



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Las vicisitudes de las cosas humanas

Progreso y decadencia en la Ilustración francesa, particularmente en Voltaire, Diderot y Condorcet

Autor:
Ratto, Gustavo Adrián

Director:
Brauer, Oscar Daniel

2013

Tesis presentada para cumplir con los requisitos finales para la obtención del título de
Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

TÍTULO

Las vicisitudes de las cosas humanas

Progreso y decadencia en la Ilustración francesa,
particularmente en Voltaire, Diderot y Condorcet

DOCTORANDO

Prof. Gustavo Adrián Ratto

DIRECTOR

Dr. Oscar Daniel Brauer

CONSEJERO DE ESTUDIOS

Dr. Mario Caimi

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

2013

We have known horrors, and may know horrors, that the men of the Enlightenment did not see in their nightmares. Yet, though few are today inclined to believe it, none of this impairs the permanent value of the Enlightenment's humane and libertarian vision, or the permanent validity of its critical method [...] It remains as true today as it was in the eighteenth century: the world needs more light than it has, no less.

Peter Gay

Ratto, Gustavo Adrián

Las vicisitudes de las cosas humanas. Progreso y decadencia en la Ilustración francesa, particularmente en Voltaire, Diderot y Condorcet. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014.

E-Book.

ISBN 978-987-3617-08-9

1. Filosofía de la Historia. I. Título
CDD 901

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Listado de abreviaturas	6
INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE: ESPÍRITU Y PROGRESO	19
<i>Introducción</i>	20
I. Sensualismo y filosofía de la historia en el <i>siècle des Lumières</i>	
1. La crítica de <i>les philosophes</i> a las ideas innatas	24
2. La ciencia en los límites de la experiencia: Newton en el <i>siècle des Lumières</i>	27
3. De las críticas al innatismo y al mecanicismo a la filosofía de la historia	32
4. Una nueva forma de escribir historia: la historia del espíritu humano	35
II. El “progreso del espíritu humano” en el <i>siècle des Lumières</i>	52
1. La historia como perfeccionamiento indefinido	54
2. Los obstáculos al progreso: los extravíos del espíritu humano	58
i. El pesimismo antropológico: las pasiones y la fragilidad de la razón	59
ii. La ambigüedad del desarrollo de las facultades de conocimiento	65
iii. El progreso entre la filosofía de la historia y la política	67
iv. Historia y pedagogía: ¿difundir las luces?	70
<i>Conclusiones</i>	77
SEGUNDA PARTE: NATURALEZA Y PROGRESO	80
<i>Introducción</i>	81
III. Naturaleza, ética y metafísica	82
1. Materia y naturaleza en Diderot y D’Holbach	87
i. Las críticas de Diderot a Helvétius y La Mettrie	87
ii. Naturaleza, materialismo y moral en Diderot	93
iii. D’Holbach y el materialismo	98
2. Voltaire: entre <i>Le mondain</i> y el <i>Poème sur la loi naturelle</i>	104
i. El mundo como teatro de la locura y la irracionalidad	104
ii. Lujo y moderación: las críticas a Pascal	108
3. La naturaleza en <i>De l’esprit des lois</i> y las <i>Lettres persanes</i>	114
i. Montesquieu contra los sistemas metafísicos del siglo XVII	115
ii. Voluntad, naturaleza y metafísica en Montesquieu	117

IV. Naturaleza e historia	124
1. Detener el progreso: Diderot	124
i. Diderot y la búsqueda de un equilibrio	124
ii. La historia en los trabajos tardíos de Diderot	130
2. Naturaleza e historia en la obra de Voltaire	133
i. Naturaleza e historia	134
ii. Voltaire y los salvajes	140
3. Tiempo y corrupción en Montesquieu	145
i. Naturaleza y cambio	146
ii. Mantener la estabilidad del estado	151
4. El progreso como desnaturalización: Rousseau	152
i. Rousseau y el sensualismo	153
ii. Rousseau y el hombre natural	155
iii. La naturaleza: desgarro e intento de reparación	158
a. Historia y política	159
b. Historia y biografía	161
iv. Detener el progreso	163
 <i>Conclusiones</i>	 166
 TERCERA PARTE: TENSIONES EN EL <i>SIÈCLE DES LUMIÈRES</i>	 168
 <i>Introducción</i>	 169
V. El lujo y la frugalidad	170
VI. El buen salvaje y el mito de la edad de oro	179
VII. El gusto: entre la frivolidad y la imitación de la bella naturaleza	184
VIII. La felicidad: entre el hedonismo y la moderación de las pasiones	189
 <i>Conclusiones</i>	 195
 RESULTADOS Y CONCLUSIONES FINALES	 196
 APÉNDICE: Un panorama actual de la discusión en torno a la filosofía del <i>siècle des Lumières</i> desde el siglo XVIII hasta a actualidad	 201
 BIBLIOGRAFÍA	 216

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento a todos aquellos que con su ayuda han hecho posible la concreción de este trabajo.

En primer lugar, a Daniel Brauer, mi director, y a Mario Caimi, mi consejero de estudios, por sus pacientes lecturas y sus valiosos comentarios críticos. Particularmente, quisiera reconocer mi deuda con Daniel Brauer por la confianza y por permitirme comenzar a recorrer el apasionante camino de la investigación filosófica.

Asimismo, quisiera expresar mi sincero agradecimiento a Mario Gómez y a Omar Acha por la atenta lectura y las observaciones a las versiones preliminares de algunos capítulos de esta investigación. A Esteban Lythgoe, María José Melendo, Eduardo Weisz, Marcelo Chiantore, María José Torres y Juan Melone por el constante apoyo y estímulo.

Por último, mi agradecimiento a toda mi familia, a mis padres y mi abuela, quienes me acompañaron y ayudaron a lo largo de todo este período. Y, finalmente, a mi esposa, María de los Ángeles, quien estuvo junto a mí, con una sonrisa, en todo momento.

Listado de abreviaturas

- OV* *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vols.
- OhV* *Œuvres historiques de Voltaire*, ed. R. Pomeau, Paris, Gallimard, 1957
- Essai* *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, ed. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1964, 2 vols.
- OD* *Œuvres complètes de Diderot*, ed. J. Assézat; M. Tourneux, Paris, Garnier Frères, 1875-1877, 20 vols.
- Enc* Diderot, D.; D'Alembert, J. (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, Paris, Briasson/David/Le Breton/Durand, 1751-1772, 28 vols.
- OC* Condorcet, J., *Œuvres de Condorcet*, ed. A. O'Connor; F. Arago, Paris, Firmin-Didot, 1847-1849, 12 vols.

INTRODUCCIÓN

Diversos estudios han decretado en las últimas décadas la “muerte” o el “agotamiento” de la filosofía del *siècle des Lumières*¹. La misma ha sido acusada de, entre otras cosas, provocar guerras, crisis económicas y genocidios. “Vivimos actualmente entre las ruinas del proyecto ilustrado”, afirma John Gray². Debemos aceptar, señala, que nos encontramos en un “tiempo posilustrado”³.

Sin embargo, se puede visualizar también en las últimas décadas un proceso de rehabilitación y revisión de la filosofía del *siècle des Lumières*, cuyos orígenes se remontan a mediados del siglo XX⁴. En el marco de este último proceso, este trabajo pretende arrojar nuevas luces sobre la concepción de la historia de *les philosophes*.

La literatura sobre el siglo de las Luces es casi inabarcable, no obstante, creemos que aún hay lagunas en los estudios. Un aspecto que a nuestro entender no ha sido suficientemente analizado es la naturaleza de la idea de “progreso” (*progrès*) en el *siècle*

¹ Cfr. Gray, J., *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of the modern age*, New York, Routledge, 2007, p. 216; Kanth, R., *Breaking with the Enlightenment: the Twilight of History and the Rediscovery of Utopia*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1997, pp. 94, 98, 101, 105; Bartlett, R., *The idea of Enlightenment: a post-mortem study*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, pp. 3-11. Para una visión de conjunto respecto de las críticas al proyecto de la Ilustración, véase Schmidt, J., “Introduction: What is Enlightenment?: A Question, its Context, and some Consequences”, en Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley/London, University of California Press, 1996, pp. 1-45.

² Gray, J., *op. cit.*, p. 216.

³ *Ibid.*, p. XVII.

⁴ Durante el último medio siglo hubo un importante movimiento cultural en torno al *siècle des Lumières*. En 1952 Theodore Besterman inauguró en Ginebra el Institut et Musée Voltaire y en 1970 fundó The Voltaire Foundation en Oxford. Esta última institución ha sido responsable de la publicación de más de un centenar de trabajos y monografías acerca del siglo XVIII. Además, en 1968 se comenzó a preparar en esa institución una edición crítica de las obras completas de Voltaire (*The Complete Works of Voltaire / Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968), en la que trabajan los principales especialistas en la obra del filósofo francés. Por otra parte, en este período surgieron numerosas revistas especializadas en el período: *Dix-huitième siècle*, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, *Revue Montesquieu* y *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, *Revue Voltaire*, entre otras, y se han publicado no pocos trabajos críticos que han enriquecido la comprensión del período. A todo esto, se suma la realización de un importante número de reuniones científicas dedicadas al siglo XVIII, entre las que se destacan los trece congresos internacionales dedicados al *siècle des Lumières*, organizados desde 1963 por *The International Society for Eighteenth-Century Studies* (ISECS).

des Lumières. Es verdad que en los últimos años se han publicado varios trabajos acerca de la historia en el *siècle des Lumières*⁵; sin embargo, creemos que muchos de esos trabajos son superficiales, en la medida que presentan lecturas sesgadas y soslayan las tensiones conceptuales del campo de estudio.

El objetivo de este trabajo es sacar a la luz esas tensiones, mostrar que entre *les philosophes* el campo de la historia es un campo problemático, es decir, no existe entre ellos una idea monolítica respecto de la historia. Para alcanzar ese objetivo será necesario demostrar la siguiente hipótesis: existirían dos tradiciones de pensamiento en pugna detrás del pensamiento de *les philosophes* respecto de la historia, las cuales los habrían llevado a resolver el tema de diferentes maneras, dando lugar a imágenes del tiempo muy distintas y por momentos opuestas entre sí, incluso en un mismo pensador. En efecto, se intentará demostrar a lo largo de este trabajo que en el *siècle des Lumières* detrás de la idea de “progreso” en particular y de las ideas respecto del sentido de la historia en general *existiría una disputa entre dos tradiciones incompatibles entre sí: por un lado el sensualismo que se transforma en el siglo XVIII en una filosofía de la historia; por el otro, un paradigma centrado en la noción de “naturaleza”, cuyos rasgos clásicos y humanistas subordinan la historia a categorías éticas y metafísicas ahistóricas*. Al primer paradigma lo llamaremos “genético”; al segundo, “normativo”. El producto de este antagonismo sería la coexistencia en el pensamiento de *les philosophes* (muchas veces en el pensamiento de un mismo autor) de la más férrea confianza en el progreso de la humanidad con la teoría de los ciclos y la nostalgia por la sencillez de las sociedades primitivas. Como veremos, los autores intentan

⁵ Entre otros, puede mencionarse: Brot, M. (ed.), *Les philosophes et l'histoire au XVIII^e siècle*, Paris, Hermann, 2011; Binoche, B.; Tinland, F. (eds.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000; Martin-Haag, É., “Les Lumières françaises et l'histoire”, en Marmasse, G. (dir.), *L'histoire*, Paris, Vrin, 2010, pp. 53-74; Goulemot, J., *Le Règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1996.

resolver de diferentes maneras las tensiones: mientras que unos buscan con mayor o menor éxito conciliar las tradiciones en disputa, otros las oponen o priorizan una u otra tradición de acuerdo con los diferentes períodos de sus trabajos.

* * *

Durante la primera mitad del siglo XX continuó vigente la imagen de la filosofía del *siècle des Lumières* heredada del Romanticismo del siglo XIX⁶. Aunque con matices, los trabajos más importantes sobre el período, *Die Philosophie der Aufklärung* de Ernst Cassirer, *La crise de la conscience européenne* de Paul Hazard y *Dialektik der Aufklärung* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, continuaban presentando a *les philosophes* como un conjunto de fríos y desapasionados racionalistas⁷. Con respecto a la filosofía de la historia en particular, muchos especialistas atribuían a *les philosophes* una ingenua filosofía de la historia, cuyo mejor representante habría sido Condorcet. En su introducción al *Esquisse* de Condorcet, Prior afirmaba que la concepción de un progreso acumulativo e ilimitado prevaleciente en ese texto funciona como una “suerte de resumen filosófico de la época”⁸. Según Prior, Condorcet no fue un pensador original y su *Esquisse* no hace más que recoger y sistematizar las teorías de Voltaire, Rousseau, Condillac y los demás ilustrados. Asimismo, Simone Goyard-Fabre señala que “la idea de la existencia de un proceso

⁶ Ésta es una imagen sucinta del estado de la cuestión acerca de la investigación en torno a la filosofía del *siècle des Lumières* en general y del alcance de la idea de “progreso” en dicho período en particular. Se puede encontrar una versión ampliada en el apéndice de esta investigación.

⁷ Cfr. Horkheimer, M.; Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2006, p. 59; Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 10; Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. Julián Marías, Madrid, Pegaso, 1952, p. 23.

⁸ Prior, O., “Introduction”, en Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Boivin, 1933, p. V.

progresivo que llevaría siempre hacia adelante a la humanidad y excluiría las regresiones y los retornos cíclicos [...] fue un *leit-motiv* del *siècle des Lumières*”⁹. Por otra parte, según Cassirer, todo el *siècle des Lumières*, de Voltaire a Condorcet, habría intentado comprender el proceso histórico a la luz de una razón que se desenvuelve progresivamente en todos los ámbitos de la realidad, haciendo retroceder los prejuicios y las supersticiones¹⁰. Esa concepción, dice Cassirer, constituye “el programa teórico que seguirá toda la historiografía de la época de las Luces”¹¹. De esta manera el autor puede decir que “el *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* de Condorcet surge en derecha continuidad de las ideas y principios de Voltaire” y, en consecuencia, de todo el *siècle des Lumières*¹². Si bien las interpretaciones respecto de la filosofía de la historia de *les philosophes* han evolucionado, este tipo de lecturas no ha desaparecido completamente. En efecto, Bronislaw Baczko, en un trabajo reciente, sostiene que el *Esquisse* es “el desenlace del acercamiento de la utopía y la idea de progreso que se abre camino a lo largo del siglo XVIII”¹³, y Nannerl Keohane hablaba hace algunos años del “ingenuo optimismo que caracterizaba a los ilustrados”¹⁴.

Estas imágenes esquemáticas y simplistas comenzaron a ser puestas en tela de juicio a partir de la segunda mitad del siglo XX a través de una serie de trabajos orientados hacia una recuperación del interés por el *siècle des Lumières*. En efecto, Robert Mauzi en su monumental libro *L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e*

⁹ Goyard-Fabre, S., *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 243. Véase también Delvaile, J., *Essai sur l’histoire de l’idée de progrès jusqu’à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Alcan, 1910, p. 610.

¹⁰ Cfr. Cassirer, E., *op. cit.*, p. 247.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, p. 245.

¹³ Baczko, B., *Lumières de l’utopie*, Paris, Payot, 2001, p. 192.

¹⁴ Keohane, N., “The Enlightenment Idea of Progress Revisited”, en Almond, G.; Chodorow, M.; Pearce, R. (eds.), *Progress and its Discontents*, Berkeley/London, University of California Press, 1982, p. 21.

siècle (1965) muestra, trabajando en torno a la idea de “*bonheur*” en el siglo XVIII, el importante lugar que los sentimientos ocupaban en ese momento. En la introducción señala que su objetivo es superar la lectura de aquellos que al estudiar el período separaron el reino de las ideas y el campo de la sensibilidad¹⁵. “Parece que las ideas gobiernan completamente un reino donde nadie vive. Parece que de Leibniz a Kant el pensamiento se desenvuelve según una necesidad autónoma que no concierne a los hombres”, dice Mauzi¹⁶. Asimismo, Jean Deprun en *La philosophie de l’inquiétude en France au XVIII^e siècle* (1979), Michel Delon en *L’idée d’énergie au tournant des Lumières* (1988) y Roland Mortier en *Clartés et ombres du siècle des Lumières* (1969) intentaron mostrar los claroscuros de la filosofía de las Luces. Por otra parte, en *La religión de Voltaire* (1969), René Pomeau puso de manifiesto, contra las imágenes recibidas, el destacado lugar que la religión ocupa en la filosofía del autor de *La Henriade*, y Jean Fabre, quien dirigió o supervisó muchos de los trabajos antes mencionados, matizó la diferencia entre Ilustración y Romanticismo en su *Lumières et romantisme: énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz* (1963). En este contexto se llegó incluso a poner en cuestión la unidad misma del proyecto ilustrado¹⁷.

¹⁵ Cfr. Mauzi, R, *L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1965, pp. 10, 11.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ La discusión enfrenta a teóricos como Jonathan Israel y Robert Darnton, quienes en trabajos como *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, Oxford University Press, 2001) y “George Washington’s false teeth” (*The New York Review of Books*, 1997, n° 44/5, pp. 34-8. Reimpreso en Darnton, R., *George Washington’s False Teeth: an Unconventional Guide to the Eighteenth Century*, New York, Norton, 2003, pp. 3-24) consideran que existe una unidad en el proyecto ilustrado y un grupo de teóricos que consideran lo contrario. Estos últimos interpretan que no puede escribirse un relato único y coherente sobre la Ilustración, véase Outram, D., *The Enlightenment: New Approaches to European History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Im Hof, U., *The Enlightenment*, trad. William E. Yuill, Oxford, Blackwell, 1994; Munck, T., *The Enlightenment: a Comparative Social History 1721-1794*, London, Arnold, 2000; Pocock, J., *Barbarism and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, t. 1: *The Enlightenment of Edward Gibbon*.

En este marco se revisó también la interpretación canónica de la filosofía de la historia del *siècle des Lumières*. El trabajo de Jean-Marie Goulemot, *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVII^e-XVIII^e siècles* (1996), ilustra el giro en la interpretación. Luego de hablar de la “nostalgia de los orígenes”, del discurso de la decadencia y la fascinación por las ruinas en el siglo XVIII, el autor afirma que “el pesimismo histórico domina la época”¹⁸ y que el optimismo de Condorcet debe ser considerado una “excepción” en el período. Goulemot invierte así la interpretación canónica, según la cual *les philosophes* fueron un grupo de ingenuos optimistas¹⁹. En la misma línea, Florence Lotterie no duda en afirmar en uno de sus trabajos que “el *siècle des Lumières* es deudor del esquema de la decadencia”²⁰; Frank Edward Manuel y Fritzie Prigohzy Manuel señalan que la mayoría de *les philosophes* estaban “convencidos que a cada período de florecimiento civilizatorio seguía una etapa de decadencia”²¹ y Bernard Papin dice que en general el siglo XVIII profesó el “culto del hombre primitivo” y consideró “la historia como una degradación continua del hombre”²². Asimismo, Jean Ehrard sostuvo que “el siglo XVIII ignoró casi completamente la idea de progreso”²³. Además de estas referencias, numerosos artículos y libros están dedicados a demostrar el pesimismo de los principales representantes del *siècle des Lumières*, tomados de manera

¹⁸ Goulemot, J., *op. cit.*, p. 391.

¹⁹ Es verdad que ya a mediados del siglo XX el libro de Henry Vyverberg *Historical Pessimism in the French Enlightenment* (Cambridge, Harvard University Press, 1958) anticipaba el trabajo de Goulemot.

²⁰ Cfr. Lotterie, F., “L’année 1800: Perfectibilité, progrès, et révolution dans *De la littérature* de Mme. de Staël”, *Romantisme*, 2001, n° 108, pp. 9-22. De manera similar se expresa en trabajos como “Les Lumières contre le progrès? La naissance de l’idée de perfectibilité”, *Dix-huitième siècle*, 1998, n° 30, pp. 383-396, y *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

²¹ Manuel, F. E.; Manuel, F. P., *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, p. 414.

²² Papin, B., *Sens et fonction de l’utopie tahitienne dans l’œuvre politique de Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, p. 11.

²³ Ehrard, J., *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 753.

individual²⁴. En suma, parece invertirse la imagen canónica que liga unívocamente *lumières* y *progrès*.

En este marco e intentando evitar los estereotipos y las posiciones sesgadas y unilaterales, se intentará demostrar que la idea de “progreso” del siècle des Lumières es una categoría problemática que se nutre en el siglo XVIII francés de tradiciones diferentes, lo cual provoca tensiones, reelaboraciones y evoluciones en los trabajos que se ocuparon de la misma.

Adoptar este tipo de perspectiva de análisis nos obligará a revisar algunos lugares comunes que se presentan al pensar en el *siècle des Lumières*: en primer lugar, se tomará distancia respecto de la idea de la existencia de una división entre dos corrientes, una de pensadores optimistas, *les philosophes*, y otra de nostálgicos del pasado, *les anti-lumières*²⁵. En segundo lugar, se abandonará la célebre interpretación del *siècle des Lumières* como ruptura con las épocas anteriores²⁶. En los últimos años Jonathan Israel ha reactualizado la tesis de Paul Hazard sobre la existencia de un “quiebre” respecto de las épocas anteriores²⁷. Sin negar lo novedoso en el *siècle des Lumières*, se intentará matizar la idea de la existencia de un “quiebre” entre épocas y sacar a la luz lo que el período debe a la Antigüedad, el Renacimiento y *l'Âge classique*. Finalmente, se tomará distancia respecto de las lecturas que presentan a Rousseau como un *anti-lumières*. Sin desconocer las tensiones existentes

²⁴ Entre otros, véase Courtois, J., “Temps, corruption et histoire dans *L'Esprit des lois*”, en Porret, M.; Volpilhac-Auger, C., (eds.), *Le Temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 301-312; Dunyach, J., “L’histoire voltairienne entre progrès et décadence: du Grand Siècle à l’idée de civilisation”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2006, n° 10, pp. 133-146; Le Ru, V., “L’ambivalence de l’idée de progrès dans le *Discours préliminaire de l’Encyclopédie* ou le labyrinthe de la raison”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 2000, n° 29, pp. 119-127.

²⁵ Al respecto, véase Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, trad. Hero Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

²⁶ Compartimos la idea de Mauzi según la cual “no se ha estudiado todo lo que el siglo XVIII debe a la Antigüedad”, Mauzi, R., *op. cit.*, p. 15.

²⁷ Cfr. Israel, J., *op. cit.*, pp. 20, 21; Hazard, P., *op. cit.*, p. 418.

entre las posturas extremas del ginebrino y algunos *philosophes*, se intentará mostrar que las bases de sus teorías no son extrañas en la época²⁸.

* * *

Respecto de la estructura del trabajo, el mismo se dividirá en tres partes. La primera estará dedicada al análisis de la relación de la historia y la idea de “espíritu” (*esprit*). En primer lugar se analizará de qué manera la idea de “espíritu” se nutre de las críticas al innatismo y al mecanicismo; en segundo lugar, se mostrará cómo *les philosophes* pasan de una teoría sensualista del conocimiento a una filosofía de la historia; finalmente, se presentarán los diferentes resultados de ese pasaje: (i) una filosofía marcadamente optimista respecto del curso de la historia, y (ii) una idea moderada de “progreso”.

El propósito de la segunda parte es analizar la relación entre historia y “naturaleza” (*nature*) en la filosofía *siècle des Lumières*. Para esto se mostrará (i) la importancia que el concepto de “naturaleza” adquiere en la ética, la política y, en ciertas ocasiones, la metafísica de *les philosophes*. A partir de allí (ii) se podrá vislumbrar una concepción pesimista de la historia, en tanto que la historia o bien colisiona con los límites impuestos por la naturaleza, o bien se desvía del equilibrio natural. En este caso se tomarán como antecedentes dos obras monumentales, los ya mencionados libros de Jean Ehrard y Robert Mauzi, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963) y *L'idée*

²⁸ Si bien Rousseau fue amigo de Diderot y frecuentó los salones ilustrados de la época, su relación con *les philosophes* en particular y con los siglos XVIII y XIX en general siempre ha sido un tema de debate. Al respecto, la revista *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* publicó un número dedicado especialmente al tema “Rousseau et les philosophes” (2010, n° 12). Asimismo se puede mencionar el libro de Graeme Garrard, *Rousseau's counter-Enlightenment: a republican critique of the Philosophes* (Albany, State University of New York Press, 2003). Según Garrard, Rousseau habría jugado un importante papel en el movimiento contrailustrado.

du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle (1965). El trabajo de Ehrard muestra la importancia de la idea de “naturaleza” en el siglo de las Luces. En este aspecto el libro constituye un punto de referencia para este trabajo. Sin embargo, será necesario apartarse de la línea de argumentación de esa obra en ciertas ocasiones, ya que al tratar el tema de la filosofía de la historia Ehrard adopta una postura extrema que lo lleva a afirmar, como ya se señaló, que “el siglo XVIII ignoró casi completamente la idea de progreso”²⁹.

La tercera y última parte estará consagrada a analizar una serie de temas específicos, “los salvajes”, “el lujo”, “el gusto”, y la idea de “felicidad”. Estos conceptos ilustran en las obras de *les philosophes* las tensiones que existen en la filosofía del *siècle des Lumières* en general, y en la filosofía de la historia de los ilustrados en particular, como producto del choque de los paradigmas mencionados.

* * *

En cuanto a la metodología, se utilizó, para la elaboración de esta investigación, un método analítico. Es decir, el desarrollo de las hipótesis y la determinación del sentido de las categorías centrales del trabajo se realizaron a partir de la descomposición y el análisis de conceptos. El trabajo de interpretación de las categorías se desarrolló a partir de la consulta bibliográfica, tanto de fuentes como de literatura secundaria. Con respecto a la literatura secundaria, la misma se utilizó con el fin de enriquecer la labor exegética y de asegurar una adecuada interpretación de los conceptos. Estos trabajos se realizaron principalmente en las siguientes instituciones: Biblioteca y hemeroteca del Instituto de

²⁹ Ehrard, J., *op. cit.*, p. 753.

Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), Biblioteca de la Alianza Francesa de Buenos Aires, Biblioteca del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), Centre d'étude de la langue et de la littérature Françaises des XVII^e et XVIII^e siècles (Université Paris Sorbonne), Biblioteca central de la Université Paris Diderot y Bibliothèque nationale de France (BnF).

Asimismo, cabe hacer una serie de aclaraciones: en primer lugar, es necesario señalar que a menudo se recurre a obras literarias de la época para arrojar luz sobre los argumentos o conceptos filosóficos. Esto se debe a que los autores no fueron filósofos de profesión. En general fueron hombres de letras que escribían tanto trabajos sobre metafísica como novelas u obras de teatro. En efecto, Voltaire fue un hombre de letras, Diderot estudió teología; D'Alembert, leyes y medicina, Condorcet fue conocido en principio por sus escritos matemáticos, Turgot fue economista y Rousseau llegó a París con el objetivo de consagrarse a partir de sus conocimientos musicales (sus contribuciones a la *Encyclopédie* giraron principalmente en torno a ese tema) y su éxito estuvo ligado en principio a una ópera francesa aunque de estilo italiano, *Le devin du village*, presentada en octubre de 1752. Muchos de los colaboradores de la *Encyclopédie* llegaron a la filosofía a través de las ciencias, las matemáticas o, incluso, los estudios de teología. Es necesario recordar también que en la época no existía la rígida división entre las disciplinas que prevalece en la actualidad. Además, gran parte de los trabajos monográficos sobre el período han sido publicados por literatos e historiadores. Finalmente, se debe recordar tanto la dificultad que existía en la época para expresar libremente ideas en contra del rey y la religión, como la presión que ejercían los defensores de la religión y los censores reales. Todo esto obligaba a los autores a “ocultar” sus críticas frente a los poderes establecidos a través de novelas, ensayos y artículos aparentemente inofensivos. El caso de Diderot es el más ilustrativo.

Diderot tuvo que renunciar a escribir obras filosóficas para recuperar su libertad tras el encierro en Vincennes, producto de su *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Esto lo obligó a disimular sus ideas en medio de ensayos y obras literarias. El caso de la *Encyclopédie* también es ilustrativo al respecto. Controlados por rigurosos censores, los enciclopedistas tuvieron que elaborar métodos indirectos de crítica a la religión y al poder real; tal es el caso de la remisión de un artículo a otro o la utilización de varias acepciones en una misma entrada. Así la entrada “ROI” se ocupa de la definición de una especie de pájaros conocida como “*roi de vautours*”, antes de ocuparse del significado del término en el campo de la política, además reenvía a la entrada “ROITELET, ROI, ROITELAT, Rottolet, Rebetre, Farfonte, Fovette rousse, Berichot, Beurichon, Boeuf de Dieu”, donde se define otra especie de pájaros. Una de las pocas obras que escapó al control de los censores fue la *Correspondance littéraire, philosophique et critique* del barón Grimm. El carácter confidencial de la publicación permitía que los autores pudieran expresarse libremente en sus páginas.

