introducir el mercado libre del grano, al igual que el vuelco de los programas “ilustrados” de reformas de José II y Catalina la Grande en la década de 1780, fueron paradigmáticos de un fracaso más amplio de la corriente moderada para llevar a

cabo reformas y mejoras significativas, o al menos suficientes, gracias a la economía de libre mercado, el reformismo legal y la racionalización administrativa dentro del sistema existente de monarquía, aristocracia, autoridad eclesiástica e imperio colonial. Los ilustrados moderados consiguieron algunas reformas significativas en Italia, Alemania, Escandinavia y Rusia en las tres décadas comprendidas entre 1760 y 1789, pero en el interior de las estructuras existentes de autoridad y sociedad no pudieron realizar las suficientes para corregir los desequilibrios más dañinos, las dificultades y las consecuencias de los privilegios. En 1789 los planes de los ilustrados moderados no habían conseguido ni siquiera conceder una tolerancia religiosa, de forma que los disidentes, apóstatas y judíos no habían sido liberados todavía de las prohibiciones ni se les había acordado un estatus de igualdad, por no hablar de una reducción significativa de los privilegios de la aristocracia, la corrección de la unilateralidad del matrimonio, la legalización del divorcio o la reducción de la pobreza. En su mayor parte, ni los siervos de Europa oriental ni los esclavos del hemisferio occidental habían sido emancipados. El estilo de vida individual permanecía encerrado por prohibiciones basadas teológicamente de la “fornicación”, el adulterio, la homosexualidad y otras formas de conducta personal prohibida, que dejaban duros castigos y marcas de infamia, a menudo especialmente injustas para las madres solteras.

Las doctrinas políticas y sociales de Hume, Ferguson, Smith, Turgot y Voltaire eran simplemente inadecuadas e insuficientes para manejar los principales problemas estructurales a los que se enfrentaba Europa en esa época. Las formas tradicionales de autoridad, ley, tradición y rango en la Europa del *ancien régime* estaban simplemente arraigadas con demasiada fuerza para ser afrontadas mediante la economía de libre mercado, el reformismo legal y otros instrumentos de la corriente moderada. Por consiguiente, la Ilustración moderada de las décadas de 1770 y 1780 tuvo relativamente poco éxito si se valora como un programa de reformas, lo

que significa que el resentimiento y la desafección continuaron creciendo.

Diderot y Holbach creían que la desigualdad institucionalizada socava el orden político y también el moral al fomentar el delito y la misantropía. El hombre que es discriminado queda resentido. El hombre que no posee nada no tiene ningún interés en la sociedad⁷². ¿Cómo cabe esperar que los indigentes, privados de cualquier instrucción en cualquier campo o de una verdadera moralidad, puedan permanecer como tranquilos espectadores del lujo, la opulencia y las exacciones injustas extorsionadas por individuos egoístas, corruptos, que desprecian los sufrimientos de la multitud y raras veces intentan aliviar sus privaciones? Este razonamiento —repetido más tarde por otros, incluidos Brissot, Mirabeau y Maréchal en sus *Apologues modernes* (1788), ferozmente antimonárquicos y antiaristocráticos, que pintaban el París del *ancien régime* como una sociedad edificada sobre la injusticia— parecía absolutamente perverso al fraile dominico Dom Charles-Louis Richard (fallecido en 1794), quien rechazaba por completo la impía implicación de que la única base de la aristocracia eran las tierras y otros bienes que unos pocos, más despiadados que los demás, habían conquistado en el pasado por medios violentos o fraudulentos, contrarios al bien común⁷³. Como otros *anti-philosophes*, había defendido vigorosamente el lealismo y el principio hereditario contra la *nouvelle philosophie*, reafirmando la legitimidad de los órdenes separados y de la jerarquía social, junto con la religión y la monarquía⁷⁴.

En resumen, la Ilustración moderada era simplemente incapaz de hacer el trabajo que gran parte de la sociedad pedía que hiciera y, por tanto, perdió finalmente la iniciativa. En la década de 1780, el control de los acontecimientos había pasado a los ilustrados radicales y, lo que es igualmente evidente, a los opositores acérrimos de cualquier Ilustración, los ideólogos de la Contrailustración. El completo fracaso de la corriente moderada fue lo que desencadenó, más que cualquier otra cosa, tanto la “revolución general” que

siguió a la “revolución de la mente” de la Ilustración radical, como el surgimiento simultáneo por toda Europa de una poderosa cultura creyente contrailustrada, antiintelectual, con una política y un pensamiento reaccionarios, basada en un rechazo sin condiciones de la democracia, la igualdad y la libertad personal.

La crítica ilustrada de la guerra y la búsqueda de la “paz perpetua”

Sólo con más respeto hacia los demás puede haber menos guerras y, se preguntaban los pensadores radicales, ¿qué mayor necesidad tiene la humanidad? ¿Qué cosa hay más opuesta a la felicidad general, al progreso de la razón y a la civilización humana, se preguntaba Holbach, que las guerras tan inmensamente destructivas que emprenden los príncipes, por todas partes y sin cesar, por motivos que nada tienen que ver con los intereses de quienes consideran sus súbditos? Y sin un enorme fondo igualmente de crasa credulidad, error, ignorancia y prejuicio entre los hombres, que hasta ahora nada ha podido igualar, ¿cómo sería posible que millones de hombres consientan ininterrumpidamente en participar en conflictos que van en detrimento del bien común, de la “utilidad general” (*l'utilité générale*) y que son absolutamente ajenos a sus propios intereses personales? La única clase de guerra que Diderot consideraba legítima en su última época, la más militantemente radical, la de la *Histoire philosophique*, era las guerras de liberación que veía aproximarse en el horizonte, cuando los pueblos oprimidos del mundo se levanten contra los monarcas, los aristócratas, los mercaderes y los sacerdotes, que los explotan implacablemente¹.

Desde luego, la Ilustración entera denunció las guerras y el militarismo del siglo XVIII. ¿Por qué entonces —cabría preguntarse—

distinguir entre radicales y moderados en este asunto? La respuesta es que los sentimientos contrarios a la guerra, en la Europa y la América del siglo XVIII, se manifestaban en formas e intensidades muy diferentes. En algunos pensadores, el rechazo a las guerras de la época era profunda y sistemática, en otros lo era mucho menos, y esta divergencia estaba directamente ligada a las posiciones filosóficas mucho más amplias de cada pensador. Mucha de la aversión a las pretensiones públicas de la Ilustración moderada que invade los escritos de Herder, por ejemplo, uno de los principales críticos alemanes de Voltaire y Kant, procedía de la indignación con Federico el Grande y su corte, del resentimiento contra un monarca que se vanagloriaba de la Ilustración y alardeaba de razón y de rechazo a la superstición, pero que en realidad hizo más que ninguno de sus contemporáneos por hundir a Europa casi permanentemente en guerras y masacres. Herder juzgaba esto terrible, una cínica hipocresía y una traición. En realidad pensaba que un tipo erróneo de Ilustración podía ser incluso más pernicioso que el oscurantismo y la simple barbarie. “El ropaje universal de la filosofía y el amor a la humanidad —escribió— puede ser utilizado para disfrazar persecuciones-violaciones de la libertad real y personal de los hombres y países, ciudadanos y pueblos, como las que el mismo César Borgia sólo pudo soñar”⁴.

El impacto de la Ilustración en las cortes europeas era tan general a ciertos niveles que incluso Federico, un rey guerrero tan alabado y elogiado, sufrió cierto embarazo ante las críticas ilustradas, cada vez más frecuentes, como podemos ver en sus comentarios sarcásticos en cartas a Voltaire. Al escribir a este desde el palacio de Charlottenburg, en Berlín, en mayo de 1770, mientras escribía su respuesta al *Essai sur les Préjugés* de Holbach, se quejaba de que la emperatriz rusa Catalina tuviese al parecer un permiso especial de Diderot, “comprado con dinero contante y sonante” —una alusión a la pensión que le había concedido la emperatriz, proporcionándole seguridad financiera, a cambio de la adquisición de sus libros y papeles después de su muerte— para “permitirle” lanzar

una amplia guerra de agresión contra los turcos. Mientras tanto, él se sentía impedido por estos “censores filosóficos” (*censeurs philosophiques*) y, no queriendo cometer un crimen de “lesa filosofía” (*lèse-philosophie*), o exponerse a la “excomunión enciclopédica” (*l'excommunication encyclopédique*), se sentía constreñido a permanecer en paz⁵. Un año más tarde volvió sobre el asunto, seguramente en tono de mofa, pero demostrando también que las puyas antimilitaristas de los *encyclopédistes* habían hecho mella en la piel incluso del duro hombre de armas: los “señores enciclopedistas” (*Messr les encyclopédistes*) habían criticado tan vigorosamente a los “carniceros mercenarios que han transformado Europa en un escenario de sangre y masacre —escribió desde Potsdam— que en el futuro tendré mucho cuidado en evitar sus censuras”⁶.

El sarcasmo de Federico iba dirigido contra Diderot y Holbach, no contra Voltaire. A decir verdad, en la misma carta expresaba su confianza en que su respuesta a Holbach obtuviese la aprobación de Voltaire, ya que está llena de la “moderación” que gustaba al propio *philosophe* de Ferney⁷. Como pensaban Voltaire, Federico y la corriente moderada, la guerra y los ejércitos permanentes y la cultura del militarismo cortesano eran simplemente parte integrante de un mundo de príncipes y aristócratas; para ellos, la “paz perpetua” era un sueño utópico inventado por cándidos hombres sin sentido práctico⁸. Ciertamente, Voltaire se preocupaba más que Federico por las carnicerías resultantes y hacía en ocasiones observaciones mordaces sobre el papel de la vanidad real en el fomento de las guerras de la época, una crítica que quedó reflejada en el comentario de Paine de que Voltaire era “tanto el adulador como el satírico del despotismo”⁹. Pero la filosofía de Voltaire desalentaba otra cosa más allá de la protesta irónica y muda. Él sabía demasiado bien que ni los reyes ni sus cortes, los protagonistas principales de su Ilustración, desistirían de la guerra, o no escucharían a nadie que les dijera que lo hicieran.

La única “paz perpetua” que puede obtenerse entre los hombres, afirma Voltaire en su ensayo *De la paix perpétuelle* (1769), es la “to-

lerancia”, el beneficio que se deriva del control del fanatismo y del debilitamiento de la fe en la autoridad religiosa. La paz más general “imaginada” por el *abbé* de Saint-Pierre, el utopista francés de principios del siglo XVIII que fue el primero que exhortó a buscar el fin de las guerras, la menospreció como “una quimera que no podría existir entre los príncipes más que entre los elefantes y rinocerontes o entre los lobos y perros”¹⁰. Voltaire, un *philosophe* lo bastante preparado como para hacer un elogio efusivo de Catalina la Grande por lanzar en 1769-1770 una guerra claramente ofensiva contra los turcos —una abierta agresión que, esperaba Voltaire, haría pedazos por completo el Imperio otomano y conduciría al renacimiento de Grecia—, y celebrar las ambiciones expansionistas de la emperatriz en los términos más ampulosos, no pudo encontrar nada negativo que decir contra los reyes en su completo ensayo de 25 páginas; de hecho, sólo denuncia en él la intolerancia y el dogmatismo religioso. Para Voltaire, limitar el “fanatismo” es el único modo en que la humanidad puede estar más cerca de una “paz perpetua”.

También Rousseau, con su apuesta por las prístinas virtudes “viriles” y el sentimiento nacional, despreciaba la “paz perpetua” como un sueño imposible. Por contra, Immanuel Kant, en su tratado *La paz perpetua* (1795), sostiene que el sueño de una “paz perpetua” no es “una quimera”, sino realmente la meta suprema del progreso humano, una meta realizable, sin embargo, sólo mediante una transición desde el gobierno arbitrario y despótico —a quienes atribuía, como la mayoría de los ilustrados radicales, la responsabilidad del militarismo y las guerras de su tiempo— a un “republicanismo” legislativo¹¹. También Kant llega a preservar la autoridad ejecutiva del príncipe al introducir, como hemos visto, una concepción del “republicanismo” que circunscribe la consulta colectiva al proceso legislativo mientras deja intacta la autoridad ejecutiva del monarca¹². Por tanto, no abre ninguna vía política por la que pueda acelerarse el progreso del hombre hacia la “paz perpetua”. En contra de esta posición a medio camino, y el servi-

lismo todavía mayor de Voltaire hacia los príncipes y sus cortes, los pensadores radicales igualaban el despotismo y el gobierno arbitrario con la misma monarquía, y el republicanismo con la abrogación o debilitamiento de la monarquía y su sustitución por una democracia representativa, tanto en la esfera legislativa como ejecutiva.

A la Ilustración moderada, por tanto, y al rusionismo les faltaba una estrategia política que pudiera producir de un modo concebible el tipo de cambios estructurales capaces de transformar el orden existente, así como disminuir las posibilidades de guerra. Kant no sólo se abstuvo deliberadamente de abrazar la democracia como un principio, sino que, incluso en sus escritos más audaces de la década de 1790, reafirmaba continuamente la legitimidad de la autoridad del príncipe, declarando que los súbditos no tienen “derechos” defendibles contra la voluntad de los soberanos. El único modo justificable de alcanzar una forma de gobierno “republicana” era mediante la iniciativa de un príncipe o el debate y unas leyes sancionadas por un príncipe ilustrado. Allí donde los príncipes niegan la superioridad moral de los principios republicanos, no hay en la legislación, según Kant, ningún derecho de resistencia compensatorio o una revolución lógica que justificara una revolución del tipo que proclamaban Diderot, Raynal y la “trastienda de Holbach” (*boutique d'Holbachique*).

También los ilustrados escoceses evitaban cualquier crítica abierta de la guerra, los ejércitos permanentes y el código de la aristocracia militar (así como del imperio y el esclavismo). “La guerra es evitada con razón —convenía Ferguson—, y la paz entre los seres humanos es reconocida como un objeto supremo de consideración y deseo: sin embargo, no debemos imponerla como un artículo de sabiduría para las naciones para que suspendan su política militar y abandonen los preparativos de su propia defensa”. Mantener una sólida fuerza militar y de defensa, sostenía, es “a menudo el modo más seguro para preservar la paz y, unido a una escrupulosa atención para abstenerse de errores o provocaciones innecesarias, [es]

lo que pueden hacer las naciones más pacíficas para evitar los estragos de la guerra”. Ferguson no era de los que aprobaban por sí mismo el crecimiento inexorable de los ejércitos y flotas tan característico del siglo XVIII. Sin embargo, su sistema general y su tendencia a aprobar el rango y el *statu quo* lo llevaban a aceptar la guerra y el crecimiento de los ejércitos como una parte del orden natural de las cosas y exaltar las cualidades morales que creía que la guerra estimulaba. “La guerra puede ser una necesidad, aunque no sea deseable en sí misma”, escribe, y afirma que es una locura “considerar el tiempo de guerra necesario entre las naciones como un período de miseria, o el tiempo de paz como una estación natural de alegría”¹³.

“Es voluntad de la providencia —afirmaba Ferguson— que los hombres tengan en ocasiones la oportunidad de apoyar la causa de su país contra sus enemigos; y al hacer esto, las virtudes de la naturaleza humana son su felicidad, no menos de cuanto lo son al recoger los frutos de la paz”¹⁴. Aquí vemos, una vez más, el abismo existente entre la Ilustración radical y la corriente moderada. Si quienes sostienen la divina Providencia y la legitimidad del orden existente estuviesen justificados, entonces la guerra es una parte integrante de la naturaleza de las cosas divinamente ordenada. Por otra parte, para los ilustrados radicales, los grandes conflictos como la Guerra de Sucesión austríaca (1740-1748) y la Guerra de los Siete Años (1756-1763) —en las cuales muchas decenas de miles de soldados fueron muertos o mutilados en todo el mundo por razones sobre las que pocos de ellos tenían la más ligera idea, y que no tenían ninguna relación con los verdaderos intereses tanto de la población como de los soldados y sus familias— eran horribles, inaceptables y potencialmente evitables. Estas guerras, llevadas a cabo únicamente en interés de los monarcas, cortesanos, grupos aristocráticos, financieros y comerciantes, las consideraban una parte intrínseca de la tiranía, una injusticia abominable, destructiva e irracional, causada directamente por el sistema de autocracia, nobleza y corte principescas. Su crítica no estaba menos

interesada por el uso extensivo de mercenarios de Hesse por parte de la corona inglesa en el curso de la guerra para vencer a los rebeldes norteamericanos: muchos de ellos no vieron Alemania nunca más, no sabían inglés y ni siquiera por qué los americanos luchaban por su independencia; combatieron a cambio de las subvenciones inglesas, que fueron después utilizadas exclusivamente en beneficio personal de los príncipes¹⁵.

Para Holbach, “todo error es dañino, y la especie humana se ha vuelto infeliz mediante el engaño”¹⁶. Pero las guerras del siglo XVIII representaban el error, y no sólo el error sino la miseria, la irracionalidad y la devastación a una escala tan gigantesca que a los pensadores radicales les parecía algo del todo inconcebible sin una gran reserva de crédula veneración por la autoridad principesca y el noble rango, una credulidad tan enraizada en la sociedad que una enorme cantidad de jóvenes y de no tan jóvenes, a menudo casados y con hijos, están dispuestos a arriesgar su aniquilación en lugares lejanos por razones totalmente ajenas a ellos. “¡Qué inconcebible cúmulo de masacres”, exclamaba Joel Barlow, es necesario “a un gobierno oscuro e inicuo, a los poderes mágicos poseídos por unos pocos hombres para cegar los ojos de la comunidad y llevar al pueblo a la destrucción por quienes son llamados sus padres y hermanos!”¹⁷.

Barlow afirmaba que nada era más evidente que la superstición es una “imperfección de la naturaleza humana, de ninguna manera limitada a los asuntos relacionados con la religión. La superstición política es casi tan fuerte como la religiosa, y es casi universalmente utilizada como un instrumento de la tiranía”¹⁸. En las monarquías, la “superstición política” induce a los hombres a derramar su propia sangre por una familia en particular, o por una rama en particular de esa familia, la cual sucede que ha nacido la primera o la última”, o por una línea de una dinastía real que se ha adherido a una confesión en lugar de a otra. “Con el respeto supersticioso a los reyes —respondía Priestley a Edmund Burke en 1790— y al espíritu caballeresco, que propone sólo una época de

extrema barbarie y que la civilización ha prohibido, parece pensar que todo lo grande y digno nos ha abandonado”¹⁹. Si la aristocracia y el poder de la Iglesia son malignos, la monarquía, para el perfecto republicano Paine, era “el primero de todos los fraudes, que protege a todos los demás. Al consentir la participación en los despojos, hace amigos; y cuando deja de hacerlo, deja de ser el ídolo de los cortesanos”, y entonces provoca continuamente nuevos conflictos²⁰.

Desde el punto de vista radical, era lógico echar la culpa de la maldición contemporánea de la guerra y el militarismo a la “superstición” enraizada en las estructuras culturales, sociales y teológicas fundamentales, que debían ser urgentemente eliminadas en interés de todos. Pero el cúmulo de “errores” que causaba semejante caos —compuesto de prejuicios nacionales, fanatismo religioso y, sobre todo, la veneración popular de la monarquía, la aristocracia y la autoridad eclesiástica— no podía, evidentemente, ser erradicado con facilidad. La idea de gloria, que en su día estaba asociada todavía al estatus de oficial, al éxito en la batalla, la conquista y el valor militar, es en la mayor parte de las sociedades “claramente un vestigio —afirmaba Holbach— de la actitud salvaje predominante entre todos los pueblos antes de que se volvieran civilizados: hasta ahora, sin embargo, son bien pocas las naciones totalmente liberadas de un prejuicio tan dañino para la paz del mundo”²¹. En efecto, la ética de la nobleza se ha convertido en parte integrante de la tiranía monárquica y cortesana. Para Holbach, la tesis de que la verdadera política (*la vrai politique*) “no es otra cosa que el arte de hacer felices a los hombres” implicaba que todo lo que en la organización militar y estatal no vaya dirigido a este objetivo podría ser tachado justificadamente de “tiranía” y ser condenado categóricamente. Podrían ahora ser incluidos bajo ese rótulo no sólo el gobierno arbitrario sino también la expansión y ambición coloniales así como los esquemas mercantilistas para apoderarse del comercio por medios opresivos o violentos, ya que no habrían podido nunca justificarse moralmente según nue-

vos criterios. La variedad de las “supersticiones” responsables de promover la guerra, según Diderot, Holbach y sus discípulos, se extendía mucho más allá de la veneración por el rango y la monarquía o la intolerancia religiosa. Así, Condorcet menospreciaba no sólo el “respeto supersticioso” (*respect superstitieux*) de los ingleses por lo que los *philosophes* radicales consideraban defectos evidentes de su constitución y sistema legal, sino también los “prejuicios comerciales” (*préjugés commerciaux*), es decir, las actitudes agresivamente mercantilistas que mostraban sus portavoces por las naciones extranjeras²².

Aunque no eran pacifistas, los *philosophes* radicales veían con horror las guerras emprendidas para conseguir botín, prestigio y territorios, en lugar de para expulsar a los tiranos o responder a una agresión injustificada. Cuando un pueblo está en guerra por razones legítimas, para repeler a un agresor o acabar con la opresión, debe comenzar, en su propio interés, así como por motivos de justicia, por evitar escrupulosamente actuar de modo injusto. Los hombres no deben usar en la guerra una violencia excesiva ni maltratar a los prisioneros ni perpetrar atrocidades u oprimir o humillar de cualquier manera a los vencidos, y menos aún despojar a pueblos enteros de sus tierras y bienes. Pero la mayor parte de las guerras no han sido iniciadas de modo justificable. Los autores radicales denunciaban a los gobernantes hereditarios a la caza de gloria como la principal amenaza para sus súbditos, así como para sus vecinos. Al necesitar ejércitos permanentes para sostener el poder despótico en el interior y proveer a sus nobles, los gobernantes incluso de los pueblos más civilizados mostraban pocos signos de estar ya curados de “la locura de la guerra”, ya que su educación y el ambiente de las cortes les lleva a ser fieles a actitudes perjudiciales para “la felicidad de la sociedad, para la cual la paz será siempre el mayor de los beneficios”²³. Sólo el agotamiento de sus ejércitos y finanzas, y la subsiguiente imposibilidad de continuar con guerras injustas e inútiles que emprenden tan ligeramente, llevará a los grandes reyes a abrazar la paz.

La propensión de la monarquía a exhibir el valor militar y los ejércitos era estimulado continuamente por un código aristocrático de la gloria procedente de la cultura cortesana —un código que exalta el combate, el duelo y la indiferencia a las heridas, a la muerte y, especialmente, a la masacre indiscriminada de los subordinados—, por la cual Diderot y sus colegas mostraban el máximo desprecio²⁴. No debía maravillar que quienes habían crecido en medio de tal arrogante soberbia consideraran normal cometer enormes masacres y llevar la ruina a todas partes. Para Barlow, que pensaba que todas las monarquías eran tiránicas en sí mismas, las tiranías, “cualquiera que sea el nombre del gobierno bajo el cual se ejercen, son todas tiranías aristocráticas”, y como tales no tienen otra alternativa que “reivindicar la guerra, no meramente como un suceso de la fatalidad, y justificable cuando es a la defensiva, sino como un objeto de elección, en cuanto alimento más nutritivo para ese tipo de gobierno que necesita estamentos privilegiados y un ejército: no es ninguna figura retórica decir que la nobleza europea se ha alimentado siempre de sangre humana”. La nobleza, reconocía Barlow, “ha nacido en la guerra” y vive para ella. Si la humanidad dejara de combatir y comenzara a dedicarse sólo a las tranquilas actividades de la agricultura y la industria, “los órdenes con títulos perderían sus distinciones, se mezclarían con la sociedad y se convertirían en criaturas razonables”²⁵.

Toda guerra que no sea de autodefensa no tiene justificación. Esta idea tenía, a su vez, vastas implicaciones para la cultura superior y la educación. Como los hombres imitan naturalmente lo que han visto elogiado y honrado durante su infancia, señalaba Holbach, aquí nace una larga tradición de convertir en héroes a los conquistadores más arrogantes del pasado sin el menor análisis crítico, un prejuicio enraizado profundamente que actúa directamente contra las ideas centrales de la nueva moralidad política y social ilustrada. El militarismo de Esparta, exaltado habitualmente en las escuelas como sublime, no era otra cosa en realidad que ferocidad salvaje y sangrienta. Alejandro Magno, exaltado universalmente

como un héroe supremo —pero para Maréchal “el mayor perturbador del género humano” (*le plus grand perturbateur du genre humain*)— era un conquistador compulsivo cuya “temeridad criminal” asoló el imperio persa. Murió, según Holbach, sin dejar a la humanidad la más mínima señal de sabiduría, ilustración o virtud, cualidades sin las cuales no puede haber verdadero honor o gloria²⁶. Nada corrompe más los corazones, tanto de los pueblos como de los príncipes, sostenía, que la veneración irracional inculcada “en la juventud por los grandes hombres, guerreros o conquistadores de la antigüedad, quienes en su mayoría no sabían nada de los verdaderos principios de la moralidad”²⁷.

“La conquista crea los tiranos —afirmaba Holbach—, nunca ha hecho a los pueblos felices”²⁸. Los grandes dirigentes que devastan regiones enteras y subyugan a los pueblos, no importa lo alabados que sean por halagadores interesados, en realidad sólo despojan, matan, mutilan y vuelven miserables a los hombres. En la ceguera de tales conquistadores sobre la “verdadera moralidad”, deberían explicar los maestros, hay algo claramente infantil. La ceguera moral natural y la crueldad de los ignorantes, que es como la de los niños, pueden ser corregidas solamente mediante la guía de aquellos que tienen más experiencia y capacidad de comprensión. Los pensadores materialistas estaban de acuerdo con la tesis de Hobbes de que la persona débil no es intrínsecamente diferente de la virtuosa sino más bien una persona inmadura, una especie de niño crecido, un ignorante en el sentido más profundo, alguien a quien le falta una comprensión adecuada de la realidad social y física²⁹.

La comparación con los niños, por otra parte, nos ayuda a comprender que la realeza es especialmente corrupta, pues nunca se ha visto en la práctica que los deseos infantiles naturales y los caprichos de los príncipes niños hayan sido disciplinados por quienes les rodean. No hay duda de que esta es la razón, suponía Holbach, de que los tronos están ocupados tan a menudo por los tiranos más crueles, como Nerón, Calígula y Tiberio.

Las repúblicas, como habían propuesto algunos de los primeros tratados antimonárquicos (incluido el *Tratado teológico político* de Spinoza en 1670), se hallan por su naturaleza más inclinadas a la coexistencia pacífica que las monarquías, estando estas últimas intrínsecamente más inclinadas a implicarse en luchas sucesorias, litigios sobre precedencias y enfrentamientos por disputas territoriales. Diderot, Helvétius y Holbach, así como Rousseau, continuaron esta línea de razonamiento. Kant también sostenía la idea de que las repúblicas son esencialmente pacíficas, mientras que los gobiernos “arbitrarios y despóticos” tienden a estar preparados para la guerra³⁰. Aunque estaba de acuerdo con la mayor parte del análisis radical y con la necesidad de suprimir finalmente los “ejércitos permanentes”, Kant mantenía al mismo tiempo que no se debe “confundir (como se hace a menudo) una constitución republicana con la democracia”. Pensaba que la democracia era “necesariamente despótica”, pues “vuelve el sistema representativo imposible ya que cada uno se esfuerza por ser el señor”³¹. Para los pensadores radicales, era precisamente la república representativa democrática la única que efectivamente contrarresta al despotismo y promueve la paz.

Deducían la idea de que las democracias representativas no harían guerras unas contra otras del principio político fundamental, ya claramente expuesto por Spinoza, de que ningún hombre renuncia voluntariamente a su independencia natural y consiente en someterse a los deseos de otros si no es con la esperanza de conseguir un bien superior del que disfruta viviendo sólo según sus propios deseos. La autoridad de la sociedad está basada “en las ventajas que asegura a sus miembros”, escribe el periodista y teórico político franco-holandés Antoine-Marie Cerisier (1749-1828), autor del *Tableau de l'histoire générale des Provinces-Unies*, una obra en varios volúmenes publicada en Utrecht entre 1777 y 1784³². “¿Por qué las repúblicas no se lanzan a la guerra —se preguntaba Paine— sino porque la naturaleza de sus gobiernos no admite un interés distinto del de la nación?”³³. Esto era lo que parecía sustentar la

argumentación y convertir el concepto de paz perpetua en uno claramente verosímil, incluso realista, más que en un sueño utópico inconcebible.

Los defensores del orden existente, al negar, como hacían, que los reyes y eclesiásticos fueran los responsables de las guerras entre los Estados europeos, rechazaban con indignación la acusación de que los intereses de los príncipes, los nobles y el clero fuesen los que alimentaban “la rivalidad y el odio entre las naciones que en cualquier momento provoca nuevas guerras”, y de que el verdadero interés de los pueblos fuera acabar con estos peligrosos prejuicios, respetar los derechos de todos y “concurrir hacia el bien universal” (*concurrir au bien universel*)³⁴. Los ejemplos de Esparta y de la Roma republicana eran recordatorios útiles de que no sólo las monarquías sino también las repúblicas habían honrado en el pasado la gloria, la guerra, el militarismo y la conquista. Esto tal vez habría podido proporcionar a la corriente moderada una respuesta efectiva. Federico el Grande, criticando con irritación a Holbach, observó que ni la república holandesa ni la veneciana se habían abstenido de hacer la guerra. ¿No había sido la república romana, insistía Federico, el Estado más belicoso y expansionista de todos?³⁵. Y respecto a Gran Bretaña, considerada generalmente una “república” coronada desde la Revolución de 1688, ¿no era ahora, sin embargo, la más orgullosa y belicosa de las potencias del siglo XVIII? ¿No había Gran Bretaña, objetaba Federico (que no era anglófilo), atrapado y engañado a Luis XV en la Guerra de los Siete Años sin el menos remordimiento, lanzando una campaña de conquista global y de adquisiciones territoriales en Canadá, la India, África y el Caribe, que por su pura agresividad, arrogancia, ambición y codicia eclipsaba cualquier cosa llevada a cabo por los monarcas³⁶.