En segundo lugar, cabe explicitar las razones del recorte de la investigación. ¿Por qué limitar el análisis de la filosofía de la historia de la Ilustración al terreno francés? Entendemos que si bien la Ilustración, el *siècle des Lumières*, la *Aufklärung*, el *Iluminismo*, fue un movimiento que alcanzó a toda Europa y se apoyó particularmente en sus comienzos en trabajos ingleses, tuvo en Francia su foco. Es necesario aclarar que cuando hablamos de literatura francesa del siglo XVIII no nos referimos solamente a autores franceses, sino también a todos aquellos que escribían en francés y vivían en Francia o presentaban allí sus libros. Recordemos que, por ejemplo, Rousseau nació en Ginebra (Suiza) y el barón Grimm en Ratisbona (Alemania) y que muchas obras fundamentales del *siècle des Lumières* no fueron publicadas en terreno francés pese a haber sido escritas por autores franceses.

Por último, se debe señalar que hemos privilegiado las posturas de los autores más renombrados (Voltaire, Diderot, Condorcet, Montesquieu y Rousseau) del movimiento con la convicción que sus ideas son más representativas de la época que las filosofías de los autores menos conocidos.

PRIMERA PARTE
ESPÍRITU Y PROGRESO

Introducción

Reconstruir el sentido de la idea de “progreso” en el *siècle des Lumières* no es una tarea sencilla, Voltaire no se ocupa de ella en su *Dictionnaire philosophique* y la célebre *Encyclopédie* le dedica unas pocas líneas, escasamente significativas, por cierto, para el análisis filosófico: “PROGRESO: movimiento hacia adelante. Ejemplo: el *progreso* del sol en la eclíptica, el *progreso* del fuego, el *progreso* de la planta. En sentido figurado: *hacer progresos rápidos* en un arte, en una ciencia”³⁰. Por otra parte, la palabra “*progrès*”, que en general aparecía en plural (*les progrès*), fue poco utilizada, siendo en muchos casos reemplazada por el verbo “*perfectionner*”³¹, los sustantivos “*perfectibilité*”, “*politesse*”, “*raffinement*”, y los adjetivos “*éclairé*”, “*cultivé*”, “*policé*”, “*civilisé*”. En lo sucesivo nos ocuparemos de señalar algunos momentos importantes en el desarrollo de la idea, tarea que consideramos necesaria para comenzar a deslindar el sentido de la categoría en el *siècle des Lumières*³².

Según la entrada “PROGRÈS” del *Dictionnaire européen des Lumières*, redactada por Jochen Schlobach, el término proviene del verbo latino “*progredior*”, que significa

³⁰ Diderot, D.; D’Alembert, J., “PROGRES”, en Diderot, D; D’Alembert, J. (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, Paris, Briasson/David/ Le Breton/ Durand, 1751-1772 (de aquí en adelante *Enc.* Las traducciones son nuestras), vol. XIII, p. 430.

³¹ Florence Lotterie intenta, en su trabajo *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises*, ed. cit., diferenciar las ideas de “*perfectibilité*” y de “*progrès*”. Respecto de la dificultad para definir la idea de “*perfectibilité*”, véase Binoche, B., “Perfection, perfectibilité, perfectionnement”, en Binoche, B. (ed.), *L’homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, pp. 7-12.

³² Para un análisis pormenorizado de la historia de la idea de progreso, véase Ritter, J., “Fortschritt”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975-2005, vol. 2, pp. 1032-1059; Nisbet, R., *Historia de la idea de progreso*, trad. Enrique Hegewics, Barcelona, Gedisa, 1981; Koselleck, R., “Fortschritt”, en Brunner, O. et al., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, vol. 2, pp. 351-423; Bury, J., *La idea del progreso*, trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberry, Madrid, Alianza, 1971; Taguieff, P., *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004. En los últimos años la idea de progreso ha sido declarada obsoleta por numerosos especialistas. Al respecto, véase Julliard, J., “Avant-propos”, *Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle* (número especial: “Progrès et décadence”), 1996, n° 14/1, p. 4; William P., “Du progrès: réflexion sur une idée morte”, *Commentaire*, 1996, n° 74, p. 385.

“marchar hacia adelante, avanzar”. La idea de “progreso” proviene de un uso metafórico de esa raíz latina. En sentido moderno, señala Schlobach, la noción se remonta al siglo XVII, a los textos de Francis Bacon, *De Augmentis Scientiarum* (1623) y *Novum organum* (1620)³³. En este último trabajo Bacon plantea la idea de un “progreso del saber”³⁴ y señala las causas que lo obstaculizan: la admiración por la Antigüedad y el respeto por la autoridad. Contra el primer obstáculo, señala que “así como esperamos un más amplio conocimiento de las cosas humanas y un juicio más maduro de un viejo que de un joven, a causa de su experiencia, del número y de la variedad de cosas que ha visto, oído o pensado, del mismo modo sería justo esperar de nuestro tiempo cosas mucho más grandes que de los antiguos tiempos”³⁵ y, contra el segundo, plantea que “la verdad es hija del tiempo y no de la autoridad”³⁶.

De esta manera, se mezclan la reflexión epistemológica y la historia. Las nuevas ideas respecto de la historia se alejan de las teorías historiográficas provenientes del humanismo y la teología, dominantes en los siglos anteriores. La primera presentaba una concepción

³³ Schlobach, J., “PROGRÈS”, en Delon, M. (ed.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 1041. Algunos especialistas consideran, no obstante, que ya existía una idea de progreso en la Antigüedad, véase Guthrie, W., *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1957; Dodds, E., *The Ancient Concept of Progress: and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1973; Delvaile, J., *op. cit.*, p. 4. Por otra parte, en un provocativo trabajo, publicado en 1932, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Carl Becker, ubicó las raíces de la idea de progreso en el Medioevo. Algunos años después Karl Löwith, siguiendo a Becker, señalaba: “La filosofía de la historia depende enteramente de la teología de la historia, en particular del concepto teológico de la historia como una historia de perfección y salvación. [...] la filosofía de la historia se origina con la fe cristiana y judía en la perfección, y termina con la secularización de su entramado escatológico” (*El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1968, p. 10). En el mismo sentido, véase Baillie, J., *The Belief in Progress*, Londres, Oxford University Press, 1950, pp. 42-57; Brunner, E., *Eternal Hope*, Philadelphia, Westminster Press, 1954, pp. 15, 16; Nisbet, R., *op. cit.*, pp. 487 y ss. Para una visión crítica respecto de la vinculación entre progreso y providencia, véase Blumenberg, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press; Gay, P., “Carl Becker’s Heavenly City”, *Political Science Quarterly*, 1957, n° 72/2, pp. 182-199. Para una visión de conjunto del debate sobre la secularización, véase Wallace, R., “Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate”, *New German Critique*, 1981, n° 22, pp. 63-79.

³⁴ Bacon, F., *Novum Organum*, trad. Cristóbal Litrán, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 54.

³⁵ *Ibid.*, p. 55.

³⁶ *Ibidem*.

cíclica de la historia, en consecuencia los siglos XV y XVI eran presentados como una época de renacimiento de la Antigüedad luego del oscuro tiempo del Medioevo; la segunda mezclaba la historia con los designios divinos.

En ese marco, las nuevas teorías abren un camino antes vedado, el de la pregunta por el futuro. ¿El futuro deparaba superación o decadencia a fines del siglo XVII? Frente a esta cuestión, el trabajo de Charles Perrault, *Le siècle de Louis le Grand* (1687), desata la célebre “Querelle des Anciens et des Modernes”. La disputa, que comenzó en Francia alrededor de 1688 y duró cerca de cien años, enfrentó a dos bandos: los Antiguos, dirigidos por Nicolás Boileau, y los Modernos, encolumnados detrás de Charles Perrault y Bernard le Bovier de Fontenelle. Los primeros veían en su tiempo síntomas de decadencia y sostenían que era necesario retomar los cánones del arte clásico, retornar a las obras de los autores greco-latinos; los segundos consideraban que los autores de la Antigüedad no eran insuperables y que los Modernos eran iguales o más venerables que los Antiguos. Perrault escribió dos obras fundamentales para el debate, el poema *Le siècle de Louis le Grand* (1687) y *Parallèle des Anciens et des Modernes* (1688). En esta última sostiene que el siglo de Luis XIV puede ser comparado con el de Augusto³⁷. En este marco se inscribe la *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688), donde Fontenelle, que ha sido llamado el primer *philosophe*, afirma que los hombres “no degenerarán jamás”³⁸.

³⁷ Cfr. Perrault, Ch., *Parallèle des Anciens et des Modernes*, en *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ed. A. Lecoq, Paris, Gallimard, 2001, p. 367. En el mismo sentido se expresa al comienzo de *Le siècle de Louis le Grand*: “La bella Antigüedad es venerable. / Sin embargo, no he creído jamás que fuese adorable. / No es necesario inclinarse ante los Antiguos, / Eran grandes, es verdad, pero fueron hombres como nosotros. / Se puede comparar sin temor de cometer una injusticia, / el siglo de Luis al bello siglo de Augusto” (la trad. es nuestra). Sobre la historia del enfrentamiento, véase Fumaroli, M., “Les abeilles et les araignées”, en Lecoq, A. (ed.), *op. cit.*, pp. 7-220.

³⁸ Fontenelle, B., *Digression sur les Anciens et les Modernes*, en Lecoq, A. (ed.), *op. cit.*, p. 307. Ya en sus *Dialogues des morts anciens avec des modernes* (1683) había asumido la defensa de los modernos. Allí a través de un ficticio diálogo entre Sócrates y Montaigne había criticado la tesis de la degeneración de la naturaleza.

En resumen, en los primeros tiempos la idea de “progreso” se desarrolla en general en torno a la idea baconiana del aumento del conocimiento. Sectores como las costumbres y la moral no parecen en principio estar sujetos al mismo proceso. Sin embargo, a partir de la *Querelle* y de los trabajos de Fontenelle, Voltaire, Diderot, Montesquieu y Condorcet, entre otros, la idea se irá generalizando hasta abarcar los terrenos del arte, la moral, las costumbres y los usos. Condorcet, por ejemplo, señalará que la “naturaleza ha unido indisolublemente los progresos del conocimiento a los de la libertad y la virtud”³⁹.

Esos intentos de generalización, sin embargo, provocaron no pocos inconvenientes y tensiones. La mayor tensión se dará sin dudas en la obra de Rousseau, donde se escinden el progreso científico y el desarrollo moral. “Nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han progresado”⁴⁰, dice el ginebrino. Unas líneas después agrega: “Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán siempre tras el velo uniforme y pérfido de la buena educación, esta urbanidad tan elogiada que debemos a las luces de nuestro siglo”⁴¹.

El objetivo de este primer capítulo del trabajo es, en primer lugar, mostrar el impacto que las nuevas teorías epistemológicas tuvieron sobre la teoría de la historia en el *siècle des Lumières* y, en segundo lugar, analizar los diferentes resultados que se desprenden de ese cruce entre epistemología e historia.

³⁹ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (de aquí en adelante *Esquisse*), en *Œuvres complètes de Condorcet*, eds. A. O'Connor ; F. Arago, Paris, Firmin-Didot, 1847 (de aquí en adelante *OC*. Las traducciones son nuestras), vol. VI, p. 263.

⁴⁰ Rousseau, J., *Discours sur les sciences et les arts*, en *Œuvres Complètes*, eds. B. Gagnebin; M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995 (de aquí en adelante *OR*. Salvo que se indique lo contrario las obras de Rousseau serán citas a partir de esta edición de las obras completas, las traducciones son nuestras), vol. III, p. 9.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 8, 9.

I. Sensualismo y filosofía de la historia en el *siècle des Lumières*

En esta primera parte de la investigación se intentará mostrar de qué manera la epistemología sensualista de *les philosophes* sirvió como base a una nueva concepción del tiempo. Para esto será necesario revisar las críticas que en general los hombres del *siècle des Lumières* dirigieron a la filosofía de Descartes, tanto a su epistemología, como a su metafísica, la cual por momentos fue comparada con los grandes sistemas especulativos del Medioevo. Además, se mostrará que la conexión entre la nueva teoría del conocimiento y la historia no es simple. En efecto, veremos que en general la misma no da lugar a un optimismo histórico sin reservas y que, incluso, en muchos casos genera una especie de “dialéctica negativa”, disociando el progreso científico del moral.

1. La crítica de los philosophes a las ideas innatas

Descartes, dice Étienne Bonnot de Condillac en su *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), “no descubrió ni el origen, ni el proceso de generación de nuestras ideas”⁴². Ésa es la causa, agrega, “de la insuficiencia de su método”. “No descubriremos una manera segura de conducir nuestros pensamientos hasta que no aprendamos como se forman”, concluye⁴³. En un sentido similar, Jean Le Rond D’Alembert en el *Discours préliminaire* (1751) a la *Encyclopédie* no duda en afirmar que Descartes “se equivocó en admitir ideas innatas”⁴⁴ y Turgot lamenta que “un hombre que

⁴² Condillac, B., *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Armand Colin, 1924, p. 2. La trad. es nuestra.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ D’Alembert, J., *Discours préliminaire*, en *Œuvres complètes de D’Alembert*, Paris, Belin, 1821, vol. I, p. 67.

ha osado dudar de todo no haya intentado seguir los progresos de sus conocimientos desde las primeras sensaciones”⁴⁵. Voltaire, por otra parte, cuenta que Newton, leyendo a Descartes, “había escrito al margen de siete u ocho páginas, *error*, y había abandonado el libro”⁴⁶. En sus *Lettres philosophiques* (1734) no sólo el autor de *La Henriade* ataca la teoría del conocimiento de Descartes, sino también su física y su metafísica:

Su filosofía no fue más que una novela ingeniosa. Se confundió respecto de la naturaleza del alma, de las leyes del movimiento y de la naturaleza de la luz. Admitió ideas innatas, inventó nuevos seres, creó un mundo, e hizo al hombre a su modo. Con razón se dice que el hombre de Descartes no es en realidad más que el hombre de Descartes y no el hombre real⁴⁷.

La epistemología dominante en el *siècle des Lumières* fue sensualista, *les philosophes* adoptaron la teoría del conocimiento de Locke y Bacon, antes que las ideas innatas de Descartes. El mismo Fontenelle, secretario vitalicio de la Academia de Ciencias, defendió durante toda su vida la física de los torbellinos, pero se alejó de Descartes en este punto. Asimismo, como se señaló, D’Alembert, que por momentos parece seguir el método cartesiano de búsqueda de principios generales a partir de los cuales deducir el resto del saber científico, se aleja del autor de las *Regulae*.

Fueron muchos los pensadores que en el siglo XVIII desplazaron su interés desde la metafísica hacia el análisis experimental de los órganos de conocimiento, el examen de los

⁴⁵ Turgot, R., *Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts*, en *Œuvres de Turgot*, ed. Gustave Schelle, Paris, Felix Alcan, 1913, vol. I, p. 125. La trad. es nuestra.

⁴⁶ Voltaire, “CARTESIANISME”, en *Dictionnaire philosophique*, en *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XVIII, p. 59. Salvo que se indique lo contrario, las obras de Voltaire serán citadas según esta edición (de aquí en adelante *OV*. Las traducciones son nuestras). Cabe señalar que una edición crítica de las obras completas se encuentra en curso de realización, *The Complete Works of Voltaire / Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968. Una vez finalizada, esta monumental obra reemplazará a la de Moland.

⁴⁷ Voltaire, *Lettres philosophique*, *OV*, vol. XXII, p. 431. Cabe señalar que si bien el *siècle des Lumières* se alejó de la teoría del conocimiento de Descartes, no pasó lo mismo con su física mecanicista la cual nunca dejó de tener adeptos pese a su retroceso frente a la física de Newton, introducida en Francia por Maupertuis y Voltaire. Para una explicación más detallada, véase Ehrard, J., *op. cit.*, pp. 60-178.

alcances y los límites de las facultades cognitivas. En las líneas abiertas por el *Novum Organum* y *De Augmentis Scientiarum* de Bacon y *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) de John Locke, el siglo XVIII se preocupó, como bien señala George Gusdorf, por realizar una especie de “higiene del espíritu humano”⁴⁸.

Muchos trabajos de la época se dedicaron, en ese marco, a seguir el derrotero del conocimiento. El método consistía en partir de un punto de origen y desde allí mostrar cómo se iba formando el complejo edificio del saber, cómo se iba desarrollando el “espíritu” humano. El pensamiento ya no era concebido como un punto de partida, como algo innato que se debe contemplar o como una serie de axiomas autoevidentes que es necesario descubrir, sino como algo que se forma lentamente a través del paso del tiempo. Buffon en su *Histoire naturelle* (1749-1789) busca dar cuenta del despliegue del conocimiento humano a partir del estado hipotético de un hombre que comienza a desarrollar sus facultades desde el grado cero⁴⁹; y Condillac en su *Traité des sensations* (1754) reemplaza al hombre por una estatua dotada de facultades psíquicas, que gradualmente adquiere conocimientos:

Imaginemos una estatua organizada internamente como nosotros, y animada por un espíritu privado de todo tipo de ideas. Supongamos que la parte exterior de la misma está cubierta, lo cual le impide el uso de los sentidos, y que somos nosotros quienes podemos descubrir alguna parte de la superficie permitiendo así el ingreso de las impresiones correspondientes a la facultad descubierta⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. Gusdorf, G., *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, en *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, Payot, 1971, vol. 4, pp. 238 y ss.

⁴⁹ Buffon, *Histoire naturelle*, Paris, Hacquart, 1801, vol. 3, pp. 5 y ss. La trad. es nuestra.

⁵⁰ Condillac, B., *Traité des sensations*, en *Œuvres complètes de Condillac*, Paris, Lacombe, 1821, vol. III, p. 39. La trad. es nuestra.

En la misma línea se ubica el trabajo que Diderot publica en 1751, la *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*. Mi idea, dice Diderot, es “descomponer un hombre y analizar cada uno de los sentidos que posee”⁵¹. A esta empresa Diderot la llama “anatomía metafísica”. En lugar de una estatua que pone en acción conjuntamente los cinco sentidos, Diderot imagina una sociedad de cinco personas ejerciendo cada una un sentido y confrontando las diferentes perspectivas.

En este marco se ubican las reflexiones sobre el tema del “lenguaje originario” y los estudios acerca de los “niños salvajes”. Maupertuis en sus *Lettres sur les progrès humaines* (1752) propone un experimento que consiste en colocar dos o tres niños fuera de toda contaminación civilizatoria para observar como se desarrollan sus conocimientos⁵².

George Gusdorf afirma que la llamada “metafísica” en el siglo XVIII no es sino un análisis genético a partir de un grado cero⁵³. Pero ¿fue realmente así? Si bien hay razones para apoyar la interpretación “positivista” de Gusdorf, se podrá apreciar en la segunda parte de esta investigación que sería un error pensar que el siglo XVIII abandonó completamente la reflexión metafísica.

2. La ciencia en los límites de la experiencia: Newton en el siècle des Lumières

Si bien el siglo XVII, “*l'âge classique*”, es reconocido como “el siglo de la razón”, la época no deja de lado completamente la brujería, la magia, las supersticiones, la alquimia y

⁵¹ Diderot, D., *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, en *Œuvres complètes de Diderot*, eds. J. Assézat; M. Tourneux, Paris, Garnier Frères, 1875-1877, vol. I, p. 352. Salvo que se indique lo contrario, las obras de Diderot serán citadas según esta edición (de aquí en adelante *OD*. Las traducciones son nuestras). [Una nueva edición de las obras completas de Denis Diderot se encuentra en curso de realización: *Œuvres complètes de Diderot*, eds. J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Paris, 1975. La misma reemplazará a la de J. Assézat y M. Tourneux una vez que haya sido concluida].

⁵² Cfr. Maupertuis, P., *Lettre sur les progrès des sciences*, Lyon, Jean Marie Bruyset, 1758, pp. 428-429.

⁵³ Gusdorf, G., *op. cit.*, pp. 232 y ss.

el misticismo. El triunfo de la física mecanicista de Descartes no consigue apagar el interés por todo aquello que desafía las reglas de la razón. Además, la misma física mecanicista no logra tomar la distancia suficiente respecto de lo sobrenatural. La física de Descartes, la física del *Le monde, ou Traité de la lumière* (1664), recogida más tarde por Fontenelle en su *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), terminó con las formas substanciales y las cualidades ocultas que habían estructurado la realidad durante la Antigüedad y el Medioevo. El mundo profundo y jerárquico dejó lugar a un mundo homogéneo y mecánico. Sin embargo, como señala Simone Goyard-Fabre⁵⁴, la física no logra desligarse definitivamente de la metafísica. Descartes mismo recuerda que el árbol de la física tiene sus raíces en la ontología, y Gassendi y Mersenne están aún atormentados por cuestiones metafísicas y teológicas. El trabajo de Descartes es un primer paso en el camino que lleva al alejamiento de la física respecto de lo sobrenatural, pero recién con el libro *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) de Newton se dará la ruptura de manera definitiva.

Dos son los puntos principales en los que la física de Newton, que fue introducida en Francia por Maupertuis y Voltaire, se separa de la de Descartes: en primer lugar, en los *Principia* el método que se sigue no es el de Descartes sino el de la nueva epistemología, basado en la observación y ya no en las hipótesis, punto de partida de los grandes sistemas clásicos; en segundo lugar, se niega el principio de conservación de la energía y se reemplazan las causas mecánicas por la ley de gravitación.

En consecuencia, se renuncia a la búsqueda de las causas profundas de la estructura del mundo, las causas primeras⁵⁵, intención todavía presente en la filosofía de Descartes.

⁵⁴ Cfr. Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, p. 136.

⁵⁵ Es verdad, no obstante, que Newton no deja de lado la reflexión sobre Dios. En efecto, en el “Escolio general” de sus *Principia* se puede leer: “Un dios sin dominio, providencia y causas finales, nada es sino hado y naturaleza”. Y un poco más adelante: “[Dios] es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, esto es, dura desde la eternidad hasta la eternidad y está presente desde lo infinito hasta lo infinito. Rige todo, y conoce

Newton, luego de explicar la naturaleza de la fuerza que provoca el movimiento de los cuerpos, señala: “Que esa causa sea algún cuerpo central (como el imán en el centro de la fuerza magnética o la Tierra en el centro de la fuerza gravitatoria) o alguna otra cosa cualquiera no es una cuestión sobre la que me pronuncie todavía. Pues aquí solo pretendo dar una noción matemática de estas fuerzas, sin especular sobre sus causas”⁵⁶. Del mismo modo, en el “Escolio general” del trabajo, al hablar de la gravitación, dice:

Hasta el presente no he logrado descubrir la causa de esas propiedades de gravedad a partir de los fenómenos, y no finjo hipótesis. Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse hipótesis, y las hipótesis metafísicas o físicas, ya sean de cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse mediante inducción⁵⁷.

Como resultado de este giro, los intentos de descubrir el orden último de la realidad, de construir sistemas, son relegados y se comienza a buscar la inteligibilidad del mundo a partir de los fenómenos⁵⁸. “La filosofía parece no haber olvidado que su razón principal es instruir, por esta razón el gusto por los sistemas, más propio para halagar a la imaginación que para alumbrar a la razón, está hoy casi absolutamente proscrito de las buenas obras [...] un escritor que entre nosotros hiciera el elogio de los sistemas sería un retrasado”⁵⁹, dice D’Alembert en el *Discours préliminaire* a la *Encyclopédie*. D’Alembert explica que el sistema de articulación de los conocimientos presentados en la *Encyclopédie*, al que

todo cuanto es o puede ser hecho. [...] Todas las cosas están contenidas y movidas por él”, en Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. Antonio Escotado, Barcelona, Altaya, 1993, p. 619. Cfr. Casini, P., “Le newtonianisme au siècle des Lumières”, *Dix-huitième siècle*, 1969, n° 1, pp. 139-159.

⁵⁶ Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, ed. cit., p. 31.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 621.

⁵⁸ Para una visión de conjunto sobre el impacto de la física de Newton en el siglo de las Luces, véase Gusdorf, G., *op. cit.*, pp. 151-212.

⁵⁹ D’Alembert, J., *Discours préliminaire*, ed. cit, vol. I, p. 77.

compara con un “mapamundi”, depende “del punto de vista en el que se sitúe el geógrafo”⁶⁰. El universo, dice algunas líneas más adelante, “no es más que un vasto océano sobre cuya superficie vislumbramos algunas islas más o menos grandes y cuya relación con el continente desconocemos”⁶¹. Imbuido del espíritu de la época, critica a Descartes por “intentar explicar todo”, luego de comenzar “dudando de todo”⁶². El mismo espíritu anima las últimas páginas de *Micromegas* (1752) de Voltaire, que fue, como ya se señaló, quien introdujo junto con Maupertuis a Newton en Francia. En esa obra, el personaje que cumple el papel del secretario de la Academia de Ciencias de París⁶³ no encuentra más que páginas en blanco al abrir el libro que, según se pensaba, contenía la explicación de las causas primeras de la realidad⁶⁴. Asimismo, Diderot en el *Prospectus* (1750) a la *Encyclopédie*, señala:

[...] la naturaleza no nos ofrece más que cosas particulares, infinitas en números, y sin ninguna división fija y determinada entre sí [...] Sobre ese mar de objetos que nos rodea se vislumbran algunos que como puntas de roca parecen sobresalir por encima de la superficie y dominar sobre los otros. Sin embargo, eso no se debe sino a la elaboración de sistemas particulares, a convenciones vagas, ajenas al orden de los seres [...]⁶⁵.

A partir de ese momento se posterga el tiempo de las síntesis y la reflexión metafísica, el nuevo objetivo es acumular conocimientos particulares. El nuevo método deja de lado las hipótesis y las abstractas deducciones y focaliza su atención en los hechos

⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁶¹ *Ibid.*, p. 47. Pese a estas palabras, D’Alembert tenía formación cartesiana y el cartesianismo reaparece por momentos en su obra. Esos resabios de cartesianismo fueron los que motivaron la crítica que le dirige Diderot en *Le rêve de D’Alembert* (1769). Respecto de la relación de D’Alembert con Descartes y con Newton, véase Paty, M., “D’Alembert, la science newtonienne et l’héritage cartésien”, *Corpus*, 2001, n° 38, pp. 19-64. Paty considera que el pensamiento de D’Alembert tiene una doble filiación, cartesiana y newtoniana.

⁶² D’Alembert, J., *Discours préliminaire*, ed. cit., vol. I, p. 67.

⁶³ Alusión a Fontenelle. Cabe recordar que Fontenelle defendió durante toda su vida la física cartesiana

⁶⁴ Cfr. Voltaire, *Micromegas*, en *OV*, vol. XXI, p. 122.

⁶⁵ Diderot, D., *Prospectus*, *OD*, vol. XIII, p. 135.

particulares. El fin de la *Encyclopédie*, dice Diderot, es acumular nuevos conocimientos, nuevos descubrimientos sobre los que se han hecho en el pasado, reconstruir la historia del conocimiento y la de sus “progresos sucesivos”⁶⁶. El objetivo de la *Encyclopédie*, señala, es:

[...] reunir todo el saber disperso en la superficie de la tierra, para describir el sistema general a las personas con quienes vivimos, y transmitirlo a aquellas que vendrán después de nosotros para que el trabajo de los siglos pasados no sea inútil para los siglos futuros, y que nuestros descendientes, haciéndose más ilustrados, puedan ser más virtuosos y más felices⁶⁷.

A través de la *Encyclopédie* se buscaba contribuir a la edificación de ese saber a través de la recolección y la sistematización de los conocimientos que se habían realizado en los siglos anteriores. De esta manera, el tiempo deja de ser el momento de la repetición o el retorno de una edad perdida⁶⁸ y se convierte en el tiempo abierto al futuro. Así, la

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 137.

⁶⁷ Diderot, D.; D’Alembert, J. (eds.), *Enc.*, vol. V, p. 635.

⁶⁸ En *Los trabajos y los días* (siglo VII a. C.), Hesíodo relata la sucesión de una serie de razas diferenciadas por el nombre de distintos metales y organizadas en un orden decreciente de perfección. Hesíodo menciona un “primer momento”, en el que existió una “raza áurea” de hombres, los cuales vivían sin enfermedades, ni miserias, gozaban de los abundantes frutos de la tierra y morían durmiendo. De esta manera se esboza la imagen de la edad de oro, la cual atravesó toda la historia. Con el pasaje a la segunda edad, la de plata, comienza la degradación de ese cuadro, el alejamiento de los días felices de esos primeros hombres. En ésta los hombres son menos inteligentes y están sujetos a la “temeraria *hybris*”. A esta edad de plata suceden la de bronce y la de hierro, donde se revierte definitivamente la situación dichosa de la primera época. En esta última los hombres marchan agobiados por la fatiga y la miseria y pierden el respeto por los mayores y el sentido de la justicia (cfr. Hesíodo, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, trad. Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez, Madrid, Alianza, 2005, p. 81). El mito de la edad de oro pasó a Roma a través del poema *Fenómenos* escrito por Arato en el siglo III a. C. El poema, que contó con tres traducciones al latín, entre las cuales se encuentra una de Cicerón, retoma mediante la figura de una virgen la imagen de la edad de oro, caracterizada como una época de justicia, donde los hombres eran pacíficos, vegetarianos y simples. La edad de plata y la de bronce constituyen un alejamiento progresivo de ese primer estadio. El más célebre continuador del tema en Roma fue Ovidio. Éste lo abordó tanto en *Metamorfosis* (8 d. C.), como en *Amores* (16 a. C.). La historia de las edades de Ovidio tuvo una gran influencia histórica. Los poetas griegos fueron en general olvidados durante el Medioevo, siendo a través de la *Metamorfosis* que se mantuvo vivo el tradicional tema tratado por Hesíodo y Arato. Para una visión de conjunto, véase Herman, A., *The Idea of Decline in Western History*, New York, The Free Press, 1997; Lovejoy, A.; Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935.

reflexión metafísica retrocede y se abre la posibilidad de la reflexión sobre la historia, antes relegada.

Mientras tanto, quienes se oponían a las nuevas ideas, consideraban que no se trataba de una época de construcción, sino de derrumbe. Esto los llevó a elaborar trabajos en los que intentaban salvar el verdadero saber del caos que percibían en la época. En ese marco se inscriben la *Histoire des premiers temps du monde, prouvée par l'accord de la physique avec la Genèse par les philosophes* (1778), de Joseph-Étienne Bertier, y el *Tableau historique et philosophique de la religion depuis l'origine des temps* (1784), de François Para du Phanjas⁶⁹.

3. De las críticas al innatismo y al mecanicismo a la filosofía de la historia

En el marco de esta nueva concepción del universo y el conocimiento, el desarrollo de las facultades de conocimiento se confunde con una filosofía de la historia⁷⁰. “El hombre nace con la facultad de recibir sensaciones, de percibir y de distinguir entre las que recibe las senciones simples y las compuestas...”, dice Condorcet al comienzo de su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), e inmediatamente agrega

⁶⁹ Fueron diversos los modos a través de los cuales se expresaron los críticos de las nuevas ideas. Algunos publicaron libros como el *Dictionnaire anti-philosophique* (1769), redactado por el abate Chaudon, o *Catéchisme philosophique ou Recueil d'observations propres à défendre la religion chrétienne contre ses ennemis* (1777), escrito por el abate Flexier de Réval; otros escribieron en periódicos y revistas como el *Journal de Trévoux*, *L'Année littéraire* y las *Nouvelles ecclésiastiques*; finalmente cabe mencionar a aquellos que presentaron sus ideas a través de panfletos y obras literarias como, por ejemplo, Freron y Palissot, quienes escribieron la obra de teatro *Les philosophes*, representada por primera vez en 1760. Se han escrito muchos trabajos en torno a los críticos de la Ilustración, al respecto puede consultarse: McMahon, M., *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Berlin, I., *op. cit.*; Garrard, G., *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, New York, Routledge, 2006; Sternhell, Z., *Les anti-Lumières: du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006; Masseau, D., *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

⁷⁰ Cfr. Lotterie, F., *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, ed. cit., pp. 4 y ss.

que “si consideramos ese mismo desarrollo en relación con los individuos que existen al mismo tiempo, y si lo seguimos de una generación a otra, entonces se presenta el cuadro de los progresos del espíritu humano”⁷¹. A continuación explica que ese paralelismo se debe a que el progreso del espíritu humano “es el resultado de ese desarrollo [de las facultades de conocimiento]”⁷². Del mismo modo, Turgot en *Sur les progrès successifs de l'esprit humain* (1750), intentando dar cuenta de la historia se apoya en una teoría sensualista del conocimiento, “los sentidos son la única fuente del conocimiento”, dice, y a partir de ahí explica el origen de los errores y los progresos de las naciones⁷³. Por otra parte, D'Alembert en su *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines* (1759) mezcla la teoría del conocimiento con un “cuadro” del espíritu humano en el siglo XVIII y con una “historia del espíritu humano” (*histoire de l'esprit humain*)⁷⁴. Finalmente, Volney se pregunta: “¿Por qué no pensar, si en un determinado momento los individuos se perfeccionan, que también la especie humana lo hace?”⁷⁵, e inmediatamente intenta responder esta pregunta a partir de un análisis de las facultades cognitivas del hombre:

¿Te gustaría pensar que la especie degenera? Cuídate, misántropo, de esa ilusión. El hombre, descontento del presente supone un pasado dorado que no es más que una fantasía que vela sus lamentos [...] Para demostrar la existencia de ese supuesto pasado dorado sería necesario desmentir los hechos y la razón; sería necesario desmentir la organización del hombre. Es decir, se debería probar que el hombre nace con la habilidad de usar perfectamente sus sentidos, que sabe, sin recurrir a la experiencia, distinguir el veneno del alimento, que el

⁷¹ Condorcet, *Esquisse*, ed. cit., pp. 11-12.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Turgot, R., *Second discours. Sur les progrès successifs de l'esprit humain*, en *Œuvres de Turgot*, Paris, Delance, 1808, vol. II, pp. 55 y ss. La trad. es nuestra.

⁷⁴ D'Alembert, J., *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, en *Œuvres complètes de D'Alembert*, ed. cit., vol. I, pp. 124, 125. La trad. es nuestra.

⁷⁵ Volney, C., *Les ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, Paris, Parmantier, 1826, vol. I, p. 78. La trad. es nuestra.

niño es más inteligente que el viejo, que el ciego marcha de manera más segura que el vidente, que el hombre civilizado es más desdichado que el salvaje, en resumen, que no existe una escala progresiva de experiencia e instrucción⁷⁶.

Igualmente, en su *Digression sur les anciens et les modernes*, Fontenelle señalaba que “un espíritu cultivado está compuesto por todos los espíritus de los siglos precedentes”; “es el mismo espíritu el que se cultiva durante todo ese tiempo”, agrega⁷⁷. De esta manera se amalgaman el conocimiento individual y la historia.

Liberado de los límites impuestos por el innatismo y la metafísica, el análisis del desarrollo de las facultades de conocimiento, lo que Gusdorf llama “metafísica genética”, se confunde con una filosofía de la historia⁷⁸. Ahora bien, ¿cómo se justifica este salto desde la teoría del conocimiento a la filosofía de la historia? Los ilustrados intentaron hacer en el campo de la historia lo mismo que se estaba realizando en otros terrenos científicos, buscar un principio inmanente a partir de los métodos de la nueva epistemología. Así, encontraron a través de la observación, el “espíritu humano” en la historia. De ahí en adelante ya no se analizará la historia a partir de su relación con una serie de mitos fundadores o con una voluntad divina, sino, de ese “espíritu humano”, tomándolo como “hilo conductor”⁷⁹.

En el próximo apartado, luego de revisar someramente algunas de las características de las corrientes historiográficas del siglo XVII, nos detendremos en una serie de trabajos que ilustran el cruce entre la historia y la nueva epistemología en el *siècle des Lumières*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Fontenelle, B, *Digression sur les anciens et les modernes*, ed. cit., p. 307. La trad. es nuestra.

⁷⁸ Cfr. Gusdorf, G., *op. cit.*, pp. 238 y ss.

⁷⁹ Cfr. Dagen, J., *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 613.

4. Una nueva forma de escribir historia: la historia del espíritu humano

Entre los trabajos del siglo XVII dedicados a la historia se pueden distinguir diferentes líneas: la historiografía religiosa ligada al relato bíblico y la historiografía humanista que subordinaba la historia a la moral y en el plano metodológico no trazaba una clara distinción entre historia y literatura. Por otra parte, los libertinos buscaban desmitificar el relato histórico. A esto se podría agregar a aquellos metafísicos que, como Descartes, desestimaron el valor de la historia.

Las teorías providencialistas se remontan al libro de San Agustín, *De civitate Dei* (412-426 d.C). Según esta concepción Dios se ocupa de la vida y el destino de los hombres. El libro *Discours sur l'histoire universelle* (1681) de Jacques Bénigne Bossuet es uno de los trabajos que en el siglo XVII retoma esta posición. Bossuet sostuvo que existe un plan divino que rige la historia. Según Bossuet, Dios actúa directamente sobre la vida de los hombres, la Providencia dirige el sentido de la historia. Si bien diferencia entre historia sagrada y profana sostiene que existe una correlación entre ellas que hace que en definitiva no sólo la historia sagrada sino también el nacimiento y la ruina de los imperios deban ser explicados por el secreto ordenamiento divino: “ese largo encadenamiento de causas particulares que hacen y deshacen los imperios depende de las órdenes secretas de la divina Providencia. Dios tiene en lo más alto de los cielos las riendas de todos los reinos; él tiene a todos los corazones en su mano: unas veces frena las pasiones, otras les afloja la brida y de este modo mueve todo el género humano”⁸⁰.

Los humanistas, en cambio, no acudían a la figura divina para explicar los sucesos históricos. Los trabajos historiográficos de los autores que se ubican en esta corriente, por

⁸⁰ Bossuet, J., *Discours sur l'histoire universelle*, en *Œuvres complètes de Bossuet*, Besançon, Outhenin-Chalandre, 1836, vol. IV, p. 493. La trad. es nuestra.

ejemplo François de Mézerey y Charles Rollin, se apoyan en la literatura⁸¹. Así, sus trabajos están estructurados como una obra literaria: tienen una presentación, un nudo y un desenlace, y están cargados de figuras retóricas. Por otra parte, sus historias son individuales y heroicas, donde abundan los datos biográficos, las genealogías y los relatos de batallas⁸².

Finalmente, los libertinos del siglo XVII, autores como Pierre Bayle o François de La Mothe Le Vayer, buscan eliminar los mitos del campo de la historia. En efecto, el *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle, un trabajo insoslayable en la reconstrucción de la historia de la época, sometió los errores históricos y los prejuicios medievales al tribunal de la razón. Además de la razón, Bayle se sirve de la burla, la sátira y la bufonería para desacralizar los grandes sistemas metafísicos y las religiones⁸³. Similar es el trabajo que François de La Mothe Le Vayer realiza en su *Du peu de certitude qu'il y a*

⁸¹ Acerca de la historia en el siglo XVII, véase Guion, B., “Comment écrire l’histoire: l’ars historica à l’âge classique”, *Dix-septième siècle*, 2010, n° 246, pp. 9-25. Véase también, de la misma autora, “L’histoire à l’âge classique, entre narration et érudition”, *Littératures classiques*, 2008, n° 64, pp. 169-184, y *Du bon usage de l’histoire : histoire, morale et politique à l’âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2008.

⁸² Mézerey, no obstante, parece romper por momentos con la historiografía humanista y, como muestra Leffler, anticipar algunos elementos de la historiografía de la Ilustración, véase Leffler, P., “From Humanist to Enlightenment Historiography: A Case Study of François Eudes de Mézerey”, *French Historical Studies*, 1978, n°10/3, pp. 416-438. Véase, del mismo autor, “The Histoire Raisonnée 1660-1720: A Pre-Enlightenment Genre”, *Journal of the History of Ideas*, 1976, n° 37/2, pp. 219-240.

⁸³ Véase, por ejemplo, como trata el tema del origen del mal en el artículo “PAULICIENS”; Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820-1824, vol. XI, pp. 476-508 (hay una traducción al castellano de una selección de artículos, Bayle, P., *Diccionario histórico y crítico*, ed. Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco del Plata, 2010). Acerca del *Dictionnaire*, Emile Faguet dijo que fue “la Biblia del siglo XVIII”, cfr. Faguet, E., *Dix-huitième siècle: études littéraires*, Paris, Société française d’imprimerie et de librairie, 1898, p. 1. La autora no dudó en afirmar que “la *Encyclopédie* y el *Dictionnaire philosophique* no son más que ediciones corregidas, revisadas y aumentadas del *Dictionnaire* de Bayle”, *ibid.*, p. 6. Acerca de la relación entre la filosofía de Bayle y *les philosophes*, véase Rézat, P., *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Audin, 1971. Respecto del escepticismo de Bayle, véase Laursen, J., “Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire philosophique*”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2010, n° 36/1, pp. 35-58. Laursen, siguiendo la interpretación de Richard Popkin (*The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003), subraya el escepticismo de Bayle. Frente a esto, otros intérpretes ponen el acento sobre su racionalismo, véase Mori, G., *Bayle Philosophe*, Paris, Champion, 1999; Israel, J., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 77. “Para Bayle la razón filosófica *more geometrico* es el único criterio de lo que es verdadero [...]. Bayle realmente basa su pensamiento [...] en un fundamento radical cartesiano matemático-histórico y racionalista”, dice Israel.

dans l'histoire (1670). Los trabajos *De l'origine des fables* (1724) o *Histoire des oracles* (1687) de Fontenelle se inscriben en cierta medida en esta línea, sin embargo, a diferencia de escépticos y libertinos, el autor de *La Comète* (1681) no cree que la historia sea meramente una sucesión de hechos absurdos.

Si bien es verdad que la historiografía del siglo XVIII mantiene cierta continuidad respecto de algunos aspectos de las corrientes mencionadas, como se podrá observar en la segunda parte de este trabajo, en general reacciona contra las mismas. En primer lugar, contra las teorías providencialistas *les philosophes* eliminan la providencia como guía de la historia. En el *Traité de métaphysique* (1734) Voltaire sostiene que “Dios no se ha dignado a mezclarse en nuestras acciones”⁸⁴, y en las *Lettres philosophiques* pone en boca de un cuáquero las siguientes palabras: “Pensamos que el nombre del Altísimo no debe envilecerse ocupándose de las disputas miserables de los hombres”⁸⁵. Voltaire admira la pureza de la religión de los cuáqueros, su alejamiento respecto de los abusos de las Iglesias oficiales, de sus absurdas ceremonias, sus jerarquías, su intolerancia, sus fanáticas costumbres. El alejamiento de Dios respecto de los hombres es el gran tema de la filosofía de Voltaire. Asimismo, en sus tardías *Dernières remarques sur les Pensées de Pascal* (1777), insiste: “¡Ay! El cielo compuesto de estrellas y de planetas, del que nuestro globo es una parte imperceptible, nunca se ha mezclado en las querellas de Arnauld con la Sorbona y de Jansenius con Molina”⁸⁶. Montesquieu, por otra parte, busca en el *De l'Esprit des Lois* (1748) las causas de los sucesos históricos en las costumbres, la religión, los usos, la geografía, etc., antes que en un designio divino. En segundo lugar, contra los libertinos, los escépticos y también los metafísicos que no adjudicaban ningún valor a la historia, la

⁸⁴ Voltaire, *Traité de métaphysique*, en *Œuvres complètes de Voltaire, OV*, vol. XXII, p. 227.

⁸⁵ Voltaire, *Lettres philosophiques*, ed. cit., vol. XXII, p. 86.

⁸⁶ Voltaire, *Dernières remarques sur les Pensées de Pascal, OV*, vol. XXXI, p. 40.

nueva historiografía intenta buscar un principio de racionalidad en la historia. D'Alembert ataca a los “filósofos que desprecian absolutamente ese tipo de conocimiento”⁸⁷ y llama a oponer al cínico “el filósofo sabio y moderado que lee la historia para [...] buscar en el pasado los trazos preciosos, aunque débiles, de los esfuerzos del espíritu humano”⁸⁸. Por otra parte, Voltaire en *Le pyrronhysme de l'histoire* (1768) critica las fábulas y los mitos que recorren la historia, pero al mismo tiempo se aleja del “pirronismo histórico”: “yo no busco ni un pirronismo exagerado, ni una credulidad ridícula”⁸⁹, dice. Montesquieu, asimismo, al comienzo de su *De l'Esprit des Lois* afirma que los hombres no se “conducen solamente por sus fantasías”⁹⁰, es decir, como se señaló en el apartado anterior, *les philosophes* buscan una racionalidad en la historia, que encuentran en la figura del “espíritu humano”. Finalmente, contra la historiografía humanista, contra una narración sobrecargada de adornos retóricos, envuelta en relatos inverosímiles que mezclaban sucesos verdaderos con relatos literarios, la nueva historiografía se preocupa por la veracidad de los hechos, tomando distancia de fábulas, mitos y oráculos. En ese marco Voltaire señala que sería deseable una historia donde no hubiese “ni predicciones quiméricas, ni oráculos, ni falsos milagros, ni fábulas insensatas...”⁹¹. Voltaire intentó dejar atrás los relatos fantásticos y los adornos retóricos que decoraban los libros de su época y acercarse a los hechos. Para esto buscó documentar sus trabajos, otorgándoles la máxima precisión posible. Para depurar la historiografía de los mitos y las fábulas no sólo se sirve del rigor

⁸⁷ D'Alembert, J., *Réflexions sur l'histoire, et sur les différentes manières de l'écrire*, en *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, en *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, Amsterdam, Chatelain et Fils, 1773, vol. V, p. 472. La trad. es nuestra.

⁸⁸ *Ibid.*, vol. V, p. 476.

⁸⁹ Voltaire, *Le pyrronhysme de l'histoire*, *OV*, vol. XXVII, p. 235.

⁹⁰ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, en *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. R. Caillois, Paris, Gallimard (de aquí en adelante *OM*). Las traducciones son nuestras), 1951, vol. II, p. 229.

⁹¹ Voltaire, *Remarques sur l'histoire*, en *Œuvres historiques de Voltaire*, ed. R. Pomeau (de aquí en adelante *OhV*). Las traducciones son nuestras), Paris, Gallimard, 1957, p. 44.

epistemológico, también realiza una de genealogía de los dogmas del cristianismo, con el fin de sacar a la luz su incoherencia. En el capítulo octavo, por ejemplo, del *Essai sur les mœurs* (1756) donde se ocupa de Italia y el papado, muestra que la autoridad papal no se fundamenta más que en una serie de hechos fabulosos y mentiras, y que las jerarquías mismas eran desconocidas en el cristianismo en los primeros siglos,⁹² y en la *Philosophie de l'histoire*⁹³ saca a la luz los diferentes mitos y fábulas que recorrían la historia antigua. De la misma manera actúan otros ilustrados, como D'Holbach, quien en su *Histoire critique de Jésus-Christ* (1770) somete a un examen riguroso los testimonios sobre los que se apoyan los textos sagrados, mostrando que muchos pasajes de esos escritos se erigen sobre los testimonios absurdos e incoherentes de un puñado de fanáticos, Fontenelle en su *Histoire des oracles* y D'Alembert, quien critica a los antiguos por “haber a menudo escrito la historia como oradores antes que como filósofos”⁹⁴.

A continuación nos detendremos en tres trabajos que ilustran este cruce entre la nueva epistemología y la historia: *Sur l'histoire* (1758) de Fontenelle, *Réflexions sur l'histoire, et sur les différentes manières de l'écrire* (1761), de D'Alembert y el trabajo *Nouvelles considerations sur l'histoire* (1744) de Voltaire.

En 1758, un año después de la muerte del autor, se publica *Sur l'histoire*, un trabajo que había redactado a fines del siglo XVII. En este trabajo Fontenelle llama a una reforma de la historiografía: “[...] las costumbres de los hombres, sus hábitos, sus usos”⁹⁵, ésta es la

⁹² Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, ed. R. Pomeau (de aquí en adelante *Essai*. Las traducciones son nuestras), Paris, Garnier, 1964, vol. 1 p. 280.

⁹³ Este trabajo se convirtió en 1769 en el “Discurso preliminar” del *Essai sur les mœurs*.

⁹⁴ D'Alembert, J, *Réflexions sur l'histoire, et sur les différentes manières de l'écrire*, ed. cit., vol. V, p. 484. La trad. es nuestra.

⁹⁵ Fontenelle, B., *Sur l'histoire*, en *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Bastien, Servieres, 1790, vol. V, p. 439. La trad. es nuestra.

materia de la que debe ocuparse la historia, señala⁹⁶. “Sería mejor que la historia me mostrase los verdaderos caracteres de los pueblos, en lugar de enseñarme los nombres de los pueblos que se han invadido unos a otros sucesivamente”, agrega⁹⁷. Para Fontenelle, anticipando en varios años lo que luego diría Voltaire en las *Nouvelles considérations sur l’histoire* y desarrollaría en el *Essai sur les mœurs*, no se trataba al escribir historia de “llenarse la cabeza de datos, de recordar exactamente las fechas, de retener en el espíritu guerras, tratados de paz, casamientos y genealogías”⁹⁸, no se trataba de acumular detalles escasamente relevantes sino de analizar “el desarrollo del espíritu de los pueblos”, de mostrar los motivos, las “causas ocultas” que hacen que ese espíritu se modifique, que “las costumbres, los usos, las opiniones se sucedan unos a otros”⁹⁹. No es en una causa externa sino en la historia misma donde Fontenelle busca los principios explicativos. Como explica Simone Goyard-Fabre, Fontenelle, paradójicamente cartesiano¹⁰⁰, busca la razón en las costumbres, los usos, los gustos de los hombres. El espíritu ya no es la sede de verdades eternas, ya no es un *a priori*, sino algo que se desarrolla en el tiempo. Así la historia de la razón se confunde con la historia de las costumbres y las obras de los hombres¹⁰¹. De esta manera la noción de “espíritu” remite tanto al desenvolvimiento cognitivo individual como al desarrollo de la especie en el tiempo¹⁰².

⁹⁶ Cfr. *ibidem*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 440.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 436.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 441.

¹⁰⁰ Jean Carré señala esta tensión en la obra de Fontenelle, cfr. Carré, J., *La philosophie de Fontenelle ou Le sourire de la raison*, Genève, Slatkine, 1970, pp. 143, 144. La relación de la filosofía de Fontenelle con la de Descartes es un tema que ha dividido a los especialistas. Se puede encontrar una reconstrucción de las diferentes posiciones en Niderst, A., *Fontenelle à la recherche de lui-même (1657-1702)*, Paris, Nizet, 1972.

¹⁰¹ Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, pp. 78 y ss.

¹⁰² “No es la historia de las revoluciones, las guerras y los casamientos de los príncipes, sino la de las pasiones y los errores humanos, que subyace a aquella, lo que se debe estudiar”, en Fontenelle, *Sur l’histoire*, ed. cit., p. 435.

La comparación que hemos hecho de los hombres de todos los siglos a un solo hombre puede esclarecer la disputa entre los Antiguos y los Modernos. Un espíritu cultivado está compuesto de todos los espíritus de los siglos precedentes. No es más que un mismo espíritu el que se cultiva todo el tiempo. Así, ese hombre que ha vivido desde el comienzo del mundo hasta el presente ha tenido su infancia, donde se ha ocupado de las necesidades más acuciantes de la vida, su juventud, donde ha desarrollado su imaginación [...]. Se encuentra ahora en la madurez, donde razona con precisión y claridad [...] Pero esta comparación no puede ser llevada hasta el final, ese hombre no tendrá vejez [...] es decir, para abandonar la alegoría, que los hombres no degenerarán jamás y los logros de los buenos espíritus que atravesarán la historia se acumularán unos sobre otros¹⁰³.

En el marco de la nueva epistemología, el “espíritu” individual tanto como el colectivo se forman a través del tiempo, las observaciones y las experiencias. Este cruce entre epistemología e historia también se advierte en las ya mencionadas *Réflexions sur l’histoire, et sur les différentes manières de l’écrire*, de D’Alembert (1761)¹⁰⁴. El autor, luego de criticar a los escépticos que no veían en la historia, más que “la extravagancia y la maldad de los hombres”¹⁰⁵, y a los filósofos, “que desacreditaban absolutamente ese género de conocimiento”¹⁰⁶ en nombre de profundos saberes metafísicos, señala, en un pasaje ya parcialmente mencionado que un pensador sabio debe “buscar en el pasado los trazos preciosos, aunque débiles, de los esfuerzos del espíritu humano y, también, los trazos más fuertes del cuidado que se ha puesto en todos los tiempos para ahogarlos”¹⁰⁷. Inmediatamente traza un paralelo entre la historia y un edificio que se eleva poco a poco, “el edificio de la razón”¹⁰⁸. En el camino de la nueva epistemología científica, D’Alembert,

¹⁰³ Fontenelle, B., *Digression sur les Anciens et les Modernes*, ed. cit., p. 307.

¹⁰⁴ La primera versión del texto, leída en la Academia Francesa el 19 de agosto de 1761, fue publicada en la segunda edición –la primera es de 1753– de sus *Mélanges de littérature, d’histoire, et de philosophie*, Amsterdam, Chatelain et Fils, 1773, vol. 5, pp. 469-494. La segunda edición es de 1767, reeditada en 1773.

¹⁰⁵ D’Alembert, J., *Réflexions sur l’histoire, et sur les différentes manières de l’écrire*, ed. cit., vol. V, p. 475.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 472.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 476.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 477.

quien sorprendentemente tenía formación cartesiana, busca, como Fontenelle, Montesquieu o Voltaire, un principio de inteligibilidad en la historia misma.

Este cruce entre historia y epistemología también recorre las páginas del *Discours préliminaire* de la *Encyclopédie*, manifiesto del *siècle des Lumières*¹⁰⁹. El objetivo de la *Encyclopédie*, dice D'Alembert en el *Discours*, es reunir en un diccionario todo lo que había sido descubierto en el terreno científico, los principios generales y los detalles de las artes inventadas por los hombres, los principios de la moral, la legislación y la política, las leyes que gobiernan las sociedades, la metafísica, las reglas de gramáticas, el análisis de las facultades del conocimiento humano, e incluso la historia de las opiniones de los hombres. Con este fin plantea la necesidad de elaborar una especie de “mapa”, al que llama “Árbol enciclopédico” o “Sistema figurado de los conocimientos humanos”, que se encuentra en la última parte del *Discours* (este cuadro ya había aparecido en 1750 en el *Prospectus*, redactado por Diderot), el cual se basa en la clasificación que Francis Bacon presenta en su *Novum organum*. En ese trabajo Bacon presentaba su clasificación de los conocimientos. Frente a las clasificaciones tradicionales, la clasificación de Bacon no es jerárquica, no otorga prioridad a las ramas del conocimiento contemplativo sobre las disciplinas prácticas, sino que es precisamente enciclopédico y su atención a las facetas o usos prácticos de los distintos tipos de conocimientos ocupan un lugar tan importante como las facetas

¹⁰⁹ En 1746, año en el que D'Alembert conoció a Diderot, nació el proyecto de la *Encyclopédie*. Como se sabe, al principio la idea era traducir por un encargo del editor francés André Le Breton la *Cyclopaedia* (1728) de Ephraim Chambers, editada en Inglaterra. Sin embargo, la *Encyclopédie* se alejó rápidamente del proyecto original. En 1750 se publicó el *Prospectus* escrito por Diderot y en 1751 vio la luz el primer volumen de la *Encyclopédie*, el cual se abre con el *Discours préliminaire*. El *Discours* fue la primera obra filosófica de D'Alembert y, no obstante, se convirtió en una especie de manifiesto de la filosofía francesa del siglo XVIII. Hasta el momento de la redacción del *Discours préliminaire*, sus trabajos se habían limitado a las cuestiones científicas y a las matemáticas. En 1739 había publicado *Mémoire sur le calcul intégral*, en 1743 un *Traité de dynamique* y en 1744, un *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides: pour servir de suite au Traité de dynamique*. No es casual que su lectura de la obra de Newton se limitase a los tratamientos matemáticos que se desarrollan en la misma, dejando de lado las cuestiones metafísicas que preocuparon a Voltaire, cfr. De Gandt, F., “Les études newtoniennes du jeune D'Alembert”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2005, n° 38, pp. 177-190.

teóricas¹¹⁰. D'Alembert retoma el esquema trazado por Diderot en el *Prospectus* y explica que, siendo el sistema general de las ciencias y las artes un gran laberinto, el objetivo de un “orden enciclopédico” es dejar de lado esos tortuosos caminos y “situar al filósofo por encima de ese vasto laberinto, en un punto de vista muy alto desde donde pueda dominar a la vez las ciencias y las artes principales, abarcar de un vistazo los objetos de sus especulaciones; distinguir las ramas generales de los conocimientos humanos, los puntos que los separan, y los caminos secretos que los unen”¹¹¹. Según D'Alembert, el sistema general de los conocimientos se divide en tres. A cada una de las secciones corresponde una facultad del alma: la memoria, la razón y la imaginación. En esto, D'Alembert sigue a Bacon. La historia pertenece al ámbito de la memoria, la filosofía al de la razón y las artes al de la imaginación. D'Alembert divide la historia en sagrada, la cual se diferencia al mismo tiempo en historia sagrada e historia eclesiástica; historia humana, que se divide en civil y literaria y, finalmente, historia natural. La razón pertenece al ámbito de la filosofía. Dentro del ámbito de la filosofía se ubican la metafísica y la teología, la cual a su vez se divide en teología natural y teología revelada. A continuación, ubica las ciencias del hombre y de la naturaleza. Dentro de la primera diferencia los conocimientos relacionados al alma y sus operaciones, y los conocimientos relacionados al hombre en sociedad. Dentro de las ciencias de la naturaleza se encuentran los conocimientos físicos y las matemáticas; entre los primeros el autor ubica ciencias como la zoología, la astronomía, la cosmología, la botánica y la química, entre otras. Finalmente, la pintura, la escultura, la música y las

¹¹⁰ D'Alembert y Diderot fueron acusados de plagio. D'Alembert responde a las acusaciones en las primeras páginas del *Discours*. Cfr. D'Alembert, J., *Discours préliminaire*, ed. cit., vol. I, p. 15. Sobre las críticas del padre Berthier respecto de la deuda del *Prospectus* con la filosofía de Bacon, publicadas en 1751 en *Mémoires de Trévoux*, y la respuesta de D'Alembert, véase Malherbe, M., “Mathématiques et sciences physiques dans le « Discours préliminaire » de l'*Encyclopédie*”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 1990, n° 9, pp. 113-146

¹¹¹ D'Alembert, J., *Discours préliminaire*, ed. cit., vol. I, p. 45.

diferentes ramas que de ellas se desprenden componen la tercera parte, que deriva de la imaginación, cuyas partes principales quedan comprendidas bajo el nombre de bellas artes. “Tales son las principales partes de nuestro árbol enciclopédico”¹¹², dice D’Alembert.