El problema con estos contraargumentos era que los *philosophes* rechazaban reconocer como “repúblicas” genuinas aquellas que eran aristocráticas en su carácter, como Venecia y Génova; o oligárquicas, como las Provincias Unidas; o estaban basadas en una combi-

nación de aristocracia y monarquía limitada, como Gran Bretaña. “La historia de la antigua Roma —escribía Barlow—, desde el principio hasta el fin, bajo todos sus reyes, cónsules y emperadores, no proporciona un solo ejemplo, desde la conquista de los sabinos, de lo que se pueda llamar propiamente una guerra popular de agresión; quiero decir una guerra que debería haber sido declarada por el pueblo, en caso de que hubiese disfrutado de un gobierno libre, organizado de modo que les permitiera deliberar antes de actuar, y de no tolerar que se procediese a la ejecución de nada que no fuese la voluntad nacional”³⁷. Aquello en lo que insistían los pensadores radicales no era en las ventajas de las repúblicas al viejo estilo, o de la monarquía mixta a la inglesa, sino específicamente en las repúblicas democráticas basadas en la representación.

El otro contraargumento principal era que el sistema existente de ejércitos y flotas permanentes, y los calculados esfuerzos para equilibrar el poder de los rivales, era en realidad el modo más apropiado para evitar las guerras. “Esto —señalaba Barlow— es lo que se quiere hacer creer a los pueblos europeos”. La fórmula, afirmaba, era un completo engaño que refutaba hábilmente, declarando que “el presente sistema militar” era la causa de las guerras en los tiempos modernos, y los ejércitos permanentes eran “el mejor sistema, si no el único, para promover las guerras”³⁸. Respecto a la guerra moderna y sus devastadoras consecuencias, afirmaba Barlow en 1792 con devastadora ironía, había ahora cada vez más “herejes en el mundo (el señor Burke los llama ateos) que parecen no creer que los hombres están hechos expresamente con el objetivo de cortar las gargantas de otros, y que dicen que venderse a otro hombre de por vida por un jornal o estar dispuesto, día y noche, a matar a individuos o naciones, en casa o en el extranjero, sin siquiera preguntar la causa no es el mayor honor que un hombre puede alcanzar”. Llevar una vida así “no es un cumplimiento para el juicio o la humanidad de un hombre”, pensaban esos incrédulos, que “no podían comprender cómo los aristócratas no llegaban a

aprender tanto el juicio como la humanidad de igual modo que las otras personas”³⁹.

De los pensadores de la corriente moderada recriminados por su nombre en las grandes polémicas intelectuales de su época, ninguno fue tan denigrado por los autores radicales como Edmund Burke, un parlamentario anglo-irlandés asociado inicialmente con causas progresistas, incluido el apoyo a la Revolución norteamericana y a la campaña del Parlamento inglés para corregir el mal gobierno de la Compañía de las Indias Orientales en la India. Su paso a un punto de vista antidemocrático desde 1787, cuando apoyó públicamente el aplastamiento del movimiento democrático holandés por parte de Gran Bretaña y Prusia, presentando el interés nacional como su principio dominante, y su subsiguiente aparición como el principal pensador conservador inglés, molestó e irritó a muchos de los autores radicales, como lo hizo su insistencia en contraatacar los principios democráticos e igualitarios (rechazando incluso condenar la esclavitud de los negros hasta una fecha considerablemente tardía). Entre sus detractores públicos se contaban Mirabeau, Paine, Cerisier, Cloots, Wollstonecraft y Barlow, mientras Joseph Priestley, más educadamente, lamentaba no poder contar ya con Burke “entre los amigos de lo que pienso es la causa de la libertad, civil o religiosa, tras haberlo considerado bajo esta respetable luz en una agradable relación ocasional a lo largo de los años”⁴⁰.

Los autores radicales afirmaban que a los reyes la tranquilidad de sus súbditos les parecía totalmente indeseable, por lo que inventaban mil pretextos para desembarazarse de ella⁴¹. El resultado era una “miseria continua” (*misère continuelle*) en la que hombres y mujeres no disfrutaban para nada de la abundancia natural existente a su alrededor, las tierras populosas son devastadas y las sociedades trastornadas. ¿Pero están los pueblos condenados para siempre a diezmarse unos a otros, dedicándose a disputas que no tienen nada que ver con los verdaderos intereses de la mayoría? Con toda seguridad, la Ilustración puede curar esos males. ¿Qué

motivos reales, preguntaba Holbach (seguido por Kant), tienen las naciones para continuar comportándose como rivales y adversarias unas de otras? “¿Hay algo más contrario a la igualdad, a la humanidad y a la razón que fomentar estos odios hereditarios, absurdos e irracionales, entre los pueblos, que dividen continuamente a los desdichados habitantes de la Tierra?”⁴².

Ni las élites militares ni los ejércitos permanentes ni la guerra misma serían posibles, argumentaban los *philosophes* radicales, si la sociedad fuera más “ilustrada”. La cura que proponían —derribar la veneración “supersticiosa” del pueblo por el rango— era inherente y se derivaba directamente de su filosofía. El sistema de Holbach, criticaban sus opositores, era solamente el de Spinoza repetido y simplificado. Esto era cierto. No obstante, Holbach, y Diderot en sus últimos escritos, iban también más allá o desarrollaban el pensamiento de Spinoza en un aspecto crucial: su compromiso con la idea de que la igualdad de los hombres en una sociedad justa lleva directamente al principio de que las mismas leyes morales y las reglas de justicia tal como se aplican dentro de esa sociedad se aplican también entre las naciones y las sociedades de modo que la humanidad como un todo forma “la sociedad universal” (*la société universelle*). Consideraban que las guerras eran no sólo extremadamente perjudiciales sino también atribuibles a la falta de una concepción real de igualdad entre los pueblos. Mantenían que la falta de ilustración y de verdaderos valores morales era la razón fundamental por la cual las naciones luchaban incesantemente en guerras fratricidas oprimiéndose y destruyéndose unas a otras, exactamente como la falta de igualdad y de respeto por los demás es la razón de que en cada sociedad “los poderosos oprimen a los débiles y desean disfrutar con exclusión de los demás” de los derechos ciudadanos que la justicia concede por igual a todos los hombres⁴³.

Era una lógica que, si se llevaba hasta el final, suponía el fin de la monarquía y la aristocracia. Federico, al rechazar la exhortación radical a repudiar la guerra y convertirse en “el bienhechor de to-

dos los pueblos" (*le bienfaiteur de tous les peuples*), contraatacó con fuerza en sus dos tratados de 1770, donde criticaba severamente al autor del *Sistema de la naturaleza* por su desprecio insolente de los reyes y rechazaba con vehemencia sus quejas sobre la supuesta barbarie, el poder destructivo y la inutilidad de las guerras de la época ⁴⁴. El proyecto apenas oculto de su antagonista, afirmaba Federico, era socavar la monarquía e introducir la soberanía popular. Este era el motivo por el que el *Essai sur les préjugés* clamaba tan alto contra los "grandes ejércitos, que podrían impedir el objetivo [del autor]" ⁴⁵. Los príncipes y sus ejércitos permanentes eran acusados; sin embargo, objetaba Federico, "si alguna vez las vulgares ideas de nuestro filósofo fuera posible que se realizaran", la subsiguiente eliminación de la monarquía y el principio hereditario en favor de la soberanía popular haría que todos los gobiernos "estuviesen expuestos incesantemente a guerras intestinas, que son miles de veces más peligrosas que los conflictos exteriores" ⁴⁶.

¿Qué es la "paz"?, pregunta Diderot en cierto lugar de sus colaboraciones a la *Histoire philosophique*. La humanidad anhela la "paz", en el sentido de ausencia de guerra. Pero, ¿cómo puede haber paz cuando la violencia interna gobierna prácticamente todas las sociedades conocidas en forma de tiranía, opresión, intolerancia y persecución ⁴⁷? La ignorancia y la superstición sobre las que se basan son la causa principal de los conflictos y sufrimientos sin fin que hay en las sociedades e igualmente del conflicto entre los pueblos. El desprecio por la vulnerabilidad, la miseria, la pobreza y la debilidad de los demás es, según Diderot, y también Holbach y Helvétius, un ultraje moral, una ofensa contra la humanidad y un defecto al que los príncipes y aristócratas son especialmente propensos desde el momento en que se consideran de una especie diferente de los otros hombres y por ello "están poco dispuestos a mostrarles humanidad" ⁴⁸. La devastación del Palatinado en 1673 por parte de Luis XIV durante la guerra franco-holandesa de 1672-1677, denunciaba Holbach, revela que este monarca, "tan alabado por los poetas, fue simplemente un bárbaro salvaje tan cruel

como el huno Atila”⁴⁹. Federico se enfureció. Cómo se permitía este autor hablar de modo tan irreverente de un monarca tan glorioso, reprimenda que Diderot, a su vez, rebatió con desprecio en sus notas privadas sobre el tratado del rey. La respuesta de Federico era absurda, insistía, añadiendo que no le habría gustado ser “la bestia feroz” (es decir, Luis XIV) que ordenó el saqueo despiadado del Palatinado⁵⁰.

Si las naciones se armasen sólo para su defensa, argumentaba Holbach, para garantizar la propia seguridad, a causa de sus verdaderos intereses —en otras palabras, sólo por motivos legítimos—, entonces apenas habría guerras. Paine y Barlow (pero también Kant) formularon de modo diferente la tesis de Holbach, hasta el punto de que ya no era sólo teórica sino, como creían ya en camino hacia la Revolución de 1789, “parece ser una tesis práctica que el modo de prevenir las guerras no sea sólo cambiar el sistema militar y diplomático existente pues, al igual que la Iglesia —escribía Barlow—, es una parte integrante y necesaria del sistema de gobierno tal como se halla ahora y de la sociedad tal como está organizada: el principio del gobierno debe ser completamente cambiado y la consecuencia de esto llevará a una renovación de la sociedad tal que prohíba los ejércitos permanentes, de un vuelco al sistema militar y excluya la posibilidad de la guerra”⁵¹.

Pero liberarse de los monarcas y nobles es evidente que no es suficiente para garantizar la paz entre las naciones. Incluso sin monarquía, muchas naciones han cultivado las preferencias bélicas y alabado abiertamente los valores del coraje y la disciplina militar. Las leyes de la antigua Creta y de Esparta, señalaba Holbach, daban por descontado que la paz es inapropiada para los hombres, y muchos regímenes modernos “parecen haber conservado la misma actitud”. Cabría suponer, según la manera en la que piensan la mayor parte de los hombres, que los pueblos han sido puestos en la tierra sólo para odiarse, atormentarse y destruirse unos a otros. Entre las formas más destructivas de “superstición” difundidas todavía, afirmaban, se hallaban las animosidades nacionales, como el

popular antagonismo que envenenaba notoriamente las relaciones entre británicos y franceses. Una forma de desacreditar el chovinismo popular era descartarlo como parte integrante del bagaje de la monarquía. “Así como la guerra es el sistema de gobierno del viejo edificio —sostenía Paine—, las hostilidades que cultivan recíprocamente las naciones no son nada más que lo que excita la política de sus gobiernos para mantener el espíritu del sistema”⁵².

El “sistema de paz universal” entre los seres humanos, concluía Paine, no es sólo concebible sino también practicable si los pueblos fuesen “lo bastante ilustrados para no ser engañados por las cortes”. La expulsión de los reyes y la sustitución por repúblicas democráticas, pensaba, pondría remedio a las hostilidades nacionales. “El pueblo de América —observaba en 1791— ha crecido con los mismos prejuicios contra Francia” que en la década de 1770 “caracterizaba a la población británica, pero la experiencia y el conocimiento del pueblo francés han mostrado eficazmente a los norteamericanos la falsedad de esos prejuicios; y no creo que [hoy] haya una relación más cordial y confiada entre dos países que la existente entre Estados Unidos y Francia”⁵³. Estados Unidos, argumentaban los autores radicales, servía a la humanidad como modelo también en otro aspecto, porque demuestra que pueblos de diferentes extracciones pueden vivir uno al lado de otro en concordia y armonía. En el Estado de Nueva York, observaba Paine, “casi la mitad” de la población era holandesa, y el resto una mezcla de ingleses, escoceses e irlandeses, mientras que en Nueva Jersey se puede encontrar de nuevo “una mezcla de ingleses y holandeses con algunos escoceses e irlandeses”; y en Pensilvania, donde un tercio entero de la población es alemana, los ingleses no llegaban más que a otro tercio⁵⁴.

“Cuando todos los gobiernos de Europa estén basados en un sistema representativo —declaraba Paine—, las naciones se darán cuenta y cesarán las hostilidades y prejuicios fomentados por las intrigas y los artificios de las cortes”⁵⁵. El pensamiento radical consideraba las hostilidades nacionales, como el amor por el combate

y el valor, vestigios del estado salvaje del hombre, sucias manchas a las que se pone remedio solamente propagando internacional y nacionalmente la nueva moralidad de la igualdad y la equidad. Como expresó Cerisier, “no es imposible que los gobernantes de las naciones deseen un día el bien de la humanidad”. Cerisier ha sido calificado como un seguidor de Montesquieu⁵⁶, pero hasta comienzos de la década de 1790 se había adherido realmente a las posiciones radicales y era un partidario especialmente fervoroso de la Revolución norteamericana. También puede suceder, predijo, que quienes dirijen las cosas comprendan finalmente que los intereses de los pueblos choquen violentamente sólo en su mutua desventaja. Cualquier poder que, en nombre del propio interés particular, bloquee el comercio y las relaciones ordinarias entre los pueblos está por ese solo hecho “opuesto al bienestar general” (*opposé au Bonheur général*). Nunca había habido un tiempo más favorable, escribía en su revista *Le Politique Hollandois* en abril de 1781, para un congreso general de las potencias marítimas que examinara los modos posibles mediante los cuales la humanidad podría prevenir futuros conflictos en el mar redactando un tratado general que todos suscribirían, donde declararan los derechos de los pueblos sobre los mares. Este sería un paso crucial hacia una “paz perpetua”⁵⁷.

Para encontrar el camino hacia la paz universal, Diderot, Holbach y sus seguidores extendieron la idea espinosiana de los vínculos morales que ligan a cada individuo con su vecino en una sociedad justa, sobre la base de la reciprocidad de las relaciones internacionales. Cada país tiene obligaciones morales con sus vecinos, incluidos los más débiles que él, una lección que la humanidad encuentra muchas dificultades en adoptar. Era esencial que las relaciones internacionales, no menos que los gobiernos, los comportamientos y la religión, fuesen totalmente renovados según las leyes naturales⁵⁸. La “voluntad general” de una sociedad particular, según Diderot y Holbach, obliga a todo ciudadano a ofrecer seguridad y tranquilidad a los demás y cumplir sus deberes hacia

ellos, castigando a los trasgresores y reduciendo a la impotencia a quienes se comportan de manera antisocial. Esta concepción de la “voluntad general”, que Diderot y Holbach extendían (al contrario que Rousseau) al derecho de la “gran sociedad” de naciones del mundo, suponía la universalidad de la nueva moralidad secular de la ciudadanía y la igualdad.

Por contra, la “voluntad general” de Rousseau —impregnada de su apuesta protonacionalista, su preferencia por las repúblicas pequeñas y autosuficientes y su decidida aversión por el cosmopolitismo y el internacionalismo— era de poca ayuda en este objetivo⁵⁹. Únicamente la “voluntad general” de la Ilustración radical llamaba a todos los Estados a mantener la justicia, la tranquilidad y la buena fe en interés de todos. Desde luego, no existía todavía una autoridad capaz de disuadir o impedir a los príncipes y los pueblos que llevaran a cabo una agresión y se comportaran de modo injusto unos con otros. Los príncipes y las naciones formaban una especie de supersociedad pero, desafortunadamente, una sociedad sin cabeza, sin principios fijos ni leyes. No era sorprendente, por tanto, que los hombres continuaran sufriendo las atroces consecuencias de la guerra y el caos. Pero con la difusión de las repúblicas democráticas la situación mejoraría rápidamente. Mediante la creación de un tribunal internacional de potencias, estos autores proponían que una corte de naciones, unos verdaderos principios morales, un orden auténtico y la ley podría reemplazar a la rivalidad sin límites y la codicia desenfrenada de las arrogantes monarquías imperiales y los príncipes ambiciosos⁶⁰. Kant estaba de acuerdo con esto, pero no con la necesidad de eliminar la monarquía y la aristocracia, y adoptar universalmente la democracia representativa para conseguir ese objetivo.

Por tanto, para lograr la paz mundial, sostenían los *philosophes* radicales, era necesario un doble proceso: por una parte, un desplazamiento hacia el republicanismo democrático en el interior de las naciones y, por otra, una convergencia del interés de los pueblos hacia una asamblea general con reglas acordadas para resolver

las disputas. Así como la agresión y las tradiciones guerreras refuerzan inevitablemente la tendencia hacia la tiranía y la monarquía hereditaria, del mismo modo el paso a la representación, la consulta y la democracia formal saciará el apetito por la paz y la estabilidad, cosas que son el verdadero interés de todos. Los pueblos guerreros exaltan la necesidad de procesos de decisiones rápidos y secretos, acciones disciplinadas y ausencia de disenso en los proyectos sobre los que se decide⁶¹. Por tanto, las tendencias belicosas y agresivas predisponen a la sociedad a la autocracia, la tiranía, la supresión del disenso y la pérdida de la libertad individual. Al contrario, un pueblo herido por la guerra y la tiranía, sostendrán, luchará por lo contrario.

La paz es tan necesaria para la felicidad de la especie humana, afirmaba Cerisier en 1783, que sobre la tierra hay la necesidad de un nuevo organismo poderoso y lo bastante respetado para obligar a todas las potencias a aceptar este beneficio para la especie humana y concertar los términos en los cuales poder nombrar conjuntamente un “senado” internacional autorizado para arbitrar las diferencias que surgen entre los países. Este organismo, tras un examen riguroso de todas las reclamaciones, derechos y declaraciones opuestas, llegaría a sus propias conclusiones y decisiones, que serían vinculantes para todos los pueblos. Este “senado” de naciones debe de estar compuesto por hombres lo bastante virtuosos “para no tener otra patria que el universo ni otros amigos que la justicia y la verdad” (*pour n'avoir d'autre patrie que l'univers, d'autres amis que la justice et la vérité*). Esta “asamblea general” (*assemblée générale*), como llamó Cerisier a las Naciones Unidas, en lo que fue tal vez la primera formulación exacta de este concepto, necesitaría un presidente, y cada año esta “presidencia” internacional debería de ser transmitida a un nuevo diputado elegido por un voto mayoritario⁶².

Constituir una asamblea general para regular las relaciones internacionales de las democracias representativas del mundo era el único camino lógico hacia la “paz perpetua”. Pero la sociedad hu-

mana no puede consistir en repúblicas democráticas basadas en el principio de representación y elecciones sin una “revolución general” que primero prepare el camino. En agudo contraste con Voltaire y Kant, esta era la perspectiva de la Ilustración radical. La monarquía, la aristocracia y la autoridad religiosa eran los intereses creados que ponían obstáculos, manteniendo ejércitos permanentes, planes de reclutamiento, altos sistemas impositivos y continuas guerras. “La razón, como el tiempo, encontrará su camino —predecía Paine— y el prejuicio será derrotado en su combate con el interés. Si la paz universal, la civilización y el comercio serán alguna vez el destino feliz del hombre, esto solamente se logrará mediante una revolución del sistema de gobierno”⁶³. Era un programa que, una vez más, muestra qué grande era en realidad la diferencia entre la Ilustración moderada y la radical. Porque el debate del siglo XVIII sobre la “paz perpetua” no era, esencialmente, una controversia sobre la guerra, los ejércitos permanentes y el militarismo, o sobre cómo crear las Naciones Unidas, sino más bien una parte integrante de la batalla más amplia entre el pensamiento radical y el moderado, entre, por una parte, la visión de un orden providencial, respetado en el tiempo y establecido por Dios y, por otra, la de un sistema monístico, espinoziano, anclado en la democracia representativa y el igualitarismo.

Dos formas de filosofía moral en conflicto

A pesar de la gran variedad de religiones del mundo, afirma Diderot, todos los pueblos han sentido, más o menos del mismo modo, la necesidad de ser justos. Todas las naciones han honrado virtudes como la bondad, la amistad, la lealtad, la sinceridad y la gratitud. En consecuencia, no debemos mirar hacia ningún acontecimiento o revelación particular como fuente de lo que es tan general e inmutable¹. La verdadera moralidad, sostenía Diderot, es esencialmente deferencia y obediencia a leyes justas y buenas instituciones, por lo que las sociedades tienen buenas o malas costumbres y principios morales según tengan buenas o malas leyes, y la felicidad de los pueblos está determinada por el hecho de que las leyes sean buenas o malas². Para la Ilustración radical, en la tradición de Spinoza, Bayle, Fontenelle, Meslier, Du Marsais, Diderot, Helvétius y Holbach, y también numerosos autores de otros países, además de Holanda y Francia, la moralidad es un sistema universal puramente secular basado en una concepción de la justicia totalmente aparte de la influencia de cualquier religión particular, y de hecho cultivada mejor en ausencia de ella. En la última parte de su vida, Rousseau manifestó que había compartido este punto de vista con su antiguo amigo Diderot, a finales de la década de 1740 y principios de la de 1750, pero que más tarde lo rechazó a partir de la *Carta a d'Alembert* (1758).

Los ministros de la religión no están de acuerdo, afirmaba Diderot, sólo porque “gracias a sus sistemas se han convertido en los maestros de regular las acciones de todos los hombres y de disponer de todo lo que los hombres han poseído y deseado. En nombre del cielo han sostenido el gobierno arbitrario en la tierra”⁴.

En el campo religioso, quienes podían compartir esta concepción de la moralidad eran, una vez más, los unitarios filosóficos y cuasi socinianos, como Richard Price y Joseph Priestley, figuras influyentes en Holanda y Norteamérica así como en Gran Bretaña, ellos mismos virtualmente materialistas pues insistían en separar la teología fundada en la Iglesia de la moralidad y la política social, y la autoridad de la Iglesia del poder civil, dejando así la indagación humana libre y sin ataduras. La sociedad, advertía Price, debe asegurar “un campo abierto al debate, excluyendo de él la intervención del poder civil [...], separando la religión del poder civil y emancipando la mente humana de las cadenas de la autoridad de la Iglesia y de estructuras”⁵.

Desde luego, los unitarios y sus amigos creían en algún tipo de paraíso, al contrario de los *philosophes* radicales y los seguidores de Paine y Bentham. Pero lo que era especialmente importante para la formación de la nueva conciencia radical revolucionaria, en la teoría moral y social no menos que en la política, era que tanto los unitarios como los materialistas ateos ponían gran énfasis en la universalidad, la separación y la supremacía de un orden moral basado en la razón y en una concepción predominantemente secular del “bien común”, en oposición a la doctrina, la tradición y el credo de la Iglesia. Priestley estaba totalmente convencido de que “hacer del bien público la unidad de medida del bien y del mal en cualquier cosa que se relacione con la sociedad y el gobierno, además de ser la más natural y racional de todas las reglas, tiene la virtud ulterior de ser la más fácil de aplicar. Tanto lo que ha ordenado Dios como lo que han autorizado los tiempos antiguos puede ser muy difícil de verificar: pero qué norma favorece más al bien pú-

blico es, en general, mucho más fácil de determinar, aunque no siempre sin dificultades”⁶.

Tanto Price como Priestley eran universalistas; el primero describía el paraíso como un lugar donde “será establecido un gobierno de orden perfecto donde serán reunidos todos los fieles y quienes lo merezcan de todas las religiones”⁷. Lo que uno cree o no cree no puede ser motivo de exclusión, no teniendo ninguna influencia en los principios de la moralidad universal. Este universalismo moral era un factor común importante del pensamiento radical británico, norteamericano y francés, pues estaba asociado a su rechazo común de la autoridad religiosa bajo cualquier forma en materia social y política, y de las ingerencias de la teología en la legislación y la política.

La filosofía moral de Diderot y Holbach reflejaba y resumía las obras de la literatura filosófica clandestina de la primera Ilustración, según había sido formulada por Fontenelle, Boulainvilliers, Du Marsais, Meslier, Fréret, d’Argens y Boulanger, y antes de ellos por Bayle y Spinoza. Particularmente Bayle y Spinoza establecieron la separación completa de la moral y la teología, que resultó fundamental para toda la Ilustración radical, así como su insistencia (en agudo contraste con Hume) en la necesidad de fundar las instituciones, la política y la legislación solamente en la pura razón. Al contrario, Rousseau, tras la ruptura con los *encyclopédistes* en 1757-1758, rechazó sus anteriores ideas radicales (salvo en algunos aspectos de su política) y se opuso al proyecto radical, especialmente en la esfera de la teoría moral. La moral, insistía, mientras reconocía que antes de su ruptura con Diderot y Holbach no sabía cómo responder a sus argumentos, no puede estar fundada en la razón, como ellos pretendían, o separada de la religión; no es la razón sino la “voz de la naturaleza”, tal como se expresa en los sentimientos humanos, la que es nuestra guía en las cuestiones morales. Rechazaba la moralidad de los *encyclopédistes* como insensible, pomposa, “agresiva” y mecánica, y admitía que su visión moral alternativa —que, entre otras cosas, calificaba a las mujeres de sus-

tancialmente “débiles y pasivas”, motivo por el cual fue severamente criticado por Mary Wollstonecraft⁸ — estaba basada esencialmente en el sentimiento, los anhelos del corazón y la tradición⁹.

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 morales¹⁰. Las ideas radicales y el pensamiento moral deísta moderado (incluido el rusionismo) se enfrentaban también respecto a los modelos del pasado: ¿la visión guerrera de los romanos era una cultura moral repugnante y bárbara, totalmente repudiada por la *philosophie moderne*, o se había producido un declive general de la virtud desde los tiempos antiguos, como sostenía Rousseau, especialmente desde la cultura republicana de los espartanos y primeros romanos? Las peores características de la sociedad contemporánea, afirmaba Rousseau, constituían un “impulso a contradecir la naturaleza”, un ataque a los sentimientos más elevados, un desastroso proceso de reblandecimiento y feminización de la integridad física de los hombres, y todavía más de sus mentes y su moralidad, mientras al mismo tiempo era envilecida lo que veía como recato natural y modestia de las mujeres¹¹.

La disputa entre Rousseau y los *philosophes modernes* reflejaba un desacuerdo profundo sobre los principios morales y también sobre la relación entre moral y razón. Ambas disputas ofrecían un instrumento afilado para la hostilidad personal que estos antiguos amigos habían demostrado sucesivamente unos contra otros y que Rousseau expresó con vehemencia en su último libro, *Las ensoñaciones del paseante solitario* (1777). En esta obra llama a Diderot, Holbach y sus discípulos “ardientes misioneros del ateísmo” y “dogmáticos muy autoritarios” (*très impérieux dogmatiques*), tan intolerantes en la práctica que eran incapaces de no perder la paciencia con quien pensara de forma diferente a ellos¹². Sin embargo, Rousseau admite de nuevo que no sólo antes de 1757, cuando era uno de ellos y estaba fascinado por ellos, sino también más tarde, no podía encontrar argumentos adecuados basados en la razón con

los que oponerse a sus opiniones. Su corazón y sus sentimientos, insiste, no el razonamiento, eran quienes le dijeron que estaba equivocado. El Rousseau más tardío se vanagloriaba extremadamente de su rechazo de la “pura razón”. Mientras los *philosophes* radicales alardeaban de su erudición y conocimientos de ciencia e historia de las civilizaciones, Rousseau se enorgullecía de su antiintelectualismo y de no leer prácticamente nada¹³.

Al contrario, los autores de la corriente principal de la Ilustración, cristianos y deístas, lejos de acusar a los *philosophes modernes* de excesiva erudición y fuerza intelectual, les acusaban de tener demasiado poca. El ateísmo filosófico de Diderot y Holbach, según sostenían muchos, se había convertido en una fuerza poderosa en la sociedad no gracias a la solidez de sus argumentos sino porque se había mostrado útil a los libertinos como pretexto para desfogar sus pasiones. Y en su opinión, ninguna otra obra parecía más apta para proporcionar una brillante justificación a criminales y libertinos (al fomentar el ateísmo) que el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, una obra debatida por toda Europa en las décadas de 1770 y 1780, que fue publicada también en inglés y en 1783 en una versión clandestina en alemán con el título *System der Natur*¹⁴. Este libro fue denigrado en todas partes como filosóficamente dañino y moralmente destructivo, una acusación a la cual respondieron Weishaupt y Christian Ludwig Paalzow (1753-1824), un jurista formado en Halle que tradujo el libro al alemán y que apoyó a Lessing en las batallas de este último con los teólogos luteranos en la década de 1770, al responder que el *Sistema* respira un fervor moral intenso, universal y puro. Su moralidad es de una clase que los cristianos no podían simplemente ignorar, una ética inflamada extraordinariamente por el entusiasmo por lo que Paalzow llama “los derechos de la humanidad” (*die Rechte der Menschheit*).

Paalzow en su prólogo como traductor invoca especialmente a Priesley, poniéndolo como ejemplo de un destacado cristiano que reconoce en el *Sistema de la naturaleza* una obra impresionante enraizada en principios morales y, por tanto, no realmente “atea”¹⁶.

Priestley constituía, en efecto, un desafío bastante formidable para los puntos de vista “moderado” y tradicionalista. La sinceridad de su fervor religioso era incuestionable. Pero estaba tan dedicado a la “defensa de la cristiandad (liberándola ‘de esas corrupciones que impiden su aceptación por parte de filósofos y pensadores, cuya influencia en el pueblo y entre quienes no están habituados a pensar —se lamentaba— es muy grande’) que sus ideas parecían a muchos teólogos protestantes y católicos apenas indistinguibles del ateísmo”¹⁷. Sociniano abiertamente confeso desde 1769, su estudio rigurosamente “filosófico” y científico del cristianismo le llevó más tarde (por influencia de Holbach, según confesó) a abrazar un monismo materialista sistemático, negando que el espíritu sea una sustancia separada, rechazando la inmortalidad del alma y manteniendo, como los espinosistas, que cuerpo y alma son sólo una sustancia, y que la mente, la percepción y el pensamiento son productos de la organización corporal¹⁸.