Pero D’Alembert no se limitó a presentar el esquema de los conocimientos humanos de una manera estática y “ahistórica”. Realizó al mismo tiempo una presentación histórica y genealógico-metafísica de los mismos. El orden enciclopédico de nuestros conocimientos, que es un orden provisorio que depende de la perspectiva del autor, dice, se apoya en el orden fundado en el “progreso natural de las operaciones del espíritu”. Lo primero que nuestras sensaciones nos enseñan, dice el autor del *Discours*, es nuestra existencia; lo segundo, la existencia de los objetos exteriores. La búsqueda de la preservación de nuestro cuerpo lleva a los hombres a unirse en sociedad, a formar un lenguaje y a crear las nociones de justo, injusto, bien y mal. De la necesidad nacen la agricultura, la medicina y las demás ciencias útiles. Sobre estos conocimientos concretos se han elevado, explica, los conocimientos más abstractos, a saber, la lógica, la gramática, la geografía, la moral y la política. Estos últimos saberes, añade, no son ya el fruto de impresiones directas sino de reflexiones. Luego, a partir de las reflexiones formadas por combinación de ideas primitivas, surgen otras, dice D’Alembert, las cuales son ideas formadas por el hombre mismo al imaginar y componer seres semejantes a los de la naturaleza. De allí nacen la poesía, la pintura, la escultura, la arquitectura y la música. Memoria, reflexión e imaginación, éste es el orden en el que según D’Alembert se desarrolla el espíritu humano en sus progresos.

Goulemot sostiene que “la genealogía de los conocimientos propuesta por D’Alembert es una historia filosófica”¹¹³. En efecto, el orden genealógico-metafísico

¹¹² *Ibid.*, p. 50.

(“metafísico”, tomando en consideración el giro que la idea de “metafísica” da en ese momento, acercándose a una teoría de las facultades de conocimiento) se confunde con una filosofía de la historia o una historia filosófica. Por esta razón, D’Alembert se apoya en ese esquema en la segunda parte del *Discours* para ordenar la historia humana desde el Renacimiento¹¹⁴. “Cuando se consideran los progresos del espíritu humano desde esa época memorable, se descubre que esos progresos se han realizado en el orden que naturalmente debían seguir”, afirma¹¹⁵. Asimismo, en el *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, presentado por D’Alembert como una continuación del *Discours*, el autor conjuga epistemología e historia, ligando la secuencia de los errores, las disputas y los conocimientos alcanzados por los hombres a la “historia del espíritu humano”¹¹⁶.

¹¹³ Goulemot, J., *Le Règne de l’histoire. Discours historiques et révolutions XVII^e-XVIII^e siècle*, ed. cit., p. 364-5.

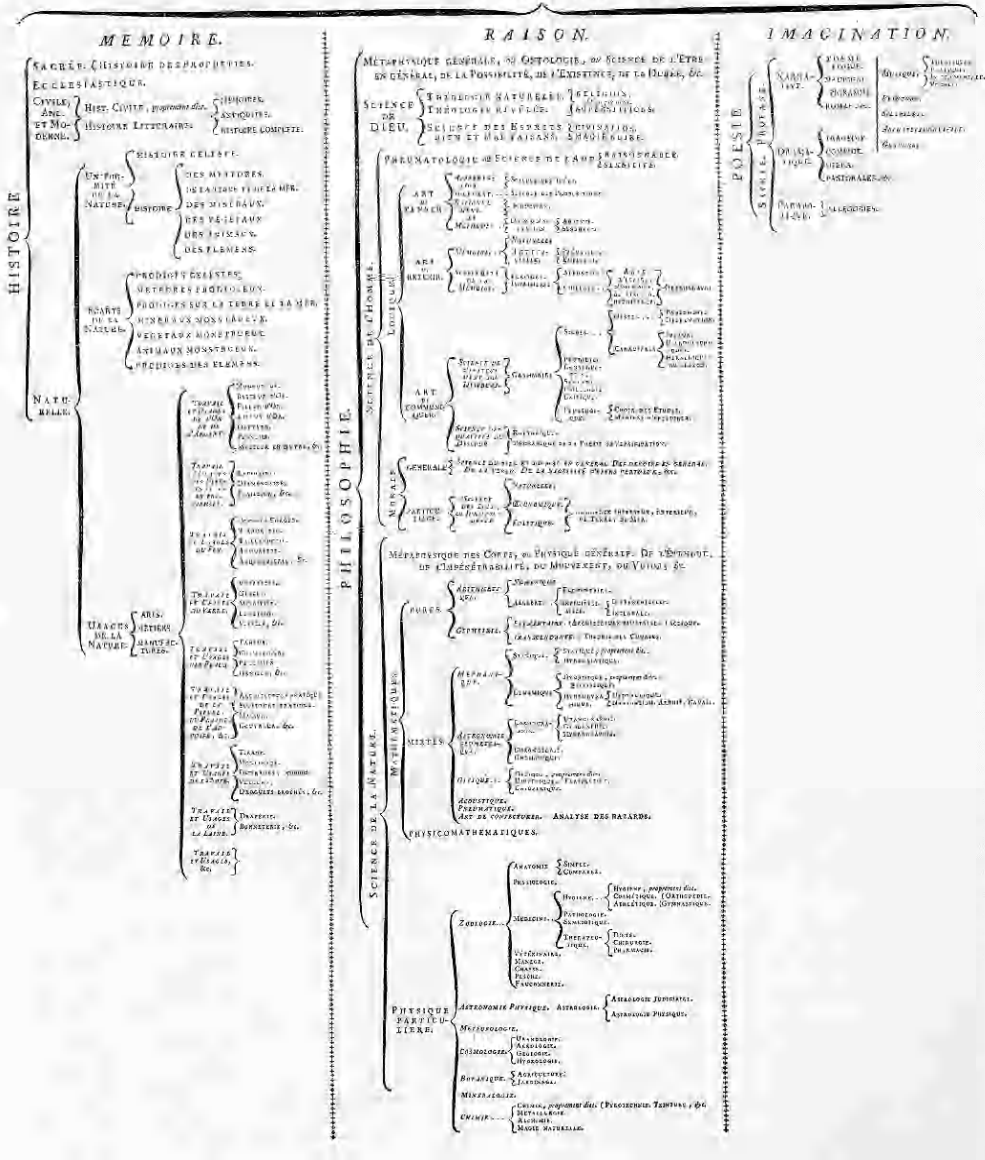
¹¹⁴ D’Alembert, J., *Discours préliminaire*, ed. cit., vol. I, p. 54 y ss.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁶ D’Alembert, J., *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, en *Œuvres complètes de D’Alembert*, ed. cit., vol. I, p. 125.

* SYSTÈME FIGURÉ DES CONNOISSANCES HUMAINES.

ENTENDEMENT.



“Le système figuré des connaissances humaines”, en D’Alembert, *Discours préliminaire*, en *Œuvres complètes de D’Alembert*, Paris, Belin, 1821, vol. I, p. 115. El cuadro ya había sido publicado en 1750 en el *Prospectus* (Diderot).

Finalmente, cabe recordar que Voltaire en sus *Nouvelles considérations sur l'histoire* (1744) dice que sería deseable que la historia adoptara el mismo método que se sigue en la nueva física: “Tal vez pronto suceda en la manera de escribir historia lo que sucedió en física. Los nuevos descubrimientos volvieron obsoletos los viejos sistemas”¹¹⁷. El objetivo de Voltaire era dejar de lado tanto las historias antiguas, construidas en torno a la fábula y el mito, como los relatos que en su época no se ocupaban más que de acumular sucesos sin otorgarles ninguna conexión. No se trataba de acumular hechos en la memoria sino de escribir una historia filosófica capaz de mostrar las causas profundas y escondidas de esos hechos, es decir, se trataba de hacer una historia de los usos y las costumbres, una historia del espíritu humano. Éste es el plan que desarrollará algunos años más tarde en el *Essai sur les mœurs*. Lo que “merece ser conocido”, dice en el prefacio de esta obra, es “el espíritu, las costumbres, los usos de las naciones”¹¹⁸; y en el *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain*¹¹⁹, señala: “Mi fin principal es conocer tanto como pueda las costumbres de los hombres y las revoluciones del espíritu humano. Yo analizaré la sucesión de las dinastías y la cronología como mi guía, no como fin principal”¹²⁰.

Ese “espíritu humano”, como las facultades de conocimiento, se desarrolla con el tiempo. Voltaire utiliza en el *Essai* la imagen del pasaje de la “razón incipiente” (*raison commencée*) a la “razón cultivada” (*raison cultivée*) para dar cuenta de la evolución de las sociedades¹²¹. De esta manera, proyecta el modelo sensualista de formación de la racionalidad sobre el terreno de la historia. De lo que se trata es de “seguir la marcha del

¹¹⁷ Cfr. Voltaire, *Nouvelles considérations sur l'histoire*, OhV, p. 46.

¹¹⁸ Voltaire, *Essai*, ed. cit., p. 195.

¹¹⁹ Este trabajo fue la “Introducción” de la primera versión del *Essai*, publicada en el *Mercure*.

¹²⁰ Voltaire, *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain*, en *Essai*, vol. 2, p. 816.

¹²¹ Cfr. Voltaire, *Essai*, pp. 13-15.

espíritu humano abandonado a sí mismo”¹²², de narrar la trayectoria de “la razón incipiente (*raison comencée*) que crece y se fortifica con el tiempo”¹²³. Lector de Fontenelle, Voltaire no estaba interesado en la historia de dos o tres naciones privilegiadas, sino en “la historia del espíritu humano”. Para el autor de *La Henriade* (1723), la historia ya no es la historia de Dios, ni tampoco la de las batallas ganadas por los grandes hombres.

Una de las consecuencias de esta nueva manera de plantear el tema de la historia es la descentralización del relato histórico. Por esta razón, el programa de Voltaire es escribir una “historia universal”, una “historia general”¹²⁴. La historia ya no gira en torno a un hombre que actúa como un fundador o un pueblo elegido. En la introducción al *Essai* elogia con ironía la obra de Bossuet sobre “una parte de la historia universal”¹²⁵. Inmediatamente añade que será necesario remontarse a tiempos lejanos ya que, señala, “este elocuente escritor, al decir unas palabras sobre los árabes, que fundaron un imperio tan poderoso y una religión tan floreciente, habla de ellos como de un diluvio de bárbaros”¹²⁶. El nudo del problema es para el autor de *La Henriade*, que “Bossuet parece haber escrito únicamente para indicar que todo ha sido hecho en el mundo por los judíos”¹²⁷. “Hubiera sido deseable que no olvidara enteramente a los antiguos pueblos de Oriente, como los indios y los chinos, que llegaron a ser importantes incluso antes que las demás naciones se hubieran formado”, agrega¹²⁸. Por esta razón el *Essai* comienza analizando el espíritu de esas naciones y otras descuidadas por Bossuet. A través de la detallada descripción de los antiguos pueblos de Oriente y del espíritu de otras naciones tempranamente desarrolladas

¹²² *Ibid.*, p. 13.

¹²³ *Ibid.*, p. 14.

¹²⁴ Voltaire, “Remarques pour servir de supplément à l’*Essai sur les mœurs*”, en *Essai*, vol. 2, p. 906.

¹²⁵ Voltaire, *Essai*, vol. 1, p. 196.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

Voltaire intenta superar el “provincianismo” del cristianismo. Trazar la historia del espíritu humano no es, para Voltaire, contar la historia de un puñado de reyes y de las guerras que han provocado; menos aún narrar la historia de una nación en particular o de un pueblo elegido, como había hecho Bossuet. Es en el marco de este proyecto que el primer capítulo del *Essai* se dedica a los usos, las leyes y las ciencias en China durante la Antigüedad. Voltaire reconoce los tempranos avances de los chinos en el campo de la astronomía y señala que en sus primeros libros no se encuentran prodigios o predicciones, lo que los hace aun más respetables. China, dice, era ya “una nación civilizada cuando nosotros no éramos sino salvajes”¹²⁹. Asimismo menciona sus conocimientos de geometría, sus invenciones y descubrimientos, y la pureza de su religión, la cual no había sido desfigurada por las fábulas, ni había sido mezclada en guerras y disputas¹³⁰. Luego de hablar de China, se refiere a la India. Voltaire reconoce que, como los chinos, los indios han cultivado las ciencias y las artes desde tiempos remotos¹³¹. Los griegos, dice, habrían viajado hacia allí en busca de las ciencias y el célebre Pitágoras habría aprendido de los indios las propiedades del triángulo. Los indios, cuenta Voltaire, trataron sobre filosofía y moral en forma de alegorías y parábolas y dieron forma a la más antigua teogonía. El *Shasta* es un libro indio, donde se menciona a un ser eterno y a un conjunto de seres creados por éste que participan de su esencia. Voltaire dice que esto fue luego recogido, entre otros, por Platón y afirma que “nada hay en la antigüedad tan majestuoso ni tan filosófico”¹³². Concluye que la India “debe haber sido el lugar que primero se ha civilizado” y añade con admiración que la religión de los indios se reducía al “culto de un Ser supremo” y estaba “desligada de toda

¹²⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 222.

¹³¹ *Ibid.*, p. 228.

¹³² *Ibid.*, p. 230.

superstición y de todo fanatismo”¹³³. Asimismo, antes de hablar de Grecia y Roma se refiere a Arabia. Voltaire señala que ya en esa época los árabes habían visto florecer las artes y las ciencias, y habían pasado de la barbarie a la civilización¹³⁴.

¹³³ *Ibid.*, p. 237.

¹³⁴ *Ibid.* p. 267. Algunos años más tarde, Condorcet, discípulo de Voltaire, retomará en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* la estereotipada imagen de Oriente como símbolo del atraso y la credulidad y ubicaría nuevamente en la cultura greco-latina el comienzo de la historia. En la filosofía de la historia de Condorcet, Oriente no ocupa un lugar privilegiado. En primer lugar, si se excluye la “Sexta época” del *Esquisse*, las referencias a Oriente sólo son marginales. A diferencia del *Essai*, donde los primeros capítulos están dedicados exclusivamente a China, India, Persia y Arabia, en el *Esquisse* en general las alusiones a Oriente son poco significativas y aparecen dispersas en el libro. Para Condorcet Oriente representaba el contrapunto de lo que deseaba transmitir sobre Occidente. En segundo lugar, desliza una imagen monolítica y negativa de Oriente. Es verdad que le atribuye el origen de las artes y las ciencias: “Grecia había recibido de los pueblos orientales sus artes una parte de sus conocimientos, la escritura y su religión” (Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. cit., p. 61), dice Condorcet. No obstante, inmediatamente añade que sólo en Grecia esos frutos pudieron florecer, ya que allí “las ciencias no fueron el patrimonio de una casta particular” (*ibidem*). El genio, agrega, “podía desplegar todas sus fuerzas, sin estar sometido a un control pedantesco, al sistema hipócrita de un colegio sacerdotal” (*ibidem*). Asimismo, al explicar el origen de las religiones y denunciar sus objetivos, a saber, la dominación de los pueblos, señala: “Si se quiere saber hasta qué punto pueden llevar esas instituciones su capacidad destructora de las facultades humanas hay que fijar la atención, por un momento, en China, en ese pueblo que parece no haber precedido a los otros en las ciencias y en las artes más que para verse sucesivamente eclipsado por todos; en ese pueblo en el que el conocimiento de la artillería no le ha evitado el verse conquistado por unas naciones bárbaras; en el que las ciencias, cuyas numerosas escuelas están abiertas a todos los ciudadanos [...], sin embargo, sometidas a absurdos prejuicios, están condenadas a una eterna mediocridad; en el que en fin la invención de la imprenta ha resultado totalmente inútil para los progresos del espíritu” (*ibid.*, p. 36). Inmediatamente se refiere a los “vastos imperios asiáticos” como lugares donde la “ignorancia y los prejuicios” impiden los progresos y condenan al espíritu humano “a una vergonzosa inmovilidad” (*ibidem*). Por otra parte, al final de la “Sexta época”, señala que el surgimiento del “genio” entre los árabes ha sido “una excepción a las leyes generales de la naturaleza que condenan a la ignorancia a las naciones sometidas y supersticiosas” (*ibid.*, p. 123). Al mismo tiempo en el *Plan détaillé*, uno de los materiales que Condorcet escribió con vistas a la realización del *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, contrapone a los progresos del espíritu humano “el estado estacionario de los pueblos asiáticos” (Schandeler, J.; Crépel, P. (eds.), *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments, Notes -1772/1794-*, Paris, INED, 2004, p. 155). Además, es constante la identificación de Oriente con el despotismo, la tiranía sacerdotal y la inmovilidad. Estas características impiden el progreso del espíritu humano y condenan a Oriente a la ignorancia y la superstición. De esta manera, y sin documentar demasiado sus afirmaciones, Condorcet construye, como bien señala Rolando Minuti, una imagen genérica y negativa de Oriente. Lo contrario hace con respecto a Grecia, que para Voltaire había sido “el país de las fábulas” (Voltaire, *Essai*, ed. cit., vol. 1, p. 86). Distinto es el tono con el que Condorcet habla de Grecia. Por un lado, salvo un comentario acerca de los abusos cometidos por los griegos en el plano de las ciencias, lo cual los llevó, dice, a “forjar sistemas” y a “entregarse a la imaginación” alejándose de los hechos (cfr. Condorcet, *Esquisse*, ed. cit., vol. I, p. 65), traza en la “Cuarta época” del *Esquisse* un cuadro idílico del pueblo griego. En efecto, Grecia es presentada como el lugar donde la libertad otorgó “independencia al espíritu humano”, permitiendo así el rápido progreso de las ciencias y las artes. Por otro lado, Grecia es tomada por Condorcet como un punto de partida. Es verdad que, como ya se señaló, reconoce el origen oriental de las artes, no obstante asocia el conocimiento y las artes a la libertad, y esa conjunción, entiende, se dio por primera vez en Grecia. Al final del capítulo, dedicado exclusivamente a Grecia, habla de la filosofía en Grecia, de las ciencias y del alto grado que allí alcanzaron las artes, menciona a Sófocles, Eurípides, Píndaro, Tucídides, Homero, Platón y Sócrates, y adelanta que se propone analizar “el cuadro del progreso de estas artes, discutir sus causas [...] mostrar cómo la libertad, las artes y las luces han contribuido a la moderación y al mejoramiento

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta historia del espíritu humano con la idea de progreso? ¿Son nociones intercambiables? ¿Todo desarrollo del espíritu implica un progreso? ¿Es la historia del espíritu humano sólo la historia de sus progresos?

de las costumbres” (*ibid.*, p. 77). Es a partir de Grecia que se estructura el *Esquisse*. La “Quinta época” narra el traspaso de los conocimientos griegos a Roma, la “Sexta época”, de la decadencia de Roma y el advenimiento de la oscura Edad Media, y los restantes capítulos del renacimiento de las ciencias y las artes y de su ingreso en la segura ruta del progreso del espíritu humano. De esta manera, al recentralizar la historia, Condorcet habría dado un paso atrás respecto de la filosofía de la historia de Voltaire. Cfr. Minuti, R., “L’Orient dans le *Tableau* de Condorcet”, en Binoche, B. (ed.), *Nouvelles lectures du Tableau historique de Condorcet*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2010, p. 171.

II. El “progreso del espíritu humano” en el *siècle des Lumières*

En su *Fragment de l’Atlantide* (1793-1794) Condorcet señala que lo que Bacon, uno de los primeros en utilizar la idea de “progreso”, había concebido en un siglo cubierto por las tinieblas de la ignorancia en su *Nova Atlantis* (1624, publicado en 1627 en inglés, *New Atlantis*) y que había sido durante mucho tiempo visto como un sueño filosófico, podía llegar a realizarse en las generaciones futuras gracias a los progresos de las luces¹³⁵. La conjunción entre ciencia, progreso e historia en el *siècle des Lumières* rozó por momentos la utopía. “¿Dónde puede detenerse la *perfectibilidad* del hombre, armado con la geometría, las artes, la mecánica y la química?”¹³⁶, se preguntaba Mercier a fines del siglo XVIII. El protagonista del trabajo que Mercier publica en 1770, *L’an 2440*, encuentra al visitar la biblioteca del rey las obras del abate de Saint Pierre, ante lo cual el bibliotecario señala: “Sus sueños han devenido realidad”¹³⁷. Cabe recordar, que Saint Pierre había invertido la célebre imagen pesimista de la historia, según la cual ésta no es más que el alejamiento de una edad dorada.

Los poetas, se dice, han pintado la edad de oro de Saturno, es decir, han imaginado siglos donde los hombres, vivían en la justicia, en la inocencia, en la concordia, en la abundancia, y eran felices. Pero ellos han creído ingenuamente que esa edad fue la primera. Ellos han creído que la edad de plata ha sucedido a la edad de oro, es decir que en la segunda edad del mundo los hombres vivían con menos justicia, menos concordia, menos abundancia, siendo por consecuencia menos felices. Pensaron que la edad de bronce, menos prodigiosa aun, había sucedido a la de plata. Con respecto a la edad de hierro, dijeron que fue la época en la que reinaba la injusticia, la discordia, la violencia y la pobreza, pero la historia, la filosofía y la experiencia nos enseñan lo contrario.

¹³⁵ Cfr. Condorcet, *Fragment de l’Atlantide, ou efforts combinés de l’espèce humaine pour le progrès des sciences*, OC, vol. VI, pp. 598-599.

¹³⁶ Mercier, L., *L’An 2440: rêve s’il en fut jamais*, Amsterdam, 1786, vol. 2, p. 369. La trad. es nuestra.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 210.

Nos enseñan que los hombres han comenzado por ignorar las artes y que han vivido en los primeros tiempos en la pobreza. A esta edad de hierro ha seguido la de bronce, la cual fue menos grosera [...] A esta edad de bronce siguió la de plata, la edad en la que vivimos actualmente. Nos encontramos en la puerta de la edad de oro [...]¹³⁸.

Asimismo, Volney en su *Méditation sur les ruines de Palmyre* presenta al lector una ley, escondida detrás de ruinas y revoluciones, que hace avanzar la historia humana.

Hombre que desesperas del género humano, ¿sobre qué hechos y racionios fundas tus conjeturas? ¿Has investigado la organización del ser sensible para determinar con exactitud que los impulsos que empujan al hombre hacia la felicidad son más débiles que aquellos que lo alejan de ella? ¿O bien, has llegado a la conclusión de que todo progreso es imposible luego de observar la historia de la humanidad y juzgar sobre el futuro a partir del pasado? ¡Respóndeme! ¿Acaso las sociedades no han dado desde su origen ningún paso hacia adelante? ¿Los hombres viven aún en los bosques, miserables, estúpidos e ignorantes? [...] Si en un tiempo y en un lugar determinado los individuos han devenido mejores, ¿por qué la especie humana en su conjunto no puede mejorar? Si diferentes sociedades se han perfeccionado, ¿por qué no se podría perfeccionar el género humano en general?¹³⁹.

Así se expresa el genio, uno de los protagonistas del trabajo, con el objetivo de hacer retroceder la visión pesimista de su interlocutor. Sin embargo, el optimismo no tuvo en todos los autores el mismo alcance. Dado que la idea de “progreso”, antes que remitir a una representación metafísica, a una filosofía de la historia en sentido estricto, es decir la idea de un sentido de la historia independiente de la acción de los hombres, lo hacía a la teoría del conocimiento, las debilidades de las facultades de conocimiento humanas se proyectaron en muchos casos en el terreno colectivo. De esta manera, mientras que para algunos (i) la historia se presentaba como un camino de perfeccionamiento indefinido; otros

¹³⁸ Saint-Pierre, Ch., *Projet pour perfectioner le gouvernement des Etats*, en *Ouvrages (sic) de politique*, Paris, Briasson, 1733, vol. XI, pp. 225-226. La trad. es nuestra.

¹³⁹ Volney, C., *op. cit.*, p. 78.

(ii) entendieron que el progreso, como el ejercicio de las facultades de conocimiento, era limitado e incierto.

1. La historia como perfeccionamiento indefinido

“¡Extraño cuadro el del universo antes del cristianismo! Todas las naciones hundidas en las supersticiones más extravagantes”¹⁴⁰, dice Turgot en la primera parte de su trabajo *Sur les avantages que l'établissement du Christianisme a procurés au genre humain* (1750). El lector se sorprende al leer estas palabras. ¿Fue Turgot un *anti-lumières*? ¿Es ésta una frase aislada? No, hay muchas en ese sentido en su obra, por ejemplo, en el trabajo *Sur les progrès successifs de l'esprit humain* (1750), al hablar de la caída de Roma, dice que fue la “Santa Religión” la que conservó y propagó “la inteligencia abolida de la lengua latina”¹⁴¹. ¿Cómo explicar entonces la defensa que hace de la religión? Se podría atribuir esto, quizá, al temprano acercamiento de Turgot a la teología¹⁴². Sin embargo la explicación parece encontrarse enraizada en un estrato más profundo de su filosofía.

Las concepciones del tiempo que circulaban en la Antigüedad giraban en torno a los tópicos de la edad de oro, del retorno al paraíso perdido y de la circularidad del tiempo. El mundo debía permanecer tal como los dioses lo habían creado, todo cambio era visto como una degeneración que se superaba a través de un retorno de los primeros tiempos. En la Antigüedad la naturaleza y la vida humana eran indisociables, ambas estaban sujetas a

¹⁴⁰ Turgot, R., *Premier discours. Sur les avantages que l'établissement du Christianisme a procurés au genre humain*, en *Œuvres de Turgot*, Paris, Delance, 1808, vol. II, p. 21. La trad. es nuestra.

¹⁴¹ Turgot, R., *Second discours. Sur les progrès successifs de l'esprit humain*, en *Œuvres de Turgot*, Paris, Delance, 1808, vol. II, p. 78. La trad. es nuestra.

¹⁴² Turgot abandona la carrera eclesiástica luego del segundo discurso en la Sorbona. Respecto del papel de la religión en la obra de Turgot, véase Larrère, C., “Histoire et nature chez Turgot”, en Binoche, B.; Tinland, F. (eds.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, ed. cit., p. 187. Respecto de la vida de Turgot, véase la célebre biografía de Gustave Schelle, *Turgot* (Paris, Alcan, 1909).

ciclos regulares. Turgot disocia la vida natural y la vida de los hombres. Mientras que “los fenómenos de la naturaleza están sometidos a leyes constantes y encerrados en un círculo de revoluciones siempre iguales”, dice, “la sucesión de los hombres ofrece, al contrario, un espectáculo siempre variado”¹⁴³. El género humano, afirma, como un individuo, “tiene su infancia y sus progresos”¹⁴⁴, pero a diferencia de la vida biológica de los hombres no tiene una fase declinatoria. El género humano, señala, “marcha siempre hacia una perfección mayor”¹⁴⁵. A esto hay que agregar el supuesto de que “todas las edades están encadenadas”. Sobre esta base Turgot apoya la idea según la cual el Medioevo no fue una interrupción en la marcha de las luces. Más aún, hasta considera que “en medio de destrucciones las costumbres se suavizan y el espíritu humano se ilustra”¹⁴⁶. Es verdad que juzga que esos progresos no son lineales, es decir, reconoce la existencia de épocas oscuras. Sin embargo, para Turgot eso no genera un retroceso general. Considera que las luces cambian de lugares pero no se extinguen, los logros alcanzados se acumulan.