Todo esto sucedía a partir de 1774. Pero también en sermones pronunciados mientras era pastor en la Mill Hill Chapel de Leeds (1767-1773), antes de que se convirtiera en un materialista abiertamente declarado, en los años en que sostenía rotundamente el socinianismo pero no todavía el determinismo¹⁹. Priestley siempre ignoró enérgicamente la fe. De hecho, era tan despreciativo de los meros y simples “fe y fervor”, tan hostil a los “misterios” y tan insistente en la primacía y universalidad de la razón, en la necesidad para los hombres que aman la virtud de basar su comprensión del mundo en la filosofía y en un razonamiento coherente, que resultaba extremadamente difícil distinguir en su discurso público donde se hallaba la fuerza motriz de la teología y la tradición, si había alguna.

Naturalmente, los cristianos tradicionales rechazaban totalmente su exaltación de la “razón”. En opinión de Priestley, sin embargo, refugiarse en lo que muchos creyentes, que abrazaban con devoción las enseñanzas católicas o protestantes, llamaban “fe” no constituía en absoluto una perspectiva coherente o una opción viable.

Más bien, “cuando los cristianos son tan degenerados y corruptos, resultan insignificantes e inútiles, hasta el punto de que es sumamente difícil recuperarlos”. Como muchos de los autodenominados cristianos están realmente en ese estado corrupto, y como el “destino final de tales apóstatas” —según llamaba a los cristianos que se basaban en la fe sin razonamiento— es peor que el de los no cristianos, a muchos les parecía que reducía al mínimo la fe en las doctrinas, la adhesión y la obediencia a la autoridad de la Iglesia y el culto a Cristo, mientras sustituía el cristianismo generalmente entendido por la doctrina de que la virtud es “la única cosa absolutamente necesaria” para la aprobación del hombre por parte de Dios y la “felicidad final” del hombre²⁰. Su deslizamiento hacia el materialismo se realizó tras los pasos del *Sistema* de Holbach, un libro que le convenció de que la vieja distinción entre cuerpo y alma era filosóficamente insostenible, y que abandonarla iba en interés de los cristianos, de modo que reducía considerablemente la distancia entre el disenso racional radical inglés, reformado por él y sus aliados, y el *philosophisme*, como llamaron los *anti-philosophes* al pensamiento radical francés no-rusoniano y no-volteriano²¹.

La regla de Priestley de que cuando los cristianos simplemente se limitan a creer —ignorando los principios racionales sobre los cuales se debe fundar toda creencia válida— son despreciables, “y tan poco útiles a los demás como el hombre desprovisto de cualquier principio religioso”, lo convertía en un adversario implacable prácticamente de todas las doctrinas basadas en la fe²². De igual modo que Diderot y Holbach, Priestley y Price denunciaban que en la cristiandad organizada, tal como se había revelado en la historia, “el amor por el prójimo no había sido otra cosa que una farsa”, ya que la religión había sido el antiguo aliado de la tiranía y la desigualdad, y, por tanto, a lo largo de los siglos, en sí misma un agente de la corrupción moral que la tiranía, según la filosofía radical, defendió siempre en su camino²³. Pocos unitarios ingleses más fueron atraídos por posiciones filosóficas, morales y políticas tan extremas. Priestley, sin embargo, fue un estrecho aliado de Price

y, en la construcción del ala unitaria de la nueva tradición radical inglesa, fue acompañado por otros, incluido, como hemos visto, John Jebb, catedrático marginado de Cambridge, a su vez materialista declarado y propulsor de una amplia reforma democrática²⁴. La influencia de Priestley en Inglaterra y Holanda fue enorme durante una época, en especial en la década de 1780, y a partir del final de ese decenio se difundió en Norteamérica echando raíces en Harvard.

Priestley y Jebb rechazaban acusar a los *philosophes modernes* de inmoralidad. La mayor parte de los eclesiásticos lo hicieron efusivamente. Diderot respondió a la acusación de favorecer actitudes y conductas inmorales, entre otros lugares en su *Commentaire* al filósofo holandés Frans Hemsterhuis (1721-1790), compuesto un año o dos después de la publicación del *Sistema*, donde reafirma vigorosamente el monismo espinoziano de su sistema general y pregunta qué males morales puede decirse racionalmente que promueven su libertad individual, enraizada en la libertad de prensa y difundida por los escritos materialistas. Los hombres no eran ahora más malvados, observaba, que 30 años antes (es decir, antes de la *Encyclopédie* y de la publicación de sus primeros escritos y de los de Boulanger, Holbach y La Mettrie). Le parecía que los cambios en la condición moral de los países se debían a causas más diversas que los debates metafísicos. Insistía en que ningún materialista coherente busca atacar los fundamentos de la verdadera moralidad o volver ridículas las nociones de “virtud” o de “vicio”. Si La Mettrie, a diferencia de los demás, se había convertido en el apologista del vicio, ya había sido rechazado desdeñosamente como un charlatán por todos los lectores. Los *matérialistes*, añadía, citando el *Sistema de la naturaleza*, en cuya génesis había jugado un papel, “rechazaban la idea de Dios, basando sus ideas de lo justo y lo injusto en las relaciones eternas entre hombre y hombre”²⁵. Si algunos individuos trataban de legitimar la inmoralidad utilizando principios de filosofía imperfectamente comprendidos, es seguro, insistía, que serían igualmente depravados sin ninguna hoja de higuera filosófica.

La división principal que separaba a los pensadores de su tiempo, observaba Holbach, era entre una mayoría que creía que cuerpo y alma son fundamentalmente distintos —y que las leyes que gobiernan la mente y la acción moral están separadas de las que gobiernan los cuerpos— y aquellos otros, la minoría, que sostenían que cuerpo y mente son una sola cosa (es decir, los *Spinosistas* y los unitarios de Priestley)²⁶. Los apologistas cristianos, católicos y protestantes, que escribían desde el punto de vista de la Ilustración moderada —en Francia, hombres como Hayer, Bergier, Richard, Marin, Jamin, Crillon, Camuset y Chaudon—, acusaban a los *mátéríalistes* de separar la teología y la moral, condenar la religión popular como idolatría y fanatismo y atreverse incluso a declarar al cristianismo “el enemigo de la sociedad”²⁷. Todos los seres humanos, respondían Diderot, Helvétius, Holbach y sus discípulos, fuesen blancos, rojos, amarillos o negros, tienen en común el mismo conjunto único de principios éticos. La felicidad de la humanidad como un todo depende “del progreso de la razón”, y esta moralidad de la razón no tiene relación con “deberes innaturales” que surgen, como dice Holbach, de obligaciones imaginarias entre el hombre y “seres de los que no tiene idea alguna”²⁸.

La religión revelada, afirmaban los *philosophes* radicales, fragmenta la sociedad en lugar de consolidarla, minando la verdadera moral, exaltando la credulidad y la ignorancia y desalentando la ciencia (como Rousseau fue acusado de hacer). Igualmente, la sumisión, la austeridad y la abstinencia del cristianismo, de prescripción supuestamente divina, lejos de ayudar a los hombres y de proporcionarles auténtica piedad, perjudican invariablemente a la sociedad e incluso, si fueran adoptadas rigurosamente, según afirman, habrían supuesto de modo infalible la ruina de naciones enteras. Finalmente, la religión revelada crea inevitablemente una ruptura entre el gobierno y la fuente de la autoridad moral, haciendo mucho más difícil “dirigir las pasiones de los ciudadanos” hacia el bien común, el verdadero fin, según Holbach, tanto del buen gobierno como de la moralidad²⁹.

Todos estos “defensores del materialismo”, observaba el *abbé* Camuset, concebían la justicia en oposición, “como fuerzas opuestas una a otra”, a los principios cristianos de compasión y perdón y, de hecho, estos códigos morales opuestos entraban en colisión en numerosos puntos, no solamente sobre cuestiones de sexualidad. Por ejemplo, la admonición teológica a los *philosophes* era la única barrera efectiva para aquellos hundidos en la miseria o profundo dolor que buscaban remedio en el suicidio. Por otro lado, el racionalismo utilitario de Diderot, Helvétius y Holbach justificaba explícitamente matarse a uno mismo (como lo había hecho bastante antes el ilustrado radical italiano Radicati en un texto famoso) cuando el peso del sufrimiento superaba cualquier posibilidad de recuperación, satisfacción o placer. Los *philosophes* radicales eran idóneos, por tanto, para ser acusados de fomentar el suicidio entre los infelices, pobres, enfermos y traicionados. Para los *anti-philosophes*, la *nouvelle philosophie* era, en palabras de Camuset, la “madre de la desesperación” y “la desesperación, la madre del suicidio”³⁰.

Los sentimientos de los hombres en la *philosophie moderne*, incluido el deseo sexual, no pueden ser pecaminosos o censurados como malignos, reprobables o sujetos a castigo. Sólo la búsqueda del placer que sea perjudicial para los otros o para uno mismo está moralmente equivocada. La implicación era que todos los placeres que no fuesen física o emocionalmente dañinos para otros, fuesen la fornicación, la homosexualidad, el lesbianismo, la masturbación, el adulterio o el disfrute de artes o fantasías sensuales, son moralmente neutrales y admisibles. Los abates Richard y Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) combatieron tales afirmaciones, insistiendo en la obvia depravación de los pueblos que ignoraban o desaprobaban la autonegación sexual y las virtudes del sacrificio de las pasiones. Toda modestia, decencia y propiedad sexual estaban prohibidas en Esparta, señalaba Bergier, de modo que la depravación y el *libertinage* de los espartanos se hicieron proverbiales en toda Grecia. En lo que respecta a los atenienses, sus

jóvenes, no contentos con vivir rodeados de cortesanas y bailarinas a su disposición, estaban “todavía más inclinados a esas pasiones [homosexuales] que la naturaleza aborrece”³¹.

Por estas razones, sostenían los *anti-philosophes* —y también Rousseau—, las ideas radicales significaban el fin de todos los códigos de austeridad, castidad y control del deseo. La *philosophie moderne* parecía abolir por completo el culto a la virginidad, la modestia femenina y el rigor monástico, así como la vigorosa represión de la homosexualidad³². Los principios morales eran sólo preservados, insistía Rousseau, allí donde los sexos viven separados durante la mayor parte del tiempo y las mujeres están estrictamente confinadas al hogar, con reuniones y grupos segregados en ambientes masculinos y femeninos distintos. Nada puede ser más degradante, afirmaba, que una sociedad que abunda en ocasiones de contacto sexual extraconyugal³³. “Adiós, retiro, soledad, alejamiento del mundo, mortificación, penitencia, celibato clerical. ¡Adiós, virginidad!” (*Adieu donc retraite, solitude, éloignement du monde, mortification, pénitence, célibat clérical. Adieu virginité!*), lamentaba el *abbé* Richard, ¡los elogios infinitos de la autonegación y la virginidad acumulados durante siglos no contarían en adelante para nada!³⁴.

Diderot, objetaba el *abbé* Michel-Ange Marin (1697-1767), se regocija en liberar las bridas de la lujuria de los hombres mientras castiga a la Iglesia por condenar las pasiones³⁵. La misma acusación era lanzada continuamente contra Helvétius, Holbach, Condorcet, Mirabeau y Brissot, quienes fundaban su filosofía moral utilitaria en el principio espinozista de que “el deseo de felicidad es común a todos los hombres”, y que en todos ellos “el motivo más fuerte” es obtener esta felicidad, que todos se empeñan en conseguir, para lo cual “todos harán siempre todo lo que esté en su poder”³⁶. La adquisición de nuestras ideas a través de los sentidos como causas físicas, eficientes, significa que la sensibilidad física, y por ello el interés personal, es necesariamente la fuente exclusiva de toda motivación, razón, justicia y moralidad. Este principio

se convirtió en parte integrante de la campaña de los materialistas para redefinir la virtud exclusivamente en términos de lo que es útil para la persona y la sociedad. Los seres humanos serán virtuosos, declaraba Holbach, cuando encuentren “útil” ser virtuosos³⁷.

Marin, erudito padre provincial de los frailes menores de Aviñón, replicaba que separar la moral de la religión no puede funcionar nunca, pues sólo la religión establece la verdadera moral³⁸. Únicamente la fe y la devoción religiosa, sostenían él y los otros *anti-philosophes*, pueden fomentar una sociedad virtuosa. La doctrina de que sólo la religión refrena los impulsos de los hombres y pone freno al crimen no sólo no está probada, afirmaban Diderot y Holbach, sino que los objetivos morales preconizados por la tradición cristiana malinterpretan y distorsionan la moral llevándola por direcciones equivocadas. La sociedad no puede llevar a los hombres hacia la virtud identificándola con la lucha contra las inclinaciones naturales³⁹. Los hombres deben ser educados para ser buenos ciudadanos, no devotos penitentes. De otro modo, seguramente no tendríamos noticias cada día de asesinatos, saqueos y bandidajes en las tierras más religiosas de Europa, como España e Italia. No es la religión la que refrena las pasiones humanas, insistían Holbach y Diderot, sino la razón reforzada por la educación junto al temor a la vergüenza y el castigo. Sólo así el pueblo adquiere el concepto de honestidad y adopta un estilo de vida ordenado.

Para los *anti-philosophes*, esto era simplemente un disfraz para el libertinaje. Tal vez Diderot era honrado y se hallaba realmente en búsqueda de la virtud, pero sólo podría ser así, afirmaban sus opositores, si abandonaba interiormente “los principios de la incredulidad” (*les principes de l'incrédulité*)⁴⁰. Era más probable que él y sus discípulos no actuaran de buena fe, considerando que su “intolerancia” y su insoportable arrogancia, en cualquier caso, no concordaban demasiado “con sus ideas” (*avec leur idées*)⁴¹. Supuestamente, su verdadero objetivo era envilecer la moralidad y turbar la sociedad por motivos libertinos. El *abbé* Marin, tan seguidor de la fama de humildad de su orden que rechazó en 1758

la invitación a ser general de los menores en Roma, rogaba sobre todo a los jóvenes “evitar los escritos del señor D... y del resto de librepensadores”. En una extensa novela *anti-philosophique*, titulada *Le Baron Van-Hesden, ou la République des Incrédules* (Toulouse, 1762) —un animado ataque en cinco volúmenes contra los *encyclopédistes*, escrito en un estilo que incluso los relativamente ignorantes podían seguir—, su meta constante era reivindicar las Escrituras, socorrer la moral cristiana y cubrir de infamia la construcción filosófica forjada por Spinoza, Bayle y Diderot, que ahora penetraba por todas partes.

Ambientada en un barco fluvial de pasajeros que recorre el Ródano desde Lyon a Aviñón, la novela presenta a un sabio ermitaño cristiano (que representa a Marin) y al barón Van-Hesden, un noble joven muy seguro que representa el punto de vista *philosophique*, a quien el ermitaño derrota poco a poco. Escucha un público fascinado, incluido el capitán del barco, el cual, habiendo oído a todo el mundo hablar tanto de “Spinoza y su sistema” (*Spinoza et de son système*), desea finalmente escuchar la verdad acerca de todo el asunto de “Spinoza”, la filosofía y la realidad⁴². Pero el autor contemporáneo al que se ataca es principalmente Diderot. Lo que ha hecho Diderot, afirma Marin, aun reconociendo que escribe de un modo vivaz, “con ingenio” (*avec esprit*), es revivir una falsa filosofía forjada por Spinoza y Bayle sobre vestigios de las tradiciones morales más corruptas de la antigua Grecia, mezcladas con los “sistemas de los japoneses y siameses”, para producir una virulenta metafísica atea impregnada de libertinismo⁴³.

Un aspecto especialmente pernicioso del pensamiento radical, sostenían Marin y otros *anti-philosophes*, era precisamente su universalismo moral: los *philosophes* parecían siempre impacientes por afirmar el alto valor moral de las tradiciones orientales y otras tradiciones morales no cristianas. No menos antipatía suscitaba su admiración por Japón —una país que desde los primeros años del siglo XVII era abiertamente antagonista del cristianismo—, al que Diderot considera éticamente igual a los países europeos, e incluso

muy afín a ellos en su pensamiento moral. Desde luego, tanto en su artículo sobre la filosofía japonesa en la *Encyclopédie* como, de nuevo en 1770, en la *Histoire philosophique*, Diderot descarta la religión popular japonesa como despreciable, pero llama a esta última “el fanatismo más horroroso” (*le fanatisme le plus affreux*) sólo porque esta es la creencia de la gente común⁴⁴.

Diderot consideraba Japón, al igual que Europa, como el campo secular del conflicto perpetuo entre la credulidad, la ignorancia y la ambición sacerdotal, y la ciencia, la cultura y la razón. En esta batalla eterna eran admirables “los verdaderos principios de la moral de Confucio” y del discípulo japonés de Confucio, Moosi [Mozi], cuyos libros, según Diderot, eran muy considerados en Japón⁴⁵. Refinada por el confucionismo, la “vía filosófica” japonesa es considerada un culto filosófico “sin religión” (*sans religion*), que absorbe lo mejor de la tradición sintoísta presentando como su principio fundamental, según se afirma tanto en la *Encyclopédie* como en la *Histoire philosophique*, que los hombres deben practicar la virtud porque únicamente la virtud puede hacer a los hombres tan felices como la naturaleza nos permite serlo.

No hay ninguna necesidad de amenazar a los hombres con un castigo en la próxima vida; los hombres pueden y deben ser virtuosos, según mantienen los sabios de Japón, porque el hombre es racional. La ética de los “sintoístas o filósofos japoneses” (*Sendosivistes ou philosophes Japonais*) se reducen a varios puntos principales, apunta Diderot, siendo los dos primeros la necesidad de adecuar la propia conducta a la virtud y al principio del *gi* y la necesidad de hacer justicia a todos los hombres. Los sabios japoneses postulaban un alma del mundo universal que animaba todo, de la que todo emanaba y a la que todo vuelve⁴⁶. Desde luego, los ecos espinozistas de esta descripción no escapaban a los lectores de Diderot.

En la novela de Marin, su ermitaño se adhiere a la Ilustración moderada católica y considera los conceptos lockeanos y newtonianos perfectamente ajustados a la fe cristiana. Bacon, Boyle, Loc-

ke y Newton no tenían la razón como única guía del hombre, como la tenían Spinoza, Bayle, Diderot y el barón Van-Hesden. Tampoco Locke y Newton cuestionaban los milagros o negaban la divina Providencia. ¿Es la razón una guía tan segura para que podamos confiar sólo en ella⁴⁷? “Desde luego que no”, responde Marin, pero aplica con gusto el principal criterio de Diderot para valorar los propios escritos del *philosophe*, atacando principalmente sus primeros textos, como *Pensamientos filosóficos* (1746), *Carta sobre los ciegos* (1749) y *La interpretación de la naturaleza* (1753). Diderot, señala Marin, no intentaba presentar su pensamiento como un todo completo y coherente sino que buscaba sencillamente un formato más suelto, esperando así enmascarar sus “contradicciones”, sus maliciosos elementos de engaño y sus “absurdos”⁴⁸.

Para probar sus “incoherencias”, Marin ataca el pensamiento de Diderot utilizando solamente argumentos filosóficos, considerando sus proposiciones básicas como derivadas todas ellas del sistema de Spinoza. En Diderot no hay ningún sentido por el cual las cosas puedan ser absoluta o intrínsecamente malas, porque en su estado de naturaleza, como en el de Hobbes o Spinoza, no hay nada recto o erróneo fuera de la sociedad. Como Bergier, Marin sostiene que las opiniones de Hobbes y Spinoza —que el bien y el mal no son valores absolutos sino que adquieren significado moral sólo en relación con la sociedad— destruyen los fundamentos del orden moral y, en última instancia, consienten la ilegalidad, la mentira, el robo, el asesinato, el adulterio, el incendio provocado y todas las formas de bandidaje del mundo⁴⁹. Para la *philosophie moderne*, concubinato, fornicación, matrimonio y adulterio, como observó más tarde Brissot, eran meros sinónimos de actos totalmente indiferenciados, todos igualmente virtuosos o no virtuosos dependiendo de las circunstancias sociales⁵⁰.

La validez de una moral completamente independiente de la religión, sugería Bergier, no es difícil de evaluar. Se pone a dos “ateos” juntos y se les pregunta si prefieren tratar con *incrédulos* como

ellos o con devotos cristianos. Quienes aspiran al título de *philosophes* y muestran abiertamente su falta de sentimientos religiosos, quedarían muy sorprendidos, efectivamente, si sus mujeres, hijos y criados adoptaran sus principios, ¡y aún quieren que alabemos su filosofía! ¡Médicos despreciables que rechazan los remedios que recetan! Toda moralidad “puramente natural, civil, política, filosófica” (*purement naturelle, civile, politique, philosophique*) debe condenar sin duda la mentira, la impostura y la calumnia. Sin embargo, los libros de “nuestros *philosophes*” están llenos de todo esto. Así que ¿a qué corresponde realmente “la moral filosófica” (*la morale philosophique*)⁵¹?

Según Bergier, mientras Diderot impugna la enseñanza cristiana mediante la alusión y la insinuación, el autor de *El cristianismo al descubierto* (Holbach) fue el primero que atacó abiertamente la moral cristiana. La denuncia como inútil, falsa, erróneamente fundada y como fuente de muchos males para los seres humanos, un credo que, “lejos de ilustrar al hombre y convertirlo en una criatura razonable”, lo mantiene en una eterna infancia⁵². La religión, sostiene Holbach en modo muy similar a Spinoza antes que él, tiene su origen en los temores y ansiedades del hombre primitivo en estado salvaje y perjudica a la sociedad volviendo al hombre un “autómata” (*automate*) temeroso de hacer caso a su razón, alguien que se permite ingenua y pasivamente ser supervisado y dirigido por quienes tienen poder y autoridad. Apelando a la historia y la experiencia, Bergier, Marin, Richard, Crillon, Chaudon, Jamin y los otros *anti-philosophes* se esforzaron por demostrar el carácter sagrado y la superioridad del cristianismo respecto a los demás sistemas gracias a las obras de la divina Providencia. Compárese, exhortaba Bergier a sus lectores, el desarrollo de Asia desde los tiempos antiguos con el de Europa. Una vez cuna de la ciencia y de la conducta civilizada, Asia, devastada por los escitas y los árabes, cayó en la barbarie y en una decadencia sin fin debida principalmente, sostenía, al hecho de que sus conquistadores habían abrazado el Islam en lugar del cristianismo. Europa, al contrario,

arrasada igualmente por los bárbaros tras la caída de Roma, se recobró y floreció, en primer lugar porque sus conquistadores abrazaron el cristianismo⁵³.

Una estrategia filosófica muy seguida por los *anti-philosophes* fue invocar a los grandes pensadores de la Ilustración moderada —Montesquieu, Voltaire y Hume (y también Rousseau)— contra “nuestros filósofos modernos” (*nos philosophes modernes*). De este modo aspiraban a demostrar que los puntos de vista de una serie de *philosophes* eran totalmente incompatibles con los de otros y, en consecuencia, que la Ilustración irreligiosa estaba dividida en su interior de modo irreparable. Al probar de este modo la gran separación existente entre la Ilustración radical y la corriente deísta, mientras al mismo tiempo criticaban ácidamente esta última, la Ilustración moderada cristiana refinó una poderosa retórica muy efectiva para denigrar y desacreditar a todos los filósofos que condenaba.

El padre Nicolas Jamin (1711-1782), por ejemplo, prior de la abadía real de Saint-Germain-des-Prés en París, en sus *Pensées philosophiques* (1768) citaba repetidamente a Montesquieu, Voltaire y Rousseau como autores a los que respetaban “los nuevos filósofos” (*les nouveaux philosophes*) y que, sin embargo, aunque imperfectos en algunos aspectos, afirmaban categóricamente que la religión es el freno más poderoso que tienen los hombres para disciplinar el comportamiento de la gente corriente y para confirmar lo que Jamin llamaba la “justa subordinación” a la monarquía⁵⁴. Este sostenía con entusiasmo la defensa del cristianismo de Montesquieu como la mejor base para los “gobiernos moderados” (*gouvernements modérés*), el rechazo de Voltaire de los objetivos sociales y políticos de los materialistas, la demolición de Hume de sus conceptos de razón y moral y la hostilidad de Rousseau a su ateísmo, materialismo y “tolerantismo” (*tolérantisme*). De este modo, la *anti-philosophie* francesa podía presentarse como un punto de vista cristiano filosófico y científicamente puesto al día, que atacaba el pensamiento radical desde una posición básicamente “ilustrada” y racional, si no plenamente tolerante.

Rousseau resultó particularmente útil a la *anti-philosophie*. Mientras Diderot, Helvétius y Holbach imaginaban una nueva moral basada sólo en la razón, Rousseau —cuya novela *Emilio* (1762) Bergier y Jamin citaban *in extenso* en este contexto— insiste en que la virtud nace del sentimiento y de la fe en Dios⁵⁵. Rousseau no sólo defiende la inmortalidad del alma y la majestad de las Escrituras, observa Jamin, sino que sostiene con más resolución que nadie que los *encyclopédistes* son dogmáticos, intolerantes, arrogantes y peligrosos⁵⁶. Con igual satisfacción, Bergier cita la observación de Rousseau de que la única lección que Diderot y los *philosophes modernes* le habían enseñado era qué equivocada era su anterior admiración y qué ingenua la fe en ellos y sus razonamientos. Sus evoluciones posteriores mostraban que sus ideales eran ilusiones sin valor, de las cuales, afirma en sus *Confesiones*, Rousseau se había liberado ya a mitad de la década de 1750⁵⁷.

Desde luego, la *anti-philosophie* veía a Rousseau menos favorablemente en otros aspectos, aunque ningún *anti-philosophe* se acercó nunca a la hostilidad de Diderot por el ginebrino en su ensayo sobre Séneca (1782), donde lo definió como una mente perversa y atormentada sin la mínima pizca de coherencia filosófica⁵⁸. El abate Bergier, siempre educado en la polémica, y con una inclinación particular por Diderot (a quien admiraba a su modo en privado), consideraba irreprochable la moralidad personal de los *encyclopédistes*, que era bastante más, lamentaba, de lo que podía decir sobre Rousseau. Y por lo que se refiere a la veneración de este último por la “virtud”, la austeridad y la valentía física de los espartanos y antiguos romanos, Bergier las consideraba tan ridículas como Diderot y Holbach. Los romanos, un pueblo belicoso y feroz que veía el universo entero como su presa, eran enemigos implacables de la libertad de los demás pueblos⁵⁹. Sin embargo, al contrario que Diderot y Holbach, no olvidó añadir que los primeros romanos eran republicanos inflexibles que despreciaban a los reyes y la monarquía.

Teólogos profesionales, los *anti-philosophes* se apoyaban en su mayor parte en objeciones filosóficas proporcionadas por otros. Un

adversario filosóficamente más formidable del pensamiento moral de la Ilustración radical era la Ilustración escocesa. Muchos historiadores y filósofos modernos no están habituados a colocar la Ilustración escocesa en su contexto internacional más amplio o dentro del esquema de dos Ilustraciones en conflicto y totalmente incompatibles: la moderada y la radical. La ilustración escocesa es generalmente tratada de forma aislada, como una tradición separada, básicamente sin conexión con los desarrollos del continente. Pero los pensadores escoceses se veían a sí mismos de un modo bastante diferente, especialmente como adversarios del ateísmo y las ideas materialistas. Y como el conflicto entre las dos Ilustraciones rivales permaneció en la esfera moral y resultó extremadamente amplio, es necesario examinar brevemente el pensamiento escocés en sus más amplias conexiones.

La influencia del “sentido moral” de Shaftesbury, Hutcheson, Smith y Hume fue en general sentida con fuerza en la filosofía moral británica. Indudablemente había muchas diferencias entre la filosofía moral de Hume y la de los pensadores escoceses del *Common Sense*, el más agudo de los cuales era el filósofo de Glasgow Thomas Reid (1710-1796), un autor muy crítico con Hume. Pero una diferencia más básica separaba a quienes, por un lado, atribuían las ideas morales difundidas entre los hombres a “un poder o una facultad original en el hombre”, como decía Reid, que algunos pensadores llamaban “Sentido moral, Facultad moral, Consciencia”, y, por otro, los filósofos, como Spinoza, Bayle y los materialistas, que “piensan que nuestros sentimientos morales pueden ser explicados sin suponer un sentido o facultad original apropiada para este objetivo”⁶¹. Solamente en Spinoza y Bayle, y más tarde en Diderot, Helvétius y Holbach, encontramos ese nexo absoluto y sin compromisos entre razón, conocimiento y filosofía con la moral (y la política), que se remontaba en sus formas más antiguas a Sócrates y que había sido rechazada rotundamente por Hume.

La concepción del “sentido moral” de Shaftesbury, Smith y Reid —y Rousseau, a pesar de sus reservas sobre la filosofía del sentido

moral de Shaftesbury— como un sentimiento natural que madura en todas las personas en un cierto punto de su desarrollo, era criticada generalmente por la “nueva filosofía” (*nouvelle philosophie*) debido a su falta de cualquier fundamento físico identificable. Los pensadores radicales, a diferencia de Rousseau, rechazaban la teoría del “sentido moral”, especialmente a causa de su asunción de que el alma existe como una sustancia, sensibilidad o entidad separada del cuerpo y porque la filosofía del sentido moral estaba siempre unida a los esfuerzos por reducir el ámbito de la razón. Para el último Diderot, Helvétius y Holbach, al igual que para Spinoza, todo “sentido” debe ser inherente a algo físico. Por consiguiente, despreciaban a los “shaftesburianos” (*les Shaftesburistes*), como llamaba Helvétius a los filósofos británicos del “sentido moral”, como “teólogos” —es decir, pensadores confusos que mezclaban de modo ilegítimo filosofía con teología—. La concepción anglo-escocesa de la ética 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), por estar fundada sobre bases equivocadas y, en el caso de Hutcheson, constituida por “galimatías” del todo inútiles, ni “sistema” ni “filosofía”, sólo una interminable declaración sobre la idea del instinto moral⁶³.

El *Common Sense* escocés, una filosofía que ha dominado durante mucho tiempo en Princeton desde la década de 1770 en adelante, parecía una forma eficaz de bloquear el influjo tanto de la razón como del escepticismo de Hume en la determinación de la teoría moral y de la percepción del ser humano del bien y del mal. Según Reid, autor de *Inquiry into the Human Mind* (1764) y de *Essay on the Intellectual Powers of Man* (1785), la racionalidad humana, y lo que hace a los hombres racionales básicamente diferentes de los locos y de los animales, no consiste en la capacidad de las facultades mentales de abstraerse de las impresiones sensoriales —como suponían Locke y Hume— sino más bien la guía proporcionada por el “sentido común” para determinar las verda-

deras relaciones entre las cualidades y los poderes: la piedra de toque verdadera de la racionalidad humana es un conocimiento de la verdad anterior a las sensaciones. En otras palabras, los seres humanos se distinguen de los animales por poseer una reserva previa de conocimientos e ideas, adquiridas, inculcadas o conferidas de modo totalmente independiente de las impresiones sensoriales. El ejemplo más importante para Reid es nuestro conocimiento del ser y de los atributos de Dios, que conocemos con certeza gracias al “sentido común”, pero que no pueden ser demostrados ni por la religión ni por los sentidos. De igual modo, gracias al “sentido común” sabemos acerca de nuestra vida futura en el más allá, aunque esto tampoco es totalmente demostrable racionalmente. El tercer caso crucial es el conocimiento de nuestro deber moral en las relaciones con nuestros próximos, con nuestro país y con Dios.