En cambio, Condorcet no dudó en describir a la Edad Media en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* como un período oscuro, una época de ignorancia, superstición y fanatismo¹⁴⁷. Al igual que Turgot, considera que el progreso es algo acumulable e irreversible: “Las costumbres se dulcifican [...] por el efecto lento, pero seguro, del progreso general de las luces”¹⁴⁸. Pero se distancia al no considerar que el mismo sea continuo. “En este desastroso período [Medioevo] veremos cómo el espíritu

¹⁴³ Turgot, R., *Second discours. Sur les progrès successifs de l'esprit humain*, ed. cit., p. 52.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁷ “En esa época desastrosa veremos al espíritu humano descender rápidamente desde la altura en la que se encontraba y recaer en la ignorancia, se podrá ver en ciertos lugares hombres feroces, en otros, una crueldad refinada, en todos lados, corrupción y perfidia”, en Condorcet, *Esquisse*, ed. cit., p. 109.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 174. En el libro X, señala que se acerca el momento en el que “el sol ya no alumbrará más que a hombres libres, que no reconocerán a otro señor que su razón, en que los tiranos o los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirán más que en la historia y en los teatros”, *ibid.*, p. 244.

humano desciende rápidamente de la altura a que se había elevado, y cómo la ignorancia trae consigo, aquí la ferocidad, en otras partes una crueldad refinada y por doquier la corrupción y la perfidia”, dice Condorcet¹⁴⁹. Europa, señala, volvió a sumergirse en “una noche profunda”, no faltaron las “fantasías teológicas”, las “supersticiones”, la “intolerancia”, ni el “despotismo”. Por otra parte, señala que los hombres fácilmente abandonan el camino correcto y sólo retornan luego de numerosas oscilaciones¹⁵⁰. Además, en la primera época del *Esquisse*, al hablar de los progresos del espíritu humano, no duda en mencionar la existencia de “errores generales que los han retrasado más o menos, o que los han suspendido, y que, frecuentemente, han hecho retroceder al hombre hasta la ignorancia”¹⁵¹.

Pero, ¿a qué se deben estas interrupciones? ¿Qué es lo que frena los progresos del espíritu? La respuesta es la “debilidad de la razón”. En efecto, señala que los hombres rara vez cultivan la razón y si uno observa la historia ve que se conducen antes por los hábitos adquiridos que por sus reflexiones¹⁵². Asimismo en sus *Discours sur Astronomie* (1787) sostiene que los prejuicios han devorado a los hombres desde tiempos inmemoriales y los compara nada menos que con una hidra, un monstruo mitológico de siete cabezas, capaz, en el caso de perder alguna de sus cabezas, de regenerarla¹⁵³. Condorcet advierte a los lectores que los obstáculos opuestos a los progresos del espíritu por los prejuicios y la ignorancia renacen sin cesar y que para institucionalizar el abuso y volver al prejuicio y la ignorancia

¹⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 109.

¹⁵⁰ “Los hombres se mantienen sujetos por un largo tiempo al error antes de llegar al punto donde reposa la verdad [...]. Se podría comparar su marcha con la de un péndulo que no llega al punto de reposo si no después de un gran número de oscilaciones en sentidos contrarios”, Condorcet, *Réflexions sur la jurisprudence criminelle*, OC, vol. VII, p. 3.

¹⁵¹ Condorcet, *Esquisse*, ed. cit., vol. VI, p. 21.

¹⁵² Cfr. Condorcet, *Vie de M. Turgot*, OC, vol. V, p. 201.

¹⁵³ *Ibid.*, vol. I, p. 490.

bastan sólo unos segundos¹⁵⁴. Además, en el mismo *Esquisse*, al hablar de los prejuicios, afirma que han existido en todas las épocas y se han extendido incluso más allá de ellas, pues “los hombres conservan todavía los prejuicios de la infancia, los de su país y los de su siglo mucho tiempo después de haber reconocido todas las verdades necesarias para destruirlos”¹⁵⁵.

Hemos visto a la razón humana formarse lentamente por los progresos naturales de la civilización; a la superstición apoderarse de ella para corromperla, y al despotismo, degradar y embrutecer los espíritus bajo el peso del temor y de la desgracia [...] Hemos visto a la razón levantar las cadenas, aflojar algunas y apresurar el instante de romperlas a todas. Nos queda por recorrer la época en que acabó de romperlas a todas [...] ya nada puede detenerla en su camino hacia el perfeccionamiento o la felicidad de la especie humana, de no ser *esos obstáculos inevitables que se reproducen ante cada nuevo progreso*, porque tienen como causa necesaria la propia constitución de nuestra inteligencia, es decir, esa relación establecida por la naturaleza entre nuestros medios para descubrir la verdad y la resistencia que ésta opone a nuestro esfuerzo¹⁵⁶.

“Así como las operaciones del entendimiento que nos conducen al error o nos retienen en él, desde el sutil paralogismo que puede alcanzar al hombre más cultivado hasta los delirios de la demencia, forman parte de una teoría sobre el desarrollo de nuestras facultades individuales, la historia de los errores generales que se introducen entre los pueblos, se propagan y se eternizan entre ellos, forma parte de la historia de los progresos del espíritu humano”, concluye Condorcet¹⁵⁷. Estos reparos de Condorcet nos llevan a atribuirle una idea de progreso quebrada, discontinua, pero irreversible. Entendemos que las reservas de Condorcet no son suficientes para negar la existencia de una idea de “progreso”

¹⁵⁴ Condorcet, *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, OC, vol. VIII, p. 119.

¹⁵⁵ Cfr. Condorcet, *Esquisse*, ed. cit., p. 21.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 171-172. Las cursivas son nuestras.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

en su filosofía de la historia, tal como han hecho algunos especialistas¹⁵⁸. Consideramos que no renuncia a la idea de un progreso indefinido e ineluctable, aunque juzga que el derrotero de la historia es sinuoso¹⁵⁹. Recordemos que en las primeras páginas del *Esquisse* afirma que “los progresos de la perfectibilidad humana son independientes de aquellos que desean detenerlos”¹⁶⁰ y que esa marcha no será “jamás retrógrada”¹⁶¹. En la *Vie de Turgot* que Condorcet escribió en 1786, al reseñar sus trabajos, señala que éstos tienen por objeto describir “el cuadro de los progresos del espíritu humano” y que, según Turgot, esos progresos “no tienen límites”¹⁶². Si bien con reservas, como se ha señalado, Condorcet comparte esa idea de la historia.

2. Los obstáculos al progreso: los extravíos del espíritu humano

El resultado del cruce entre la nueva epistemología y la historia no fue un producto monolítico entre *les philosophes*. Algunos autores, mencionados en el apartado anterior, mantuvieron una concepción optimista de la historia, otros, (i) conjugaron el optimismo histórico con un cierto pesimismo antropológico o, aun más pesimistas, dejaron abierta la

¹⁵⁸ Véase Lotterie, F., *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, ed. cit., p. 98; Cento, A., *Condorcet e l'idea di progresso*, Firenze, Parenti, 1956, p. 101.

¹⁵⁹ Cfr. Waldinger, R., “Condorcet: The Problematic Nature of Progress”, *Condorcet Studies*, 1984, n° 1, pp. 117-129. Respecto de la interpretación canónica, José de Sevilla sostiene que el *Esquisse* es la representación más acabada de la filosofía progresista de la historia de la Ilustración, según la cual la historia marcha en línea recta desde la barbarie a la civilización, siendo el progreso acumulativo, unidireccional e irreversible, véase Sevilla, J., “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad”, en Reyes Mate, M. (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 2005, vol. 5, pp. 78-79. Asimismo Nannerl Keohane sostiene que el *Esquisse* constituye el “cenit” de la idea de progreso y Jacques Le Goff habla del mismo como la “apoteosis” de dicha idea, véase Keohane, N., “The Enlightenment Idea of Progress Revisited”, ed. cit., p. 21; Le Goff, J., *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, trad. Marta Vasallo, Barcelona, Paidós, 2005, p. 216.

¹⁶⁰ Condorcet, *Esquisse*, ed. cit., p. 13.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Cfr. Condorcet, *Vie de M. Turgot*, ed. cit., vol. V, pp. 13-14. Sobre la relación entre Condorcet y Turgot, véase Arago, F., *Biographie de Condorcet, OC*, vol. I., pp. II-CLXXI; Boarini, S., “Turgot, Condorcet. Les Lumières face au progrès”, *Dix-huitième siècle*, 2011, n° 43, p. 524.

pregunta acerca del sentido que la historia tomaría en el futuro. Por otra parte, (ii) hubo quienes plantearon la existencia de una especie de “dialéctica negativa”, llegando incluso a disociar el progreso en el terreno de las ciencias y las artes del progreso moral. Finalmente (iii, iv), las dudas respecto del futuro llevaron a otros a detenerse en el plano de la reflexión pedagógico-política antes que en la filosofía de la historia.

i. El pesimismo antropológico: las pasiones y la fragilidad de la razón

“¡Con qué lentitud con qué dificultad el género humano se civiliza y la sociedad se perfecciona!”, dice Voltaire al observar ruinas en lugares otrora florecientes¹⁶³. En el capítulo final del *Essai* señala que las “guerras intestinas, conspiraciones, crímenes y locuras” han cubierto de ignorancia “bellas regiones de la tierra” y que las revoluciones han “formado pueblos casi salvajes” en los países “antaño más civilizados”¹⁶⁴. Sin embargo, en ese mismo capítulo dice como conclusión: “Este cuadro que hemos hecho de Europa desde los tiempos de Carlomagno hasta nuestros días muestra que Europa es ahora más civilizada, más rica, más ilustrada que antaño”¹⁶⁵. Voltaire creía que el espíritu progresa, que “los hombres finalmente se ilustran”. Con el tiempo, dice, “los hombres aprenden a pensar”¹⁶⁶. Sin embargo, entendía que la razón no conjuraría nunca definitivamente las sombras: “¿Creéis que los tiempos de Jacques Clément no volverán? Yo había creído lo mismo que vosotros, pero hemos visto después los Malagrida y los Damiens”.¹⁶⁷ “No hay un solo mes en la historia desde Constantino en el que las disputas teológicas no hayan sido funestas

¹⁶³ Voltaire, *Essai*, ed. cit., vol. 2, p. 724.

¹⁶⁴ *Ibid.*, vol. 2, p. 806.

¹⁶⁵ *Ibid.*, vol. 2, pp. 810-811.

¹⁶⁶ Voltaire, *Supplément à l'Essai sur les mœurs, Essai*, ed. cit., vol. 2, pp. 905-906.

¹⁶⁷ Voltaire, “Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations”, *Essai*, ed. cit., vol. 2, p. 931.

para el mundo”, agrega.¹⁶⁸ En el mismo sentido al final de *Le philosophe ignorant* (1766), dice: “Yo veo que hoy, en este siglo que es la aurora de la razón, algunas cabezas de esa hidra del fanatismo aún renacen”¹⁶⁹. En la historia relatada por Voltaire las sociedades se detienen, retroceden, renacen, vuelven a detenerse por siglos. “Es tan difícil que las costumbres se refinan y que las artes se establezcan, las revoluciones arruinan tan a menudo el edificio recién comenzado que uno debe sorprenderse al ver que la mayoría de las naciones no viven como en otras épocas vivieron los tártaros”, exclama el francés¹⁷⁰.

Las reservas acerca del futuro no son exclusivas de Voltaire. En efecto, en una carta del 18 de julio de 1760 D’Alembert dice a Voltaire respecto del futuro de Francia: “No hay otro partido a tomar que el de llorar sobre las ruinas”¹⁷¹. Dos años antes explicaba: “Mi opinión es por consiguiente que es necesario dejar la *Encyclopédie* a la espera de tiempos mejores (que quizá no llegarán nunca)”¹⁷². Esas reservas de D’Alembert no pueden circunscribirse al plano biográfico¹⁷³, las mismas están presentes en el mismo *Discours*

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Voltaire, *Le philosophe ignorant*, *OV*, vol. XXVI, p. 93.

¹⁷⁰ Voltaire, *Histoire de l’empire de Russie sous Pierre le Grand*, *OhV*, p. 376.

¹⁷¹ D’Alembert, J., *Correspondance*, en *Œuvres complètes de D’Alembert*, ed. cit., vol. V, p. 70. La trad. es nuestra.

¹⁷² *Ibid.*, p. 56.

¹⁷³ Cabe recordar que la publicación de la *Encyclopédie* provocó una fuerte oposición en algunos sectores de la sociedad francesa y que la publicación de la obra se desarrolló en medio de grandes polémicas. Desde el comienzo de su publicación se formaron dos bandos. Por un lado, el poder religioso con los jesuitas al frente, y también el delfín del rey y sus allegados y una parte de la intelectualidad envidiosa del éxito alcanzado por los enciclopedistas. La obra fue atacada en revistas como *Année littéraire*, *Nouvelles ecclésiastiques* y *Le Journal de Trévoux*, entre otros. Por el otro lado, se encontraban aquellos que eran favorables a la edición de la obra, una parte de la corte, con Madame de Pompadour a la cabeza, el director de la Biblioteca Nacional, Guillaume Malesherbes, la emperatriz Catalina de Rusia y un conjunto de escritores destacados de la época. En 1757 tras un intento de atentado al rey los enciclopedistas fueron acusados de favorecer a la oposición al rey y aparecieron una serie de libelos (*Avis utile*, publicado por el abate Odet Giry de Saint Cyr en el *Mercur*e y *Nouveau mémoire pour servir à l’histoire des Cacouacs*, escrito por Jacob-Nicolas Moreau, entre otros), donde fueron atacados y ridiculizados. La obra pasó a formar parte del *Índice de libros prohibidos* por la Iglesia Católica en 1759 (el escándalo producido por la publicación en 1758 de *De l’Esprit*, de Helvétius, también había afectado a la *Encyclopédie*). En ese mismo año se les retiraron a los impresores los permisos del Estado para seguir publicando la obra y D’Alembert abandonó el proyecto. Además, la obra sufrió varias interrupciones, prohibiciones y casos de censura y los libelos difamatorios no cesaron nunca de aparecer durante esos años, en particular cabe recordar la pieza de teatro de Palissot *Les philosophes*, representada en la Comédie Française en 1760. Ya sin D’Alembert, la obra fue terminada en 1772, completando sus diecisiete

préliminaire de la *Encyclopédie*. Al repasar los cambios en el mundo de las bellas letras, D'Alembert señala que “el mundo literario como el mundo físico está sujeto a revoluciones”¹⁷⁴. Y luego generaliza esta tesis, “es necesario que todo sufra revoluciones”¹⁷⁵. Un poco después, al hablar del amor de la sociedad por las letras, señala:

Le debemos a éste el no haber caído aún en la barbarie a la que tienden a precipitarnos una multitud de circunstancias. Se puede considerar como una de las principales esa atracción por el falso ingenio que protege a la ignorancia y que la difundirá tarde o temprano¹⁷⁶.

D'Alembert llega a decir que “la barbarie dura siglos y parece ser nuestra naturaleza”¹⁷⁷. Diderot, asimismo, que había dicho en la entrada “ENCYCLOPÉDIE” de la

volúmenes (la *Encyclopédie* contiene además once volúmenes de planchas). Acerca de la historia de la publicación de la *Encyclopédie*, véase Darnton, R., *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1979; Blom, P., *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, trad. Javier Calzada, Barcelona, Anagrama, 2010. Acerca de la ofensiva contra *les philosophes* en general y contra Diderot en particular, véase Masseau, D., *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, ed. cit., pp. 131 y ss.

¹⁷⁴ Cfr. D'Alembert, J., *Discours préliminaire*, ed. cit., vol. I, p. 79.

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 81.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 82. Esto ha llevado a algunos autores a atribuirle una concepción pesimista de la historia. Por ejemplo, Veronique Le Ru en un trabajo acerca de la idea de progreso en el *Discours* dice, apoyándose en la imagen del “laberinto” utilizada por D'Alembert en varias ocasiones para aludir a los tortuosos caminos del conocimiento humano y a sus límites, que la idea según la cual la naturaleza humana puede modificarse y perfeccionarse poco a poco gracias al conocimiento es completamente extraña a D'Alembert. Según la autora, en la filosofía de D'Alembert no hay una imagen lineal y progresiva de la historia, sino por el contrario la idea que la historia gira “en un ciclo compuesto por tres tiempos: ignorancia o barbarie, progreso y corrupción”, en Le Ru, V., “L'ambivalence de l'idée de progrès dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* ou le labyrinthe de la raison”, ed. cit., p. 125. Asimismo, Florence Lotterie, apoyándose en un análisis del lugar que la idea de “revolución” ocupa en la filosofía de D'Alembert, señala que en su pensamiento “la idea de progreso está vinculada aún a la vieja representación cíclica de la historia”, en Lotterie, F., *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, ed. cit., p. 8. Por otra parte, Jean-Marie Goulemot, luego de atribuirle al autor del *Discours* un gran optimismo desde el punto de vista teórico, dice que la historia ideal se fractura cuando D'Alembert se enfrenta a la historia concreta. Luego de detenerse en expresiones utilizadas por D'Alembert como “camino tortuosos” y “laberinto”, concluye que en el *Discours* la historia finalmente “se inscribe en un ciclo donde se alternan los avances y los retrocesos”, en Goulemot, J., *op. cit.*, p. 366. También se podría mencionar a Henry Vyverberg, quien en un trabajo ya mencionado en esta investigación atribuye a D'Alembert una teoría organicista de la historia, la cual desembocaría en una idea circular del tiempo, en Vyverberg, H., *op. cit.*, p. 141. En cambio algunos intérpretes asignan a D'Alembert un optimismo cercano al de Condorcet; véase Hankins, T., *Jean D'Alembert, Science and the Enlightenment*, New York, Gordon and Breach Science Publishers, 1990, p. 233. También Michel Paty relaciona el *Discours* con el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet; véase Paty, M., “Les

Encyclopédie que el “progreso” es un “camino trazado” de donde el hombre no puede alejarse y en el artículo “ECLECTISME” había hablado de una “ruta que sigue naturalmente el espíritu humano en sus progresos”¹⁷⁸, dice:

Los conocimientos se expanden día a día. No hay mujer con cierta educación que no emplee con discernimiento todas las expresiones consagradas a la pintura, a la escultura, a la arquitectura y a las bellas artes. ¡Cuántos niños tienen la intención de conocer estas cosas, cuántos niños saben geometría, cuantos niños son músicos [...]! Sin embargo, los conocimientos no se expanden más que hasta cierto punto [...] *las revoluciones son necesarias, siempre las hubo y siempre las habrá.*¹⁷⁹

Diderot, que había afirmado que el objetivo de la *Encyclopédie* era contribuir al progreso humano¹⁸⁰ y se había propuesto “formar un cuadro general de los esfuerzos del espíritu humano en todos los géneros y en todos los siglos”¹⁸¹, entiende que las sombras nunca desaparecen completamente. Una porción de la tierra, dice, volverá a “recaer en las tinieblas”¹⁸². Las revoluciones, que según el francés son inevitables, marcan los límites del perfeccionamiento de la especie¹⁸³. De ahí que la *Encyclopédie* no tuviera por función solamente difundir los conocimientos, sino también resguardarlos de esas revoluciones.

La causa de esta discontinuidad, de estas dudas respecto del futuro, es la debilidad de las facultades de conocimiento humanas. En la entrada “DESTIN” del *Dictionnaire philosophique*, Voltaire dice que “tendremos siempre pasiones y prejuicios, ya que nuestro

recherches actuelles sur D’Alembert”, en Michel, A.; Paty, M. (eds.). *Analyse et dynamique. Études sur l’œuvre de D’Alembert*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2002, p. 63.

¹⁷⁸ Diderot, D.; D’Alembert, J. (eds.), *Enc.*, ed. cit., vol. V, p. 283.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 637. Las cursivas son nuestras.

¹⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p. 635.

¹⁸¹ Diderot, D., *Prospectus*, ed. cit., vol. XIII, p. 130.

¹⁸² Diderot, D.; D’Alembert, J. (eds.), *Enc.*, ed. cit., vol. V, p. 637.

¹⁸³ Cfr. *ibidem*.

destino es estar sometidos a los prejuicios y las pasiones”¹⁸⁴. Voltaire creía que es natural que los hombres se guíen por sus prejuicios antes que por su razón. Se podría objetar que esta interpretación sólo sería válida para un momento anterior a la llegada de la razón. Sin embargo, esta objeción debe ser descartada. En *Le siècle de Louis XIV* (1751) señala que la ciencia no es una garantía contra el fanatismo¹⁸⁵, y en el *Précis du Siècle de Louis XV* (1768), afirma que la irracionalidad es “inseparable de la naturaleza humana”¹⁸⁶. Para Voltaire, la llegada de tiempos de sensatez no eliminaba completamente el furor y la credulidad de los hombres, “el amor a lo maravilloso y el ansia de oír y decir cosas fantásticas han pervertido el sentido común en todos los tiempos”, dice¹⁸⁷. Voltaire considera que aunque el espíritu logre progresar siempre quedan restos de oscuridad, siempre quedan prejuicios y supersticiones capaces de hacer caer nuevamente las sombras sobre las naciones. La estructura misma de *Le siècle de Louis XIV* expresa esta supervivencia de las sombras. El libro en el que se presenta el “siglo más ilustrado que jamás haya existido” se cierra con la descripción de diferentes disputas religiosas, y al hablar del conflicto entre el jansenismo y el molinismo, afirma que si bien esas “querellas que deshonran a la razón y perjudican a la religión” han sido superadas, siempre pueden aparecer “algunos agitadores, que buscan en las cenizas apagadas resto del fuego, con los que tratan de provocar un incendio”¹⁸⁸. Como bien sostiene René Pomeau, nada parece definitivamente ganado en la filosofía de la historia de Voltaire¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., vol. XXVIII, p. 349.

¹⁸⁵ Al analizar el nacimiento de las religiones desnaturalizadas, Voltaire sostiene que el vulgo es siempre crédulo e ignorante, pero inmediatamente aclara que “vulgo” no se aplica solamente al “pueblo” sino también a un gran número de príncipes y sabios, véase Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, *OhV*, p. 1062.

¹⁸⁶ Cfr. Voltaire, *Précis du siècle de Louis XV*, *OhV*, p. 1299.

¹⁸⁷ Voltaire, *Essai*, ed. cit., vol. 1, p. 114.

¹⁸⁸ Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, ed. cit., p. 1087.

¹⁸⁹ Pomeau, R., *Voltaire en son temps*, Paris/Oxford, Fayard/Voltaire Foundation, 1995, vol. 2, p. 236. Véase también Stenger, G., “De la sensation à la superstition: éléments pour une histoire de l’esprit humain dans

Asimismo, D'Alembert, como ya se señaló, habla de la atracción del género humano por el “falso ingenio”, el cual difundirá tarde o temprano nuevamente las sombras, y en un *Éloge de Saint Pierre*, afirma que “cualquiera que haya elaborado proyectos para la felicidad de la humanidad, sin tener en cuenta las pasiones y los vicios de los hombres, no ha imaginado más que quimeras”¹⁹⁰. Como señala Malherbe, la posibilidad del retroceso y del retorno de las épocas oscuras está siempre latente¹⁹¹. En tanto, Fontenelle, luego de señalar que la historia humana depende de la naturaleza humana, afirma que ésta está “compuesta por la ignorancia, la credulidad, la vanidad, la superstición, la maldad y una pequeña dosis de buen sentido”¹⁹². En ese marco no es extraño que en algunos pasajes vea la historia como una oscilación entre tiempos de barbarie y de civilización¹⁹³. Esto ha llevado a algunos especialistas a hablar de un pesimismo antropológico y un optimismo histórico en Fontenelle; a otros, a disociar en su obra dos concepciones antagónicas de la historia¹⁹⁴.

Tomando en cuenta lo dicho hasta aquí, se puede concluir que, más allá de los matices, *les philosophes* mencionados en este apartado no parecen admitir una idea ingenua respecto del curso de la historia, una idea de progreso histórico irreversible, lineal y homogéneo.

quelques articles du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire”, *Revue Voltaire*, 2007, n° 7, pp. 239-254; Baczko, B., *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997, p. 73.

¹⁹⁰ D'Alembert, J., *Éloge de Saint Pierre*, en *Œuvres complètes de D'Alembert*, ed. cit., vol. III, p. 257. La trad. es nuestra.

¹⁹¹ Cfr. Malherbe, M., “D'Alembert: encyclopédie et histoire”, *Kairos*, 1999, n° 14, p. 113.

¹⁹² Fontenelle, B., *Sur l'histoire*, ed. cit., vol. V, p. 432.

¹⁹³ Cfr. Fontenelle, B., *Dialogues des morts*, en *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Salmon, 1825, vol. III, p. 425.

¹⁹⁴ Cfr. Mortier, R., “Fontenelle entre l'optimisme scientifique et le pessimisme anthropologique”, en Mortier, R., *Le cœur et la raison : recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, pp. 26-35; Mullet, I., “Fontenelle et l'Histoire: du fixisme des passions aux progrès de l'esprit humain”, *Dix-huitième siècle*, 2012, n° 44, pp. 335-347.

ii. La ambigüedad del desarrollo de las facultades de conocimiento

Como ya se señaló, el siglo XVIII utilizó poco la palabra “progreso”, reemplazándola a menudo por otras categorías similares, como el verbo “*perfectionner*”, los sustantivos “*perfectibilité*”, “*politesse*”, “*raffinement*”, y los adjetivos “*éclairé*”, “*cultivé*”, “*policé*”, “*civilisé*”, entre otros. Además, no se usó la palabra en sentido absoluto, como se haría en el siglo siguiente. En muchas ocasiones, se habla del “progreso” de un ámbito determinado, las artes, las ciencias, etc. Por otra parte, no siempre se le adjudicó al proceso histórico un valor necesariamente positivo. Diderot en *Éléments de physiologie* (1774) habla de los “progresos sucesivos de la corrupción”¹⁹⁵; Mably, de los “progresos del despotismo”,¹⁹⁶ y el mismo Mercier se pregunta si “el perfeccionamiento de nuestra razón no nos llevaría al perfeccionamiento del vicio”¹⁹⁷. Por otra parte, la palabra “perfeccionamiento” al fin del siglo XVII se utilizaba para hablar de la inculcación de las buenas maneras en los jóvenes, tal como se desprende del *Dictionnaire* de Furetière¹⁹⁸, lo cual estaba ligado a una crítica a la artificialidad de la vida cortesana, de las fiestas y de las reuniones de salón. En este marco la idea de “progreso” se tiñe de cierta ambigüedad. El tiempo parece ser tanto el lugar del avance y el desarrollo como el de la degradación.

En *De l'Esprit* (1758), que fue condenado por el Parlamento de París, la Sorbona y el clero y quemado públicamente en París, Helvétius dice:

El deseo de alcanzar la felicidad hará que siempre miremos la ausencia de placer como un mal. Nos gustaría que el intervalo que separa los momentos de

¹⁹⁵ Diderot, D., *Éléments de physiologie*, OD, vol. IX, p. 240.

¹⁹⁶ Mably, *Droits et devoirs du citoyen*, en *Œuvres complètes*, Lyon, Delamolliere, 1796, vol. XI, p. 411.

¹⁹⁷ Mercier, L., *Tableau de Paris*, Hambourg, Virchaux, 1781, vol. 1, p. 24.

¹⁹⁸ Cfr. Furetière, A., *Dictionnaire universel*, Rotterdam, Arnout, 1690, vol. 3, s.p.

placer, vinculados a la satisfacción de necesidades físicas, fuese cubierto por alguna sensación agradable. Desearíamos sentir en todo momento sensaciones nuevas, pues cada una de esas sensaciones nos genera placer [...]. De aquí nuestra preferencia por el espectáculo que nos ofrecen los objetos en movimiento. De aquí que se diga que el fuego nos hace compañía, es decir, nos distrae. Esta necesidad de recibir constantemente estímulos y la inquietud que produce en el hombre la falta de impresiones son las causas de la inconstancia y la perfectibilidad del espíritu humano, aquello que lo conducirá a inventar y perfeccionar las ciencias y las artes y, finalmente, traerá la decadencia del gusto¹⁹⁹.

La “inquietud” y la necesidad del hombre de “mantenerse en constante movimiento” son para Helvétius los motores del perfeccionamiento de las ciencias y las artes, pero también la causa de la corrupción del gusto. Asimismo, en el *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) de Diderot, el anciano, uno de los personajes del relato, luego de hablar de las “luces inútiles” del hombre civilizado, dice a su interlocutor: “Persigue cuanto quieras lo que llamas comodidades de la vida, pero permite a los seres sensatos que se detengan cuando, con penosos esfuerzos, ya no pueden tener más que bienes imaginarios”²⁰⁰. Algunos años después, en su contribución a la *Histoire de deux Indes* (1770) habla de un “límite” más allá del cual “la especie humana tiene tanto para ganar como para perder”²⁰¹. Asimismo, en febrero de 1754 en su *Correspondance littéraire* Grimm, se enfrenta a Rousseau con respecto a su tesis sobre la relación entre el desarrollo de las ciencias y la corrupción sin dejar de reconocer que “la facultad de reflexionar, que es

¹⁹⁹ Helvétius, C., *De l'Esprit*, Paris, Durand, 1758, pp. 290-291. La trad. es nuestra.

²⁰⁰ Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, OD, vol. II, p. 215.

²⁰¹ Diderot, D., “Contributions a l’Histoire de Deux Indes”, en *Œuvres*, ed. L. Versini, Paris, Laffont, 1995, vol. 3, p. 680. No ha resultado fácil a los especialistas aislar la contribución de Diderot de la del resto de las personas que participaron en la *Histoire*. En la actualidad se cuenta con herramientas de gran utilidad como Diderot, D., *Pensées détachées. Contributions à l’Histoire des deux Indes*, ed. G. Goggi, Università di Siena, Siena, 1976; Diderot, D., *Melanges et morceaux divers: contributions à l’Histoire des deux Indes*, ed. G. Goggi, Università di Siena, 1977; Diderot, D., “Contributions à l’Histoire des deux Indes”, en *Œuvres*, ed. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1995, vol. III; Diderot, D., *Political Writings*, eds. J. Mason; R. Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Salvo que se indique lo contrario, en este trabajo utilizaremos la edición de L. Versini.

la fuente de todos los males, es esencial al hombre”²⁰². Pero es, por supuesto, Rousseau, sobre quien volveremos en la segunda parte de esta investigación, quien mejor ilustra esta “dialéctica negativa”.

iii. El progreso entre la filosofía de la historia y la política

En el *siècle des Lumières* la idea de progreso desborda el campo de la epistemología, terreno en el que había surgido. La idea de progreso “salta” desde la epistemología a la filosofía de la historia. Como ya se señaló, Condorcet al comienzo de su *Esquisse* dice que “el hombre nace con la facultad de recibir sensaciones, de percibir y de distinguir entre las que recibe las senciones simples y las compuestas”, y que “si consideramos ese mismo desarrollo en sus resultados, en relación con los individuos que existen al mismo tiempo, y si lo seguimos de una generación a otra, veremos el cuadro de los progresos del espíritu humano”²⁰³. “Este progreso”, explica, “está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo individual de nuestras facultades”²⁰⁴. Los progresos de la perfectibilidad humana, agrega, son independientes de quienes desearían detenerla. Ahora bien, si entendemos por “filosofía de la historia” la existencia de un principio que se desarrolla con independencia de la voluntad de los hombres, es necesario reconocer que la idea de “progreso” no se convierte en el siglo XVIII en todos los casos en una filosofía de

²⁰² Grimm, F. (ed.), *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, Furne et Ladrangé, 1829, vol. 1, p. 112. (Salvo que se indique lo contrario se seguirá esta edición). La trad. es nuestra.

²⁰³ Condorcet, *Esquisse*, ed. cit., vol. VI, pp. 11-12.

²⁰⁴ *Ibidem*.

la historia. El progreso es presentado ya como una filosofía de la historia, ya como un programa político. Estos dos planos se mezclan en las obras de *les philosophes*²⁰⁵.

En efecto, el mismo Condorcet se pregunta en el *Esquisse* si el triunfo de las luces “no depende de que sepamos servirnos de nuestras fuerzas” y Voltaire atribuye a menudo los progresos de las ciencias y las artes a las políticas de diferentes “grandes hombres”, ya sea en el terreno de la política, las ciencias o las artes. En *Le siècle de Louis XIV*, al hablar de los avances en los terrenos del arte y el conocimiento en el siglo XVII, particularmente en Italia, afirma que “debemos esos progresos a algunos sabios y genios repartidos en pequeño número por Europa, casi todos largo tiempo olvidados y a menudo perseguidos”²⁰⁶. Del mismo modo, en el *Essai*, afirma que “sin esos grandes hombres el género humano hubiera permanecido siempre en un estado parecido al de las bestias salvajes”²⁰⁷. Por otra parte, en la *Histoire de l’empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759) presenta a Pedro como un personaje casi divino, “un fundador”²⁰⁸, que ha hecho “florecer todas las artes en medio de la guerra”²⁰⁹. Un solo hombre, dice, ha transformado a Rusia. Además, en la *Histoire de Charles XII* (1731) señala que el objetivo es aconsejar a los príncipes acerca del mejor modo de gobernar²¹⁰. En tanto, en las primeras páginas del *Nouveau plan d’une histoire de l’esprit humain*, dice que “es necesario conocer la historia de aquellos hombres que han cambiado la faz de la tierra”, particularmente los que han

²⁰⁵ La dificultad para escindir los campos de la filosofía de la historia y la política en la obra de Voltaire, por ejemplo, es el tema de un reciente libro de Méricam-Bourdet, M., *Voltaire et l’écriture de l’histoire: un enjeu politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

²⁰⁶ Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, ed. cit., p. 1028.

²⁰⁷ Voltaire, *Essai*, ed. cit., vol. 1, p. 393.

²⁰⁸ Voltaire, *Histoire de l’empire de Russie sous Pierre le Grand*, OhV, p. 353.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 339.

²¹⁰ “Hemos pensado que este libro podría ser útil a algún príncipe...”, Voltaire, *Histoire de Charles XII, roi de Suède*, OhV, p. 55.

hecho a sus pueblos “mejores y más felices”²¹¹. En un sentido similar, el mismo Turgot señala en un trabajo temprano, preparado para la participación en un concurso convocado por la Academia de Soisson, que el progreso estaría sujeto a sucesos azarosos y a la existencia de grandes hombres que lo hicieran efectivo: “Las causas del progreso pueden reducirse a tres: el estado de la lengua del pueblo; la constitución del gobierno, la paz, la guerra, las recompensas, el genio de los príncipes; el azar del genio: Descartes, Colón, Newton, etc...”²¹².

El progreso no parece aún ser el proceso imparable que arrastra a los hombres y al que no pueden afectar las circunstancias negativas. Para los pensadores del siglo XIX los grandes hombres serán circunstancias accesorias del proceso histórico. En las *Mélanges philosophiques, historiques, etc.*, publicadas por Diderot en 1773-1774 a expensas de sus encuentros con Catalina II²¹³, el editor de la *Encyclopédie* presenta el “estado civilizado” como el producto de un programa, de un “plan de civilización”. Como explica Bertrand Binoche, las *Mélanges* presentan un programa político²¹⁴. Diderot contrapone las sociedades que se forman por azar, como Francia, a las que son el producto de un “plan”²¹⁵. Mientras que las primeras producen instituciones débiles y absurdas, las segundas generan sociedades estables y seguras, donde los hombres se ilustran y las artes florecen. El autor de *Jacques, le fataliste* aconseja a Catalina construir “buenas instituciones” que eviten la

²¹¹ Voltaire, *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain, op.cit.*, vol. 2, p. 816.

²¹² Turgot, R., *Causes du progrès et de la décadence*, en *Œuvres de Turgot*, ed. Gustave Schelle, Paris, Alcan, 1913, vol. I, p. 117. La trad. es nuestra.

²¹³ Entre 1773 y 1774 Diderot realizó un viaje a Rusia para visitar a la emperatriz Catalina II. *Les philosophes* consideraban que la emperatriz unía el poder y las ideas del *siècle des Lumières*²¹³. Catalina II seguía las políticas del difunto Pedro el Grande, quien había intentado sacar a Rusia del aislamiento y acercarla a los valores de los Estados de Europa occidental. Esto había generado la crítica de Rousseau a Pedro en el *Contrat Social*. Según Rousseau, Pedro había introducido ideas extrañas en Rusia. Voltaire respondió a Rousseau en el artículo “PIERRE LE GRAND ET J. J. ROUSSEAU” de su *Dictionnaire philosophique*. Acerca de la relación de los filósofos ilustrados franceses con Catalina II, véase Gorbatov, I., *Catherine the Great and the French philosophers of the Enlightenment*, Bethesda, Academica Press, 2006.

²¹⁴ Binoche, B., “Diderot et Catherine II”, en Binoche, B ; Tinland, F. (eds.), *op. cit.*, p. 159.

²¹⁵ Diderot, D., *Diderot et Catherine II*, ed. Maurice Tournex, Paris, Calmann Lévy, 1899, p. 104.

decadencia de la nación. “Depende de vuestra majestad colocar la base de la pirámide sobre la roca”, dice Diderot²¹⁶. Este plan, concluye, “demuestra las ventajas de una nación que tiende a organizarse a partir de un plan sistemático”²¹⁷. Por el contrario, agrega, las naciones que no siguen un plan sólo producen “instituciones débiles, absurdas, contradictorias”²¹⁸. De esta manera los progresos del espíritu de la nación no son presentados como un resultado automático, sino como un proceso sujeto a la voluntad del soberano²¹⁹. El objetivo de estos trabajos no parece ser mostrar el curso de la historia, sino cambiarlo.

iv. Historia y pedagogía: ¿difundir las luces?

Junto al tema de la confianza en el advenimiento de un “*siècle des lumières*”, de un “*siècle éclairé*”, se encuentra la discusión sobre el alcance que podría tener el proceso de difusión de las luces. No todos *les philosophes* comparten la misma opinión respecto de este tema, no todos son completamente optimistas, lo cual demuestra una vez más la necesidad de distinguir matices en las teorías de los pensadores de la época respecto del futuro, del curso de la historia y del alcance que tendrían los progresos del espíritu humano.

El siglo XVIII se define a sí mismo como una “*âge des Lumières*” y se contrapone así a las edades anteriores en tanto épocas oscuras dominadas por el error, el fanatismo y las tinieblas. Muchas de las imágenes que ilustran los libros de la época, como el frontispicio

²¹⁶ *Ibid.*, p. 119.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 136.

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ Cfr. Brot, M., “Pour une historiographie des Lumières”, en Brot, M. (ed.), *Les philosophes et l’histoire au XVIII^e siècle*, ed. cit., pp. 15 y ss.

de la *Encyclopédie*, representan esta contraposición a través de las figuras del sol o la luz desenmascarando la superstición y dejando la verdad al descubierto.



Frontispicio de la *Encyclopédie*, diseñado por Charles-Nicolas Cochin y grabado por Bonaventure-Louis Prévost.

Para entender las distintas posiciones respecto del tema es necesario retroceder hasta los comienzos del siglo XVII. En ese momento la tradición libertina, que se remonta al siglo XVI en Italia, somete a crítica a las ortodoxias religiosas, apoyándose en interpretaciones materialistas, elaboradas a partir de relecturas de Epicuro y Lucrecio. Los libertinos no consideraban conveniente la difusión de sus teorías. En general, sentían un profundo desprecio por el vulgo. Por esta razón, Vanini pensaba que mientras que la libertad de pensamiento debía ser total, la libertad de expresión debía reconocer límites. Los libertinos suponían que era necesario, para mantener el orden social, no difundir la crítica.

Herederos en este punto de la tradición libertina, Fontenelle afirmaba que no se debían difundir las luces entre el pueblo. El mismo hombre que afirmaba el perfeccionamiento de la razón, consideraba inconveniente instruir a la sociedad. Voltaire criticaría por esto a Fontenelle en una carta a Helvétius: “Vuestro vil Fontenelle no vivía más que para sí mismo. ¡Vivid para los otros! [...] ¡Servíos de vuestro espíritu para ilustrar al género humano!”²²⁰. Fontenelle, partidario del progreso de las ciencias, las artes y el método científico, estaba persuadido al mismo tiempo de la incapacidad del hombre de servirse de esa razón para guiar su vida y regular sus pasiones. El hombre que en *De l'origine des fables* afirmaba que las fábulas son la causa de los “extravíos del espíritu humano” y que es más difícil que los hombres se extravíen una vez que las han abandonado²²¹, entendía, influenciado por la tradición de los libertinos del siglo XVII, que esos progresos no modificarían el comportamiento de los hombres. Fontenelle pensaba que la naturaleza humana permanece sujeta a las pasiones y dominada por la atracción hacia lo maravilloso.

²²⁰ Voltaire, *Correspondance, OV*, vol. LXIV, p. 21.

²²¹ Cfr. Fontenelle, B., *De l'origine des fables*, en *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Salmon, 1825, vol. IV, p. 310.

En ese marco no es extraño escuchar en el *Dialogue des morts* a Homero decir a Esopo: “Vosotros os imagináis que el espíritu humano no busca más que lo verdadero, desengañaos, el espíritu humano y lo falso van de la mano. Si queréis decir la verdad, haréis bien en envolverla entre fábulas, así, tendrá una mejor acogida”²²². Igualmente, señala que la inclinación a la superstición, a lo maravilloso e irracional, es connatural al hombre. Pierre Bayle, otra referencia para *les philosophes*, no tiene una opinión diferente de la de Fontenelle. El pesimismo antropológico lleva a Bayle a decir en el artículo “COMENIUS” que el pueblo “disfruta de sentirse engañado”²²³. Tal es por momentos su desencanto que llega a plantearse, como en el artículo “ANAXAGORE”, la utilidad de su empresa: “¿De qué sirven estas luces en medio de tales personas?”²²⁴, se pregunta.

La actitud de los enciclopedistas es diferente. En el *Discours préliminaire* a la *Encyclopédie*, D’Alembert habla de las ventajas que los hombres han encontrado al extender la esfera de sus conocimientos²²⁵, y Diderot en la entrada “DIVINATION” de ese libro proclama el deber de los intelectuales de difundir el saber y la verdad²²⁶. Quizás, uno de los más encendidos representantes de esta posición haya sido el barón D’Holbach, quien en su *Système de la nature* (1770) señalaba que “un gobierno justo, esclarecido y virtuoso, que busca el bien público, no necesitará utilizar fábulas y mentiras para gobernar a sujetos racionales”²²⁷. Lamentablemente, agrega el barón, “el mundo está gobernado por soberanos injustos, incapaces y corrompidos”²²⁸. En ese marco afirma que el filósofo debe “ilustrar al

²²² Fontenelle, B., *Dialogues des morts*, ed. cit., vol. III, p. 408. Véase asimismo Fontenelle, B., *Histoire des oracles*, en *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Salmon, 1825, vol. IV, p. 316.

²²³ Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, ed. cit., vol. 5, p. 267. La trad. es nuestra.

²²⁴ *Ibid.*, t. 1, p. 48.

²²⁵ Cfr. D’Alembert, J., *Discours préliminaire*, ed. cit., p. 33.

²²⁶ Cfr. Diderot, D., “DIVINATION”, *Enc.*, vol. 4, p. 1073.

²²⁷ D’Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Paris, Chez l’Éditeur, 1820, vol. 1, p. 364. La trad. es nuestra.

²²⁸ *Ibidem*.

género humano, enseñándole siempre la verdad”²²⁹. También es optimista el tono de un autor cercano a los enciclopedistas, Helvétius. En el prefacio a *De l'esprit*, afirma que “se debe pensar y hablar de todas las cosas”²³⁰, es decir que no se debe ocultar el saber al pueblo; y que los “errores dejan de ser peligrosos cuando uno puede contradecirlos”²³¹. Circunstancias como los inconvenientes provocados por la publicación de *De l'Esprit* o la condena a la *Encyclopédie* no lo llevaron a abandonar sus convicciones, pero sí a colocar sus esperanzas fuera de Francia. De ahí su dedicatoria del libro *De l'homme, et de son education* a Federico de Prusia y a Catalina II.

Voltaire representa el caso más complejo: por un lado, se lo puede escuchar exclamar que la tendencia a lo irracional está inscrita en la naturaleza humana y que, por esa razón, es mejor que el pueblo sea guiado antes que instruido; por el otro, expresa su confianza en el género humano. Por ejemplo, en el artículo “FRAUDE” del *Dictionnaire philosophique* (1764), Ouang, que representa la voz de Voltaire, reacciona frente al faquir Bambabef, que “sostenía que el pueblo tiene necesidad de ser engañado”²³², y en el *Sermon des cinquante* señala: “Se nos dice que el pueblo necesita misterios, que es necesario engañarlo. ¡Se puede ultrajar de esta manera al género humano! El pueblo no es tan imbécil como se cree”²³³. Quizás el lugar donde más claramente se expresa esta confianza es en una carta a Helvétius de 1765, ya mencionada, donde luego de criticar a Fontenelle le aconseja servirse de su “espíritu para ilustrar al género humano”²³⁴. De todas maneras, como hemos demostrado, preocupado por la historia de los errores humanos y la superstición, Voltaire no comparte la fe de Condorcet o Turgot respecto del futuro del género humano. También Grimm, un

²²⁹ *Ibid.*, p. 367.

²³⁰ Helvétius, C., *De l'Esprit*, ed. cit., p. III.

²³¹ *Ibid.*, p. VI.

²³² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., vol. XIX, p. 207.

²³³ Voltaire, *Sermon des cinquante*, *OV*, vol. XXIV, p. 453.

²³⁴ Voltaire, *Correspondance*, ed. cit., vol. LXIV, p. 21.

hombre cercano al grupo de Diderot, tiene una posición ambivalente. En los primeros tiempos, compartía el optimismo de sus amigos enciclopedistas. Así, en 1755 en la *Correspondance littéraire* afirmaba que el filósofo debe mostrar la verdad y que, no habiendo saber peligroso o dañino para los hombres, “es falso decir que la verdad debe ser ocultada a ciertos hombres”²³⁵. Sin embargo, con el paso del tiempo Grimm invierte su postura. No dejará de pensar que es conveniente difundir la verdad, pero considerará que el pueblo no se interesaría por ella. “Lo que es extraordinario y falso tiene más poder sobre la multitud que la verdad”²³⁶, se lamenta, y se pregunta sobre el verdadero alcance del esfuerzo de los intelectuales frente a “la imaginación desordenada (*déréglée*) de la multitud”²³⁷. Ésta es la razón, dice, por la que incluso aquellas pocas naciones que lograron ciertos progresos vieron nacer rápidamente en su seno nuevas revoluciones²³⁸. Finalmente señala en esa carta del 15 de enero de 1757 no creer vivir en un “siglo ilustrado”²³⁹ y concluye, intentando tomar distancia de Diderot, que la verdad inspira a un número reducido de personas, pero que “nada da al género humano” y que una “barrera inflanqueable se opone a los progresos de la razón”²⁴⁰. Así, Grimm se inclina hacia un estrecho elitismo. No niega el avance de las luces en su época, pero considera que ese desarrollo solo alcanza a un reducido grupo de hombres de letras, es decir que el vulgo permanecerá siempre atado a la “sinrazón” (*déraison*) y la superstición. La consecuencia política de esta postura es el alejamiento de las posturas radicales. En 1758 en la *Correspondance* hace un elogio del déspota justo e ilustrado.

²³⁵ Grimm, F. (ed.), *op. cit.*, vol. 1, p. 267. La trad. es nuestra.

²³⁶ *Ibid.*, vol. 2, p. 81.

²³⁷ *Ibid.*, p. 80.

²³⁸ Cfr. *ibidem*.

²³⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁴⁰ Cfr. *ibid.*, vol. 2, p. 83.

De esta manera se puede advertir que no todos *les philosophes* comparten el mismo optimismo con respecto a la difusión de las luces. Mientras que algunos consideran que llegará el momento en el que éstas alcanzarán a toda la sociedad, otros piensan que las mismas no pueden desbordar los márgenes de un reducido círculo de personas.

Conclusiones

Como se puede observar en esta primera parte de la investigación, los análisis de la historia se nutren en el siglo de las Luces de desarrollos que pertenecen al ámbito de la nueva epistemología sensualista:

- 1) Se procede en historia como en la nueva física. Es decir, se busca a través de la observación un principio explicativo en la historia misma. Así, en las obras de Fontenelle, D'Alembert y Voltaire, emerge el “espíritu humano” como “hilo conductor” de la historia de la humanidad.
- 2) El “espíritu humano”, que representa a la humanidad en su conjunto, funciona de la misma manera que el espíritu individual, forjado a través de las críticas al innatismo. Es decir, el espíritu humano, tanto individual como colectivo, se desarrolla con el tiempo, confundiéndose con las costumbres y los logros de los hombres, y acumulando las experiencias del pasado.
- 3) Como en la nueva física se utiliza en historia un método riguroso, basado en el control de datos a través de la experiencia, del contacto con las fuentes.

Algunas de las consecuencias de este giro en la manera de escribir historia son:

- 1) Se toma distancia respecto de la vieja historiografía que buscaba la explicación a la historia en factores suprahistóricos, mezclando el relato histórico con la religión, los mitos o la literatura

2) Dada la continuidad que se establece entre el desarrollo de las facultades cognitivas individuales y la historia, en ambos terrenos se presenta el mismo obstáculo, a saber, la credulidad de los hombres. Mientras que para algunos (Fontenelle, Voltaire) esa credulidad está inscrita en la propia naturaleza humana, para otros es algo superable (Condorcet, D'Holbach). Esto lleva a varios pensadores a concebir el progreso como un proceso quebrado y discontinuo. En algunos casos, se llega incluso a poner en duda la ineluctabilidad del progreso histórico.

Por otra parte, se puede observar en los análisis desarrollados que la idea de “historia del espíritu humano” no es intercambiable con la idea de “progreso”. En efecto, la historia del espíritu humano puede tomar diferentes direcciones. Tanto Voltaire, D'Alembert como Fontenelle se refieren en algunos casos a una historia de los “desvíos” del espíritu humano.

Finalmente, se desprende de esta sección que detrás de la idea de “progreso” se confunden los campos de la teoría de la historia y la política. En efecto, la idea de progreso es presentada en algunos casos como un ley irreversible y en otros como algo sujeto a la voluntad de los hombres. De ahí los planes y programas elaborados por algunos ilustrados con el fin de colocar a diferentes naciones en la senda del progreso y la civilización.

En resumen, la idea de progreso en el *siècle des Lumières* es una noción compleja, cuyo alcance es difuso. No obstante, no se puede negar su existencia en la época o considerarla una excepción, como han hecho varios especialistas ya mencionados. Según se ha mostrado, dicha idea (o categorías similares) está presente en el período y recorre los trabajos de muchos de sus más destacados representantes.

Los análisis hasta aquí desarrollados no agotan, no obstante, el tratamiento del tema de la historia en el *siècle des Lumières*. Hay otra faceta del tema que se superpone y en cierta medida desborda el cuadro presentado. Esta otra perspectiva responde a otro esquema mental presente en los trabajos de *les philosophes* que no se apoya en la nueva teoría del conocimiento sino en categorías con tintes clásicos, como la idea de “naturaleza”. Éste será el tema de la segunda parte de esta investigación.

SEGUNDA PARTE
NATURALEZA Y PROGRESO

Introducción

En *La crise de la conscience européenne*, Paul Hazard sostiene que a fines del siglo XVII se produjo un “quiebre” en “lo profundo de la conciencia europea”. Según el autor, ese quiebre es el producto del surgimiento de un pensamiento crítico, destructivo, que hunde sus raíces en la filosofía de los autores del siglo XVII y que provocó una ruptura respecto del pensamiento teológico²⁴¹. Jonathan Israel, en un trabajo reciente, reactualiza las tesis de Hazard²⁴². Esta interpretación no carece de fundamentos, sin embargo, parece simplista en la medida en que, por un lado pasa por alto los vínculos entre religión e Ilustración²⁴³, por el otro, soslaya nociones de la Antigüedad greco-latina, retomadas durante el Renacimiento y *l'Âge classique*, que jugaron un papel importante en el *siècle des Lumières*.

En esta segunda parte de la investigación se intentará mostrar que esas nociones clásicas, la idea de “virtud”, la crítica al interés particular y, especialmente, la categoría de “naturaleza”, atraviesan los diferentes ámbitos del pensamiento ilustrado. En efecto, se intentará mostrar que esas categorías y lugares comunes entre los clásicos están presentes por momentos en la ética, la política y la metafísica de los ilustrados y que, a partir de allí, emerge una imagen de la historia que poco tienen que ver con la idea de una acumulación indefinida del saber y un desarrollo de las cualidades morales.

²⁴¹ Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea*, ed. cit., p. 28.

²⁴² Cfr. Israel, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, ed. cit., pp. 20, 21.

²⁴³ Sobre la relación entre Ilustración y religión puede consultarse el número especial “Christianisme et Lumières” de la revista *Dix-huitième siècle*, 2002, n° 34.

III. Naturaleza, ética y metafísica

“Dulce guía es la naturaleza, pero no más dulce que prudente y justa”, dice Michel de Montaigne en sus *Essais*, retomando una importante idea de la Antigüedad greco-latina²⁴⁴. La idea de “naturaleza” otorgó unidad a la época clásica, una época dividida por corrientes de pensamiento en disputa. La φύσις de los griegos, la *natura* de los romanos, remite a una idea de orden y finalidad en sentido ético y metafísico. Los griegos concibieron la existencia de un orden universal detrás de los fenómenos cambiantes. Ese orden se presenta ya como un dato, ya como un fin. Por esta razón se puede decir que la “naturaleza” representa en la Antigüedad una concepción teleológica de la realidad. En la *Política* Aristóteles dice que “la naturaleza es finalidad”, e inmediatamente agrega: “Lo que cada ser es, después de cumplirse su desarrollo, eso decimos que es su naturaleza”²⁴⁵. El aristotelismo y el estoicismo son algunas de las corrientes en las que se encuentra este entrecruzamiento entre las cosas humanas y el orden natural. Aristóteles, por ejemplo, luego de decir que la “ciudad es una de las cosas naturales”²⁴⁶, afirma que el que vive fuera de ese estado es “una bestia o un dios”²⁴⁷. La vida humana, sea tomada de manera individual, sea tomada de manera colectiva, se inscribe en ese orden natural y queda sujeta a sus principios.

De esta concepción de la naturaleza se desprenden, entre otras, las siguientes consecuencias: desde el punto de vista moral, se considera que la sabiduría y la vida virtuosa se alcanzan en la medida en que el individuo adecua sus acciones a las leyes de la

²⁴⁴ Montaigne, M., *Essais*, Paris, Par la société, 1725, vol. 3, p. 379. La trad. es nuestra.

²⁴⁵ Aristóteles, *Política*, trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1998, p. 43.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

naturaleza. Los estoicos fueron quienes desarrollaron de manera más acabada este aspecto. Para los estoicos, a fin de alcanzar una vida conforme a la naturaleza, el hombre virtuoso debía alejarse del mundo material, poner freno a las pasiones y desestimar las riquezas y el poder. En el plano jurídico, los antiguos abrieron la reflexión sobre el “derecho natural”. Las leyes humanas debían seguir a las naturales. Las decisiones que se apartaban de ésta conducían al desorden y la injusticia. En *La República*, Cicerón menciona la existencia de una ley conforme a la naturaleza y señala que no es posible sustraerse a esa ley o derogarla²⁴⁸.

A partir del Renacimiento, el concepto de naturaleza muta. Dicha mutación va ligada al desarrollo de los métodos experimentales de conocimiento. Mientras que en la Antigüedad y el Medioevo el tema de la naturaleza estaba vinculado a cuestiones metafísicas, las nuevas disciplinas lo abordan a partir del lenguaje de la ciencia, que había conocido un impresionante desarrollo a partir de los trabajos de Copérnico, Bacon y Galileo, entre otros. Así, la naturaleza se convierte en un mecanismo cuyas leyes era necesario descifrar a través de la observación, la comparación, la clasificación y la generalización.

Sin embargo, se confundiría aquel que pensara que los primeros pensadores de la Modernidad rompieron completamente con la imagen clásica de la naturaleza. Los humanistas de los siglos XV y XVI retomaron la idea de “naturaleza” de la Antigüedad. De esta manera podían fundar la vida moral y política de los hombres sin recurrir a la teología y a principios sobrenaturales. La naturaleza constituía un orden autónomo. La idea de vivir de acuerdo con el orden natural, evitando los excesos, está presente en Montaigne; “quiero

²⁴⁸ Cicerón, *La República y sus leyes*, trad. Juan María Núñez González, Madrid, Akal, 1989, pp. 141-142.

ser dueño de mí mismo”²⁴⁹, decía el autor de los *Essais* y admirador de Virgilio y de Séneca; el florentino Leonardo Bruni postulaba un regreso al Aristóteles de la *Ética nicomaquea* y la *Política* (en ese momento en las universidades los estudios sobre Aristóteles giraban principalmente en torno a sus trabajos sobre lógica) y Rabelais señalaba en su *Gargantúa* que las personas “tienen por naturaleza un instinto y aguijón que siempre les empuja a las acciones virtuosas y los aparta del vicio”²⁵⁰. Así, la “naturaleza” vuelve a representar un orden normativo, vuelve a vincularse a las ideas de virtud y felicidad, dejando atrás la imagen negativa que se le había atribuido en los primeros siglos del Medioevo, durante la Alta Edad Media, al ser asociada al pecado y la corrupción humana²⁵¹. Asimismo, en Francia, durante *l'Âge classique*, el legado greco-latino llevó a Corneille, Racine y Molière a rechazar la desmesura en la conducta humana y buscar el “equilibrio”, el “orden” y la “medida”. Molière, por ejemplo, se lamenta en *Le Tartuffe* de que los hombres no sigan a “la justa naturaleza”²⁵².

El objetivo de esta parte de la investigación es demostrar que el *siècle des Lumières* no abandona completamente en el campo de la historia la idea clásica, la idea normativa de naturaleza. Para escribir historia, aconseja Gabriel Bonnot de Mably en *De la manière d'écrire l'histoire* (1783), es necesario conocer el “derecho natural” y la “política natural”²⁵³. “Una vez que el historiador conozca la política natural, tendrá un hilo que le

²⁴⁹ Montaigne, M., *op. cit.*, p. 63.

²⁵⁰ Rabelais, F., *Gargantúa*, trad. Alicia Yllera, Madrid, Cátedra, 2008, p. 349.