En efecto, el *Common Sense* escocés ajustó y consolidó más tarde una fuerte tendencia existente. La epistemología empírica de Locke y el escepticismo de Hume habían servido para reducir la esfera de acción de la razón en la filosofía británica, con sistemas que tendían a dar prioridad al sentimiento y la tradición como bases efectivas del orden moral. Esto ahora fue llevado más allá. Para Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759), parecía evidente que las reglas generales de la moral están “basadas fundamentalmente en la experiencia de lo que, en casos particulares, aprueban o desaprueban nuestras facultades morales y nuestro sentido natural del mérito y de la propiedad”. Desarrollando especialmente las doctrinas de Hutcheson, a quien admiraba cordialmente pero cuyo pensamiento moral le parecía necesitar algunos ajustes, Smith rechazaba la idea de que consideramos las acciones concretas laudables o condenables porque están conformes o no con nuestros principios generales de la moral. “Por el contrario, la regla general se forma —sostenía Smith— al encontrar en la experiencia que todas las acciones de cierta clase, o ligadas a determinadas circunstancias, son aprobadas o desaprobadas”. Las sensaciones, los sentimientos, las reacciones sociales y las presiones

son, por consiguiente, los primeros elementos en la formación de “las reglas comunes de la moral”⁶³.

La persona recta e íntegra es la que muestra un “sagrado respeto” por las reglas de la sociedad. Parece que para los pensadores escoceses había pocas posibilidades de que el error, la ignorancia o el prejuicio interfirieran en tal proceso o debilitaran el contenido moral de las reglas de la sociedad. Que no estamos desencaminados sobre el sentido moral estaba garantizado por el modo en que esos pensadores basaban su pensamiento moral en lo que era, en última instancia, una posición teológica y socialmente respetuosa. Como “ningún otro fin parece digno de aquella suprema sabiduría y benevolencia divina que necesariamente atribuimos [a Dios]”, los filósofos que unen creencia y razón al modo prescrito por los escoceses se sentían justificados a confiar en que “la felicidad de la humanidad, así como la de otras criaturas racionales, parece haber sido el objetivo original del Autor de la Naturaleza cuando las trajo a la existencia”⁶⁵. El inextricable entrelazamiento de la filosofía moral de Smith, y más tarde de la economía, con la noción de una divina Providencia, y con su defensa (y la de Hume) de las normas sociales existentes, está bien expresado en su punto de vista de que “cuando las reglas generales que determinan el mérito o demérito de las acciones llegan de tal modo a ser consideradas como las leyes de un Ser Todopoderoso, que observa nuestra conducta y que, en una vida futura, premiará la obediencia o castigará la falta de ella, adquieren necesariamente una nueva sacralidad de esta consideración”⁶⁶.

Desde aquí había sólo un corto paso para declarar que aquellos que desafían o se oponen a las reglas morales establecidas —siendo este “el esquema que el Autor de la Naturaleza ha establecido para la felicidad y la perfección del mundo”— son “en cierta medida enemigos de Dios”⁶⁷. Pero en aquel momento (y más tarde), precisamente el conservadurismo social implícito en el pensamiento moral escocés, y la categórica limitación de la razón filosófica por la fe y la teología, estaban en las raíces de su inmenso atractivo. En

la década de 1770, la principal alternativa filosófica a la filosofía moral radical era la tradición británica del sentido moral, en particular escocesa, o lo que Helvétius llamaba “ese sentido moral tan alabado por los ingleses” (*ce sens moral tan vanté par les anglois*). Para los pensadores radicales, sin embargo, no se trataba de un adversario formidable en el plano intelectual porque “esta filosofía teológica de Shaftesbury” (*cette philosophie théologique de Shaftesbury*) les parecía insostenible cuando estaba privada de su base teológica (o platónica, en el caso de Shaftesbury)⁶⁸. Pero “absurdo” o no, el sentido moral inglés, y sobre todo escocés, y más aún el *Common Sense* escocés, estaba destinado a una larga y gloriosa carrera, siendo durante décadas muy influyente tanto en Alemania y Escandinavia como en Gran Bretaña y Norteamérica.

El *Common Sense* escocés, a ojos de muchos, resolvía de modo satisfactorio el difícil problema de cómo poner en relación fe y religión y separar la filosofía de la teología, mientras permanecía como un fundamento convincente de la filosofía moral. Era un estilo de pensamiento que parecía al mismo tiempo cerrar el paso al escepticismo de Hume y al determinismo y el materialismo de Priestley, del cual Reid era un crítico feroz. El nuevo rector de Princeton, nombrado en 1766, John Witherspoon (1723-1794), un clérigo escocés recientemente emigrado, era un gran entusiasta de este nuevo tipo de filosofía, especialmente tal como era expuesta por Hutcheson y Reid. Su desconfianza hacia Locke, Berkeley y Hume, al igual que el dogmatismo calvinista al viejo estilo, llegó a dominar el campo filosófico de Princeton. Las influyentes *Lectures on Moral Philosophy* de Witherspoon, el primer manual de filosofía norteamericano significativo, aunque no fue publicado antes de 1800, circulaba ya entre los estudiantes en copias manuscritas desde la década de 1770. Definir el sentido moral y la conciencia como “la ley que nuestro Creador ha escrito en nuestros corazones”, que “implica e impone el deber, anterior a cualquier razonamiento”, era una filosofía considerada ampliamente en Norteamérica como un recurso mucho más seguro y mejor que la epistemología de Locke

en la defensa de los principios protestantes contra las novedades idiosincrásicas y amenazantes del idealismo de Berkeley, el escepticismo de Hume y las ideas radicales⁶⁹.

Sin embargo, la debilidad del *Common Sense* no podía ser escondida fácilmente a la vista y existían también críticas ácidas y abundantes. Priestley especialmente tenía poco tiempo para el *Common Sense* escocés; entre otras consecuencias insatisfactorias de esta filosofía, señalaba, estaban sus implicaciones sociales y políticas prácticas. Ya que, para Reid y sus otros exponentes, los asuntos vitales de la vida humana respecto a Dios, nuestra vida ultraterrena y el bien y el mal, son conocidos con certeza a partir del *Common Sense* y están fundados establemente en lo que la gente cree y mantiene, “aquellas personas ocasionales que, para escandalizar al público, eligiendo disentir de estas convicciones básicas [...], combaten públicamente los principios fundamentales de los que se derivan”, apuntaba Priestley, según el *Common Sense* escocés podrían ser legítimamente suprimidos o constreñidos al silencio con la ayuda de la magistratura⁷⁰. Este resultado especialmente no liberal se deriva de modo directo del principio de que conocemos las verdades más esenciales “con rápida, clara e indudable certeza, dada a nosotros y asegurada por nuestro Creador para servir como una guía infalible en la conducta entera de la vida y especialmente en el asunto de la religión”⁷¹. Priestley rechazaba sin compromisos a Reid y tenía todavía menos consideración por James Oswald, quien en su muy popular *An Appeal to Commons Sense in Behalf of Religion* (1766) afirmaba que “con el discernimiento peculiar que los seres humanos llaman *sentido común* percibimos todas las verdades primarias del mismo modo en que percibimos los objetos sensoriales con los órganos de nuestro cuerpo”, subrayando que su doctrina evitaba totalmente a Locke y también el escepticismo de Hume⁷². “El disgusto que me producían sus escritos —comenta Priestley— era tan grande que no me era posible mostrarles mayor respeto”⁷³.

La filosofía escocesa del sentido moral y la Ilustración radical estaban también en conflicto porque, según la primera —en la cual

la tradición y la teología, en lugar de la razón, eran la guía principal del hombre—, las grandes diferencias entre las religiones y las tradiciones hacían difícil concebir a la humanidad como un verdadero universal moral, una unidad que compartía los mismos problemas y dificultades. “Los primeros principios de la moral—sostenía Reid— son los dictados inmediatos de la facultad moral”⁷⁴. Pero es difícil estar seguro de que lo que es tenido por justo tradicionalmente por un grupo sea esencialmente lo mismo que es llamado “justo” por otro. El único modo de sentar las bases de una verdadera moral universal, según los pensadores radicales, era abandonar todos los sistemas morales existentes. En cualquier caso, sólo ellos pueden afirmar inequívocamente que toda la humanidad forma una única “vasta sociedad cuyas diversas partes son los miembros dispersos por la superficie de la tierra”, que todos los hombres son calentados por el mismo Sol, sujetos a las mismas necesidades e inclinados a los mismos deseos, todos igualmente a la búsqueda del “bienestar para evitar el sufrimiento”, y que este es el terreno de la única verdadera moral universal⁷⁵.

Los ilustrados radicales rechazaban las filosofías británicas del sentido moral y, no menos decididamente, el relativismo moral, especialmente el de Montesquieu. Incluso Hume pensaba que Montesquieu daba un peso excesivo a la influencia del clima y la geografía sobre los sistemas morales⁷⁶. Sin embargo, el ataque de Helvétius al relativismo moral de Montesquieu, tanto en *Del espíritu* (1758) como en *De l'homme* (1773) es válido para el relativismo de Hume no menos que para el de Montesquieu. Porque 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 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 humana⁷⁷. 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 clima⁷⁸. 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 dada⁷⁹. La igualdad y la reciprocidad son las reglas de oro.

El resurgimiento después de 1750 de los principios espinosianos pareció a los *anti-philosophes* la catástrofe definitiva tanto para la moral y la fe como para la humanidad. La idea de que al emerger del estado de naturaleza cada individuo cede a la sociedad parte de su “derecho natural”, como lo llama Spinoza, por amor a las ventajas de la colaboración y protección mutuas, parecía indicar que sólo el miedo a la represión por parte de la sociedad o del Estado detiene a los individuos de dar rienda suelta a sus apetitos y pasiones más bajas y cometer los crímenes más atroces. A la Ilustración radical, por el contrario, la nueva moral natural, fundada sólo en la razón, parecía un triunfo del progreso del hombre y un hito en la historia humana.

Al mismo tiempo, los *nouveaux philosophes* no habían abandonado de ningún modo la opinión de Spinoza de que la “religión” no es idéntica a la “superstición”, y de que el término “religión” puede ser redefinido significativamente para denotar aquellos ingredientes de la religión convencional que los filósofos consideran no perjudiciales, o realmente útiles a la sociedad en los términos de la nueva perspectiva moral puramente secular del pensamiento radical. Para Spinoza, el fundamento de una moral sólida, y “religión” en este sentido, se encuentra en las instrucciones morales de los libros del Antiguo Testamento y especialmente en las enseñanzas puramente éticas de Cristo. Diderot y Holbach son más hostiles al cristianismo que Spinoza, pero incluso ellos están de acuerdo en que hay “dos religiones en las sociedades civilizadas”: un modelo de religión que prohíbe al hombre pensar de modo independiente

y otro que lo impulsa a hacerlo; uno solamente ocupado, según Holbach, en propagar fantasías y fantasmas, lanzando a sus seguidores a la “ceguera” (*aveuglement*), y otro que acepta la naturaleza, abraza la verdadera moral y purga las mentes de los vapores de los sacerdotes y la falsa religión⁸⁰. Este último, potencialmente una fuerza del bien, debe ser promovido entre quienes son incapaces de “filosofía”.

Los sacerdotes de lo “verdadero”, en cuanto opuestos a la religión convencional, tradicional y falsa, como dice Deslisle de Sales, son todas las personas buenas y bienintencionadas, toda la gente de bien (*tous les gens de bien*)⁸¹. Lo que los *philosophes* radicales consideraban el tipo equivocado de religión —es decir, una religión que se ocupa de entidades sobrenaturales que devastan el mundo de los hombres— introduce inevitablemente el terror en la mente de estos y problemas y discordias en la sociedad, mientras que el tipo benéfico fomenta la serenidad, la estabilidad, “la concordia y la paz” (*la concorde et la paix*)⁸². Una, concluye Holbach, es “sobrenatural, mística, oscura, contradictoria” (*suraturelle, mystique, obscure, contradictoire*) e imposible de poner en práctica, mientras la otra predica “una moral humana” (*une morale humaine*). Este modo de distinguir entre religión verdadera y falsa era, naturalmente, también un puente entre los ateos radicales y los unitarios, que podían afirmar con insistencia el carácter universal de la “verdadera religión”.

El tipo adecuado de religión puede ser de ayuda, pero el modo más efectivo de transformar las ideas acerca del bien y del mal, erradicando la falsa conciencia moral que invade a la sociedad, recomendaban Diderot, Helvétius y Holbach, es reformar la educación, las instituciones y las leyes con el apoyo del gobierno⁸². Un elemento vital para cambiar las normas aceptadas de la sociedad era poner fin al control del clero sobre la educación: “O no hay sacerdotes o no hay auténtica moralidad”⁸³. Cualquier ciencia moral digna de ser tenida en cuenta debe estar unida estrechamente a propuestas de reforma tanto de la educación como de la legislación.

El objetivo último, según Helvétius, rechazado como craso inmorralismo por Rousseau, es la repartición igual de la felicidad entre los ciudadanos, un objetivo que requiere al mismo tiempo un código moral socialmente orientado, puramente secular, y una repartición menos desigual de la riqueza en la sociedad⁸⁵. Este era para Helvétius el significado de la antigua máxima *salus populi suprema lex esto* (que el bienestar del pueblo sea la ley suprema).

El dolor y el placer son para Helvétius “los únicos motores del universo moral” (*les seuls moteurs de l'univers moral*), y el amor por sí mismo la única base realista verdaderamente universal⁸⁶. “El deseo de felicidad —afirmaba Helvétius— es común a todos los hombres” (*le désir du bonheur est commun à tous les hommes*)⁸⁷. Por tanto, todo el arte de la legislación consiste en inocular en los hombres “el sentimiento de amor por sí mismos para ser siempre justos unos con otros”⁸⁸. Mediante ejemplos convincentes de su distinción principal entre “virtudes de prejuicio” y “verdaderas virtudes”, Helvétius demuestra cómo puede ser posible un estándar universal de racionalidad moral y ser aplicado efectivamente para reformar las leyes, el código penal, el matrimonio y cualquier área sujeta a consideraciones morales⁸⁹. Define las “virtudes de prejuicio” como aquellas perjudiciales o irrelevantes para el bienestar general y la “felicidad pública” (*bonheur public*), que van desde los sacrificios humanos, el canibalismo, la mutilación genital y la autoinmolación mediante el ayuno hasta la prostitución sagrada, así como la represión de la homosexualidad y otras formas de actividad sexual, consideradas vergonzosas o criminales⁹⁰.

La única respuesta a la promoción por parte de la Iglesia de las “virtudes de prejuicio” era desenmascarar la hipocresía, ridiculizar la ignorancia y mostrar quiénes son realmente “los enemigos más crueles de la humanidad” (*les plus cruels ennemis de l'humanité*). La sociedad abraza las falsas virtudes en todas partes, confundiendo hasta las reglas más básicas de la “verdadera moral” y obstaculizando el acceso al conocimiento y la ilustración. Si los sacerdotes paganos de Atenas persiguieron y ejecutaron a Sócrates y amena-

zaron a sus seguidores, fue porque su propio interés particular, según Helvétius, era totalmente opuesto “al bien público” (*au bien public*). Todos quienes son educados para el sacerdocio son por definición sacerdotes de una religión falsa, pues predicán “virtudes de prejuicio” y tienen un interés claro en mantener a los hombres lo más ignorantes posibles. La ignorancia refuerza su autoridad. Por ejemplo, ¿qué hay más ridículo que la prohibición de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, impuesta por la autoridad eclesiástica en “ciertos países” (es decir, en Italia, España, Portugal y Austria)?⁹¹.

Sin embargo, ciertos elementos del pensamiento moral de Helvétius parecían simplistas a Diderot y Holbach. Lo que disturbaba a Diderot en el sistema de Helvétius no era su orientación general sino su carácter excesivamente racionalizado y deductivo, su simplicidad mecánica y, a su modo de ver, su consiguiente superficialidad. Helvétius era demasiado simplista al considerar la sensibilidad física “la única causa de nuestras acciones” (*la cause unique de nos actions*), y al derivar la moralidad exclusivamente de la búsqueda del “placer” físico y el soslayamiento del dolor, opiniones que lo llevaban a confiar excesivamente en el poder de la educación⁹². La insistencia de Helvétius en el interés público (*l'intérêt public*) como única base de la moral parecía implicar, como él mismo admitía, que prácticamente todo, incluso el asesinato y el canibalismo, puede en circunstancias excepcionales resultar legítimo “e incluso virtuoso para la salud pública” (*et même vertueux pour le salut public*)⁹³. Las discusiones de Helvétius con Diderot y Holbach, constantes durante los primeros años de la década de 1760, se reanudaron durante los últimos años de su vida. Diderot examinó detalladamente en manuscrito el segundo gran libro de Helvétius, *De l'homme* (1771), y lo sometió a análisis y críticas en los meses anteriores a la muerte de su amigo en 1771. Durante los años 1773-1774 Diderot elaboró sus críticas en su *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé De l'homme* (1774), una de sus obras más extensas y detalladas.

Diderot y Holbach buscaban una definición más amplia del interés personal y menos rígidamente física que la admitida por Helvétius. Aspiraban a explorar la relación entre el interés personal y la voluntad general de una forma más matizada, más completa y con más facetas. ¿No es la distinción entre “lo físico” y “lo moral”, preguntaba Diderot, tan sólida como la distinción entre el animal que siente y el animal que es capaz de razonar?⁹⁴. Es imperativo para los filósofos —recomendaba Diderot— estar al día de los descubrimientos de la ciencias biológicas e implicarse plenamente en los numerosos problemas suscitados por la investigación empírica en fisiología, reproducción animal, sexualidad, comportamiento atípico, inestabilidad mental, dilemas morales y, en general, en el funcionamiento de la mente. A Diderot le parecía una cuestión todavía abierta el hecho de si él, Helvétius y Holbach estaban justificados en atribuir sensibilidad, e incluso pensamiento, a la materia en cuanto tal. A su juicio, esto quedaba simplemente como una hipótesis de trabajo, la explicación más plausible, no una verdad demostrada de manera concluyente.

Un punto con el que Diderot estaba especialmente insatisfecho era la descripción de la inteligencia por parte de Helvétius, que no proporcionaba ningún modo de explicar las grandes diferencias en los niveles y tipos de logros intelectuales entre los hombres, atribuyéndolos solamente al ambiente y la educación⁹⁵. ¿Qué decir de la estupidez, la locura, la conducta inestable —preguntaba Diderot— o igualmente del genio? Seguramente no se trataba de simples consecuencias de un ambiente o una educación adversas o especialmente favorables. No parecía posible que, habiendo establecido las propias prioridades educativas, el Estado pudiera proceder simplemente a moldear a los jóvenes de cada sociedad basándose en la imagen que le parecía mejor para los intereses generales. A Diderot le parecía totalmente inverosímil la afirmación de Helvétius de que es relativamente fácil, mediante la educación, cambiar las convicciones religiosas de los pueblos⁹⁶. Las ideas de los pueblos particulares, como las de los individuos, son habitual-

mente “muy falsas” (*très fausses*), pero esto no las hace más fácil de cambiar.

Diderot y Holbach, siguiendo a Spinoza, fijaban el mecanismo de su moral en el axioma 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. Por tanto, los movimientos mentales —*mobiles*, los llama Holbach, que llevan a los hombres a tomar decisiones morales o inmorales— están causados mecánicamente de modos diversos por lo que no hay un gran plan o una teleología, utilitaria o teológica, que gobierne la conducta humana, sino más bien una compleja serie de estímulos, inclinaciones y motivos. Este punto de vista permite a Diderot y Holbach desarrollar una idea del temperamento, las diferencias de personalidad y la inteligencia considerablemente más matizada y variada que la de Helvétius. El conocimiento del interés personal se extiende y profundiza con el crecimiento del conocimiento en general. Mientras su punto de vista es, al final, parecido al utilitarismo de Helvétius o, más tarde, de Bentham —siendo la felicidad, también para Diderot y Holbach, una sensación fluida e incesante de placer, serenidad y satisfacción que llena los días—, su análisis amplía la gama de las fuerzas de los motivos, los estímulos de la personalidad y las categorías morales y asigna un papel más crucial a la justicia⁹⁷.

El modo correcto de determinar el contenido de la moralidad es, en primer lugar, establecer el interés colectivo universal de los hombres, el interés permanente o “la utilidad constante de la sociedad” (*l'utilité constante de la société*)⁹⁸. Nadie puede realmente perder de vista el propio interés, pero la búsqueda del “interés” propio es moralmente encomiable sólo cuando el individuo comprende que su verdadero interés requiere ser útil y conforme a los demás, ya que la naturaleza lo ha puesto en sociedad entre otros con los mismos motivos básicos. Al actuar moralmente, basándose en la equidad, la igualdad y la reciprocidad, el individuo promueve la propia felicidad junto con la de los demás⁹⁹. La búsqueda del pro-

pio interés personal, donde está fundado así sobre la experiencia y la razón y tiene como fin “los objetivos realmente útiles para la sociedad” (*des objets vraiment utiles pour la société*), resulta “grande, noble, sublime”: realmente la virtud misma. Por otro lado, la búsqueda del interés propio es abyecta y despreciable cuando es ciegamente egocéntrica, desconsiderada y no ilustrada.

La virtud conducente a la felicidad individual consiste, para la *nouvelle philosophie*, en contribuir a “la felicidad general y particular” (*la félicité générale et particulière*), ayudando a los demás a lograr estima, afecto y cooperación¹⁰⁰. Para asegurarse la colaboración de los otros, es necesario tratarlos como uno desea que lo traten a sí mismo, sobre una base de reciprocidad e igualdad. Por tanto, la justicia y la benevolencia apoyada en la igualdad, como en la *Ética* y el *Tratado teológico político* de Spinoza, se convirtieron para los *philosophes modernes* en el terreno exclusivo de la moral. Para aquellos a quienes los *anti-philosophes* calificaban de “espinozistas” (*Spinosistes*) —Boulainvilliers, Fréret, Du Marsais, Boulanger, Diderot y la *coterie d'Holbachique*—, justicia e injusticia, caridad y falta de caridad, como se lamentaba Marin, son efectivamente las únicas categorías morales. Solamente el comportamiento justo —que defiende la igualdad absteniéndose de dañar a otros en sus derechos, seguridad y propiedades— es considerado “moral” por estos autores. Era un concepto de justicia que giraba en torno al reconocimiento de la igualdad natural de los derechos de individuos y naciones, una justicia de la igualdad y la reciprocidad proclamada, como afirma Holbach, como “la verdadera base de todas las virtudes sociales” (*la vraie base de toutes les vertus sociales*)¹⁰¹. Aquí percibimos la conexión esencial entre los valores morales de la Ilustración radical y su insistencia constante en los principios de igualdad y democracia.

Aunque algunos historiadores modernos han sentido que la Ilustración saboreaba un optimismo excesivo, y que era ingenua al imaginar que el hombre es naturalmente bueno y perfectible, en realidad Diderot y Holbach, como observa el *abbé* Richard, no

consideran al hombre ni bueno ni malo por naturaleza, sino más bien como un ser que adquiere características morales sólo mediante la sociedad y la educación ¹⁰². Al imaginar el choque entre cristianismo y *philosophisme* como una guerra de dos sistemas morales opuestos, Richard, al atacar a Holbach en 1775, encuentra el error más fundamental de la *nouvelle philosophie* en la afirmación de que la corrupción moral de la sociedad proviene de la ignorancia, el prejuicio, la moda, la educación equivocada, el gobierno injusto o la pereza. Los vicios y la inmoralidad de los hombres, según ellos, tienen su origen en ideas equivocadas y en “instituciones poco razonables” (*institutions déraisonnables*) ¹⁰³. A causa de la incompreensión de las relaciones necesarias existentes entre él y los demás, el hombre infravalora su responsabilidad hacia los otros de su especie y no se da cuenta de que ellos son necesarios para su propia felicidad ¹⁰⁴. ¡Erróneo —replicaba Richard—, y completamente perverso! Son el orgullo, la avaricia, la ambición, la lujuria y el apetito de placer sensual en general los que llevan a los hombres a la corrupción moral, como enseña la Iglesia, y asimismo son estos defectos los que inspiran al *philosophisme*, que vuelve la corrupción del hombre todavía peor. El mal es innato en el hombre y la filosofía es impotente para combatir el mal, como vemos en el abominable Nerón, que tuvo a Séneca como maestro. Sólo la religión puede combatir la inmoralidad, la depravación y el pecado.

Para los *philosophes radicales*, lo que es moralmente bueno es simplemente lo que está dirigido hacia el bien común o “la utilidad general” (*l'utilité générale*), entendida en los términos que Paine llamó más adelante “la unidad del hombre”, que considera a los hombres como si “fueran del mismo nivel” ¹⁰⁵. Como todos los hombres son básicamente los mismos, “sólo varían en su forma exterior” ¹⁰⁶. Cuando se tiene el justo punto de partida, la filosofía puede, a pesar de la variedad infinita de los hombres, establecer una moral que sea verdaderamente universal y se aplique de modo significativo a todos ¹⁰⁷. Pensada para todos, las reglas de esta moral deben ser simples, claramente demostrables e intelectual-

mente accesibles a todos. Para Diderot y Holbach, la esencia es simple y clara: “Ama para ser amado” (*Aimez, pour être aimé*), recitaba Holbach citando la máxima de Séneca: *Si vis amari, ama*. Este es el simple precepto al que “se reduce la moral universal”¹⁰⁸.

Según estos criterios, la política es sólo la moral aplicada a la conservación de los Estados, la moral legislativa consagrada en las leyes, en la ley natural —el conjunto de reglas morales extraídas de la naturaleza del hombre— y la educación, nuestra necesidad de inculcar y fomentar la conciencia moral basada en el razonamiento del hombre. Holbach, como Helvétius, concebía la educación como un instrumento especialmente poderoso pero, al igual que Diderot, también como algo mucho más amplio que solamente lo que los individuos aprenden en la escuela. A esto Richard respondía que la educación, incluso en los países más ilustrados de Europa —y no negaba que la Ilustración había tenido un impacto profundo en todas partes—, no había hecho nada hasta el momento por mejorar el comportamiento, hasta donde puede decirse. “Nuestro siglo es el de la Ilustración, la razón y la filosofía”, afirmaba exactamente igual que los *philosophes*, ¿pero esto había producido una mejora de los niveles morales? “¿Somos mejores y más virtuosos?” (*en sommes-nous meilleurs et plus vertueux?*)¹⁰⁹. Había pocos signos de ello.

Fundándose en el estudio de la naturaleza humana y las relaciones humanas, la moral es la ciencia de cómo gestionar las necesidades, los deseos y las aspiraciones humanas, la “ciencia de la felicidad”, *le bonheur*, consistente en “desear sólo aquello que uno puede obtener”¹¹⁰. Por consiguiente, el estudio y el cultivo de la moral son eminentemente útiles para todos en la tierra; a países, gobernantes e individuos por igual, ricos y pobres, con poder y sin poder, padres y niños: sin ella, la sociedad está compuesta sólo por rivales, por “enemigos siempre dispuestos a hacerse daño” (*des ennemis toujours prêts à se nuire*)¹¹¹. No obstante, los gobiernos no contruidos sobre la justicia —es decir, prácticamente todos los gobiernos actuales— han temido siempre la verdadera moral. Los go-

bernantes desprecian habitualmente la ética como una ciencia puramente especulativa, inútil para gobernar los imperios, ignorando el hecho de que la moral es la base exclusiva de lo que *la philosophie moderne* llama “la felicidad tanto general como particular”. La desprecian porque príncipes y aristócratas no están interesados en la felicidad de sus súbditos, y porque pocos de aquellos cuyas vidas son por tanto arruinadas consiguen entenderlo.

Después de 1770, Diderot y Holbach se lamentaban crecientemente de que los hombres han confundido muy a menudo la opulencia y el poder con la justicia, prefiriendo ciegamente el poder a su propia “felicidad”. Como la ignorancia y la esclavitud refuerzan los intereses de los príncipes y los sacerdotes, y tienen el inevitable efecto secundario de hacer a los hombres vulgares, “malvados y desdichados” (*méchants et malheureux*), la felicidad de la especie humana depende crucialmente, como proclamaban (después de 1770) Diderot y Holbach, en destruir la alianza despótica de reyes y sacerdotes. El progreso moral es concebible pero, tanto para Holbach como para Diderot, los hombres deben tener gobiernos y leyes justos antes de tener la perspectiva real de que ellos pueden ser “justos, moderados y sociables” (*justes, moderés, sociables*)¹¹².

La verdadera Ilustración, por tanto, la Ilustración de la sociedad como un todo, requiere necesariamente una revolución global: primero una revolución en las ideas y luego una revolución en la acción, pacífica o violenta. El primer paso inevitable hacia la “revolución general”, dirigida a emancipar a la humanidad, debe ser condenar totalmente la ignorancia, el prejuicio y la credulidad: “Sólo mostrando [a los seres humanos] la verdad —escribió Holbach en 1772— llegarán a comprender sus intereses más fundamentales y los verdaderos motivos que deben inclinarlos hacia el bien”¹¹³.

Voltaire contra Spinoza: la Ilustración como una dualidad básica de sistemas filosóficos

Holbach sostenía que ningún pueblo puede sentir verdadera lealtad y amor por su gobierno sin ser consciente de las ventajas justas y equitativas que proporciona ese gobierno. “Por tanto, debemos ilustrar al pueblo” si queremos comportarnos razonablemente y comprender las desventajas que surgen al ser engañados por hipócritas, hombres ambiciosos y jefes religiosos. “Mediante la educación general —declaraba—, el pueblo puede ser vuelto razonable”, llevado a comprender sus verdaderos intereses y ser convencido de la lealtad que debe a su gobierno, de sus deberes y de las ventajas de la paz y la tranquilidad¹.

En las condiciones entonces existentes, con la mayoría de los establecimientos educativos en manos de las Iglesias o dirigidos solamente a la nobleza, todo en la cultura y la educación del siglo XVIII parecía a los *philosophes modernes* fundado equivocadamente y contradictorio. “Todo el que quiera saber algo”, afirma Holbach, tal como están las cosas, “está obligado a educarse a sí mismo”². Para llegar a ser una persona ilustrada y razonable, se debe borrar de la cabeza el compuesto entero de “falsos principios” que padres, profesores y predicadores se han esforzado por “infectar” en todos. “Mi fe es mi razonamiento”, decía Matthew Turner, figura destacada de la Ilustración radical en el Liverpool del siglo XVIII —médico, químico, autodeclarado ateo y admirador de Helvétius y otros “filósofos modernos”—, y “aunque he creído en el pasado en mu-

chas cosas sin razón, e incluso en muchas en contra de ella, como es muy habitual, espero no hacerlo nunca más”³.

Reorientarse de este modo no es fácil ni rápido, pues nada es más duro que despojarse de las ideas absorbidas durante la niñez. El progreso del espíritu humano, afirmaba Herder, es imposible sin un gran esfuerzo, sin encontrar una fuerte resistencia y sin revolución⁴. Pero este procedimiento doloroso debe ser llevado a cabo para el bien de uno mismo y de los demás. Cuanta menos razón se manifieste en una sociedad, mayor será la resistencia y la reacción. Cuanto menos sabe el pueblo, más obstinado es en mantener lo que cree que sabe. La persona totalmente ignorante, advertía Holbach, es la que, al ser totalmente crédula, no tiene dudas sobre nada y se convierte en violenta y feroz cuando es desafiada.

Como el ascenso es arduo, e incluso los mayores genios pueden fácilmente tomar un giro equivocado, el progreso de la razón humana debe ser considerado siempre un esfuerzo colectivo: gracias a la combinación de los recursos ilustrados de todo el pensamiento comienza, como proponían Holbach y su discípulo alemán Weisshaupt, a refinar y perfeccionar las ideas ofrecidas al público. Esto se convirtió en un tema favorito: la verdadera Ilustración surge de los esfuerzos colectivos de todos quienes indagan y los *philosophes* que sirven de guía, como ellos mismos han hecho al editar la *Encyclopédie* frente a una creciente oposición, aunque no es menos fundamental el papel crítico adjudicado al debate, la polémica y la participación de los lectores, un público intelectual cada vez más amplio. Si la responsabilidad del escritor individual es ser claro, sincero y verdadero, la del público lector es valorar y juzgar el resultado. Como los hombres ilustrados deben, por definición, conocer sus verdaderos intereses mejor que los demás, incumbe a los filósofos y hombres instruidos, algo intrínseco a sus actos, romper con las mezquinas enemistades, la rivalidad y la discordia. Los más ilustrados deben distinguirse por su sociabilidad, su humanidad hacia todos “y su armonía consigo mismos”. La concordia frater-

na, la amabilidad y el esfuerzo en grupo fueron proclamados valores centrales por *la coterie d'Holbachique*.

A Rousseau se le juzgaba vergonzosamente de estar por debajo de estas consideraciones⁵. Desde luego, la filosofía había sido perjudicada desde sus inicios por antiguas antipatías y choques de personalidades. Los *philosophes* radicales deploraban el espíritu de entusiasta competición y facción entre los antiguos filósofos griegos y sus sectas. La colaboración entre todos los investigadores honrados en busca de la verdad y un espíritu genuinamente tolerante y ecléctico son esenciales, pensaban, para todo progreso genuino humano, y no menos su subversión clandestina de la sociedad del *ancien régime*. Cuando sea necesario, los filósofos deben colaborar contra el resto. El verdadero espíritu filosófico, "la sana filosofía" (*la saine philosophie*), desaprueba el celo excesivo y los impulsos dirigidos meramente a eclipsar y contradecir: "Los que cultivan la filosofía" deben ser siempre "completamente honrados consigo mismos, siempre tranquilos, y no deben acatar nada excepto la razón iluminada por la experiencia que ella sola puede mostrarnos las cosas que realmente existen; la filosofía debe aceptar la verdad de donde quiera que venga y rechazar el error y el prejuicio sin importar sobre qué descansa su autoridad⁶.

Diderot y Holbach, gracias a sus investigaciones históricas y su trabajo editor como recopiladores destacados del pensamiento radical del pasado, y principales teóricos de la *philosophie moderne* pre-revolucionaria, resumían la completa tradición radical del pasado, reconociendo su deuda considerable con autores como Boulainvilliers, Boulanger, Fréret, Meslier, Mirabaud y Du Marsais, así como con Helvétius, Bayle, Hobbes y Spinoza. Ambos reconocían también que las primeras percepciones iniciales y logros, los primeros pasos del largo camino de la Ilustración radical, habían sido dados por los antiguos pensadores griegos. Pero al mismo tiempo sostenían que no había habido verdaderos antecesores de las ideas radicales antes de los siglos XVII y XVIII, moral, política, educativa o filosóficamente, sea en la época antigua, medieval o en la Italia de Maquiavelo⁷.

El antiguo escepticismo sorprendió a Du Marsais y Holbach, como anteriormente a Spinoza, por austero, desatinado y fanático, un sistema que rechaza las pasiones y fracasa al caracterizar a la "virtud" de manera correcta y realista o hacerla atractiva a seres humanos equilibrados⁸. El ascetismo ha sido cultivado siempre por algunos, señalaba Holbach, pero también ha sido considerado siempre como una forma de piedad de la que son capaces sólo unos pocos. El culto de abstinencia, admirado por los autores católicos, era descartado por ellos como un modo de despreciar a la mayoría y rebajarla a un estatus subordinado. El epicureísmo lo tenían en más consideración. Epicuro, que en opinión de Holbach había sido injustamente difamado por los autores cristianos, era elogiado con regularidad. Pero también los epicúreos eran juzgados como lejos de ser "universalistas", según los criterios del nuevo *esprit philosophique*, al ser una secta que no había logrado explicarse claramente sobre muchos asuntos básicos ni combatir resueltamente a sus enemigos. En cuando al aristotelismo, esta escuela era descartada como un montón de distingos obsoletos y definiciones vacías que, aunque dominantes a lo largo de los siglos, no habían contribuido en nada útil a esclarecer la "verdadera" filosofía, la ciencia, la política o la moral.

Mientras los griegos merecían grandes elogios por su papel especial en la historia de la ciencia y la filosofía, los pensadores radicales negaban que sus logros se derivaran de cualquier característica étnica, o del carácter europeo griego o, incluso, en su origen, del mundo griego. El gran honor de haber introducido la filosofía en los hombres simplemente no pertenecía en exclusiva a ellos. Era de Egipto y Fenicia, según Holbach, de donde los griegos habían recibido sus cultos y sus primeras ideas sobre la naturaleza "y la moral, en suma, su filosofía"⁹. Pitágoras y Platón en especial habían bebido supuestamente de fuentes egipcias. Diderot y Holbach consideraban que la profunda veneración que muchos contemporáneos tenían por la antigüedad clásica estaba en general fuera de lugar y era criticable, siendo juzgado por ellos el "respeto estúpido

y escrupuloso por la antigüedad” de la humanidad (*respect stupide et scrupuleux pour l'antiquité*) como algo tan absurdo como cualquier otra veneración piadosa de un precedente antiguo¹⁰. Especialmente criticable era el fracaso de los filósofos griegos en criticar los peores fallos de su sociedad. Si el tratamiento de griegos y romanos de sus esclavos era repugnante, si los ilotas eran desposeídos miserablemente de toda protección y derechos, hundidos en el servilismo más abyecto bajo la ley espartana, ¿que dijeron o hicieron los pensadores y moralistas antiguos para contrarrestar semejante opresión?¹¹.

Las ideas radicales subrayaban la unidad de la humanidad, la igualdad moral de todos los hombres y el carácter universal de la condición humana. En consecuencia, los *philosophes modernes* estaban en desacuerdo con Voltaire y otros delistas conservadores acerca de si alguna rama en particular de la humanidad poseía un don o genio especial para ilustrar e instruir a otros que le falta al resto de la humanidad. Si un complejo de superioridad eurocéntrico invadió gran parte de la Ilustración moderada, esas ideas (como evidencian las crisis poscoloniales) fueron rechazadas por los pensadores radicales y también por Voltaire, quien de manera regular elogió a chinos, persas e indios así como a los griegos. Pero solamente los primeros rechazaron establecer una jerarquía de pueblos superiores y menos dotados del tipo a la que se adhería Voltaire. Para los pensadores radicales la filosofía es una tarea para todos, como los beneficios extraídos de las lecciones universales de la razón basada en la experiencia; pertenece a todos por igual, y esto requiere, según su modo de pensar, considerar a todos los pueblos iguales.

La Ilustración conlleva en este sentido total libertad de pensamiento, expresión y prensa para todos por igual, un aspecto clave de la “revolución de la mente” que los *philosophes modernes* aspiraban a poner en marcha. Para un movimiento que instaba a poner fin a las antiguas rivalidades, los choques personales y los feudos escolásticos innecesarios en filosofía, educación y legislación, la li-

bertad de expresión y prensa ilimitadas planteaba riesgos evidentes. Pero mientras los *philosophes modernes* reconocían que “la libertad de prensa produce algunos inconvenientes” —como experimentó más de una vez Diderot a su costa, los ataques maliciosos de la prensa puede ser muy angustiantes para los individuos—, consideraban que eran algo “trivial y efímero comparado con las ventajas” que esperaban, al dar toda su dimensión al poder de la razón, la investigación crítica y la persuasión.

La libertad de publicar sin restricciones puede facilitar la propagación de rumores y calumnias motivadas por la envidia o el odio, pero ellos esperaban que las mentiras sobre todo y la impostura sufrirían al ser públicamente expuestas, y que la verdad ganaría generalmente al ser públicamente aireada y debatida. Cualquier autor falso o injusto pronto recibe su merecido, decía Holbach, “cualquier autor de una publicación injusta será rápidamente castigado” por la desaprobación que obtiene de la sociedad¹³. Él esperaba que la indignación pública vengaría los agravios maliciosos y, si fracasara en hacer esto, sería todavía mejor sufrir ese “inconveniente” que restringir de cualquier manera la libertad de la ciudadanía para escribir y hablar “sobre objetos importantes para su felicidad” (*sur des objets importants à leur félicité*). Esto permaneció no sólo como una cosa valiente y noble sino como una parte necesaria de una campaña iniciada en el pensamiento europeo por Spinoza en 1670 en su *Tratado teológico político*¹⁴.

Los pensadores radicales entendían que los lazos innatos entre libertad de prensa, libertad de expresión, libertad individual y progreso del conocimiento eran universalmente demasiado estrechos y directos para ser limitados de alguna manera. La libertad de expresión y publicación, “la libertad en los escritos” (*la liberté dans les écrits*) era reconocida justamente por ellos como una precondition esencial para hacer avanzar su revolución social, moral y política.

Cuanto más ilustrado se hace el hombre y consciente de sus propios y auténticos intereses, más comprende sus lazos y relaciones

con los demás. Para la *philosophie nouvelle*, los hombres son malvados sólo en tanto son irracionales o pierden de vista la manera apropiada de comportarse con sus semejantes. Al no estar ilustrados, los príncipes, nobles y muy ricos los engañan rutinariamente y pisotean la felicidad de los demás hombres. Algunas naciones son totalmente desdichadas, entregadas a la miseria y sin virtudes. Pero esto no sucede nunca porque sean excesivamente sabias o sepan demasiado sino, al contrario, porque están privadas de los frutos de la razón, y los que deberían ayudarles a hacerse más sabias no desean que sean más conscientes, prefiriendo engañarlas y llevarlas a su ruina. Si los seres humanos serán más felices en el futuro, esto sólo sucederá cuando la Ilustración acabe con la ignorancia, el prejuicio, el privilegio y la credulidad¹⁶. Sólo al ilustrar a toda la humanidad los hombres podrán finalmente derribar la vasta y sombría prisión de la fe, los “misterios”, los ritos e instituciones dañinos, las leyes arcaicas, los usos sin sentido, los fanatismos sanguinarios, la rapacidad cruel y las absurdas formas de vanidad que ciegan a la humanidad por todas partes.

Diderot y Holbach, al igual que Rush o Priestley, luchaban por “ilustrar” al cuerpo entero de la sociedad. Los imitaron aliados y discípulos —como Raynal, Mirabeau, Cloots, Naigeon, Condorcet, Volney, Cerisier, Maréchal, Paine y Brissot; y en Alemania, Lessing, Herder, Weishaupt, Knigge, Bahrdt y Forster—, dirigiéndose más allá de las élites de la sociedad, buscando con el tiempo sistemas de educación universal sobre los cuales el clero no poseyera ventajas y los reyes no tuvieran poder para sobornar. Federico el Grande y el anciano Voltaire despreciaban generalmente esos esfuerzos por ilustrar a la gente común, aunque esto no evitó que el primero se enfureciera con la acusación de Holbach de que los reyes eran la “causa de la mala educación de sus súbditos”¹⁷. Sin embargo, los argumentos de Voltaire para no ilustrar a la mayoría parecían débiles y poco convincentes. Sólo Rousseau, profundamente ambiguo respecto a lo social como opuesto al papel individual de la educación, combatió los esfuerzos de sus antiguos amigos

por erradicar las ideas tradicionales de las mentes de los hombres —y más aún de las mujeres— con auténtica pasión y vigor.

La extensión total y la significación de la “revolución de la mente” que precedió a la Revolución de hecho era ya evidente a los lectores filosóficos de principios de la década de 1770, siguiendo los pasos de las principales obras de Holbach y de la *Histoire philosophique*. El impacto considerable de estos libros dejó a la mayoría de la opinión de Europa occidental inquieta, perpleja y a menudo conmocionada. Nos basta con considerar el impacto profundamente perturbador que la “revolución de la mente” de la *nouvelle philosophie* en Voltaire durante sus últimos años, y apreciar la sacudida proporcionada al pensamiento, la política y la cultura europeas. En particular, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach llevó a Voltaire a reconsiderar todas sus posiciones filosóficas y reorganizar su estrategia polémica, llevándole en su última década a desplazar su atención desde casi todo, rebajar su ataque al cristianismo y concentrar sus ataques en el espinosismo, el ateísmo y el materialismo¹⁸.

En todos los escritos últimos de Voltaire desde 1769, y más claramente en sus *Questions sur l'Encyclopedie* (1770-1771), su última obra de envergadura, su respuesta al *Sistema* de Holbach (1770), en las *Lettres de Memmius* (1771) y en *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action* (1772), las ideas de Diderot y Holbach, y en particular el *Sistema de la naturaleza* de este último, constituyeron su objetivo principal. Atacó a estos junto al sistema de Spinoza, al que consideraba cada vez más como el respaldo filosófico del materialismo ateo de Diderot y Holbach. Igualmente, en la *Historia de Jenni* (1775), su último gran *conte philosophique*, su portavoz, el Dr “Friend”, un ejemplo del sentido común inglés y de las premisas de Locke, se halla muy preocupado por combatir el ateísmo y el materialismo.

Voltaire reaccionó enérgicamente y menudo con indignación a las ideas del *philosophisme* de Holbach y Diderot, insistiendo una y otra vez, tanto en sus cartas como en los abundantes textos de la

época, en que estaban confundidos en sus conclusiones, de hecho desastrosamente equivocados, y que estaban minando la causa entera de la Ilustración con sus errores. Ya en su *Tout en Dios* (1769), publicado de forma anónima, supuestamente un “comentario sobre Malebranche”, Voltaire había empezado a profundizar y refinar su crítica de la solución de una sola sustancia a los problemas metafísicos con los que había luchado casi continuamente desde la década de 1730¹⁹. Ahora admitía que había serios problemas en el “argumento del diseño”, el elemento central del newtonianismo que había abrazado en esa década.

En su último gran enfrentamiento filosófico, Voltaire retrocedió notablemente, concediendo de un modo mucho más dispuesto que antes que el poder divino debe de estar localizado en la naturaleza misma y que, después de todo, no hay contradicción entre la necesidad de la voluntad divina y su libertad. De forma diferente que en el pasado, también abandonó la libre voluntad del hombre, reduciendo así el alcance de su teología natural: el hombre es libre cuando hace lo que quiere, pero no es libre, decía ahora Voltaire, de querer o no querer lo que desea²⁰. Como las demás criaturas y cuerpos producidos por el poder divino, los hombres están sujetos de modo inalterable a las leyes eternas de la naturaleza. Pero el viejo filósofo se detenía allí. Continuaba acatando la creación, la fijación de las especies y la doctrina newtoniana de que la regularidad y organización del sistema planetario revela una combinación de leyes mutuamente interactivas que han debido ser diseñadas por una sola inteligencia, y así luchaba contra el rechazo de Spinoza —y, por tanto, de Diderot y Holbach— de las causas finales y de toda teleología en la naturaleza.

Vemos muy claramente en la naturaleza, sostenía Voltaire, que “en el gran todo” (*dans le grand tout*) hay “una gran inteligencia” (*une grande intelligence*) y por tanto también voluntad. Esta debe ser la base de cualquier metafísica viable, decía, mientras que Spinoza lo niega²¹. Igualmente, y de forma no desconectada, había un choque crucial entre el orden moral de Spinoza, basado exclusiva-

mente en las necesidades de la sociedad, y la convicción incombible de Voltaire de que todas las religiones conocidas en la historia proporcionan aproximadamente el mismo código de lo correcto y lo incorrecto, un sistema sencillo que, por tanto, ha debido ser transmitido por “la inteligencia suprema” (*l'intelligence suprême*) y que es inherente al orden providencial, algo que el hombre descubre mediante la experiencia²².

Filosóficamente, la separación básica permaneció irresoluble; había poco movimiento real en cada lado y de hecho no lo podía haber. Pero el reconocimiento abierto significaba aceptar que el cisma de la Ilustración occidental era ahora público e irreparable. Para Voltaire, en la raíz del desastre se hallaba la doctrina de una sola sustancia propuesta por Spinoza y aceptada por los adversarios de Voltaire. En su opinión, el error fundamental de estos había sido adoptar las ideas fundamentales de Spinoza, pues este no sólo proporcionaba la principal base filosófica sobre la que se edificó el nuevo materialismo ateo, sino que fue el maestro más incisivo, sistemático y seductor de lo que Voltaire llamó el “ateísmo filosófico” (*l'athéisme philosophique*)²³. Mientras tanto, negaba que Hobbes hubiera profesado abiertamente el ateísmo o rechazado las causas finales²⁴, una posición común en el siglo XVIII. Pero Spinoza, no importa lo esencial que fuese en el surgimiento del materialismo filosófico, se equivocaba en su filosofía. Diderot, Helvétius y Holbach, como Bayle antes que ellos, no habían leído a Spinoza con suficiente atención ni lo habían entendido correctamente. Voltaire deseaba mostrar que era posible romper “las murallas del espinosismo” (*les remparts du Spinosisme*), prometiendo hacer lo que Bayle, consciente o inconscientemente, se había negado a atacar²⁵.

Una y otra vez, en sus *Questions sur l'Encyclopédie, en Dieu. Réponse de Mr De Voltaire au Système de la nature* (Dios. Respuesta del Sr de Voltaire al Sistema de la naturaleza) (1770) y en las 37 páginas de *Il faut prendre un parti* (1772), Voltaire examina la equivalencia de Dios con la naturaleza observando que, al contrario de

los muchos “que gritan Spinoza, Spinoza” (*de ceux qui crient Spinoza, Spinoza*) —referencia a Diderot, Helvétius y Holbach—, aquel ve la necesidad de reconocer en la naturaleza un poder tan necesario como “inteligente”²⁵. Tras comprender que la “sustancia universal” de Spinoza no es un concepto totalmente convincente, como ilustra su negación de la existencia del vacío, su sistema entero empieza a desenmarañarse. Pues si la naturaleza posee “inteligencia”, poder para pensar, ¿cómo puede faltar a este Ser infinito y universal el poder de diseñar? Y si tiene este poder, ¿cómo puede faltar voluntad al Dios o la naturaleza de Spinoza? Si este “gran todo” (*grand tout*) posee voluntad, ¿cómo puede Spinoza negar continuamente, e incluso parodiar, la idea de “causa final”? Una inteligencia desprovista de voluntad sería “algo absurdo, porque esta inteligencia no tendría objetivo”. El gran Ser necesario, concluye Voltaire, ha querido todo lo que ha creado y Spinoza ha caído atrapado en un error fatal al negar la divina Providencia²⁷.

Esta fue la última salida pública de Voltaire, que la repitió una docena de veces incluso en cartas a d'Alembert, Federico el Grande y altos cortesanos tanto de Versalles como de Berlín. Sólo cortando de raíz la metafísica espinozista podría ser socavado el rápido avance del materialismo filosófico francés. Pero si Dios hubiese creado realmente el cosmos, respondieron Diderot, Holbach y su creciente número de discípulos, no sólo el orden del universo sería resultado de la divina Providencia sino también todo el desorden, la violencia, la maldad y la opresión que vuelve precaria toda la existencia humana y generalmente desdichada y miserable la vida de los hombres²⁸. Si el orden del universo prueba la omnipotencia e inteligencia del Creador divino, entonces el desorden y todos los regímenes perversos e incompetentes que arruinan las vidas de los hombres probarían la debilidad del Creador, su inconstancia y su falta de racionalidad. Cuando atravesó Alemania de camino hacia Rusia a fines del verano de 1773, Diderot, a quien Federico el Grande llamaba sarcásticamente “el espinozista de Langres” (*le Spinosiste de Langres*), se detuvo en Düsseldorf y Leipzig pero rodeó

Berlín para evitar al detestado monarca prusiano (que se sintió gravemente insultado y se quejó a Voltaire). Por el camino, Diderot no sólo proclamó su materialismo y su moral atea “con el fervor de un visionario” (*avec la ferveur d'un visionnaire*), según informó un pastor suizo que lo encontró en Leipzig, sino que decía a todos los que escuchaban que Voltaire el hombre podía todavía sorprender pero que su filosofía era “absurda”²⁹.

Spinoza se había equivocado, sostenía Voltaire, al concebir que la naturaleza se había creado a sí misma, lo cual, al menos por implicación, le había llevado a tendencias evolucionistas en biología, una tendencia todavía más acentuada en los escritos de Diderot pero contradicha directamente por la doctrina de Voltaire de la creación divina y la fijación de las especies. En cualquier caso —como bromeó Voltaire en una carta a Federico el Grande el 20 de agosto de 1770, un mes antes de la publicación de la primera de sus refutaciones públicas del materialismo, *Dios. Respuesta del Sr de Voltaire al Sistema de la naturaleza*—, ahora Dios tenía a su lado “a los dos hombres menos supersticiosos de Europa, lo que debería agradarle mucho”. Su impugnación, explicó a Federico, implicaba desacreditar todos los fundamentos científicos sobre los que había tratado de basarse el autor del *Sistema de la naturaleza*, especialmente al asumir el naturalismo “trasformista” de de Maillet y Buffon, que había sido adoptado por la *philosophie nouvelle* de Diderot ya a finales de la década de 1740.

Tanto de Maillet como Buffon eran materialistas y afirmaban, de manera ridícula en opinión de Voltaire, que la geología de la Tierra había evolucionado a lo largo de millones de años y que los Pirineos y los Alpes habían sido creados por los mares, una idea respaldada, entre otros, por el reciente traductor al francés de Lucrecio (La Grange, ayudante de Holbach), un comentarista que había abrazado el “trasformismo” y el evolucionismo de los materialistas modernos. Las ideas evolucionistas habían sido siempre anatema para Voltaire. Los materialistas quieren que creamos, comentaba despectivamente, que todas las criaturas vivas han vi-

vido en el pasado en el mar, y que los hombres eran originalmente “marsopas cuyas cola y aletas evolucionaron en el curso del tiempo en nalgas y piernas”. Aún más absurda, en su opinión (y en la de Federico), era la tesis sobre la reproducción espontánea de las anguilas propuesta por el biólogo jesuita inglés John Turberville Needham (1713-1781) y adoptada por los materialistas franceses, una posición negada, según Voltaire, por los experimentos del naturalista italiano Lazzaro Spallanzani (1729-1799)³⁰.

Voltaire creía que él tenía mejores argumentos y pruebas científicas pero estaba fracasando de forma desastrosa en la batalla. El autor del *Sistema*, anotaba Voltaire a finales de septiembre de 1770, había arrojado a todo el pensamiento europeo al caos, volviendo a los *philosophes* odiosos y haciendo a la misma filosofía ridícula, especialmente en Versalles y Berlín. Al escribir al conde de Schomberg el 5 de octubre, observaba que el *Sistema* estaba haciendo que en París muchas cabezas se volvieran y de hecho estaba dividiendo a “todos los espíritus” (*tous les esprits*) por la mitad tan claramente como un minueto en Versalles, mientras repetía su condena del libro como una obra peligrosa e incoherente, fundada en una ciencia defectuosa³¹. En una carta a Grimm pocos días más tarde, en la que también le pedía que extendiera sus saludos al “hermano Platón” (Diderot), incluso aunque este último no admita la “inteligencia”, como si lo hace Spinoza, repetía que “este maldito *Sistema de la naturaleza*” (*ce maudit Système de la nature*) había hecho un daño irreparable³².

En una carta del 11 de octubre, Voltaire escribió a Condorcet que estaba de acuerdo con la afirmación del benedictino Dom Deschamps (1716-1774), veterano combatidor de Spinoza, en la refutación del *Sistema de la naturaleza* que acababa de escribir, de que si *la nouvelle philosophie* no hubiera encontrado una tenaz resistencia, lo más seguro es que daría lugar a “una revolución horrible” (*une révolution horrible*)³³. Voltaire consideraba que la dirección que ahora había tomado la *philosophie* era extremadamente peligrosa y se hallaba especialmente afligido de que “todos”

los otros *philosophes*, como dijo con considerable exageración, es-taúvieran del lado de Holbach y Diderot y desdeñaran o ignora-ran su propia *Respuesta*. Entre quienes sabía que habían hablado en favor del *Sistema de la naturaleza*, junto a Diderot y sus discí-pulos y el resto de los círculos más íntimos de los salones de Hol-bach y Madame Helvétius, se encontraba el astrónomo más destacado de París, Jérôme Lalande.

Las quejas de Voltaire respecto a la dirección tomada por los hombres intelectualmente importantes de París reflejaba su cre-ciente frustración, orgullo herido y amargura. Estaba admitiendo, en efecto, su obvia incapacidad, cada día mayor, de dominar en adelante intelectual o moralmente el “partido filosófico” (*parti phi-losophique*)³⁴. Al lamentar el daño hecho a la reputación de la *phi-losophie* en la corte, escribía a una cariñosa admiradora suya, la amiga de Choiseul Madame Du Deffand, una antigua enemiga de Diderot, que en sus efectos generales el *Sistema* le recordaba los es-quemas financieros de John Law (1673-1729), aventurero escocés muy vilipendiado cuya emisión de papel moneda en Francia ha-bía estallado estrepitosamente en 1720, causando pérdidas consi-derables, acusaciones mutuas y escándalo. Con esto quería decir que, mientras los materialistas disfrutaban de un enorme y fugaz éxito, y barrían con todo aquel que contara intelectualmente, tras el escenario estaban infligiendo un colosal daño material y moral a las élites ricas y poderosas de Francia, destruyendo lo que creía que era el tipo correcto de Ilustración³⁵. En cualquier caso, añadía jocosamente, esperaba morir en poco tiempo y pronto descubriría quién estaba en lo cierto sobre la inmortalidad del alma: si Platón o Spinoza, san Pablo o Epicteto, el cristianismo o el confucionismo.

Como imaginaba Voltaire, la guerra continua después de 1770 entre la Ilustración moderada y la radical era en primer lugar filo-sófica, pero estaba lejos de ser sólo filosófica. La lucha de Voltaire durante toda su vida por una mayor tolerancia y por desacreditar a la Iglesia entre los niveles más altos de la sociedad era un inten-to de cambiar el mundo en alianza con la nobleza y las cortes eu-

ropeas, debilitando sólo el poder eclesiástico y la teología mientras se dejaba intacta la fe entre el pueblo. La batalla que Diderot y Holbach estaban luchando contra los valores dominantes se había vuelto una lucha social, política e intelectual, y aunque él se hallaba más cerca de ellos filosóficamente, Voltaire no podía ya permitirse, política y culturalmente, estar en asociación con ellos. La “revolución de la mente” que buscaban poner en marcha era una reevaluación universal de todos los valores y, por tanto, de una clase fundamentalmente diferente de la “revolución” con la que él había estado comprometido desde siempre. La filosofía de ellos podía ser más coherente, más de una pieza, estar más estrechamente ligada a las doctrinas filosóficas centrales que la suya, y mejor conectada con los desarrollos recientes más audaces de la biología y la geología, pero era al mismo tiempo más difusa, peligrosa y difícil, y destinada, como Deschamps y muchos otros *anti-philosophes* habían predicho, a tener un efecto revolucionario amplio y de muy largo alcance.

Voltaire permanecía tan convencido como siempre de que el pueblo necesitaba un “freno” poderoso para sus pasiones desatadas y que este sólo podía provenir de la religión tradicional, y especialmente de las promesas y amenazas de retribución de un Dios que recompensa y castiga en el más allá (de ahí su insistencia en que la gente común no podía ni debía ser “ilustrada”³⁶). Burlándose de su rival en fama europea, Montesquieu, hace tiempo muerto, por lo que consideraba un rechazo débil de este último del argumento de Bayle de que una sociedad de verdaderos cristianos no podría sobrevivir en un mundo de no cristianos³⁷, Voltaire pensaba también que Bayle se había equivocado gravemente al suponer que una sociedad de ateos podría prosperar: si a Bayle se le hubiesen adjudicado 500 o 600 campesinos para gobernar, escribió, no habría fallado en proclamar a “un Dios remunerador y vengador” (*un Dieu rémunérateur et vengeur*)³⁸.