²⁵¹ Durante gran parte del Medioevo la “naturaleza” fue presentada con rasgos negativos. Según la concepción instalada por los Padres de la Iglesia el orden natural y, en particular, la naturaleza humana fueron asociados a la idea del pecado original. A partir de esta concepción, que tuvo en San Agustín a uno de sus principales representantes, el orden natural quedó asociado a la idea de “corrupción”. Para un análisis pormenorizado de la historia de la idea de naturaleza, véase Ehrard, J., *op. cit.*, pp. 11-22; Goyard-Fabre, S., *op. cit.*, pp. 133-182.

²⁵² Molière, *Le Tartuffe*, en *Œuvres complètes de Molière*, Paris, Paulin, 1833, vol. II, p. 116.

²⁵³ Mably, G., *De la manière d'écrire l'histoire*, en *Œuvres complètes de l'Abbé de Mably*, Paris, Bossange Masson et Besson, 1797, vol. XII, p. 260. La trad. es nuestra.

servirá como guía para marchar sin extraviarse. Sin temor a equivocarse evaluará la fortuna de los estados a partir de la distancia que los separa de la naturaleza [...] Así se comprenderá que el presente es la base del futuro y en el más ligero abuso se podrá observar el germen de los desordenes más perniciosos”²⁵⁴, dice Mably, quien difícilmente pueda ser considerado un *anti-lumières*. Esta idea convive en la época con una idea “cientificista” de naturaleza, forjada a la luz de los nuevos métodos científicos y de la filosofía cartesiana que abandona las causas finales. Los artículos y las planchas que la *Encyclopédie* dedica al mundo viviente y las artes mecánicas ilustran esta otra visión de la naturaleza presente en el *siècle des Lumières*. Las dos concepciones de la categoría se superponen y se confunden en la época.

No es extraño que en el *siècle des Lumières* no desaparezcan ciertos tintes clásicos; después de todo, muchos de sus más destacados representantes, por ejemplo, Voltaire, Montesquieu y Diderot, se formaron en la escuela humanista a través de la cultura clásica²⁵⁵. Por esta razón, Cicerón, Plutarco, Séneca, Virgilio y Homero, entre otros, son recurrentemente mencionados en las obras de *les philosophes*, y Roma y Grecia son puntos de referencia en sus trabajos. Diderot, gran conocedor de la Antigüedad, tradujo en 1743 el libro *The Grecian history* de Temple Stanyan y dedicó a Séneca su último trabajo, el *Essai sur la vie de Sénèque*²⁵⁶; *La Henriade* de Voltaire está inspirada en las obras épicas de Virgilio y Homero y Rousseau confiesa en su *Rousseau contre Jean-Jacques* la importancia que las tempranas lecturas de Plutarco tuvieron en su formación²⁵⁷. Además,

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 257.

²⁵⁵ Para una visión de conjunto, véase Grell, Ch., *Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France, 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995. Asimismo, puede consultarse el dossier “L’Antiquité au 18^e siècle” de la revista *Dix-huitième Siècle*, 1995, n° 27.

²⁵⁶ Sobre la relación de Diderot con la Antigüedad, véase Trousson, R., “Diderot et l’antiquité grecque”, *Diderot Studies*, 1964, n° 6, pp. 215-245.

²⁵⁷ Cfr. Rousseau, J., *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OR, vol. I, p. 819.

Roma es el lugar elegido por Montesquieu desde su juventud. El autor de las *Lettres persanes* comienza su carrera en 1709 con un *Discours sur Cicéron*, en 1716 publica una *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, en 1725 el *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* y nueve años más tarde sus *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. La atracción de Montesquieu por Roma es constante en su obra: “No se puede abandonar a los romanos. Por eso, aun en nuestros días, en Roma se dejan los nuevos palacios para ir a buscar sus ruinas”²⁵⁸, afirma. Se puede encontrar la misma atracción por la Antigüedad en la obra de Rousseau, quien desde su juventud estuvo en contacto con la cultura antigua, en particular con los trabajos de Plutarco. “Sin cesar ocupado de Roma y de Atenas vivía, por así decir, con sus grandes hombres [...] yo me creía griego o romano, me convertía en la persona cuya vida leía”, confiesa²⁵⁹. La literatura clásica fue una suerte de fondo común sobre el cual cada uno de *les philosophes* elevó sus modelos, construyó sus personajes y las reglas que marcaron sus obras. Asimismo, los descubrimientos arqueológicos de ruinas griegas y romanas en la época también impulsaron el interés por la Antigüedad. En definitiva, como señala, Catherine Volpilhac-Auger, “la Antigüedad en el siglo XVIII florece por todas partes: omnipresente, nutre todas las reflexiones e impregna todas las imágenes”²⁶⁰. La Antigüedad se adaptó en la época a todos los debates, la discusión sobre la necesidad de reformar las costumbres y el gusto, sobre la naturaleza de las estructuras de la sociedad, los efectos del lujo, etc. Sirvió como un modelo para enmarcar la discusión. Es verdad que la Antigüedad de Rousseau no es la de Voltaire ni la de Diderot; que el estudio del latín y la erudición se encontraban en retroceso en la

²⁵⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., vol. II, p. 414.

²⁵⁹ Rousseau, J., *Les confessions*, OR, vol. I, p. 9.

²⁶⁰ Volpilhac-Auger, C., “État des recherches et tendances actuelles”, *Dix-huitième Siècle*, 1995, n° 27, p. 6.

época y, por esa razón, cada autor reinventaba el período clásico. No obstante, el retroceso de la erudición no le resta importancia en la época.

En este marco se intentará mostrar que esa idea de “naturaleza” de tintes clásicos, que sobrevive en el *siècle des Lumières*, se asocia a una imagen de la historia que se aleja de la idea de un progreso indefinido del conocimiento. Con ese fin, en esta segunda parte de la investigación se analizará, en primer lugar, la supervivencia de la idea mencionada en la obra de *les philosophes*; en segundo lugar, se mostrará cómo esa categoría impacta en la teoría de la historia de los ilustrados.

1. Materia y naturaleza en Diderot y D’Holbach

Helvétius, La Mettrie, D’Holbach y Diderot parecen pertenecer a una misma corriente de pensamiento²⁶¹. Es verdad que existen muchos puntos de contacto entre ellos, por ejemplo, la crítica a la religión revelada; no obstante, también existen matices y diferencias entre sus filosofías. En lo sucesivo nos detendremos en algunas de esas diferencias, lo cual nos permitirá sacar a la luz la importancia y la ambigüedad de la idea de “naturaleza” en las obras de Diderot y D’Holbach.

i. Las críticas de Diderot a Helvétius y La Mettrie

En 1758 Helvétius publicó *De l’esprit*. El materialismo extremo de la obra provocó un escándalo y afectó la lucha de *les philosophes*²⁶². Algunas de las tesis más importantes

²⁶¹ Véase Audidière, J. *et al.*, *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, D’Holbach*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

²⁶² Sobre los ataques a *les philosophes*, véase Masseur, D., *Les ennemis des philosophes. L’antiphilosophie au temps des Lumières*, ed. cit., pp. 131 y ss.

de la obra son: i) todas las facultades intelectuales se reducen a la sensibilidad; ii) no existe una diferencia cualitativa entre el hombre y las bestias; iii) no existe una idea de justicia absoluta, y iv) todas las diferencias entre los hombres derivan de la educación.

Si bien las tesis i, ii y iv podían no escandalizar a Diderot, sí lo hacía la tercera. Por esta razón escribió las *Réflexions sur le livre de l'Esprit* (1758) y más tarde *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme* (1773-1774) En el primer trabajo sostiene que la inexistencia de una idea absoluta de justicia es una idea falsa, dado que “es posible encontrar en nuestras necesidades naturales, en nuestra vida, en nuestra existencia [...] una idea eterna de justicia”²⁶³. Inmediatamente, Diderot explica que esa idea de justicia se transforma según el interés general y el particular, pero es independiente de ellos. No deja de reconocer que el libro de Helvétius es “uno de los grandes libros del siglo” y que será útil a la causa de *les philosophes* en la medida en que la obra “provocará un golpe a los prejuicios”. Sin embargo, señala, se asienta sobre “principios falsos”²⁶⁴.

Algunos años más tarde Diderot reaccionaría de manera similar frente a la obra de La Mettrie. Éste había publicado en 1745 su *Histoire naturelle de l'âme*, donde cuestionaba el dualismo, la diferenciación del alma y el cuerpo. Para el autor de *L'homme machine* (1747), el alma no es más que el resultado de la organización corporal. Un año después publicaría el *Anti-Sénèque* (también conocido bajo el nombre *Discours sur le bonheur*). Allí La Mettrie critica la conjunción entre naturaleza y virtud que emerge de los trabajos del filósofo estoico ¿Quiere esto decir que según La Mettrie no existe un vínculo entre virtud y naturaleza? Nada más alejado de la filosofía de este seguidor de Epicuro. La Mettrie considera que el hombre virtuoso es aquel que se deja guiar por sus instintos, que no los

²⁶³ Diderot, D., *Réflexions sur le livre de l'Esprit*, OD, vol. II, p. 270.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 274.

reprime. Lo que no permite La Mettrie es la “moralización” de la naturaleza. Como bien señalan Ehrard, el filósofo materialista rechaza el finalismo tanto en el plano de la física como en el plano de la ética²⁶⁵.

¡Qué antiestoicos seremos! Ellos son filósofos tristes, severos, duros; nosotros seremos alegres, dulces complacientes. Todo alma, ellos hacen abstracción de su cuerpo; todo cuerpo, nosotros haremos abstracción de nuestra alma. Ellos se muestran inaccesibles al placer y al dolor; nosotros nos gloriamos de sentir una cosa y la otra [...] Nosotros no dispondremos en absoluto de lo que nos gobierna, ni ordenaremos nada a nuestras sensaciones: reconociendo su imperio y nuestra esclavitud, trataremos de serles agradables, persuadidos de que es allí donde yace la felicidad de la vida²⁶⁶.

Como Helvétius, La Mettrie reduce las funciones intelectuales del hombre a sus sensaciones. Todo se limita al placer o al dolor causado por esas sensaciones. No importa a los ojos de La Mettrie cuán elevado sea ese placer, si es el placer de los doctos o de los brutos, sólo se trata de lograr la felicidad. “Lo que me persuade de la verdad de lo que acabo de plantear”, dice La Mettrie, “es ver tantos ignorantes felices”²⁶⁷. “Si la felicidad consiste en vivir y morir tranquilo, ¡ay!, cuánto más felices son los animales que nosotros”, exclama el autor del *Système d’Épicure* (1750)²⁶⁸. La Mettrie llama a un retorno a los placeres naturales, desligados de toda significación moral. “Que otros se eleven con las alas del estoicismo [...]. Seamos solamente hombres y seremos virtuosos”, dice²⁶⁹.

En su *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778-1782) Diderot trata a La Mettrie de “disoluto, impúdico, bufón y adulador”, y lo acusa de ser un “hombre

²⁶⁵ Ehrard, J., *op. cit.*, p. 390.

²⁶⁶ La Mettrie, J., *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*, en *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin, Tutot, 1796, vol. II, p. 142 (trad. cast. *Discurso sobre la felicidad*, trad. Diego Tatián, Buenos Aires, El cuenco del plata, 2005, pp. 28-29).

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 147 (trad. cast. p. 33).

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 150 (trad. cast. p. 36).

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 162 (trad. cast. p. 50).

corrompido”²⁷⁰. La crítica de “bufón y adulador” se refiere al papel de La Mettrie en la corte de Federico de Prusia, a la que llegó luego del escándalo provocado por su *L’homme machine*. Pero, ¿por qué “disoluto”, por qué “corrompido”? Para entender estas críticas es necesario analizar la moral de Diderot y revisar el alcance de la idea de “naturaleza” en su obra.

En uno de sus primeros trabajos, el *Essai sur le mérite et la vertu* (1747), Diderot presenta una serie de premisas a partir de las cuales se elevan los argumentos del libro, a saber: (a) en el universo todo está unido; (b) el todo tiene un orden, y (c) el sistema que componen todos los seres, planetas, soles, mundo animal, mundo vegetal, etc., se llama “naturaleza”²⁷¹. De estas premisas se sigue que las partes dependen del todo y, en función de esto deduce que la virtud de un individuo se mide a partir de su relación con la comunidad de la que forma parte. En conclusión, dice Diderot, “no hay virtud ni mérito sin una noción clara y distinta del bien general”²⁷². Al comienzo del segundo libro del trabajo Diderot señala que mientras que la conformidad de las inclinaciones del individuo hacia el bien general dan lugar a la integridad, la justicia y la virtud, “la corrupción, el vicio y la depravación nacen del desorden de las inclinaciones”²⁷³. Inmediatamente responde a una posible objeción, la de la probable oposición entre el interés privado y el interés general. Diderot argumenta, tomando un caso biológico a modo de ilustración, que esa hipótesis sería el equivalente a pensar que para alcanzar la salud de las partes de un cuerpo animal o vegetal, el cuerpo en general debería estar enfermo. De ahí concluye que felicidad y virtud

²⁷⁰ Diderot, D., *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, OD, vol. III, p. 218.

²⁷¹ Es necesario recordar que el *Essai sur le mérite et la vertu* es, en realidad, una traducción al francés del libro *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* del conde de Shaftesbury, pero que, como el mismo Diderot señala en el prefacio de la obra (p. 16), la traducción no es literal, es decir que en el libro se mezclan las ideas de Shaftesbury y las suyas, véase Diderot, D., *Essai sur le mérite et la vertu*, OD, vol. I, p. 16.

²⁷² *Ibid.*, p. 35.

²⁷³ *Ibid.*, p. 64.

son inseparables²⁷⁴. Diderot explica que el alejamiento de la sociedad lleva al hombre a una situación miserable y que ese alejamiento es un acto *contrario a la naturaleza (état dénaturé)*²⁷⁵. De aquí se desprende la crítica a la época de Claudio, de Calígula, de Nerón, y a Séneca. Quien se aleja de la sociedad, del bien común, explica, vive en la “inquietud” y la “melancolía”, acosado por “ideas tristes”, que lo “desgarran”²⁷⁶. De esta manera, frente al cinismo de La Mettrie, Diderot introduce la idea de un orden ético.

En el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, escrito muchos años después²⁷⁷, Diderot vuelve a ocuparse de Séneca. En este caso se apoya en Séneca, en su papel en la corte, para rescatar la moral y hacer frente al epicureísmo de La Mettrie. En el § 88 de la primera parte del libro, Diderot relata el momento en el que Séneca se enfrenta a Nerón: “Séneca, finalmente, indignado ante tantos crímenes y sacrilegios, pide su retiro”²⁷⁸. Nerón había ordenado una serie de asesinatos, entre ellos el de su propia madre, Agripina. Frente a esto Séneca, que había sido su instructor y su ministro, intenta tomar distancia. Sin embargo, y éste es un punto que los especialistas pasan por alto²⁷⁹, Diderot también critica

²⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 66.

²⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 117-118.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁷ En 1777, Naigeon y D’Holbach encargaron a Diderot una “vida de Séneca” para coronar la traducción al francés de los trabajos del filósofo romano realizada por La Grange y el mismo Naigeon. El trabajo de Diderot fue publicado en 1778 bajo el título de *Essai sur Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron* y reeditado en 1782, con agregados y con las respuestas a las críticas a la primera edición vertidas en *L’Année littéraire* y el *Journal de Paris*, bajo el nombre de *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque, pour servir d’introduction à la lecture de ce philosophe*.

²⁷⁸ Diderot, D., *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, ed. cit., p. 131.

²⁷⁹ La relación entre Séneca y Diderot en el *Essai* no ha sido suficientemente analizada hasta ahora por los especialistas. Ocupados en estudiar la intertextualidad del libro, la superposición de la Roma de Nerón (I d.C.) y la Francia del siglo XVIII, las alusiones a Catalina II y las críticas a Rousseau, los especialistas identifican a Diderot con Séneca. Según Hisayasu Nakagawa, la identificación de “Diderot con Séneca llega hasta los últimos detalles”. Por eso dice: “Séneca-Diderot, Diderot-Séneca: aquí la cara y el reverso de la misma moneda”, Nakagawa, H., “Diderot, homme des lumières”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 1995, n° 18-19, p. 19. En el mismo sentido, Franco Venturi señala que Diderot se “esconde detrás de las costumbres y la máscara de Séneca”, Venturi, F., “La vieillesse de Diderot”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 1992, n° 13, p. 15. Respecto de la relación Diderot-Séneca, pueden consultarse los numerosos artículos dedicados al *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* presentados en 2004 en el número 36 de la

a Séneca en algunos importantes pasajes de la obra. Al comentar *De Constantia*, se detiene frente al comentario de Stilpon, quien después del asalto a su ciudad había dicho que llevaba todos sus bienes consigo:

No lo disimularé, las palabras de Stilpon y el comentario de Séneca me indignan. [...] Si tú no has perdido nada, es porque te habías alejado inexplicablemente de todo lo que es querido a los hombres. Si esas cosas no están adheridas al estoico como su vestimenta, entonces yo no soy estoico y me alegro de no serlo; esas cosas son como mi piel, no podría separarme de ellas sin desgarrarme, sin gritar²⁸⁰.

Diderot incluso llega a decir que Séneca le resulta “odioso”²⁸¹. ¿Cómo se explica esto? ¿Se contradice Diderot? ¿Por qué Séneca, que representa el orden ético que postula Diderot, es criticado duramente por el editor de la *Encyclopédie*? Diderot no se contradice en este punto. Las críticas a Séneca son el resultado de los distintos usos que Diderot hace del pensamiento del filósofo romano, los cuales se superponen en este trabajo. Por un lado, la ética de Séneca le permite hacer frente al cinismo de La Mettrie; por el otro, critica el estoicismo del romano en la medida en que lo identifica con la ascesis cristiana, la cual es criticada a lo largo de toda la obra del francés. Cabe recordar que en 1765, en la entrada “STOICISME ou Secte Stoïcienne, ou zénonisme” de la *Encyclopédie*, Séneca era mencionado en el marco de una caracterización negativa de la corriente estoica, en la cual se lo incluía. Diderot señala allí que “los estoicos decían que es necesario oponerse a la naturaleza”²⁸². Tomando a Zenón como representante de la corriente, agrega que “la moral

revista *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. Asimismo, véase Conroy, W., *Diderot's Essai sur Sénèque*, Oxford, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 1975; Sez nec, J., *Essais sur Diderot et l'antiquité*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 343.

²⁸¹ Cfr. *ibid.*, p. 364.

²⁸² Diderot, D., “STOICISME ou Secte Stoïcienne, ou zénonisme”, *Enc.*, vol. 15, p. 526.

cristiana es un zenonismo mitigado”. Diderot critica la idea de sabiduría del estoicismo, la apatía del sabio, la rigidez de su moral, su cercanía a la idea de divinidad²⁸³. El autor de *La religieuse* encuentra algo de antinatural en el estoicismo. Es ésta la razón por la que en la voz “EPICURÉISME ou EPICURISME”, dice, luego de señalar que el epicureísmo es la única doctrina de la Antigüedad que logró conciliar la moral, la felicidad del hombre y sus apetitos, que “se llega a ser estoico, pero se nace epicúreo”²⁸⁴. Aquí Diderot no entiende el epicureísmo en el sentido radical que se lo interpretó en muchos casos en el *siècle des Lumières*²⁸⁵.

Ahora bien, hay otras tensiones que no son tan fácilmente explicables. Una de ellas es la que se da entre la defensa de la moral natural y el materialismo no mecanicista de Diderot, tema del que nos ocuparemos en el siguiente apartado.

ii. Naturaleza, materialismo y moral en Diderot

En sus *Pensées sur l'interprétation de la nature* Diderot emprende una batalla contra la *geometrización* de la naturaleza. Ya en la presentación de la obra ataca la concepción cartesiana y mecanicista de La Mettrie, afirmando que “un hombre no es una máquina”²⁸⁶; y en el tercer capítulo critica al matemático D’Alembert: “Cuando los geómetras criticaron a los metafísicos, estaban lejos de pensar que toda su ciencia no era sino una metafísica”²⁸⁷.

Al orden eterno e inmutable de las matemáticas, a la naturaleza geometrizada, Diderot opone la mutabilidad de los seres concretos:

²⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 530.

²⁸⁴ Diderot, D., “EPICURÉISME ou EPICURISME”, *Enc.*, vol. 7, p. 784.

²⁸⁵ Sobre la recepción de Epicuro en el *siècle des Lumières*, véase el dossier “L’epicurisme des Lumières ” de la revista *Dix-huitième siècle*, 2003, n° 35.

²⁸⁶ Diderot, D., *Pensées sur l'interprétation de la nature*, OD, vol. II, p. 7.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 10.

Si los seres se alteran sucesivamente, pasando por los más imperceptibles matices, el tiempo, que no se detiene, debe establecer, a la larga, entre las formas que han existido muy antiguamente, las que existen hoy, las que existan en los tiempos remotos, la diferencia más notable; y el *nil sub sole novum* no es más que un prejuicio basado en la debilidad de nuestros órganos, la imperfección de nuestros instrumentos y la brevedad de nuestra vida²⁸⁸.

En este marco, Diderot define “naturaleza” como la combinación de todos los elementos existentes, los cuales si bien no se funden entre sí, no pueden estar separados. Esas combinaciones siguen el orden del reino animal: nacimiento, desarrollo y muerte. E inmediatamente extiende ese orden a todas las especies: “De la misma manera que en el reino animal y vegetal un individuo empieza, crece, dura, se debilita y muere, ¿no ocurrirá lo mismo con todas las especies?”²⁸⁹; y también a la materia muerta, poniendo en cuestión la división entre materia viva y muerta: “¿La materia viva está siempre viva? ¿La materia muerta está siempre muerta?”²⁹⁰. De este modo Diderot se aleja del pensamiento especulativo y del materialismo mecanicista. Pero será recién en el *Rêve de D’Alembert* donde todo este esquema alcanzará su expresión más acabada.

El *Rêve de D’Alembert* (1769) es un libro compuesto por tres diálogos filosóficos, el “Rêve”, el “Entretien entre D’Alembert y Diderot” y la “Suite de l’entretien”. En este libro el francés presenta lo que había estado desarrollando durante largo tiempo. Influenciado por el pensamiento de Lucrecio, de cuyo libro, *Sobre la naturaleza de las cosas*, había revisado recientemente una traducción, desarrolla de manera acabada su concepción materialista del universo. En este trabajo es donde las críticas al mecanicismo adquieren mayor coherencia, en resumen: a) la naturaleza es una; b) nada hay fuera de la naturaleza; c) todo está en

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 55.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 57.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 58.

movimiento; d) no hay diferencia cualitativa entre los reinos animal, vegetal y mineral, y e) el movimiento es inherente a la naturaleza. En el *Rêve*, uno de los personajes, el matemático D'Alembert, expone a través de un sueño la doctrina materialista no mecanicista que se había negado a aceptar en el "Entretien", que conforma la primera parte del libro. El sueño se transforma en una vía de acceso a un saber, que la vigilia hubiera velado al matemático:

Soy tal como soy porque ha sido necesario que lo fuera. Cambia el todo y necesariamente me cambiará, pero el todo cambia incesantemente [...] todo está en perpetuo flujo. Todo animal es más o menos hombre; todo mineral, más o menos planta, toda planta, más o menos animal. En la naturaleza nada está totalmente determinado²⁹¹.

Un monismo materialista y determinista, una oscura naturaleza que escapa al cálculo, a la geometría y a las causas finales se mueve en el trasfondo de la filosofía de Diderot. Según Jacques Proust, todo queda sujeto a ese orden heraclíteo, su flujo devora todo, transforma todo constantemente²⁹². En una carta a Landois de 1756, Diderot dice: "No hay más que una suerte de causas y éstas son las causas físicas. No hay más que una clase de necesidad, y ésta es la misma para todos los seres"²⁹³.

Pero dejarse llevar por esta frase de Diderot y acordar con Proust nos obligaría a dejar de lado la mayor parte de la producción de Diderot, aquella en la que se ocupa de temas ético-políticos. En las conclusiones de la entrada "DROIT NATUREL" que Diderot escribió para la *Encyclopédie* dice que "aun cuando uno pensara que las especies se encuentran en un perpetuo flujo, el derecho natural no cambiaría"²⁹⁴. Esto no hace más que

²⁹¹ Diderot, D., *Rêve de D'Alembert*, OD, vol. II, pp. 138, 139.

²⁹² Cfr. Proust, J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1962, p. 406.

²⁹³ Diderot, D., *Correspondance*, OD, vol. XIX, p. 436.

²⁹⁴ Diderot, D., "DROIT NATUREL", *Enc.*, vol. 5, p. 116.

ilustrar una tensión que, más allá de la evolución de su pensamiento, recorre la obra del francés. Nos sentimos inclinados entonces a pensar, frente a lo que sostiene Proust, que existen diferentes niveles difícilmente conciliables en la obra del francés²⁹⁵.

“Es evidente que si el hombre no es libre [...] no habrá ni bien ni mal moral, ni justo ni injusto, ni obligación ni derecho”, dice en el artículo antes mencionado. La preocupación de Diderot por la moral es evidente. Dicha preocupación lo lleva a tomar distancia de los escépticos a lo largo de toda su obra²⁹⁶. “No escucharé más a aquellos que niegan la existencia de los cuerpos, las reglas de la lógica, el testimonio de los sentidos, la distinción de lo verdadero y lo falso, del bien y el mal, del placer y la pena, del vicio y la virtud, de lo decente y lo indecente, de la justicia y la injusticia, de lo honesto y lo deshonesto”, afirma Diderot en la entrada “PYRRHONIENNE OU SCEPTIQUE” de la *Encyclopédie*²⁹⁷. Con el mismo espíritu, en la voz “SCEPTICISME OU SCEPTIQUES” define a los escépticos como una “secta de viejos filósofos que tenían a Pirrón por jefe, y cuyo dogma principal era que todo era incierto e incomprensible, que los contrarios eran igualmente verdaderos”²⁹⁸. Por otra parte, omite colocar a Pierre Bayle entre los grandes pensadores en el artículo “ECLECTISME”.

Para evitar este camino, al que parecía conducirlo su materialismo, tuvo que ensayar diferentes estrategias: a) pensar el escepticismo como una metodología antes que como una posición metafísica, y b) utilizar la idea de “naturaleza” en sentidos contrapuestos.

²⁹⁵ Cfr. Dieckmann, H., *Cinq leçons sur Diderot*, Genève/Paris, Droz/Minard, 1959, pp. 50 y ss.

²⁹⁶ Una lectura en otro sentido se puede encontrar en los trabajos de Elisabeth de Fontenay. La autora sostiene que Diderot estuvo “a veces más cerca de Montaigne y de Nietzsche que de sus contemporáneos”. Inmediatamente añade que “las grandes figuras de sus escritos –el sobrino de Rameau, la religiosa, los ciegos de nacimiento, los sordomudos, el matemático delirante, los salvajes, las mujeres– socavan la pretensión del sujeto occidental y masculino de erigirse como pilar de un saber neutro y de un poder soberano”; Fontenay, E. de, *Diderot o el materialismo encantado*, trad. Angelina Martín del Campo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 14. Véase también Le Ru, V., “Le scepticisme dans l’*Encyclopédie* de Diderot et de D’Alembert”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2010, n° 65, pp. 75-92.

²⁹⁷ Diderot, D., “PYRRHONIENNE OU SCEPTIQUE”, *Enc.*, vol. 13, p. 614.

²⁹⁸ Diderot, D., “SCEPTICISME OU SCEPTIQUES”, *ibid.*, vol. 14, p. 756.

En sus tempranos *Penseés philosophiques* (1746) Diderot diferencia al “ateo verdadero” del “ateo escéptico” y al “escéptico” del “pirrónico”, y señala que el escepticismo es sin dudas “el primer paso hacia la verdad”²⁹⁹. Distingue entre el escepticismo como metodología y el escepticismo metafísico. Como bien señala Jean-Claude Bourdin, Diderot no aceptó nunca este último tipo de escepticismo³⁰⁰. En el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, uno de sus últimos trabajos, se refiere a las tesis de los escépticos como “extrañas paradojas”³⁰¹.

Por otra parte, respecto de la idea de “naturaleza”, Diderot oscila entre una idea de “naturaleza” como cambio y movimiento continuo, y otra de la “naturaleza” como orden fijo y normativo. “Había un hombre natural: dentro de este hombre se introdujo uno artificial [...] el triste monstruo está desgarrado”³⁰², dice en el *Supplément au voyage de Bougainville* (1772), en el que analiza los efectos de la colonización sobre una población aún no alcanzada por la civilización. Uno de los personajes del relato afirma, luego de identificar la naturaleza con la felicidad y la virtud, que “el imperio de la naturaleza no puede ser destruido y que, aunque se lo combata, permanecerá”³⁰³. Ésta idea de naturaleza, como la que aparecía en el temprano *Essai sur le mérite et la vertu*, es una idea normativa, una noción que sirve como marco, como límite en la vida de los hombres y las sociedades. En la ya mencionada *Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé L’homme*, dice que “la naturaleza ha puesto un límite a la desgracia de las sociedades” y que ese “orden es

²⁹⁹ Diderot, D., *Penseés philosophiques*, OD, vol. I, p. 140.