La separación entre la Ilustración radical y la moderada patrocinada por las cortes resultaba ahora obvia, y la lógica de la políti-

ca cortesana y las reacciones eclesiásticas obraban constantemente para polarizar más aún estos puntos de vista. Es cierto que hay ejemplos de colaboración y prolongadas amistades entre autores que pertenecían a un lado de la divisoria con otros del otro lado, como la muy bien conocida relación entre Turgot y Condorcet. Condorcet ha sido descrito recientemente por un estudioso como “un estrecho aliado de Turgot”³⁹. Pero aunque había muchos asuntos prácticos, incluidas cuestiones de mejoras fiscales, judiciales y navales, de tolerancia y ampliación de la libertad de expresión, en las que los dos hombres estaban de acuerdo⁴⁰, su amistad estaba sostenida básicamente en el hecho de que ambos eran excelentes matemáticos y durante la década de 1770 disfrutaron explorando juntos nuevos refinamientos algebraicos. Sin embargo, cuando llegaban a cuestiones filosóficas fundamentales, los dos se encontraban completamente enfrentados, y repetida aunque educadamente volvían a los mismos puntos infranqueables de desacuerdo, que eran esencialmente los que separan a la Ilustración moderada de la Ilustración radical.

Turgot se ceñía básicamente a una visión newtoniana y lockeana del universo. Detestaba las ideas de Diderot, Helvétius y Holbach y, aunque fuese un tanto a regañadientes, fue un instrumento del destierro temporal de Francia en 1775 de Raynal, un *philosophe* radical y estrecho colaborador de Diderot⁴¹. Al tratar de su desacuerdo básico con Condorcet en una carta de mayo de 1774, invocaba el principio de la gravedad universal. Como Newton, pero totalmente contrario a Spinoza, Diderot y Holbach, Turgot sostenía que la naturaleza necesita una fuerza exterior para ponerla en movimiento, y mantenía que debe de existir una fuerza externa y que todo el movimiento que hay en el universo es iniciado por una fuerza más alta que trabaja desde fuera e independientemente de todas las fuerzas mecánicas conocidas⁴². Esta “primera causa”, responsable según su punto de vista de todo el movimiento, debe ser tanto libre como “inteligente”, como el alma de los seres humanos, y como el “libre arbitrio” le parecía a él igualmente innegable, re-

chazaba totalmente los argumentos con los cuales “los filósofos irreligiosos” (*les philosophes irréligieux*) —es decir, Diderot, Helvétius y Holbach— buscaban mostrar su “imposibilidad”. Las mentes, así formulaba Turgot su dualismo metafísico y la psicología lockeana, están determinadas no por “motores” (*des moteurs*) sino por motivos, no por causas mecánicas sino por la búsqueda de causas finales. Los seres que sienten, piensan y desean, sosténla, tienen metas y eligen métodos, y por tanto constituyen un reino de cosas “al menos tan real y cierto” como el de los seres considerados puramente materiales y movidos por causas puramente mecánicas⁴³.

A esto replicó Condorcet que había examinado las “reflexiones” de su amigo sobre cuestiones metafísicas con mucho placer, pero que le había disgustado su paso desde los claros hechos de la física a la “mitología” (*mythologie*)⁴⁴. Su opinión de que el principio de una causa primera inteligente y la existencia de mentes libres están al menos tan en consonancia como lo que sabemos de la física y la experiencia, como el determinismo mecánico, sorprendió a Condorcet por ser algo no probado e improbable al mismo tiempo, en realidad enfrentado a lo que sabemos, completamente “mitológicos” (*de mithologiques*). Condorcet escribió a Turgot —quien poseía, por cierto, una inmensa biblioteca personal abundante en Biblias y obras de teología, pero con relativamente poca filosofía— que él también estaba tan seguro de la existencia de su propia mente como de la de su cuerpo, pero que no tenía ninguna “certeza” acerca de su composición, aceptando la existencia de otras mentes sólo como una posibilidad. Y pensaba que era particularmente improbable la confianza de Turgot en la existencia de una causa general o primera⁴⁵.

Conclusión

Hacia mediados de la década de 1770, la fractura en la Ilustración francesa, alemana, holandesa, norteamericana, italiana y británica se había hecho abierta, clara e irreparable. Era imposible salvar la distancia entre la Ilustración moderada y la radical en filosofía, ciencia, pensamiento moral o política, y muchos podían ver que así era. Se trataba de un amplio conflicto —político, social e intelectual— que debía ser resuelto y que en las décadas de 1770, 1780 y 1790 parecía peligrosamente abierto. Más aún, a pesar de la última gran salida pública de Voltaire y la firme posición de Turgot contra el materialismo, estaba claro, incluso para el primero, que había perdido la lucha en la arena filosófica, al menos por el momento, y que eran los pensadores radicales quienes habían sacado ventaja.

En la década de 1770, los *philosophes* radicales estaban difundiendo una forma totalmente nueva de conciencia revolucionaria que en sus mentes se aplicaba no sólo a Francia, un país en particular o Europa especialmente, sino a todo el mundo. El mundo entero sufría bajo el dominio de la tiranía, la opresión y la miseria, sostenido por la ignorancia y la credulidad, y toda la humanidad demandaba una revolución —intelectual para comenzar, práctica más tarde— gracias a la cual emanciparse. La versión última y más radical de la *Histoire philosophique*, la de 1780, generalizaba el análisis radical de lo que estaba mal en Europa, comprendiendo los

imperios coloniales extendidos por el mundo, y anunciaba con una fuerza sin precedentes la necesidad de una revolución general, en India y África no menos que en Europa y las Américas.

Diversos autores radicales comenzaron a aplicar la misma fórmula básica introducida por Diderot y Holbach a todas las civilizaciones y regiones del mundo. Así, el joven Volney, que más tarde, en 1789, fue uno de los líderes del movimiento democrático en la revolucionaria Asamblea Nacional francesa, un pensador muy crítico con Montesquieu, la aplicó con considerable contundencia a Oriente Medio, donde vivió tres años aprendiendo árabe a mediados de la década de 1780. Con excepción de unos pocos grupos nómadas, como beduinos, drusos y turcomanos mesopotámicos, prácticamente todas las sociedades de la región, y en especial la población sedentaria de las ciudades principales y las áreas agrícolas, habían languidecido durante muchos siglos, según Volney, bajo la alianza despiadadamente opresiva de la religión y el despotismo político enraizada firmemente en la "superstición". Sólo una "gran revolución" (*grande révolution*) o una revolución (*révolution*) general podría salvar a los habitantes de Siria y Egipto de la opresión, la indigencia y la miseria en la que muchos de ellos vivían, con excepción de los pueblos nómadas. Volney pensaba que en Asia occidental comenzaría esta *grande révolution* con una revuelta armada de las tribus nómadas, apasionadamente independientes, del desierto arábigo¹.

No obstante, en tanto empezaba, el primer paso debía ser la difusión del conocimiento de los estragos causados en las vidas humanas por el despotismo, la autoridad religiosa, la ignorancia y la superstición. La Ilustración radical, al contrario que la Ilustración de Voltaire, no podía esperar progresar ganándose la simpatía de influyentes apoyos en las cortes. No tenía otro recurso que convertir la filosofía en una ideología eficaz e inundar al público lector con su nueva conciencia revolucionaria mediante un torrente de publicaciones clandestinas, y hacer esto de tal modo que pusiera en movimiento un proceso general que volviera a la sociedad

más “ilustrada”. En definitiva, su objetivo era transformar el marco político y social de la vida moderna. Sólo erradicando las posturas anteriores del público lector podría la Ilustración radical esperar finalmente elevar el nivel general de la educación, socavar los privilegios y los intereses particulares y, en el futuro, redirigir las palancas del poder hacia la reforma de las leyes y las instituciones y la creación de una sociedad más segura y protectora y más igual para todos.

En consecuencia, el surgimiento, crecimiento y difusión de la Ilustración radical, desde la década de 1660 hasta la de 1780, no es solamente relevante para comprender el advenimiento de la Revolución francesa, y por tanto de toda la ola revolucionaria de finales del siglo XVIII, sino que puede decirse que es con mucho el factor principal de cualquier comprensión adecuada de cómo y por qué la Revolución se desarrolló como lo hizo: es decir, cómo y por qué se convirtió en un esfuerzo consciente y sistemático para borrar completamente las instituciones y percepciones del pasado y reemplazarlas de manera universal por los principios de libertad, igualdad y fraternidad. Durante muchas décadas la mayoría de los historiadores han sido reacios, como es sabido, a admitir que las ideas tuvieron una parte crucial en la formación de la Revolución. Pero si se estudian las grandes polémicas intelectuales públicas de las décadas de 1770 y 1780, es obvio que no hay lugar para semejante postura. La idea dominante acerca de la Revolución francesa de que no fue causada en primer lugar por ideas y libros puede ser muy influyente pero, basándonos en pruebas concretas, también totalmente insostenible. De hecho, sin referirnos a la Ilustración radical nada en la Revolución francesa tiene el menor sentido o puede empezar a ser explicado parcialmente.

Sin embargo, como la Ilustración radical de finales del siglo XVIII sólo recientemente ha llegado a ser estudiada como un fenómeno intelectual, cultural y social internacional, al estudiante actual se le presenta inexorablemente un problema muy desconcertante en la historiografía. Pues aunque desde hace unos años los historia-

dores han sido más conscientes del enorme y llamativo vacío que había en la historiografía de la Revolución francesa, y se han dado cuenta del fallo asombroso arrastrado durante décadas al estudiar seriamente el trasfondo intelectual de la Revolución, los esfuerzos para llenar el vacío han sido bastante escasos. Keith Michael Baker, en su libro *Inventing the French Revolution* (1990), subraya que “en los últimos años ha habido relativamente poca atención explícita o sistemática a la cuestión de los orígenes ideológicos de la Revolución francesa”².

La comprensión por parte de la historiografía actual de los orígenes intelectuales de la Revolución francesa es tan incompleta y esquemática —como la tendencia continua en centrarse excesivamente en los grandes conflictos constitucionales de mediados y finales del siglo XVIII antes de 1789 (que en su mayor parte poco tienen que ver con los orígenes intelectuales de la Revolución)— que la protesta de Baker puede quizá ser repetida útilmente en términos mucho más duros. Porque es innegable y muy importante el hecho de que un verdadero torrente de literatura y periodismo radical, democrático e igualitario fluyó antes de 1789, lleno de las ideas de la Ilustración radical propagadas por libros como el *Système de la naturaleza*, el *Système social* y la *Histoire philosophique*, tuvo un efecto profundamente inquietante en las mejores cabezas —como lo prueban las reacciones de Voltaire, d’Alembert, Deschamps, Bergier, Richard y muchos otros—. La historia del libro demuestra que esos libros tuvieron una penetración mucho más grande en las décadas de 1770 y 1780 que las obras de teoría política y social de Rousseau o de cualquier otra ideología política y social. Esto es conocido desde hace bastante tiempo, pero hasta ahora estos hechos cruciales han fracasado casi por completo en penetrar en la conciencia de los historiadores del período revolucionario, lo que resulta desde luego extraño.

El resultado es un vasto corpus de literatura sobre la Revolución, y más en general sobre la etapa revolucionaria, que se extiende hasta los últimos años, que resulta inadecuada hasta el ridículo al

explicar la relación entre la Ilustración y la Revolución. Así, por ejemplo, en el libro de François Furet *La Revolución francesa*, muy leído y admirado, una síntesis de 600 páginas aparecida en 1988, Diderot y Holbach ni siquiera son mencionados en el índice de nombres; no se hace mención alguna a los escritos filosóficos anteriores a 1789 de Brissot, Mirabeau, Volney, Maréchal o Cloots; no hay referencias a Cerisier, Paape u otros demócratas radicales holandeses que trabajaron en Francia antes de 1789; no se estudia, ni siquiera brevemente, el carácter radical del pensamiento de Condorcet anterior a 1789; no hay ninguna referencia a Tom Paine, Weishaupt o Georg Forster; y nada se dice sobre la campaña de propaganda de Volney en Rennes antes de 1789 para volver a la población local contra la nobleza bretona y la *noblesse de robe*. En unas pocas líneas, en una página, Furet reconoce que la Ilustración fue en Francia un elemento de la Revolución debido a “la amplitud y contundencia de la condena que formuló sobre la vida contemporánea, incluida la Iglesia y la religión”, reconociendo que la Ilustración llevó a cabo una “inmensa remodelación de ideas y valores”³. Pero dice que la Ilustración hizo esto “involuntariamente”, lo cual es totalmente absurdo y, en todo caso, no hace ningún intento por basarse en estas intuiciones al desarrollar su análisis.

Incluso Keith Michael Baker, que había manifestado expresamente su deseo de eliminar este desequilibrio tan distorsionado, no llega a hacerlo realmente. Su estudio, una importante aportación en muchos aspectos, distingue de manera muy útil el discurso del constitucionalismo institucional y parlamentario de la Revolución francesa de lo que llama el discurso de la razón de la Ilustración, por un lado, y del discurso de la voluntad de Rousseau, por otro. Identificar estos tres impulsos intelectuales como elementos centrales, cada uno fundamentalmente diferente y de muchas formas incompatible con el otro, es un valioso paso adelante⁴. Pero cuando llega a las raíces intelectuales de la ideología de la Revolución francesa como tal, no encontramos de nuevo prácticamente nada. Diderot está casi por completo ausente (excepto

por una cita extremadamente relevante); Holbach prácticamente no es mencionado; y Volney, Cloots, Maréchal, Cerisier, Priestley, Price, Paape, Barlow, Weishaupt, Forster y Tom Paine (salvo una breve mención) no se encuentran en el índice de nombres. No se dice ni una sola palabra sobre los *anti-philosophes* y su análisis de la “revolución de la mente”, uno de los factores más importantes en la difusión de las ideas radicales, especialmente fuera de Francia pues su literatura estuvo ampliamente difundida en italiano, alemán y español, al igual que en francés. La *Histoire philosophique* —el golpe escrito culminante contra el *ancien régime*, el asalto intelectual más devastador de las estructuras existentes de autoridad y pensamiento del siglo XVIII, una obra ferozmente debatida a lo largo de las décadas de 1770 y 1780, que iba ya por 50 ediciones en francés a comienzos de los años 1790, más de 20 en inglés y otras varias en alemán, holandés y danés— es mencionada sólo una vez.

Lo que la historia intelectual basada en el método “polemista” (el estudio de las polémicas públicas) identifica con mucho como el factor más importante en la formación de la Revolución francesa antes de Robespierre y el Terror —la “revolución de la mente” anterior a la revolución de hecho, puesta en marcha por la difusión de la “filosofía moderna”— se halla en gran medida fuera del cuadro incluso en Baker, no digamos en los demás. Este hecho es desalentador para cualquiera que busque el contenido intelectual de los debates de la Revolución. Es un estado de cosas que conduce seriamente a confundir a cualquier lector estudioso sobre lo que realmente sucedía en la cultura y la sociedad francesa en las décadas de 1770 y 1780. Generaciones de historiadores, consciente o inconscientemente, dan a estudiantes y lectores en general la impresión totalmente falsa de que en los meses anteriores a la convocatoria de los Estados Generales en 1789, todo el mundo estaba ocupado discutiendo la crisis política nacional en términos de ideas tradicionales y convencionales —en términos de instituciones precedentes y existentes, y lo que el pueblo solía hacer, como en

otros grandes acontecimientos modernos anteriores—, cuando en realidad no era el caso en absoluto.

Por el contrario, en Francia, Alemania, Gran Bretaña, Holanda y otros lugares, hacia 1788 había ya una conciencia aguda y generalizada en círculos influyentes de la necesidad de abolir los privilegios y rangos porque la “filosofía” había estado enseñando durante dos décadas que esto era lo que una sociedad racional debía hacer. No se puede empezar a comprender correctamente la posición revolucionaria en 1789 sin reconocer que el *philosophisme* era visto como lo que había puesto en marcha una vasta “revolución de la mente”. Y este fenómeno es a su vez inexplicable sin tener en cuenta la ascensión gradual, larga y en parte autoconsciente hasta su clímax en las décadas de 1770 y 1780, de toda una tradición radical que podía rastrearse hasta la década de 1660. “Están minando los cimientos de la sociedad”, protestaba el padre Jamin, al representar la “subordinación” leal como un conjunto de bárbaros derechos antiguos, la obediencia como simple debilidad y la autoridad como tiranía⁵. Cualquier creencia en seres y espíritus sobrenaturales, y por tanto en cualquier autoridad sobrenatural, es eliminada por estos *philosophes modernes*. “Todo es materia”, afirman, “con Spinoza” (*tout est matière [...], avec Spinoza*)⁶. El principal agente de esta revolución en marcha era, sin lugar a la menor duda (algo obvio para los *anti-philosophes*), “la nueva filosofía” (*la nouvelle philosophie*), y en esto Jamin, Deschamps, Bergier, Marin, Maleville y el resto estaban definitivamente en lo cierto.

Era un reclamo de la que se hicieron eco en 1789 en los *cahiers* o informes colectivos enviados por las localidades, y por los diferentes órdenes de la sociedad de cada localidad en toda Francia, a la asamblea de los Estados Generales convocada ese año. Estas fueron las reuniones que desencadenaron la Revolución francesa, y los informes proporcionan información detallada sobre lo que los diferentes grupos sociales pensaban que estaba mal en la sociedad francesa del momento. Muchos *cahiers* del clero son testimonio en este sentido de que una “revolución de la mente” estaba ya

muy avanzada. El clero de Angulema, por ejemplo, en un informe de marzo de 1789, señalaba los efectos fatales de la incredulidad y se quejaba de que toda Francia había sido inundada en menos de medio siglo por libros impíos y escandalosos que, en perjuicio de la religión, se habían convertido en el único “código de instrucción de una juventud insensata” (*code d'instruction d'une jeunesse insensée*)⁷. Entre los puntos principales, el clero de Armañac pedía medidas contundentes para detener el debilitamiento de todos los principios religiosos, morales y civiles causado por la multitud escandalosa de libros “donde reina el espíritu del libertinaje, de la incredulidad y de la independencia” (*où regne l'esprit de libertinage, d'incrédulité et d'indépendance*), libros que subvierten con impunidad y gran temeridad la fe, la modestia sexual, el trono y el altar⁸.

La Revolución vino y se fue. Proclamó la libertad, la igualdad y la fraternidad, pero fracasó en establecer una república democrática viable. Robespierre y el Terror de 1793-1794 desacreditaron total o parcialmente la Revolución en las mentes de los contemporáneos en Francia y el extranjero, como desde entonces lo han hecho en las mentes de los modernos lectores y estudiantes. Los *philosophes* “moderados” franceses durante la Revolución, como el abate Morellet, quien se peleó definitivamente con el círculo de Madame Helvétius y la Ilustración radical en 1789-1790, culpó de la catástrofe a lo que veía como perversión de la *philosophie* por las ideas radicales, y el Terror y las atrocidades a las que dio lugar esta perversión al *parti démocratique* y a la propia tendencia democrática. Morellet, citando a Volney como uno de los principales responsables, afirma que la tendencia intelectual radical de la Revolución era injusta y criminal desde el principio al no querer respetar los derechos de propiedad, incluida la propiedad y el derecho especial a representación de la nobleza y el clero⁹. Pero si las ideas radicales dominaron las fases iniciales de la Revolución hasta comienzos de 1793, y más tarde la fase posterior a 1794, puede afirmarse que el lado más oscuro de la Revolución francesa, la revolución de 1793-1794, fue inspirada principalmente por la ten-

dencia rusioniana. La demagogia grosera y la violencia asesina dirigida por Robespierre y los jacobinos no dudó en condenar públicamente a todos los *philosophes* y a la Ilustración entera.

Los historiadores no han subrayado lo suficiente en ningún lado la distinción de la Ilustración radical del rusionismo, o la intensidad del choque contra las ideas democráticas ilustradas en el interior de la Revolución. Muchos diputados de la *Assemblée nationale* y sus seguidores —como Condorcet (que había hecho, con Paine, un llamamiento a una república ya en 1791, meses antes de que se atreviese Robespierre)¹⁰, Cloots, Cabanis, Garat y Volney— quedaron horrorizados cuando Robespierre y otros *montagnards* dieron comienzo a un programa de denuncia sistemática y arrasamiento de la herencia ilustrada y de los principios claves que ella había introducido, y que las fases de la revolución anterior y posterior a 1794 abrazaron plenamente.

La batalla entre los dos impulsos era evidente en muchos puntos antes del comienzo del Terror. En diciembre de 1792, el club jacobino ordenó la destrucción de los bustos de Mirabeau y de Helvétius, un *philosophe* que en aquel momento se identificaba en particular como un opositor a Rousseau. En abril de 1793 Robespierre denunció públicamente a los *philosophes* por su supuesto servilismo hacia la corte y la nobleza. Pero la purga antiilustrada se intensificó enormemente cuando empezó el Terror. En julio de 1793, la Convención nacional dominada por los jacobinos ordenó el arresto de Condorcet, que ya se había escondido. Murió poco después tras ser finalmente capturado por las autoridades de Robespierre en marzo de 1794.

Los dos impulsos revolucionarios divergían pronunciadamente de cualquier modo no sólo en relación con las ideas y la filosofía o sus concepciones rivales del Estado y de la organización democrática. Eran también opuestos en muchas otras áreas. La libertad total de pensamiento, expresión y prensa, por ejemplo, fue adoptada en 1789 y permaneció en vigor, y de hecho fue ampliada, hasta agosto de 1792¹¹; después fue suprimida sistemáticamente por los

jacobinos y sustituida por una asfixiante censura, pero fue reestablecida florecientemente tras la caída de Robespierre a mediados de la década de 1790.

En mayo de 1794, en un momento en que casi todos los portavoces principales de la Ilustración radical, Tom Paine entre ellos, se hallaban escondidos o en prisión o, si no, como en el caso de Cloots, guillotinado, Robespierre pronunció un discurso inaugural en la Asamblea en el que condenaba lo que llamaba árido materialismo de los *encyclopédistes* (Diderot y Holbach en particular), *philosophes* que estaban en guerra no sólo con el gran Rousseau sino con el sentimiento, la opinión común, la virtud simple y las creencias de las personas ordinarias¹². El argumento más poderoso y efectivo de Robespierre y los jacobinos contra la Ilustración radical era su denuncia constante de que la “filosofía moderna” se opone al “sentimiento” y especialmente a los sentimientos de la gente ordinaria. Irónicamente, aquí el jacobinismo de Robespierre convergía estrechamente con la ideología monárquica de la Contrailustración, ambos propagadores del mito de la Ilustración como máquina de ideas racionales, fríamente clínica y sin sentimientos, que veja los sentimientos naturales y destruye lo mejor de la vida humana en lugar de promoverlo. Este argumento fue difundido internacionalmente y en la década de 1790 se convirtió en un tema habitual de los ataques británicos contra la “filosofía moderna”.

El libro *An Enquiry concerning Political Justice*, de William Godwin, un pensador que se hizo radical después de leer a Holbach, como él mismo decía en el prólogo de 1793, fue atacado con virulencia poco después por un autor que denunciaba la “filosofía moderna” como inhumanamente mecanística, un “principio muy áspero”, casi una “barbarie salvaje” que finalmente acababa con “el matrimonio, la amistad y la piedad filial”. “El sacrificio despiadado de los individuos”, afirmaba, está justificado fácilmente por la “filosofía moderna”, una forma de brutalidad que diezma todo y con rigor incesante y crueldad sin sentimientos sacrifica a miles y

decenas de miles al principio ideal e imaginario de la utilidad pública”¹³. La amenaza era universal y “aparece bajo el disfraz de filosofía ilustrada, mientras que la superstición sombría y la barbarie organizada acechan por debajo y pronto se muestran en todos sus horrores”¹⁴.

Los autores de la Ilustración radical que sobrevivieron al Terror denunciaron posteriormente a Robespierre no sólo como un dictador abominable y sangriento sino también, como dijo Cloots antes de su ejecución, como un demagogo groseramente anti-intelectual y un fanático rusioniano. Tras la caída y ejecución de Robespierre, la Revolución de la razón tuvo de nuevo el control desde mediados a finales de la década de 1790, y los llamados *ideologues* —Volney, Cabanis, Garat y el antiguo militar Destutt de Tracy, herederos del legado de Diderot, Hélietius, Holbach y Condorcet— dieron de nuevo el tono intelectual hasta la consolidación de la dictadura de Napoleón. La rehabilitación pública de Condorcet y el encargo por parte de la Convención nacional de 3000 ejemplares de su *Tableau historique de l'esprit humain* en abril de 1795, fue un ejemplo de la breve restauración de la Ilustración radical en el estatus de guía principal de la Revolución al mirar al pasado, a la “revolución de la mente” de las décadas de 1770 y 1780, como el punto de inflexión decisivo en la historia de la modernidad y de toda la humanidad.

Desde luego, estos *ideologues* fracasaron también, pero no lo hicieron por completo. Parte de su legado sobrevivió a la reacción monárquica y aristocrática que siguió a la caída de Napoleón en 1815, y dado que de ellos procede la tradición intelectual que mantuvo viva la agenda radical —que no sólo sobrevivió a los siglos XIX y comienzos del XX sino que ganó terreno gradualmente bajo su superficie—, es importante reconocer sus logros más allá de lo que lo hacen los historiadores. Finalmente, sus principios surgieron como los valores oficiales de una gran parte del mundo después de 1945.

Es un hecho especialmente vital para el historiador y el filósofo moderno explorar la “revolución de la mente” de las décadas de

1770 y 1780 en todos sus aspectos y su riqueza y retrotraerse hasta sus orígenes, que se hallan, como hemos visto, en las últimas décadas del siglo XVII. Fue una revolución que se formó durante un siglo. La Ilustración radical, sencillamente, empezó en Francia e Inglaterra pero en especial en la Holanda de Spinoza y Bayle¹⁵. Desde más o menos 1720 en adelante, su centro principal se deslizó decisivamente hacia Francia. Además, es fundamental recordar que la tradición también se desarrolló vigorosamente a finales del siglo XVIII en Gran Bretaña y Alemania, y que la mayoría de los libros de la Ilustración radical (así como los de Rousseau) se publicaron originalmente en Holanda y se distribuyeron desde allí. En este sentido, al igual que con el *Patriottenbeweging* democrático de 1780-1787, la República holandesa resultó decisiva.

A lo largo de los siglos XIX y XX, el pensamiento dominante en Gran Bretaña, Irlanda y Estados Unidos, siguiendo a Locke y Newton y completado por el “sentido común” escocés, permaneció siempre implacablemente hostil a esta tradición del pensamiento radical. Esto, a su vez, puede haber sido un factor tras el desprecio tradicional de la tradición filosófica radical en los países de habla inglesa. Pero, como hemos tratado en otro lugar, es fundamental no adoptar un punto de vista “nacional” o “confesional” sobre este fenómeno o asociar lo británico o los “valores americanos”, tal como se desarrollaron más tarde, con las posiciones de la Ilustración radical del siglo XVIII. De hecho, la corriente moderada dominante, si consideramos a Hume, Ferguson, Adam Smith, Federico el Grande, Benjamin Franklin, Montesquieu, Turgot o Voltaire, era intrínsecamente antidemocrática, antiigualitaria y reacia a conceder una tolerancia plena. En Gran Bretaña, la Ilustración moderada, que culminó en las ideas de Edmund Burke, desarrolló finalmente un conservadurismo notablemente dogmático e intolerante social y políticamente en un intento obstinado por defender virtualmente todas las formas legales existentes institucionales y legales. Gran parte de la misma dicotomía infranqueable entre una Ilustración dominante moderada y una radical

opositora impregnó en Irlanda la polémica sobre la Ilustración. Los autores dominantes en el debate irlandés de las décadas de 1780 y 1790 distinguían habitualmente entre la “verdadera Ilustración”, como llamaban a la Ilustración basada en Locke y Montesquieu, y la Ilustración “perniciosa”, con lo que significaban la Ilustración enraizada en la “filosofía moderna”, que condenaban como materialista, atea y subversiva contra el Imperio británico. Sin embargo, estos autores defendían jerarquías, privilegios, discriminaciones y desventajas, tanto sociales como eclesiásticas, que hoy casi nadie intentaría justificar¹⁴.

En cualquier caso, hubo un impresionante resurgimiento de pensamiento radical autóctono en el mundo de habla inglesa desde la década de 1770 en adelante, que contribuyó crucialmente a los muchos triunfos parciales de la Ilustración radical en el contexto trasatlántico de las décadas de 1780 y 1790, a pesar del descarrilamiento de la “revolución general” por Robespierre y el Terror. Tom Paine, llamado por Joel Barlow “una luminaria de la época y uno de los mayores benefactores de la humanidad”¹⁷, surgió como uno de los autores más exitosos de su tiempo, quien propagó la causa radical con un impacto sin precedentes en Gran Bretaña, Norteamérica y Francia y que resonó también en Irlanda. Exponente clave del pensamiento radical, Paine rompió con todas las respetables convenciones del *whiggismo* radical tradicional británico, con su universalismo cosmopolita y su contacto con la filosofía francesa, realizando lo que un estudioso ha denominado de forma muy adecuada “una llamativa desviación de las convenciones de los escritos políticos ingleses”¹⁸.

Paine hablaba en términos de derechos humanos universales, no de las libertades de los ingleses, fundando estos derechos universales en la libertad que había pasado del estado de naturaleza al estado de sociedad, haciéndose eco en voz alta de Spinoza y los *philosophes* radicales franceses. Tal vez no era un ejemplo de influencia directa: nadie lo sabe exactamente, pues Paine raras veces citaba sus fuentes intelectuales. Pero las afinidades y la retórica de los de-

rechos naturales son llamativas en cualquier caso. “El hombre no entró? en sociedad —escribió Paine— para estar peor de lo que estaba antes, ni para tener menos derechos que antes, sino para que esos derechos estuviesen mejor asegurados”¹⁹. Podemos decir que Paine fue el portavoz principal de las ideas radicales de la Ilustración tardía en el mundo de habla inglesa hasta? la década de 1790, desde luego en la esfera política. Pero hubo muchos otros, incluidos representantes destacados e influyentes de una variante de “disidentes racionales” ingleses que desarrollaron poderosas tendencias filosóficas y universalistas: en particular, Richard Price, Joseph Priestley, John Jebb y, en Norteamérica, en todo caso antes de los últimos años de su vida, Benjamin Rush. Mientras tanto, la *Aufklärung*, la Ilustración italiana y la del mundo de habla española no estaban menos profundamente divididas.

La irreconciliación de las dos Ilustraciones y la imposibilidad de forjar? un compromiso o síntesis entre los modelos de pensamiento moderado y radical estaba enraizada, por un lado, en el abismo intelectual que separaba a ambos, y por otro, de manera no menos importante, en las fuerzas sociales que ejercían, como hemos visto, un efecto continuamente polarizador. Este estado de cosas impactó obviamente de formas diversas en los diferentes pensadores ilustrados, y en general proporcionó una dualidad prolongada que dio forma a la historia entera de la Ilustración.

En la voluminosa literatura del siglo XVIII anterior a 1789 que atacaba el pensamiento de los *philosophes* radicales, a Bayle casi siempre se le dio un lugar destacado como inspirador clave, figura paterna y progenitor de las ideas radicales, y fue considerado a menudo la figura más insidiosa de la tradición radical. Reconocido por ambos lados como el primero y más efectivo en demandar una tolerancia completa, separar la moralidad de la teología y basar la moralidad solamente en la razón, así como proponer que una sociedad de ateos sería más viable que una comunidad de cristianos estrictamente ordenada, Bayle permanece como una de las dos grandes mentes formativas de la tradición²⁰. Igualmente, en

los debates de finales del siglo XVIII sobre los orígenes de la Ilustración, el ateísmo, el naturalismo y el materialismo, y no menos en la famosa *Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert, a Spinoza se le asignaba una posición clave. Bayle, quien dedicó a Spinoza el artículo más largo de su obra más famosa, el *Diccionario histórico y crítico* (1697), pensaba que la contribución más importante del filósofo holandés había sido integrar todos las corrientes anteriores de pensamiento materialista, libertario y antiteológico, que se retrotraían a los tiempos de la antigua Grecia, en la forma más coherente, integrada e incisiva que hasta entonces se les había dado, en lo cual seguramente estaba en lo cierto. Spinoza formó de hecho un sistema que estaba destinado a ejercer un impacto sin paralelo en todos los aspectos del debate intelectual de los siglos XVIII y XIX.

Comparados con Spinoza y Bayle, ningún otro autor ha tenido una importancia ni remotamente comparable como originador y autor de ideas radicales. Algunos historiadores niegan esto, pero las pruebas se hallan en las polémicas. Si, por ejemplo, se hace una lista de la docena o más de principales *anti-philosophes* que atacaron las ideas radicales francesas en la última parte del siglo XVIII —hombres como Bergier, Richard, Jamin, Marin, Hayer, Gauchat, Griffet, Chaudon, Nonnotte, Crillon, Deschamps y Feller—, quienes acusaban a filósofos anteriores como originadores del “contagio” que supuestamente destruía el *ancien régime*, y especialmente los tronos y los altares, colocan invariablemente a Spinoza o a Bayle, y con frecuencia a ambos, en ese papel. Nadie da una cobertura comparable a Maquiavelo, Bruno o Hobbes, aunque este último es mencionado algunas veces de pasada como un colaborador del “contagio”, al mismo tiempo que Spinoza y Bayle. Locke, por contra, es visto en general por los *anti-philosophes* como su aliado más que como su enemigo. Lo veneraban como el filósofo moderno más prestigioso y útil para restringir el ámbito de la razón, proporcionando sólo una tolerancia bastante limitada, y por su defensa de los espíritus, los milagros, la fe y la revelación divina, así

como por separar el estatus civil del espiritual y, por tanto, por defender potencialmente la nobleza e incluso la esclavitud.

En una perspectiva más larga, el papel de Spinoza como fundador clave de la Ilustración radical no tenía paralelo. Fue el único filósofo del siglo XVII que permaneció como una presencia destacada y constante en los debates filosóficos de finales de los siglos XVIII y XIX. Después de 1750, Bayle retrocedió gradualmente hacia el trasfondo. Por contra, Spinoza quedó en primer plano? y durante toda la época de la Ilustración tardía fue visto por muchos intelectuales —y más tarde por pensadores y mentes creativas del siglo XIX que van de Heine a George Eliot— como el filósofo que, más que cualquier otro, forjó el plan? básico metafísico, los valores morales exclusivamente seculares y la cultura de la libertad individual, la política democrática y la libertad de pensamiento y de prensa que dan cuerpo hoy a los valores centrales que definen el igualitarismo secular moderno, es decir, de la Ilustración radical.

Notas

Prólogo

1. Richard Bourke, "Enlightenment, Revolution and Democracy", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 15, 2008, pág. 11.
2. Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, 2002, pág. 2.

1. El progreso y las dos vías opuestas de la Ilustración para mejorar el mundo

1. [Robert Bage], *Man as he is. A Novel in Four Volumes*, 4 vols., Londres, 1792, III, pág. 125.
2. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford, 2001, págs. 159-174.
3. Richard Price, *Observations on the Importance of the American Revolution*, Londres, 1784, nueva ed. en 1785, pág. 3.
4. G. Spence, "Mary Woltooncraft's Theodicy and Theory of Progress", *Enlightenment and Dissent*, 14, 1995, págs. 105 y 108-109.
5. Voltaire a d'Alembert, 5 de abril de 1766, en François-Marie Arouet de Voltaire, *Correspondence and Related Documents*, ed. de Th. Besterman, 51 vols., Toronto, Ginebra y Oxford, 1968-1977, vol. 30, pág. 159.
6. Voltaire a Damilaville. 28 de abril de 1766, en *Correspondence*, vol. 30, pág. 194.
7. Immanuel Kant, *Project for a Perpetual Peace*, Londres, 1796, págs. 4, 20-21, 25-27 [hay trad. cast.: *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985]; J. M. Knippenberg, "The Politics of Kant's Philosophy", en R. Beiner y W. J. Booth, eds., *Kant and Political Philosophy*, New Haven, 1993, págs. 161-162.
8. Jonathan Israel, *Enlightenment Contested*, Oxford, 2006, págs. 458, 681 y 788; Jean-Pierre Poirier, *Turgot. Laissez-faire et progrès social*, París, 1999, págs. 149-150.

9. F. E. Manuel y F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, 1982, pág. 461; L. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven, 2004, pág. 208.
10. Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, 2 vols., Edimburgo, 1792, reimp. Nueva York, 1978, vol. 1, págs. 165-166 y 251.
11. *Ibid.*, vol. 1, pág. 173.
12. *Ibid.*, vol. 2, págs. 416-417.
13. *Ibid.*, vol. 2, págs. 418-419; J. Livesey, *Making Democracy in the French Revolution*, Cambridge, MA, 2001, págs. 39-40.
14. Ferguson, *Principles*, vol. 2, pág. 499.
15. Tom Paine, *Rights of Man*, ed. de E. Foner, 1790, reimp. Nueva York, 1985, págs. 75-76.
16. *Ibid.*, pág. 268.
17. Kant, *Project*, págs. 32-33, 37.
18. John Jebb, *The Works, Theological, Medical, Political and Miscellaneous*, 3 vols., Londres, 1787, vol. 2, págs. 203-224.
19. Jebb, *The Works*, vol. 3, págs. 306-307.
20. Ferguson, *Principles*, vol. 1, pág. 317; J. B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton, 1992, págs. 194-195, 208, 213, 225.
21. "Candidus" [William Smith], *Plain Truth: Addressed to the Inhabitants of America, containing Remarks on a late Pamphlet intituled Common Sense* [de Tom Paine], Filadelfia, 1776, págs. 2-3, 37.
22. Ferguson, *Principles*, vol. 2, pág. 496-497.
23. *Ibid.*, pág. 497.
24. [Nicolas-Antoine Boulanger, revisado por Holbach], *Recherches sur l'origine du despotisme oriental, ouvrage phostume de Mr B.I.D.P.E.C.*, 2 vols., Londres [Ámsterdam], 1762, vol. 1, pág. XII.
25. Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, ed. de H. Roddier, París, 1960, págs. 31-33.
26. Para un punto de vista contrario, véase M. C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry in Eighteenth-Century Europe*, Nueva York, 1991, págs. 219-220.
27. Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ed. de Jonathan Israel, Cambridge, 2007, pág. 161 [hay trad. cast.: *Tratado teológico político*, con epílogo de J. Israel, Laetoli, Pamplona, 2014].
28. *Ibid.*, págs. 161-162.
29. [J. F. Bernard y B. Picart], *The Ceremonies and Religious Customs of the Various Nations of the Known World*, 7 vols., Londres, 1733-1777, vol. 6, págs. 208-209.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, vol. 6, pág. 208.
32. [Micaiah Towgood], *Serious and Free Thoughts on the Present State of the Church and Religion*, 1755; 5ª ed., Londres, 1774, págs. 5, 9, 32, 36.
33. *Ibid.*, págs. 43-44.
34. G. A. Koch, *Religion of the American Enlightenment*, 1933, reimp. Nueva York, 1968, págs. 57-95.

35. E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism in Transylvania, England and America*, Cambridge, MA, 1952, págs. 393-397.
36. Citado por R. K. Webb, "Price among the Unitarians", *Enlightenment and Dissent*, 19, 2000, pág. 162.
37. Richard Price, *A Discourse on the Love of Our Country Delivered on Nov. 4, 1789*, 2ª ed. Londres, 1789, pág. 16.
38. H. T. Dickinson, "Counter-Revolution in Britain in the 1790s", *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 102, 1989, págs. 358-360.
39. Anthony Page, *John Jebb and the Enlightenment Origins of British Radicalism*, Westport, 2003, págs. 191-194, 200-201.
40. G. Gallop, "Ideology and the English Jacobins", *Enlightenment and Dissent*, 5, 1986, págs. 3-20; aquí, págs. 4, 7-8, 15.
41. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, 1985, reimp. 1995, pág. 155.
42. M. Canovan, "Paternalistic Liberalism: Joseph Priestley on Rank and Inequality", *Enlightenment and Dissent*, 2, 1983, págs. 25-26.
43. M. Fitzpatrick, "The View from Mount Pleasant: Enlightenment in late-eighteenth-century Liverpool", en R. Butterwick, S. Davies y G. Sánchez Espinosa, eds., *Peripheries of the Enlightenment*, Oxford, 2008, págs. 119-144.
44. *Le vrai sens du Système de la Nature, ouvrage posthume de M. Helvétius*, Londres [Ámsterdam], 1774, pág. 25.
45. Paine, *Rights of Man*, págs. 69-70, 83.
46. Dickinson, "Counter-Revolution", págs. 361-363.
47. Paul Henri Thiry, barón de Holbach, *Essai sur les préjugés*, Londres [Ámsterdam], 1770, pág. 92; Paul Henri Thiry, barón de Holbach, *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique*, 1773, reimp. París, 1994, págs. 558-559.

2. ¿Democracia o jerarquía social? La fractura política

1. Paine, *Rights of Man*, pág. 143 y 172-173.
2. Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le Bonheur de l'Homme et de la Société*, "Londres" [Neuchâtel], 1783, vol., págs. 295-297.
3. Antoine-Nicolas, marqués de Condorcet, "Réflexions sur l'esclavage des nègres" (1781), en Condorcet, *Œuvres complètes*, ed. de L. S. Caritat et al., 21 vols., Brunswick y París, 1804, vol. 11, pág. 83-198, aquí 149-250.
4. Hugh Thomas, *The Slave Trade*, Nueva York, 1997, págs. 480 y 501 [hay ed. cast: *La trata de esclavos*, Planeta, Barcelona, 1998].
5. *Ibid.*, Condorcet, "Réflexions", pág. 308.
6. John Witherspoon, *Lectures in Moral Philosophy*, ed. de V. L. Collins, Princeton, 1912, págs. 73-74.

7. Fritz Hirshfeld, *George Washington and Slavery*, Columbia, Misuri, págs. 5-6 y 190-192.
8. D. J. D'Elia, *Benjamin Rush: Philosopher of the American Revolution*, Filadelfia, 1974, págs. 32-33 y 66-67.
9. *Ibid.*, págs. 89-90.
10. Turgot a Price, 22 de marzo de 1778, impreso en Honoré Gabriel, marqués de Mirabeau, *Considérations sur l'Ordre de Cincinnatus*, "Londres", 1784, pág. 197.
11. D'Elia, *Benjamin Rush*, págs. 70-71, 75, 81; Henry F. May, *The Enlightenment in America*, Nueva York, 1976, págs. 235-236.
12. D'Elia, *Benjamin Rush*, págs. 91-92 y 101.
13. Denis Diderot, *Œuvres complètes*, ed. de R. Lewinter, 15 vols., París, 1969-1973, vol. 15, pág. 547.
14. Mirabeau, *Considérations*, págs. 2-3 y 14; Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, Nueva York, 1992, reimp. 1993, págs. 205-207, 241, 263, 280; Livesey, *Making Democracy*, pág. 26.
15. Mirabeau, *Considérations*, págs. 19 y 50-51.
16. *Ibid.*, pág. 19.
17. Véase, por ejemplo, Condorcet, "Réflexions", pág. 251-255.
18. Sir William Jones, *A Discourse on the Institution of a Society for Enquiring into the History, [...] Arts, Sciences and Literature of Asia, delivered at Calcutta, 15 January 1784*, Calcuta, 1784, pág. 20.
19. Claude-Adrien Helvétius, *De l'homme*, 2 vols., París, 1773, reimp. 1989, vol. 2, pág. 917.
20. Mary Wollstonecraft, *Political Writings*, ed. de J. Todd, Toronto, 1993, vol. 78.
21. *Ibid.*, pág. 239.
22. Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*, 9 vols., s. I. [¿Ginebra?], 1770-1772, vol. 5, págs. 83-89.
23. Holbach, *Système social*, págs. 551-552; Paul Thiry, barón de Holbach, *Système de la nature, ou Des Loix du monde physique et du monde moral*, Londres [¿París?], 1770, vol. 2, págs. 61-62 [hay trad. cast.: *Sistema de la naturaleza*, Laetoli, Pamplona, 2008].
24. Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, pág. 774.
25. *Ibid.*, vol. 2, págs. 767-768.
26. Rousseau, *Rêveries du promeneur*, pág. 31.
27. Holbach, *Système social*, págs. 551-552; Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, pág. 777.
28. *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal. Recueil également nécessaire à ceux qui commandent et à ceux qui obéissent*, 2 vols., Londres [¿París?], 1782, vol. 1, pág. 182.
29. Holbach, *Système social*, pág. 19.
30. Paul Henry Thiry, barón de Holbach, *Représentants*, en Diderot y d'Alembert, eds., *Encyclopédie*, vol. 14, págs. 43-46; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, París, 1962, nueva ed., 1995, págs. 120, 432 y 538.

31. John Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert*, Londres, 1968, págs. 121, 135-137 y 226; Proust, *Diderot*, pág. 120; F. A. Kaffer y S. L. Kaffer, *The Encyclopedists as Individuals*, Oxford, 2006, pág. 172; Edoardo Tortarolo, *L'Illuminismo*, Roma, 1995, págs. 120, 432 y 538.
32. Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, vol. 4, pág. 285; R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Massachussets, 1982, págs. 141 y 199 [hay trad. cast.: *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Fondo de Cultura Económica, México, y Turner, Madrid, 1982].
33. Alan Charles Kors, "Les résonances des débats du XVIII^e siècle dans la pensée du baron d'Holbach", en *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, ed. de S. Audidière et al., París, 2006, págs. 296 y 297.
34. Véase la nota manuscrita escrita antes de la portadilla en el ejemplar del *Système de la naturaleza* (1770) del Corpus Christi College, Oxford.
35. Holbach, *Essai*, págs. 26-28 y 53; Holbach, *Système social*, págs. 210, 221-222; Tortarolo, *L'Illuminismo*, pág. 146.
36. Holbach, *Système social*, pág. 222.
37. *Ibid.*, págs. 69-70; *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, vol. 1, págs. 25-28.
38. Holbach, *Système social*, págs. 232-233.
39. Paul Henry Thiry, barón de Holbach, *La politique naturelle*, 1773, reimp. París, 1998, págs. 119-121.
40. *Ibid.*, págs. 80-81; *Système social*, pág. 276.
41. Adam Ferguson, *Remarks on a pamphlet lately published by Dr Price*, Londres, 1776, pág. 13.
42. *Ibid.*, págs. 11-12.
43. Jebb, *The Works*, vol. 3, pág. 396.
44. Israel, *Enlightenment Contested*, pág. 292.
45. [Boulanger, revisado por Holbach], *Recherches sur l'origine*, vol. 1, págs. 248, 151-252, 255, 258.
46. Holbach, *Système social*, págs. 268-269; Holbach, *Politique naturelle*, págs. 65-67, 172, 430-431; Kant, *Project*, págs. 171-179.
47. Pieter Paulus, *Verhandeling over de Vraag: in Welken Zin kunnen de Menschen Gezegd worden Gelyk te zyn?*, 1793, 4^a ed., Haarlem, 1794, pág. 68.
48. *Ibid.*, págs. 90-96; I. L. Leeb, *The Ideological Origins of the Batavian Revolution*, La Haya, 1973, pág. 226.
49. J. Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven, 1984, págs. 64, 80, 116-118 y 120; J. K. Wright, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France*, Stanford, 1997, pág. 123; Christopher Kelly, "Rousseau and the Case for (and against) Censorship", *Journal of Politics*, 59, 1997, págs. 1232-1251, esp. 1232, 1238-1239.
50. Keith M. Baker, "Reason and Revolution: Political Consciousness and Ideological Invention at the End of the Old Regime", en R. T. Bienvenu y M. Feingold, eds., *In the Presence of the Past. Essays in Honor of Frank Manuel*, Dordrecht, 1991, págs. 79-91; aquí 85-86 y 90.

51. Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1990, pág. 26.
52. Kelly, "Rousseau and the Case", págs. 1238-1239; para un punto de vista diferente, véase Ian Hampsher-Monk, "Rousseau and totalitarianism—with hindsight?", en Robert Wokler, ed., *Rousseau and Liberty*, Manchester, 1995, págs. 272-272 y 277.
53. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 275.
54. *Ibid.*, págs. 109-110, 166-167, 169; Holbach, *Système social*, págs. 276-280.
55. *Ibid.*, pág. 285; Holbach, *Politique naturelle*, págs. 112-114.
56. *Ibid.*, págs. 167-168; D. Locke, *A Fantasy of Reason. The Life and Thought of William Godwin*, Londres, 1980, pág. 57.
57. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 169.
58. Rutger Jan Schimmelpennick, *Verhandeling over eene wel ingerigte volksregeering*, Leiden, 1785, págs. 35-36, 50-51.
59. Montesquieu, *Esprit des Lois*, vol. 9, cap. 5 [hay numerosas trads. cast., p. ej. *Del espíritu de las leyes*, Alianza, Madrid, 2012].
60. W. R. E. Velema, "Elie Luzac and the Two Dutch Revolutions", en M. Jacob y W. Mijnhardt, eds., *The Dutch Republic in the Eighteenth Century*, Ithaca, 1992, págs. 143-144.
61. Schimmelpennick, *Verhandeling*, págs. 4-5; Paine, *Rights of Man*, págs. 180-181; Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford, 1995, págs. 1104, 1128-1129.
62. Loeb, *Ideological Origins*, pág. 182, nota; S. R. E. Klein, *Patriots republikanisme. Politieke cultuur in Nederland (1766-1787)*, Amsterdam, 1995, pág. 193.
63. Paine, *Rights of Man*, pág. 180; John Dunn, *Setting the People Free. The Story of Democracy*, Londres, 2005, págs. 112-113.
64. Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing and Heine*, Madison, 2004, págs. 183-250.
65. Gérard Vallée, *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi*, Lanham, 1988, págs. 9-11; Jan Rohls, "Herders Gott", en M. Kessler y V. Leppin, eds., *Johann Gottfried Herder. Aspekte seine Lebenswerkes*, Berlín, 2005, pág. 273.
66. *Ibid.*, pág. 272.
67. Gotthold Ephraim Lessing, *Ernst und Falk: Dialogues for Freemasons*, 1778-1780, en H. B. Nisbet, ed., *G. E. Lessing. Philosophical and Theological Writings*, Cambridge, 2005, págs. 184-216.
68. [Ludwig Adolph Christian von Grolman], *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-orden jetzt zum erstenmal gedruckt*, Francfort del Meno, 1793, vol. 7, págs. 4-5, 34, 40, 46; [Ludwig Adolph Christian von Grolman], *Kritische Geschichte der Illuminaten-Grade*, Francfort del Meno, 1793, págs. 27-28, 53, 64, 74-75, 80 y 82.
69. David Sorkin, *The Religious Enlightenment*, Princeton, 2008, pág. 162.
70. Martin Mulrow, "Adam Weishaupt als Philosoph", en W. Müller-Seidel y W. Riedel, eds., *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, Würzburg, 2003, págs. 27-66, aquí 30; W. Riedel, "Aufklärung und Macht. Schiller, Abel und

- die *Illuminaten*", en Müller-Seidel y Riedel, eds., *Weimarer Klassik*, págs. 107-125, aquí 112-113.
71. *Ibid.*, pág. 113; Weishaupt (Espartaco) a Zwack (Catón), 5 de marzo de 1778, en Richard Van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, Stuttgart, 1975, pág. 220; *Die Korrespondenz des Illuminatenordens (1776-1781)*, ed. de R. Markner, M. Neugebauer-Wölk y H. Schüttler, Tübinga, 2005, vol. 1, pág. 32; Hans-Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübinga, 1996, pág. 145, nota.
 72. Stefan Winkle, *Struensee und die Publizistik*, Hamburgo, 1982, págs. 81-82; John Christian Laursen, "Spinoza in Denmark and the Fall of Struensee, 1770-1772", *Journal of the History of Ideas*, 61, 2000, págs. 194-198.
 73. Balthasar Münter, *Bekehrungsgeschichte des vormaligen Grafen und Königlich-Dänischen Geheimen Cabinetsministers Johann Friedrich Struensee*, Copenhague, 1772, pág. 10.
 74. *Ålvorliger Betragtninger over den almindelige Tilstand*, Copenhague, 1771, pág. 16; Laursen, "Spinoza in Denmark", pág. 196.
 75. Adam Weishaupt, *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes* (1782), en Van Dülmen, *Der Geheimbund*, págs. 166-194; aquí 174-176 y 183.
 76. Weishaupt, *Anrede*, págs. 178-179.
 77. [Grolman], *Neuesten Arbeiten des Spartacus*, pág. 69, Schings, *Brüder*, pág. 167; Weishaupt, *Anrede*, pág. 179.
 78. Weishaupt, *Anrede*, págs. 179, 192-193.
 79. [Grolman], *Neuesten Arbeiten des Spartacus*, págs. 40-41 y 46.
 80. *Ibid.*, págs. 37-38, 47 y 69.
 81. *Ibid.*, págs. 46-47 y 50-51.
 82. *Ibid.*, pág. 183.
 83. Adam Weishaupt, *Apologie der Illuminaten*, Fráncfort y Leipzig, 1786, págs. 105-106, 120-121, 127-128.
 84. *Ibid.*, págs. 119-120.
 85. *Ibid.*, pág. 46; Weishaupt, *Anrede*, pág. 183.
 86. Bahrdr, *Würdigung der natürlichen Religion*, Halle, 1791, pág. 329.
 87. *Ibid.*, págs. 328-329, 355; Carl Friedrich Bahrdr, *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*, 4 vols., Francfort, 1790, vol. 2, pág. 43.
 88. Bahrdr, *Würdigung*, págs. 70-83.
 89. *Ibid.*, pág. 96-97, 167-168.
 90. Holbach, *Système social*, págs. 428-430.
 91. Wilbur, *History of Unitarianism*, pág. 115; Derek Beales, "Philosophical Kingship and Enlightened Despotism", en M. Goldie y R. Wokler, eds., *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, 2006, pág. 509.
 92. Holbach, *Système social*, pág. 282; Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, 1951, reimp. Princeton, 1979, pág. 134 [hay trad. cast.: *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943].

93. Holbach, *Système social*, págs. 428-430.
94. Ferguson, *Remarks*, pág. 27.
95. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 85; Paine, *Rights of Man*, págs. 220-221.
96. Holbach, *Essai*, pág. 26.
97. *Ibid.*
98. T. C. W. Blanning, "Frederick the Great and Enlightened Absolutism", en H. M. Scott, ed., *Enlightened Absolutism*, Basingstoke, 1990, págs. 270-272.
99. Federico el Grande, "A Critical Examination of the *System of Nature*", en *Posthumous Works of Frederic II, King of Prussia*, trad. de Th. Holcroft, Londres, 1789, vol. 5, págs. 147-175; Cassirer, *Philosophy*, pág. 71.
100. Denis Diderot, "Refutation du livre *De l'Homme* d'Helvétius", en Yves Benoit, ed., *Diderot. Textes politiques*, París, 1960, págs. 178-179.
101. Holbach, *Politique naturelle*, págs. 156-160.
102. Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur les mœurs et les écrits de Sénèque*, 2 vols., Londres [Ámsterdam], 1782, vol. 1, pág. 120 [hay trad. cast.: *Ensayo sobre la vida de Séneca*, Losada, Buenos Aires, 2004].
103. Holbach, *Essai*, pág. 53; Holbach, *Politique naturelle*, págs. 158-159.
104. *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, pág. 129.
105. Kant, *Project*, págs. 67-68.
106. *Ibid.*, págs. 13, 17-18, 20.
107. Federico el Grande, *Examen de l'Essai sur les préjugés* [de Holbach], Londres, [Berlín], 1770, págs. 26-28, 46, 64.
108. *Ibid.*, pág. 52.
109. Vittorio Alfieri, *Memoirs*, ed. de E. R. Vincent, Londres, 1961, pág. 97.
110. Holbach, *Système social*, pág. 283.
111. Jebb, *The Works*, vol. 3, págs. 306-307, 387-390, 392-394.
112. Ferguson, *Remarks*, pág. 32.
113. Holbach, *Système social*, págs. 246-247.
114. *Ibid.*, págs. 240-247; Paul Henry Thiry, barón de Holbach, *La morale universale, ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, 3 vols., Ámsterdam, 1776, vol. 2, págs. 24, 44.
115. *Ibid.*, vol. 1, págs. 146-152.
116. *Ibid.*, vol. 2, págs. 40-43; Holbach, *Système social*, págs. 42-50.
117. *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, vol 1, pág. 121-122.
118. Paine, *Rights of Man*, pág. 171.

3. El problema de la igualdad y la desigualdad: el surgimiento de la economía

1. Waldron, *God, Locke and Equality*, págs. 11, 116-117, 137, 226-227; Israel, *Enlightenment Contested*, págs. 546, 553-555, 560, 592 y 603-605.
2. Holbach, *Essai*, págs. 130-131, 136.
3. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 190.

4. Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, pág. 185.
5. *Ibid.*; Mirabeau, *Considérations*, págs. 19, 25.
6. *Ibid.*, pág. 14.
7. Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, pág. 276.
8. M. F. Plattner, "Rousseau and the Origins of Nationalism", en C. Orwin y N. Tarcov, eds., *The Legacy of Rousseau*, Chicago y Londres, 1997, pág. 193.
9. Denis Diderot, "Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe" (1772), en J. Assézat, ed., *Œuvres complètes de Diderot*, vol. 6, pág. 447; Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, págs. 276-277.
10. Holbach, *Politique naturelle*, págs. 70-71.
11. Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, pág. 44; Holbach, *Système social*, pág. 153.
12. Holbach, *La morale universelle*, vol. 3, pág. 94.
13. Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, págs. 565, 729, 732-733; Abbé Morellet, *Mémoires sur le dix-huitième siècle et sur la Révolution française*, 2 vols., París, 1822, vol. 1, págs. 141-142.
14. Holbach, *Politique naturelle*, págs. 173-174.
15. Diderot, "Fragments échappés", pág. 444; Holbach, *Système social*, págs. 381-391; Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, pág. 188.
16. Claude-Adrien Helvétius, *De l'Esprit*, París, 1758, reimp. 1988, págs. 31-36, 39-40 [hay trad. cast.: *Del espíritu*, Laetoli, Pamplona, 2012]; Holbach, *Système social*, págs. 204, 208, 258-259; David Wootton, "Helvétius: From Radical Enlightenment to Revolution", *Political Theory*, 28, 2000, págs. 307-336, aquí 324, 326.
17. Paine, *Rights of Man*, pág. 82.
18. *Ibid.*, págs. 81, 83-84, 106.
19. Mirabeau, *Considérations*, pág. 22.
20. Paine, *Rights of Man*, pág. 146.
21. Holbach, *Système social*, págs. 232-236.
22. Nicolas-Sylvestre Bergier, *Examen du Matérialisme ou Réfutation du Système de la Nature*, 2 vols., París, 1771, pág. 102.
23. Jerom Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*, París, 1971, pág. 7; entradas para 1773, A2 y 3.
24. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 32, 383-385; Paine, *Rights of Man*, págs. 68-69.
25. D. M. McMahon, *Enemies of Enlightenment*, Nueva York, 2001, págs. 21-22.
26. [Antoine-Louis Séguier], *Réquisitoire sur lequel est intervenué l'Arrêt du Parlement du 18 Août 1770 qui condamne à être brûlés différents livres ou brochures*, París, 1770, págs. 2-3.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, pág. 6
29. Holbach, *Morale universelle*, vol. 2, pág. 252.
30. *Ibid.*, vol. 2, pág. 253.
31. *Ibid.*, vol. 2, pág. 191.
32. Paine, *Rights of Man*, pág. 156; Eric Foner, *The Story of American Freedom*, Nueva York, 1999, pág. 16.

33. Wolfe Tone, *An Address to the People of Ireland*, Belfast, 1796, págs. 1-3.
34. P. Groenewegen, *Eighteenth-century Economic. Turgot, Beccaria and Smith and their Contemporaries*, Londres, 2002, pág. 20.
35. *Ibid.*, págs. 30-32.
36. Anne-Robert-Jacques Turgot, *Reflections on the Formation and Distribution of Wealth*, trad. de K. Jupp, Londres, 1999, págs. 44-45 [hay trad. cast.: *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2003].
37. *Ibid.*, págs. 45-46; Poirier, *Turgot*, págs. 174-176, 362-363.
38. Turgot, *Formation and Distribution*, págs. 46-47.
39. *Ibid.* pág. 35.
40. Turgot, entrada *Foire*, en Diderot y d'Alembert, eds., *Encyclopédie*, vol. 7, págs. 39-41.
41. *Ibid.*, pág. 41; Poirier, *Turgot*, págs. 69-70.
42. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. de R. H. Campbell y A. S. Skinner, 2 vols., Oxford, 1976, vol. 1, págs. 89-90, 98, 208-209 [hay varias trad. cast.: *La riqueza de las naciones*]; Poirier, *Turgot*, págs. 149-150, 182-183.
43. Smith, *An Inquiry*, vol. 1, págs. 189-190.
44. E. Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge, Mass., 2001, págs. 68-69.
45. *Ibid.*, págs. 69-70.
46. Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, págs. 50-54, 61-64.
47. Citado por Jen-Guo S. Chen, "Providence and Progress", en E. Heath y V. Merolle, eds., Adam Ferguson: *History, Progress and Human Nature*, Londres, 2008, pág. 181.
48. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, París, 1969, págs. 153-154.
49. *Ibid.*; Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, París, año 3 [1795], pág. 340 [hay trad. cast.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980].
50. Condorcet, *Esquisse*, pág. 74; H. C. Clark, *Compass of Society*, Lanham, 2007, págs. 238-239.
51. Clark, *Compass of Society*, págs. 235, 237-238; F. A. Manuel, *The Prophets of Paris*, Cambridge, Massachussets, 1962, págs. 23-24.
52. *Ibid.*, págs. 30-34, 37, 39.
53. Kafker, *Encyclopedists*, pág. 376.
54. Turgot, *Reflections*, pág. 76.
55. J. Hochstrasser, "Physiocracy and the Politics of *Laissez-faire*", en M. Goldie y R. Wokler, eds., *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, 2006, págs. 426-427.
56. Clark, *Compass of Society*, págs. 181-185.
57. Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani* (1771), en M. Barrillon, ed., *Diderot, Apologies*, Marsella, 1998, págs. 63-133; aquí 89, 92-93.

58. Morellet, *Mémoires*, vol. 1, pág. 194, 196.
59. *Ibid*, págs. 89 y 92; Paolo Quintili, *La pensée critique de Diderot*, París, 2001, págs. 480-484.
60. Morellet, *Mémoires*, vol. 1, págs. 37, 192, 196-197.
61. Clark, *Compass of Society*, pág. 427; Colas Duflo, *Diderot philosophe*, París, 2003, pág. 158.
62. Morellet, *Mémoires*, vol. 1, págs. 380-390.
63. Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani*, págs. 71-73; Duflo, *Diderot philosophe*, pág. 475.
64. Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani*, págs. 93, 97, 102.
65. John Hope Mason y R. Wokler, "Introduction", en Diderot, *Political Writings*, Cambridge, 1992, págs xxv-xxvi; Quintili, *Pensée critique*, págs. 482-483; Rothschild, *Economic Sentiments*, pág. 20.
66. Quintili, *Pensée critique*, pág. 60.
67. M. Dommanger, *Sylvain Maréchal. L'égalitaire, «l'homme sans Dieu»*, París, 1950, pág. 244.
68. Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Lettres philosophiques sur Saint Paul*, Neuchâtel, 1783, pág. 112.
69. Sylvain Maréchal, *Apologues modernes*, Bruselas [¿París?], 1788, págs. 96-97.
70. Morellet, *Mémoires*, vol. 1, pág. 400.
71. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, Nueva York, 2004, págs. 5-6, 19, 21-22, 229, 233-234.
72. Holbach, *Système social*, pág. 441.
73. Maréchal, *Apologues modernes*, págs. 90-91.
74. Abbé Charles-Louis Richard, *La défense de la religion, de la morale [...] et de la société*, París, 1775, págs. 135, 206.

4. La crítica ilustrada de la guerra y la búsqueda de la "paz perpetua"

1. Holbach, *La morale universelle*, 3, pág. 240; Holbach, *Système social*, págs. 341-342.
2. *Ibid.*, pág. 396; Holbach, *Politique naturelle*, págs. 34-35.
3. R. Niklaus, "The Pursuit of Peace in the Enlightenment", en John Pappas, ed., *Essays on Diderot and the Enlightenment in Honour of Otis Fellows*, Ginebra, 1974, págs. 242-245.
4. Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History* (1774), ed. de I. D. Evrigenis y D. Pellerin, Indianápolis, 2004, pág. 89.
5. Federico el Grande a Voltaire, 24 de mayo de 1770, en Voltaire, *Correspondance*, 37, pág. 213.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. Voltaire, *De la Paix perpétuelle* (1769), en *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. de

- M. Augus *et al.*, 97 vols., París, 1828-1834, vol. 38, págs. 403-428; aquí 403, 405 y 428.
9. Paine, *Rights of Man*, págs. 93-94.
 10. Voltaire, *De la Paix perpétuelle*, pág. 403.
 11. Kant, *Project*, pág. 75; R. B. Loudon, *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us*, Nueva York, 2007, págs. 101-106.
 12. Kant, *Project*, págs. 17-19; Knud Haakonssen, "German natural law", en Godie y Wokler, eds., *Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, pág. 288.
 13. Ferguson, *Principles*, 2, pág. 502.
 14. *Ibid.*
 15. *Ibid.*, 2, pág. 264.
 16. Holbach, *Système de la nature*, vol. 1, pág. 6.
 17. Joel Barlow, *Advice to the Privileged Orders in the Several States of Europe*, 2 vols., Nueva York, 1792-1794, vol. 1, pág. 66.
 18. *Ibid.*, vol. 1, pág. 74.
 19. Joseph Priestley, *Letters to the Right Honourable Edmund Burke*, 2ª ed., Birmingham, 1791, pág. 29.
 20. Paine, *Rights of Man*, pág. 204.
 21. Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, pág. 6.
 22. Condorcet, *Esquisse*, pág. 267.
 23. Paul Henri Thiry, barón de Holbach, *Le Bon-Sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (Londres [Ámsterdam], 1772, pág. 164; Holbach, *Système social*, pág. 341.
 24. Diderot, *Essai*, vol. 1, pág. 72.
 25. Barlow, *Advice*, vol. 1, pág. 61.
 26. Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, págs. 162, 208 y vol. 3, pág. 167, nota.
 27. *Ibid.*, vol. 2, pág. 18; Holbach, *Politique naturelle*, pág. 62; Maréchal, *Apoloques modernes*, pág. 28.
 28. Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, pág. 20; Holbach, *Système social*, págs. 348-349.
 29. Holbach, *Le Bon-Sens*, pág. 247; Holbach, *Système social*, pág. 34.
 30. Kant, *Project*, págs. 4, 20, 59.
 31. *Ibid.*, págs. 17-19.
 32. Antoine-Marie Cerisier, *Le Politique Hollandois* (1783), vol. 8, págs. 181-184.
 33. Paine, *Rights of Man*, pág. 145.
 34. Holbach, *Essai*, pág. 77; *Esprit de Guillaume-Thomas Raunal*, vol. 1, pág. 183.
 35. Federico el Grande, *Examen de l'Essai*, pág. 40; *Esprit de Guillaume-Thomas Raunal*, vol. 2, pág. 207.
 36. Federico el Grande, *Examen de l'Essai*, págs. 35-37, 41-42; Paine, *Rights of Man*, págs. 262-263.
 37. Barlow, *Advice*, vol. 1, pág. 66.
 38. *Ibid.*, vol. 1, pág. 63.
 39. *Ibid.*, vol. 1, págs. 61-62.

40. Priestley, *Letters*, iii-iv.
41. Holbach, *Système social*, págs. 341-342.
42. *Ibid.*, pág. 346.
43. Holbach, *Politique naturelle*, págs. 389-391; Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, pág. 91, y vol. 3, pág. 136.
44. Federico el Grande, *A Critical Examination*, págs. 170-171, 174.
45. *Ibid.*, pág. 171.
46. *Ibid.*, págs. 171-172.
47. A. Strugnell, "La voix du sage dans *l'Histoire des Deux Indes*", en P. France y A. Strugnell, eds., *Diderot. Les dernières années, 1770-1784*, Edimburgo, 1985, pág. 38.
48. Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, págs. 93-94; Holbach, *Politique naturelle*, págs. 34-36.
49. Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, pág. 115, nota.
50. Denis Diderot, *Pages inédites contre un tyran*, ed. de Franco Venturi, s. l., 1937, págs. 2-3.
51. Barlow, *Advice*, vol. 1, pág. 169; Waltz, "Kant, Liberalism and War", pág. 335.
52. Paine, *Rights of Man*, pág. 146.
53. *Ibid.*, págs. 35-36.
54. *Ibid.*, pág. 166, nota.
55. *Ibid.*, pág. 268.
56. Jeremy Popkin, "From Dutch republican to French monarchists", *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 102, 1989, págs. 543-544.
57. *Ibid.*, págs. 534-544; Cerisier, *Le Politique Hollandois*, 1781, vol. 1, pág. 175.
58. Holbach, *Politique naturelle*, págs. 383-384.
59. Loudon, *World We Want*, págs. 99-100.
60. Holbach, *Politique naturelle*, págs. 411-412.
61. *Ibid.*, pág. 94.
62. Cerisier, *Le Politique Hollandois*, 1783, vol. 5, págs. 56-58.
63. Paine, *Rights of Man*, pág. 161.

5. Dos formas de filosofía moral en conflicto

1. Diderot, *Fragments échappés*, pág. 444; Denis Diderot, *Political Writings*, trad. y ed. de J. H. Mason y Robert Wokler, Cambridge, 1992, págs. 210-211.
2. P. Jimack, "Obéissance à la loi et révolution dans les dernières œuvres de Diderot", en P. France y A. Strugnell, eds., *Diderot. Les dernières années, 1770-1784*, Edimburgo, 1985, págs. 153-168; aquí 153-154.
3. Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur son article "Genève" (1758)*, ed. de M. Launay, París, 1967, pág. 190, nota.
4. Diderot, *Political Writings*, págs. 210-211.
5. Richard Price, "The Evidence for a Future Period of Improvement in the Sta-

- te of Mankind", en Price, *Political Writings*, ed. de D. O. Thomas, Cambridge, 1991, pág. 165.
6. Priestley, *Letters*, pág. 23.
 7. Price, "The Evidence", pág. 175.
 8. Wollstonecraft, *Political Writings*, págs. 157-163.
 9. Rousseau, *Rêveries du promeneur*, págs. 33-35, 38-40.
 10. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert*, págs. 168-169, 190, 199; D. F. Norton, "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality", en D. F. Norton, ed., *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, 1993, págs. 148-181.
 11. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert*, págs. 196-200.
 12. Rousseau, *Rêveries du promeneur*, pág. 31.
 13. *Ibid.*, págs. 41, 88, 95 y 98.
 14. Georg Jonathan Holland, *Réflexions philosophiques sur le Système de la nature* (1772), 2 vols., París, 1773, vol. 2, págs. 239-240.
 15. [Paul Thiry, barón de Holbach], *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt*, Fráncfort y Leipzig, 1783, prólogo del traductor, págs. vii-viii.
 16. *Ibid.*, pág. vi.
 17. E. N. Hiebert, "The Integration of Revealed Religion and Scientific Materialism in the Thought of Joseph Priestley", en L. Kieft y B. R. Willeford, eds., *Joseph Priestley. Scientist, Theologian and Metaphysician*, Londres, 1980, pág. 34.
 18. *Ibid.*, pág. 37.
 19. *Ibid.*, pág. 33; Joseph Priestley, *Autobiography*, ed. de J. Lindsay, Bath, 1970.
 20. *Ibid.*, pág. 33; y Harris Manchester College, Oxford, archivo Joseph Priestley, I, sermón, Leeds, noviembre de 1771, págs. 64-66v.
 21. A. Page, "The Enlightenment and a 'Second Reformation': the Religion and Philosophy of John Jebb (1736-1786)", *Enlightenment and Dissent*, 17, 1998, págs. 70 y 77; M. Sonenscher, *Sans-Culottes*, Princeton, 2008, págs. 381-382.
 22. Harris Manchester College, Oxford, archivo Joseph Priestley, I/II, sermón, Leeds, 7 de enero de 1771, págs. 13-14, 17-18.
 23. *Ibid.*, págs. 47, 50, 222-223.
 24. Page, "Enlightenment and a 'Second Reformation'", págs. 70-72, 81.
 25. Denis Diderot, *Commentaire sur Hemsterhuis*, ed. de G. May, en F. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme*, págs. 44-51, New Haven, 1964, pág. 45.
 26. Holbach, *Système de la nature*, vol. 1, págs. 1-2, 16-17.
 27. Michel-Ange Marin, *Le Baron Van-Hesden, ou la république des Incrédules*, 5 vols., Toulouse, 1762, vol. 1, pág. 250, y vol. 2, págs. 11-13; Richard, *Défense de la religion*, págs. 47-48, 50-51, 52-54; Holland, *Réflexions philosophiques*, vol. 1, pág. 184.
 28. Condorcet, *Esquisse*, págs. 136 y 157; Holbach, *Système social*, págs. 78, 232.
 29. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 81.
 30. Abbé Joseph Nicolas Camuset, *Principes contre l'incrédulité à l'occasion du Système de la nature*, París, 1771, págs. 99, 104-105.

31. Bergier, *Apologie*, vol. 2, págs. 7-9.
32. Diderot, *Political Writings*, pág. 211.
33. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, págs. 203-208.
34. Richard, *Défense de la religion*, pág. 111.
35. Marin, *Baron Van-Hesden*, vol. 1, págs. lxii-lxiv; Jean-Nicolas-Hubert Hayer, *La religion vengée ou réfutation des auteurs impies*, 21 vols., París, 1757-1763, vol. 6, pág. 310; Richard, *Défense de la religion*, págs. 16-27, 85-88.
36. Holbach, *Système social*, págs. 26-27, 75; Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, pág. 579; Helvétius, *De l'esprit*, pág. 258.
37. Holbach, *Essai*, pág. 321; Richard, *Défense de la religion*, págs. 92, 97-98.
38. Marin, *Baron Van-Hesden*, vol. 5, págs. 196-198; Raymond Trousson, "Michel-Ange Marin et les *Pensées philosophiques*", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 18, 1992, págs. 47-55; aquí 54-55.
39. Holbach, *Système social*, págs. 446-448; Richard, *Défense de la religion*, pág. 85.
40. Camuset, *Principes contre l'incrédulité*, pág. 106; [François Xavier de Feller, S. J.] "Flexier de Reval", *Catéchisme philosophique*, 1772; Lieja-Bruselas, 1773, págs. 125, 127, 130.
41. Marin, *Baron Van-Hesden*, vol. 3, págs. 11-12.
42. *Ibid.*, págs. 24-27.
43. *Ibid.*, vol. 1, págs. 1-2, 39-40.
44. [Abbé Guillaume-Thomas Raynal], *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 6 vols., Ámsterdam, 1774, vol. 1, págs. 149-150.
45. Diderot, "Japonois, philosophie des", en Diderot y d'Alembert, eds., *Encyclopédie*, vol. 8, págs. 457-458.
46. *Ibid.*
47. Marin, *Baron Van-Hesden*, vol. 1, pág. xv.
48. *Ibid.*, vol. 1, págs. xvi-xviii, xxii-xxiii; Trousson, "Michel-Ange Marin", págs. 52-53.
49. Marin, *Baron Van-Hesden*, vol. 1, pág. ix; vol. 2, págs. 196-198, 201-202, 213-214, 226, 323-324, 405; Nicolas-Sylvestre Bergier, *Apologie de la religion chrétienne*, 2 vols., 1769; 2ª ed., París, 1776, vol. 2, págs. 27-28, 49, 57.
50. Brissot, *Lettres philosophiques*, pág. 110.
51. Bergier, *Apologie*, vol. 2, págs. 28, 49, 57-58; Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières*, París, 1989, pág. 12.
52. Holbach, *Système de la nature*, vol. 1, págs. 6-7, 22, y vol. 2, págs. 5, 9, 15.
53. Bergier, *Apologie*, vol. 2, pág. 2; Richard, *Défense de la religion*, págs. 50-51.
54. Père Nicolas Jamin, *Pensées théologiques, relatives aux erreurs du temps*, 1768; 2ª ed., Riom, 1798, págs. 27-28, 31, 34-35.
55. Bergier, *Apologie*, vol. 2, pág. 11, 22-23.
56. Jamin, *Pensées théologiques*, págs. 88, 351, 353, 356.
57. Bergier, *Apologie*, vol. 2, pág. 49-50.
58. Diderot, *Essai*, vol. 1, págs. 95-102.

59. *Ibid.*, vol. 2, pág. 11; Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, págs. 196-199; [Holbach], *Le Bon Sens*, págs. 177-178.
60. Bergier, *Apologie*, vol. 2, pág. 11.
61. *Ibid.*, vol. 2, pág. 589.
62. Holbach, *Système social*, págs. 64, 66, 107, 114, 168, nota; Jean-Baptiste Delisle de Sales, *De la philosophie de la Nature*, 6 vols., 1770; Londres [Ámsterdam], 1777, vol. 1, págs. 8-9, 272-273.
63. Smith, *Theory*, págs. 266, 457-463; D. F. Norton y M. Kuehn, "The Foundations of Morality", en K. Haakonssen, ed., *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2 vols., Cambridge, 2006, vol. 2, págs. 941-986; aquí 941-942, 978; Jerrold Seigel, *The Idea of the Self*, Cambridge, 2005, págs. 146-147.
64. Seigel, *The Idea of the Self*, pág. 147; Smith, *Theory*, pág. 284.
65. Smith, *Theory*, pág. 294.
66. *Ibid.*, pág. 284.
67. Delisle de Sales, *De la philosophie*, vol. 1, pág. 466.
68. Witherspoon, *Lectures*, págs. 17-18, 21; Kuklick, *History of Philosophy in America*, págs. 47-49, 59-60.
69. Joseph Priestley, *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Londres, 1774, pág. 230.
70. *Ibid.*, págs. 232-233.
71. [James Oswald], *Ab Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, 2 vols., Edimburgo, 1766, vol. 1, pág. 190.
72. Priestley, *An Examination*, págs. xvi, xvii.
73. *Ibid.*, vol. 2, págs. 590-591.
74. Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, pág. 2; Holbach, *Système social*, págs. 41, 75-76, 82; Condorcet, *Esquisse*, pág. 205.
75. Holbach, *Système social*, págs. 408-409.
76. Helvétius, *De l'Esprit*, págs. 135-146; Helvétius, *De l'homme*, vol. 1, págs. 361-362, 466-470; Fréron, *L'Année littéraire*, 1770, 8, págs. 319, 323.
77. Holbach, *Système social*, págs. 77, 197, 221.
78. *Ibid.*, pág. 254; Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, pág. 2.
79. Holbach, *Essai*, págs. 322-323.
80. Delisle de Sales, *De la philosophie*, vol. 1, pág. 325.
81. *Ibid.*, pág. 323.
82. Helvétius, *De l'Esprit*, pág. 150.
83. Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, pág. 902.
84. *Ibid.*, vol. 2, págs. 732-734; Domenech, *L'Éthique*, págs. 45-48.
85. Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, págs. 907, 912, 923.
86. Helvétius, *De l'Esprit*, págs. 211, 217-228; Domenech, *L'Éthique*, pág. 18.
87. Helvétius, *De l'Esprit*, pág. 258.
88. *Ibid.*, págs. 216-217.
89. *Ibid.*, págs. 140-146; Wootton, "Helvétius", pág. 314.
90. Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, págs. 731-732; Helvétius, *De l'Esprit*, pág. 135.

91. Helvétius, *De l'Esprit*, pág. 144.
92. Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, pág. 11, y vol. 3, pág. 53; Helvétius, *De l'Esprit*, págs. 190, 230, 233, 553-563; Diderot, *Réfutation*, págs. 297-298, 316; Holbach, *Système social*, págs. 29-31, 78; Holbach, *Politique naturelle*, págs. 456-457.
93. Helvétius, *De l'Esprit*, pág. 84; Smith, *Helvétius*, pág. 210.
94. Diderot, *Réfutation*, págs. 300-303.
95. *Ibid.*, págs. 192-195; Diderot, *Réfutation*, págs. 276-277; Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, 2008, págs. 221-222.
96. Diderot, *Réfutation*, págs. 287-288.
97. Holbach, *Essai*, pág. 335; Richard, *Défense de la religion*, págs. 83-84.
98. Holbach, *Système social*, pág. 82.
99. *Ibid.*, págs. 81-83; Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, pág. 25.
100. Holbach, *Système social*, pág. 92; Richard, *Défense de la religion*, págs. 97-98.
101. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 49; Helvétius, *De l'homme*, vol. 2, págs. 903-907.
102. *Ibid.*, págs. 15-16; Domenech, *L'Éthique*, pág. 49,
103. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 49; Holbach, *Système social*, págs. 31-32; Richard, *Défense de la religion*, págs. 1-2.
104. Holbach, *Système de la nature*, vol. 1, pág. 7.
105. Paine, *Rights of Man*, pág. 67.
106. Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, pág. xi.
107. *Ibid.*, vol. 1, pág. ix; Holland, *Réflexions philosophiques*, pág. 106.
108. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 76; Holbach, *La morale universelle*, vol. 3, pág. 240.
109. Richard, *Défense de la religion*, págs. 204-205.
110. Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, pág. 22.
111. [Holbach], *Le Bon-Sens*, pág. 198; Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, pág. 22.
112. Holbach, *Politique naturelle*, pág. 458; Jimack, "Obéissance à la loi", págs. 153-168; aquí pág. 153.
113. [Holbach], *Le Bon-Sens*, págs. vi-viii, 7.

6. Voltaire contra Spinoza: la Ilustración como una dualidad básica de sistemas filosóficos

1. Holbach, *Politique naturelle*, págs. 175-176; Helvétius, *De l'homme*, vol. 1, págs. 181-190.
2. Holbach, *Système social*, págs. 506-508.
3. Matthew Turner, *Answer from a Philosophical Unbeliever to Dr Priestley's Letters to a Philosophical Unbeliever*, Londres, 1782, pág. xxvi.
4. Herder, *Another Philosophy*, págs. 47-48.

5. Diderot, *Essai*, vol. 1, pág. 100-102.
6. Holbach, *Essai*, pág. v.
7. Holbach, *Système social*, págs. 57-62.
8. *Ibid.*, págs. 59-60, 103; Holbach, *La morale universelle*, vol. 1, págs. ii-iii.
9. Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, págs. 197.
10. Holbach, *Système de la nature*, vol. 1, pág. 18.
11. Holbach, *Essai*, pág. 96.
12. *Esprit de Guillaume-Thomas Raynal*, vol. 1, pág. 339.
13. *Ibid.*, pág. 291.
14. *Ibid.*
15. Jonathan Israel, "Introduction" a Spinoza, *Theological-Political Treatise*, págs. xxv-xxvi, xxix-xxx [hay trad. cast.: "Epílogo" a Spinoza, *Tratado teológico político*, Laetoli. Pamplona, 2014, págs. 331-373].
16. Holbach, *La morale universelle*, vol. 2, págs. 209-210; Holbach, *Essai*, págs. 19, 24, 28.
17. Federico el Grande, "A Critical Examination", pág. 166; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-1787)*, 1933, 6ª ed., París, 1967, págs. 420-421.
18. Voltaire, *Questions*, vol. 5, pág. 333.
19. Voltaire, "Tout en Dieu", en Voltaire, *L'Évangile du jour contenant Paix perpétuelle [...] Tout en Dieu [...]*, Londres [Ámsterdam], 1769, págs. 54-70; aquí pág. 32.
20. Voltaire, *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action. Diatribe* (1772), en *Œuvres complètes de Voltaire* (Mélanges, 7), París, 1879, vol. 28, págs. 517-554; aquí 533.
21. Voltaire, *Lettres de Memmius à Ciceron* (1771), en Voltaire, *Œuvres complètes*, vol. 28, págs. 442-443.
22. *Ibid.*, vol. 28, págs. 460-462; Voltaire, *Questions*, vol. 4, págs. 379-380.
23. Voltaire, *Questions*, vol. 4, págs. 277-284; Voltaire, *Lettres de Memmius*, págs. 437-463, 457-458.
24. Voltaire, *Questions*, vol. 4, pág. 260.
25. *Ibid.*, vol. 3, págs. 59-63; vol. 4, pág. 281; vol. 5, págs. 330-332.
26. *Ibid.*, vol. 4, págs. 278-279.
27. *Ibid.*, vol. 4, págs. 281-284; *Lettres de Memmius*, pág. 458; Voltaire, *Il faut prendre*, pág. 523.
28. Holbach, *Système de la nature*, vol. 2, págs. 61-62, 65-66; Holbach, *Le Bon-Sens*, págs. 31-32, 36-37.
29. Diderot, *Essai*, vol. 2, pág. 224; Roland Mortier, *Diderot en Allemagne (1750-1850)*, 1954, reimp. Ginebra, 1986, págs. 33-35.
30. Voltaire a Federico, 20 de agosto de 1770, en *Correspondance*, vol. 36, págs. 406-407; Voltaire, *Dieu. Réponse*, págs. 10, 12, 17; Voltaire, *Questions*, vol. 4, págs. 290-291; Federico el Grande, "A Critical Examination", pág. 155.
31. Citado en Pierre Naville, *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, 3ª ed., París, 1943, págs. 111-112.

32. Voltaire a Grimm, 10 de octubre de 1770, en *Correspondance*, vol. 37, pág. 24.
33. Naville, *Paul Thiry d'Holbach*, pág. 112; André Robinet, *Dom Deschamps*, París, 1994, págs. 74-75, 78-79.
34. Roland Mortier, *Les combats des Lumières*, Ferney-Voltaire, 2000, pág. 201.
35. Voltaire a la marquesa Du Deffand, 21 de octubre de 1770, en *Correspondance*, vol. 37, pág. 40.
36. Voltaire, *Questions*, vol. 2, pág. 287.
37. *Ibid.*, vol. 5, pág. 530-531.
38. *Ibid.*, vol. 2, pág. 287.
39. David Williams, *Condorcet and Modernity*, Cambridge, 2004, pág. 3.
40. *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot 1770-1779*, ed. de Ch. Henry, París, 1882, pág. 192.
41. Poirier, *Turgot*, págs. 266-267.
42. *Ibid.*; Holbach, *Système de la nature*, vol. 1, págs. 18-23.
43. Poirier, *Turgot*, págs. 150, 267; Turgot a Condorcet, París, 18 de mayo de 1774, en *Correspondance inédite de Condorcet*, págs. 172-173.
44. *Ibid.*; Condorcet a Turgot, mayo de 1774 sin fecha del día, y Turgot a Condorcet, París, 24 de mayo de 1774, en *Correspondance inédite de Condorcet*, págs. 177-178.
45. *Ibid.*, pág. 178.

7. Conclusión

1. Constantin-François Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*, París, 1787, vol. 1, págs. 183, 391-393, 436.
2. Baker, *Inventing*, pág. 18.
3. François Furet, *Revolutionary France 1770-1880*, 1988, reimp. Oxford, 1995 [hay trad. cast.: *La revolución francesa*, Rialp, Madrid, 1985].
4. Baker, *Inventing*, págs. 25-27.
5. Jamin, *Pensées théologiques*, pág. xiv.
6. *Ibid.*, pág. xiii.
7. *Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises*, ed. de J. Mavidal y E. Laurat, primera serie: *Cahiers des États Généraux*, vol. 2, págs. 1-2.
8. *Ibid.*, vol. 2, pág. 64.
9. Morellet, *Mémoires*, vol. 1, págs. 364-365, 378-385, 390.
10. *Ibid.*, vol. 1, pág. 410.
11. *Ibid.*, vol. 1, págs. 148-151 y vol. 2, pág. 33.
12. M. S. Staum, *Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton, 1980, págs. 147-150; Livesey, *Making Democracy*, págs. 63-72; Ruth Scurr, *Fatal Purity. Robespierre and the French Revolution*, Londres, 2006, págs. 218, 244, 281, 290-291; G. Garrard, *Rousseau's Counter-En-*

- lightenment*, Albany, 2003, págs. 38-39, 119-120.
13. W. C. Proby, *Modern Philosophy and Barbarism*, Londres, s. f. [¿1794?], págs. 67-68.
 14. *Ibid.*, pág. 79.
 15. Israel, *Radical Enlightenment*, págs 3-58, 230-241; Israel, *Enlightenment Contested*, págs. 3-60.
 16. Ulán Guillén, "Varieties of Enlightenment", en R. Butterwick, S. Davies y G. Sánchez Espinosa, eds., *Périphéries*, págs. 163-181; aquí 179-180.
 17. Barlow, *Advice*, vol. 2, págs. 10-11.
 18. Foner, "Introduction", pág. 16.
 19. Paine, *Rights of Man*, pág 68.
 20. Abbé Claude Adrien Nonnotte, *Dictionnaire philosophique de la Religion*, Lieja y Bruselas, 1773, págs. 26-27.

Índice

<i>Prólogo</i>	7
1. El progreso y las dos vías opuestas de la Ilustración para mejorar el mundo	15
2. ¿Democracia o jerarquía social? La fractura política	43
3. El problema de la igualdad y la desigualdad: el surgimiento de la economía	87
4. La crítica ilustrada de la guerra y la búsqueda de la “paz perpetua”	113
5. Dos formas de filosofía moral en conflicto	137
6. Voltaire contra Spinoza: la Ilustración como una dualidad básica de sistemas filosóficos	173
7. Conclusión	191
<i>Notas</i>	207

El gran historiador Jonathan Israel, autor de la trilogía *Radical Enlightenment* (2001), *Enlightenment Contested* (2006) y *Democratic Enlightenment* (2011), una monumental obra que ha revolucionado la interpretación de la Ilustración, nos ofrece en este libro una síntesis de las casi 3000 páginas de su trilogía. En *Una revolución de la mente*, Israel saca a la luz la importancia de los autores de la Ilustración radical (Diderot, Holbach, Helvétius, etc.), su decisiva influencia en las revoluciones subsiguientes (norteamericana, francesa, etc.) y su enorme aportación a la configuración de nuestras propias ideas, las del mundo moderno. «Esta "revolución de la mente" de las décadas de 1760 y 1770 fue sencillamente —afirma el autor— uno de los cambios más grandes y decisivos de toda la historia de la humanidad».

Jonathan Israel

Una revolución de la mente

«Israel tiene razón al hacer hincapié en la importancia de este movimiento intelectual [...]. Su libro plantea la cuestión de por qué la Ilustración radical ha sido malinterpretada u ocultada durante tanto tiempo [...]. Tenemos suerte de que un historiador de la categoría de Israel se haya hecho cargo de este asunto y haya escrito una amena introducción» (*Harper's Bazaar*).

«El nuevo libro de Israel es una impresionante reconsideración de la Ilustración y su impacto en el mundo moderno» (*Choice*).

«La reivindicación razonada por parte de Israel de la influencia de la Ilustración radical en el pensamiento democrático es convincente, lo que convierte este libro en una lectura esencial para los estudiosos de la Ilustración así como para cualquiera que se halle interesado en las bases de la democracia moderna» (*Library Journal*).