³⁰⁰ Cfr. Bourdin, J., “Matérialisme et scepticisme chez Diderot”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 1999, n° 26, p. 85.

³⁰¹ Diderot, D., *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, ed. cit., p. 257; cfr. Chouillet, J., “Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747)”, *Dix-huitième siècle*, 1969, n° 1, p. 210.

³⁰² Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, OD, vol. II, p. 246.

³⁰³ *Ibid.*, p. 245.

eterno”³⁰⁴. Más allá de ese límite, agrega, no hay lugar sino para “la muerte, la fuga o la revuelta”³⁰⁵. Asimismo, en una de sus contribuciones a la obra de Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire des deux Indes*, afirma que “la naturaleza ha puesto un límite a los hombres más allá del cual hay más por perder que por ganar”³⁰⁶.

Mauzi considera que existe una articulación entre los diferentes niveles; el materialismo determinista no sería más que un primer nivel, el cual sería trascendido por otros dos: el orden de la virtud, en el cual se conjuraría la necesidad del materialismo y surgiría la libertad y la moral, y el orden del genio, el cual se colocaría incluso más allá de la virtud³⁰⁷. Consideramos que no es posible conciliar el plano físico y el ético en la filosofía de Diderot. La razón es sencillamente que uno disuelve lo que el otro pretende mantener, las ideas de bien, de mal, de libertad, de orden, etcétera.

iii. D’Holbach y el materialismo

En las *Questions sur l’Encyclopédie* Voltaire dedica una parte de la entrada “DIEU” al *Système de la nature* (1770) del barón D’Holbach. En el marco de una crítica al spinozismo señala que el sistema del barón D’Holbach “se apoya sobre un error sorprendente”³⁰⁸. Voltaire critica el materialismo y el ateísmo del barón. Según el autor del *Essai sur les mœurs*, la filosofía de D’Holbach derriba la idea de un orden, de un Dios y la

³⁰⁴ Diderot, D., *Réfutation de l’ouvrage d’Helvétius intitulé L’Homme*, OD, vol. II, p. 276.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ Diderot, D., “Contributions à l’Histoire des deux Indes”, ed. cit., vol. III, p. 680.

³⁰⁷ Cfr. Mauzi, R., *L’idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, ed. cit., p. 254.

³⁰⁸ Voltaire, “DIEU”, OV, vol. XVIII, p. 372. Este artículo, que fue en principio parte de las *Questions sur l’Encyclopédie*, fue incorporado en la edición Kehl (1789) al *Dictionnaire philosophique*. Las *Questions sur l’Encyclopédie*, cuya última edición es del siglo XVIII, están siendo reeditadas en el marco de la edición crítica de las obras de Voltaire en curso, bajo la dirección de Christiane Mervaud y Nicholas Cronk (*The Complete Works of Voltaire / Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, vols. 37-43).

posibilidad de una moral. Inmediatamente señala que la idea de un “Dios vengador y remunerador” es necesaria para “el bien común” de los hombres; dicha idea, aclara “sirve como freno y como consolación” frente a los males de la vida³⁰⁹.

Es verdad que el materialismo de Diderot late detrás de la obra de D’Holbach. Esto no es extraño; Diderot, junto a personajes como Grimm, Raynal y Buffon, entre otros, acudían asiduamente a la casa del barón, uno de los *salons* más importantes de la época, y compartían discusiones y lecturas. Sin embargo, el materialismo de D’Holbach, al igual que el de Diderot, no es radical, aun cuando sus tesis centrales parecen conducir hacia una posición extrema. Por esta razón la interpretación de Voltaire parece ser un tanto sesgada.

En las primeras páginas del *Systeme de la nature* D’Holbach adelanta la siguiente tesis: “El hombre es infeliz porque desconoce la naturaleza”³¹⁰. El fin de la obra es, entonces, “devolver el hombre a la naturaleza”³¹¹. Para esto D’Holbach considera necesario eliminar todos los prejuicios y los fantasmas de la imaginación que han perdido a los hombres. El principal error es, para el barón, la religión. Los hombres, dice, “por desconocer la naturaleza han ideado dioses que se han convertido en los únicos objetos de sus esperanzas y sus temores [...], así como cultos supersticiosos que han sido la fuente de todos sus males”³¹².

Ahora bien, ¿qué es, según D’Holbach, la naturaleza? ¿Tiene una connotación valorativa la idea de “devolver el hombre a la naturaleza”? En principio la respuesta parece ser negativa. La naturaleza es, en primer lugar, material, es la nueva física que abandona las cualidades ocultas de la Antigüedad. Aparentemente no existe ninguna finalidad en la

³⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p. 376.

³¹⁰ D’Holbach, *op. cit.*, vol. 1, p. 9.

³¹¹ *Ibid.*, p. 13.

³¹² *Ibid.*, pp. 70-71.

naturaleza, ni física, ni moral. En primer lugar (i), D'Holbach señala que la naturaleza es “el gran todo”, en segundo lugar (ii), que ese todo está compuesto por materia, por “diferentes combinaciones de materia”³¹³, finalmente (iii), y como consecuencia de (i), que el movimiento no es externo a la naturaleza, que la naturaleza es dinámica: “La naturaleza está en continuo movimiento, ninguna de sus partes está en verdadero reposo”³¹⁴.

Así, todo parece reducirse a una naturaleza que no necesita buscar fuera de ella misma algo que la impulse. D'Holbach no sólo rechaza la idea de algo sobrenatural sino también la distinción entre un “hombre físico” y otro “moral”³¹⁵. Más aun, rechaza la distinción entre el hombre y los demás seres de la naturaleza: “Por maravillosos, ocultos o complicados que puedan parecer o sean los modos de actuar, tanto visibles como interiores de la máquina humana, si los examinamos de cerca veremos que todos sus movimientos, sus diferentes estados y sus revoluciones están regulados por las mismas leyes que la naturaleza prescribe a todos los seres”, afirma³¹⁶. ¿Queda, entonces algún lugar para la moral? ¿Tiene razón Voltaire? ¿Es D'Holbach definitivamente un inmoralista? La pregunta parece requerir una respuesta afirmativa, sobre todo al escucharlo reducir todo a la “necesidad” y señalar que el todo “no es ni bueno, ni malo”³¹⁷. No obstante, éstas no parecen ser las últimas palabras del autor del *Systeme*.

Para Voltaire y para muchos personajes de la época el ateísmo era sinónimo de escepticismo. Esto había suscitado entonces la discusión acerca de la posibilidad de la existencia de una sociedad de ateos. D'Holbach, como los demás *philosophes*, se eleva contra las religiones reveladas, pero esto no lo inclina hacia posiciones extremas, no lo

³¹³ *Ibid.*, p. 75.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 139.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 143, 152.

inclina hacia el nihilismo moral. Para D'Holbach el ateísmo no excluye la moral. En realidad, moral y ateísmo están estrechamente ligados en su obra, ya que la verdadera moral, dice, es la que se funda “sobre la naturaleza del hombre”³¹⁸. Así se aleja de todo tipo de idea religiosa sin recaer, como pretende Voltaire, en el immoralismo. De ahí que vincule ateísmo y moral. Fundando la moral sobre la naturaleza humana, dice D'Holbach, “no se tendrá necesidad de recurrir a quimeras teológicas” y se estará en condiciones de “responder a aquellos que pretenden que sin un Dios no puede haber ninguna moral”³¹⁹. Si el ateo o el fatalista puede negar la existencia de Dios, no puede negar la existencia de sí mismo, ni de sus semejantes, no puede dudar de los principios de la moral, sostiene.

De esta manera, a través de la ética D'Holbach reintroduce el orden, que había negado en el terreno de la física. Los hombres, señala, están “obligados por naturaleza a amar la virtud”, porque sólo la conservación de la sociedad y la búsqueda del bien común le permiten alcanzar la felicidad a la que aspira todo hombre³²⁰. Es decir, D'Holbach sostiene que el hombre tiende a la conservación de la sociedad, pues sólo el bien del todo puede conducir al bien de las partes. De esta manera, si bien intenta tomar distancia de la autoridad de los antiguos, reintroduce una serie de ideas centrales en el período clásico³²¹.

Pero todo esto, de la misma manera que en la obra de Diderot, no se hace sin generar fuertes tensiones en el interior de la obra del barón. Se podrían plantear la siguiente cuestión: ¿cómo conciliar la idea de un movimiento constante con la existencia de reglas morales estables? De la misma manera que en la obra de Diderot se genera una tensión

³¹⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 278.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 279.

³²⁰ Cfr. Domenech, J., *L'éthique des Lumières: les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1989, p. 20.

³²¹ En muchos casos D'Holbach señala la necesidad de tomar distancia de los antiguos: “No sigamos las ciegas ideas de los antiguos”, dice en *La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* (Paris, Masson et fils, 1820, vol. 1, p. 6).

entre la naturaleza productiva, cambiante, y la estabilidad de sus leyes y su orden. Como bien señala Ehrard, los intereses políticos llevan a D'Holbach a contradecirse³²². Pero no se trata de una contradicción coyuntural, de una tensión pasajera; la moral se encuentra en el centro del su pensamiento, al punto que, algunos años después de la publicación del *Système*, redacta un tratado dedicado exclusivamente a la moral, *La morale universelle* (1776), donde amplía los desarrollos sobre ética esbozados en el *Système*.

En ese trabajo critica a los antiguos y afirma que la filosofía griega no es por momentos más que “pura charlatanería”, no obstante, no deja de reconocer que los griegos “en algunos momentos vislumbraron los verdaderos principios de la moral”. No dejemos de escuchar a Platón cuando sus preceptos son inteligibles, dice, ni a Zenón, cuando encontramos que sus máximas “son conformes a la naturaleza de los hombres”³²³. Luego de una larga introducción, en la que a partir de una perspectiva sensualista indica la necesidad de tomar distancia respecto de aquellas morales apoyadas en reglas eternas e inmutables, particularmente las teológicas, señala que se propone “mostrar a los hombres de todos los países y regiones los medios que la naturaleza les ha otorgado para alcanzar la felicidad, a la cual los empuja”³²⁴. Inmediatamente habla de la “ruta trazada por la naturaleza” hacia la “virtud” y la “felicidad”³²⁵.

Se podrían plantear aquí dos objeciones: en primer lugar, si la moral está determinada por el bien social, entonces se podría pensar que el individuo que viviera alejado de la comunidad no estaría sujeto a preceptos morales. Frente a esta idea, D'Holbach sostiene que ese estado donde el hombre viviría en soledad es, en realidad, ideal y “contrario a la

³²² Cfr. Ehrard, J., *op. cit.*, p. 384. Domenech señala que la coherencia de la obra no era una prioridad para los hombre del *siècle des Lumières*. Según el autor, estos personajes estaban más preocupados por librar una serie de luchas concretas que por construir un sistema filosófico, véase Domenech, J., *op. cit.*, p. 24.

³²³ D'Holbach, *La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur la nature*, ed. cit., vol. 1, p. VIII.

³²⁴ *Ibid.*, p. XVIII.

³²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. XX y ss.

naturaleza”³²⁶, pero que aun en ese caso el hombre debería atenerse a los preceptos de la naturaleza y evitar las pasiones desenfrenadas y las conductas “deshonestas”³²⁷; en segundo lugar, si (i) “el hombre fue hecho para ser feliz” y esto (ii) no depende más que del placer o el dolor que puedan provocar sus acciones, entonces debería librarse a sus deseos aun contra los mandatos sociales. D’Holbach responde que los vicios de los individuos destruyen la “felicidad” de la nación³²⁸ e incluso la del mismo individuo³²⁹, por lo que recomienda sólo placeres que no arruinen el orden individual o social. D’Holbach traza así un paralelismo respecto de la constitución de los individuos y de las sociedades, apelando a la vieja imagen del orden todo - parte y condenando el desorden³³⁰. Por lo tanto, no se trata sólo de la “conservación” del hombre, sino también de la “felicidad” y del bien de la sociedad.

A partir de este esquema, el autor retoma tres lugares comunes del pensamiento clásico y humanista: la crítica al lujo en tanto elemento corruptor de la comunidad, la defensa del “*honnête homme*” y la asociación entre felicidad y virtud. Las “pasiones ciegas” causan la miseria de los Estados y la infelicidad de los individuos. Sin moral, dice el anfitrión de uno de los salones más importantes del *siècle des Lumières*, las sociedades viven en constante amenaza y “los individuos son en todo momento los juguetes y las víctimas de los vicios y los excesos”³³¹. En resumen, concluye, “la moral debe controlar el

³²⁶ Acercándose a Aristóteles, D’Holbach declara que el hombre no puede renunciar a la sociedad y que hacerlo sería “contrario a la naturaleza”, en la medida en que ésta es necesaria para su conservación y su felicidad, cfr. *ibid.*, pp. 72-73.

³²⁷ *Ibid.*, p. 71.

³²⁸ *Ibid.*, p. XXII.

³²⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 13, 14.

³³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 12.

³³¹ Cfr. *Ibid.*, p. XXIX.

destino del universo [...] sus decretos no son jamás impunemente violados”³³². El trabajo se cierra con una serie de frases de autores clásicos.

2. Voltaire: entre *Le mondain* y *el Poème sur la loi naturelle*

El siglo XVIII vio a menudo a *les philosophes* como un grupo de personajes que venían a poner en cuestión todo orden. “Un sólo siglo donde domina un espíritu vacuo y frío, un siglo ávido de novedades, fecundo en sistemas ruinosos, repleto de proyectos mal concebidos, [...] ha destruido lo que tantos siglos de genio, de gusto y de razón habían establecido”, dice Jean-Antoine Rigoley de Juvigny³³³. Los ilustrados fueron acusados de librarse a todos los excesos de una imaginación “desordenada” (*folle et déréglée*) y a “sueños extravagantes” (*rêves extravagans*)³³⁴. ¿Se podría caracterizar de esta manera al pensamiento de Voltaire?

i. El mundo como teatro de la locura y la irracionalidad

“¡Cómo! ¡Cuatrocientas onzas de oro por haber visto pasar a una perra! ¡Condenado a ser decapitado por cuatro malos versos en alabanza al rey! ¡A punto de ser ahorcado porque la reina tenía unas babuchas del color de mi bonete! ¡Reducido a la esclavitud por haber salvado a una mujer que estaba siendo golpeada! ¡A punto de ser quemado por haber salvado la vida de todas las viudas jóvenes de Arabia!”, exclama Zadig³³⁵. No es otro el

³³² *Ibidem*.

³³³ Rigoley de Juvigny, J., *De la décadence des lettres des mœurs. Depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, Paris, Mérigot le jeune, 1787, p. 132. La trad. es nuestra.

³³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 420.

³³⁵ Voltaire, *Zadig ou la destinée*, *OV*, vol. XXI, p. 66.

marco en el que hay que colocar el libro *Le monde comme il va. Vision de Babouc* (1746), donde Babouc se entera por boca de un general que la guerra por la que pelea, la cual “asuela Asia desde hace veinte años, proviene originariamente de una disputa entre un eunuco de una de las mujeres del rey de Persia y un empleado de una oficina del rey de las Indias”³³⁶. Los mismos, explica el personaje, discutieron por un impuesto que equivalía a la trigésima parte de un dárlico. Luego, agrega que a causa de la guerra todos los años “las muertes, los incendios, las ruinas y las devastaciones se multiplican”³³⁷. En todos los cuentos de Voltaire los protagonistas son puestos en apuros y desviados de sus caminos por supersticiones grotescas, costumbres ridículas y creencias absurdas, seguidas con fanatismo por los devotos.

También los escritos históricos parecen presentar un cuadro dominado por los errores de los hombres y la irracionalidad. En el capítulo XXI de la *Philosophie de l'histoire* (1765) repasa la historia de la absurda idea de la resurrección, la cual, cuenta, se remonta a Egipto, donde los sacerdotes convencieron al pueblo de que el alma volvía al cuerpo luego de mil años. De ahí la necesidad de evitar que el cuerpo del difunto se corrompiera³³⁸. Esa idea, explica Voltaire, pasó luego a los griegos, a los romanos y a los cristianos que la hicieron llegar hasta el siglo XVIII³³⁹. En el capítulo XXIX menciona el mito de la “metamorfosis” que se remonta al libro de Ovidio y que se expandió a diferentes pueblos. Metamorfosis de dioses en animales, metamorfosis de dioses en hombres, metamorfosis de hombres en lobos³⁴⁰. En los capítulos siguientes muestra cómo la historia de los pueblos se

³³⁶ Voltaire, *Le monde comme il va. Vision de Babouc*, OV, vol. XXI, p. 2.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Cfr. Voltaire, *Essai*, vol. 1, p. 79.

³³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 80.

³⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 100.

mezcla con los oráculos, la magia, los templos, los milagros³⁴¹. Asimismo, en ese libro recorre a lo largo de la historia el tema de las víctimas humanas sacrificadas a los dioses. Por otra parte, en uno de los capítulos finales del *Essai sur les mœurs*, dice que “si se recorre la historia del mundo se verán las debilidades castigadas pero los grandes crímenes impunes, y el universo como una vasta escena de bandidaje abandonado al acaso”³⁴²; y en el resumen final habla de “siglos de errores”, de monumentos elevados a la mentira, de “guerras de religión”, de supersticiones que se extendieron a todos los pueblos de Europa, del “furor religioso”, que ha hecho, dice, “correr tanta sangre”, y del “espíritu de guerra, de muerte y de destrucción que ha despoblado siempre la tierra”³⁴³.

Otro tanto podría decirse del *Dictionnaire philosophique* (1764). El libro, que en la edición de 1769 fue publicado bajo el título *Raison par alphabet*, no parece ser, como dice Jean Dagen, más que un diccionario de la “sin-razón”³⁴⁴. El *Dictionnaire*, condenado, lacerado y quemado en Amsterdam, Ginebra y París luego de su publicación, incluido en el *Index* en la Ciudad del Vaticano y llevado a la hoguera junto a uno de sus propietarios, el caballero de La Barre, en Abbeville³⁴⁵, estaba compuesto por 73 artículos y buscaba ser un trabajo más fácil de manejar que la voluminosa *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert. En el mismo, Voltaire, como Fontenelle en su *Histoire des oracles*, hizo una historia de las fábulas, los mitos y los dogmas que habían inundado la tierra a lo largo de la historia. El autor de *La Henriade* muestra cómo nacen, se desarrollan, se difunden y se sacralizan los

³⁴¹ Cfr. *ibid.*, pp. 80 y ss.

³⁴² *Ibid.*, vol. II, p. 757.

³⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 803 y ss.

³⁴⁴ Cfr. Dagen, J., *L’histoire de l’esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, ed. cit., p. 298.

³⁴⁵ Sobre la historia del *Dictionnaire*, véase Mervaud, Ch., *Le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Paris-Oxford, Presses de l’Université Paris-Sorbonne-Voltaire fondation, 2008. También puede consultarse el capítulo dedicado al *Dictionnaire* en la biografía de Voltaire de R. Pomeau, *Voltaire en son temps*, ed. cit., v. 2, pp. 160-177. Sobre las disputas que se generaron en torno al *Dictionnaire philosophique*, véase Mervaud, Ch., “Le *Dictionnaire philosophique*: combats et débats”, *Revue d’histoire littéraire de la France*, 1995, n° 95/2, pp. 187-198.

mitos y los errores de los hombres. Por ejemplo, en el artículo “SUPERSTITION”, hace una larga lista de las supersticiones ridículas que aún en su época se conservaban³⁴⁶ y en la entrada “FANATISME” dice: “Todos los horrores cometidos durante quince siglos, renovados muchas veces en uno solo: los pueblos sin defensa degollados al pie de los altares, los reyes muertos por el veneno o por el puñal, un vasto Estado reducido a la mitad por sus propios ciudadanos, la espada sacada entre el padre y el hijo, los usurpadores, los tiranos, los verdugos, los parricidas y los sacrílegos violando todas las convenciones divinas y humanas, ésta es la historia del fanatismo y de sus hazañas”³⁴⁷. En tanto, en la entrada “MIRACLE” repasa con ironía algunos de los milagros en los que creían no pocas personas en la época:

Se ataca a los filósofos, se les dice: [...] “la tierra está llena de milagros, y la historia contiene tantos prodigios como sucesos naturales. Las hijas del gran sacerdote Anio convertían todos los objetos que querían en trigo, en vino o en aceite; Atalida, hija de Mercurio, resucitó varias veces, Esculapio resucitó a Hipólita; Hexes volvió al mundo después de haber pasado quince días en los infiernos; Rómulo y Remo fueron hijos de un dios y de una vestal [...]; la cabellera de Berenice se convirtió en una constelación de estrellas; la cabaña de Baucis y Filemón se convirtió en un hermosísimo templo; la cabeza de Orfeo pronunciaba oráculos después de su muerte; las murallas de Tebas se construyeron a sí mismas al son de la flauta, en presencia de los griegos³⁴⁸”.

Sin embargo, como intentaremos demostrar en el próximo apartado, no todo es desorden en la obra de Voltaire.

³⁴⁶ Cfr. Voltaire, “SUPERSTITION”, en *Dictionnaire philosophique*, OV, vol. XX, p. 447.

³⁴⁷ Voltaire, “FANATISME”, *ibid.*, vol. XIX, p. 77.

³⁴⁸ Voltaire, “MIRACLES”, *ibid.*, vol. XX, p. 78. Este artículo fue, en realidad, parte de las *Questions sur l'Encyclopédie*. El mismo fue incorporado en la edición Kehl (1789) al *Dictionnaire philosophique*.

ii. Lujo y moderación: las críticas a Pascal

En sus *Remarques sur les Pensées de Pascal* (agregadas a las *Lettres philosophiques* (1734) como la carta XXV), Voltaire analiza el pensamiento de Pascal. El autor de los *Pensées* (1670, póstumo) se había propuesto conducir a los hombres hacia Dios, apoyándose en las miserias humanas y la ininteligibilidad del mundo³⁴⁹. Voltaire asociaba el pesimismo a las religiones reveladas; por esta razón, tomó partido contra el “misántropo”. El joven Arouet creció en medio de una familia dividida entre jansenistas y libertinos. Este contacto con el jansenismo, en particular con el de su hermano y el de su padre, tuvo un profundo efecto en él³⁵⁰. Voltaire sentía aversión por el Dios tirano del jansenismo. A partir de allí comenzó a tomar distancia de las ideas de “redención”, “hombre caído”, “encarnación”, etc. De ahí su amor por la vida y los hombres, de ahí sus poemas mundanos, su defensa del lujo y su crítica a los nostálgicos del pasado.

Se lamentará quien añora los viejos tiempos, / la edad de oro, el reino de Astrea,
/ los bellos días de Saturno, / y el jardín de nuestros ancestros; / Yo agradezco a
la sabia naturaleza. / Sí, por suerte me ha hecho nacer en estos tiempos [...] Yo
amo el lujo, el refinamiento, / todos los placeres, las artes de todas las especies,
/ la propiedad, el gusto, los ornamentos³⁵¹.

Así se expresaba Voltaire en *Le Mondain* (1736). Sin embargo, después de ese trabajo escribió “Sur l’usage de la vie pour répondre aux critiques qu’on avait faites du *Mondain*”(1770), donde pide que no se malinterpreten sus palabras:

³⁴⁹ Cfr. Voltaire, *Remarques sur les Pensées de Pascal*, *OV*, vol. XVII, p. 59.

³⁵⁰ Cfr. Pomeau, R., *La religión de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969, p. 28.

³⁵¹ Voltaire, *Le mondain*, *OV*, vol. X, p. 83.

Sabed, mis queridos amigos, / que al tratar el tema de la abundancia, / he hecho una defensa del placer / pero me refería a placeres puros y permitidos, / jamás he cantado al desenfreno. / Amigos, no quiero enseñaros más que el arte de ser felices, / éste consiste en moderar los deseos³⁵².

Asimismo, en su *Discours en vers sur l'homme* (1734-1737), que se apoya en el *Essay on Man* de Pope, dedica un poema entero al tema de la moderación. ¿Cómo interpretar estas palabras de Voltaire? ¿Cómo interpretar este pedido de moderación proveniente del que es considerado uno de los máximos defensores del lujo en el siglo XVIII?

Para entender la posición de Voltaire, es necesario detenerse en la crítica a Pascal. Como ya se señaló, el adversario más poderoso de Voltaire fue siempre la religión revelada. La lucha de Voltaire fue siempre contra las sectas religiosas, el cristianismo, el jansenismo, contra la antropologización de lo divino, contra la intromisión de lo divino en lo humano, los ritos, los fanatismos, la intolerancia religiosa. Desde sus primeros trabajos el blanco de la crítica de Voltaire es la creencia en la intervención divina en el ámbito de lo humano. Frente al Dios de las religiones reveladas, Voltaire presenta un Dios puro e inmaculado que no se mezcla en las disputas de los hombres. Este tema no está ausente en su *Œdipe* (1718) o en la célebre *La Henriade* (1723). *Œdipe* manifiesta el rechazo de Voltaire por el Dios cruel y despótico del jansenismo, “tanta sangre, tantos muertos, han debido satisfacerlo”³⁵³, dice al comienzo de la obra. Los trabajos tempranos de Voltaire, *La Henriade*, el *Epître à Uranie* (1722), también testimonian este rechazo de la idea de un Dios omnipresente y vengador. La noche, la muerte, la crueldad de los sacerdotes y el fanatismo son figuras recurrentes de estos trabajos. Por otra parte, cabe recordar que, como bien señala Pomeau,

³⁵² Voltaire, “Sur l’usage de la vie pour répondre aux critiques qu’on avait faites du Mondain”, *OV*, vol. X, p. 94.

³⁵³ Voltaire, *Œdipe*, *OV*, vol. II, p. 61.

antes del viaje a Inglaterra Voltaire ya conocía las críticas a la religión de Pierre Bayle y de Fontenelle³⁵⁴. Pensar que Dios pudo hacerse hombre, descender sobre la tierra o morir en manos de los hombres le parecía a Voltaire un insulto a la Divinidad. Nunca a lo largo de toda su obra dejó de burlarse y criticar los extraños métodos que adoptan los hombres para acercarse a la divinidad. En este marco deben ubicarse las críticas a Pascal.

Pascal se había propuesto en los *Pensées* conducir a los hombres hacia Dios. Con ese fin, tomaba como punto de partida de sus argumentos las miserias humanas y la ininteligibilidad del mundo. La religión es presentada por Pascal como la verdad frente a las contradicciones del hombre. Por eso dice que “si existe un Dios hay que amarlo a Él y no a las criaturas”³⁵⁵. El “remedio” frente a las miserias humanas es la “adoración” de Dios y la “mortificación”, dice Pascal. Frente a esto Voltaire contesta “que hay que amar, y muy tiernamente, a las criaturas”³⁵⁶. El pesimismo de Pascal, la idea de un hombre “caído”, conducía a los ojos de Voltaire a una lógica del “pecado original”, de la “encarnación”, de la “gracia”, de la “redención”, es decir, a la lógica de las religiones reveladas, a la confusión de lo humano y lo divino. Ésta es la causa que lleva a Voltaire en sus *Remarques sur les Pensées de Pascal* a tomar partido contra ese “misántropo sublime”, haciendo la apología del lujo y los placeres. Con el mismo fin inscribe al hombre en la naturaleza.

Concibo muy bien sin misterio lo que es el hombre; veo que viene al mundo como los otros animales; que el alumbramiento de las hembras es más doloroso a medida que son más delicadas; que algunas veces las mujeres mueren en el parto [...]; que dependemos del aire que nos rodea, de los alimentos que tomamos, y que, en todo eso, no hay nada de contradictorio. El hombre no es un

³⁵⁴ Pomeau, R., *La religión de Voltaire*, ed. cit., pp. 95-96.

³⁵⁵ Pascal, B., *Pensamientos*, trad. Carlos Pujol, Barcelona, Planeta, 1986, p. 106.

³⁵⁶ Voltaire, *Remarques sur les Pensées de Pascal*, ed. cit., vol. XXII, p. 36.

enigma como vos os figuráis. El hombre parece estar en su lugar en la naturaleza³⁵⁷.

Pascal retoma la idea negativa de la naturaleza humana, proveniente del Medioevo. Según la misma, el “hombre caído”, el ser humano, es un ser misterioso y contradictorio. Voltaire, para hacer frente a esto, elimina la oscuridad de la naturaleza, que se convierte en un simple orden donde los seres nacen, se desarrollan y mueren, el hombre funciona igual que los árboles y los animales; “conozco bien, sin misterio, lo que es el hombre”³⁵⁸, dice Voltaire.

Pero, ¿por qué, si todo se reduce a un mecanismo físico, llamar a la moderación? Para dar cuenta de esto hay que descender sobre los trabajos tempranos de Voltaire. En el *Traité de métaphysique* (1734) y los *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), obras que Voltaire realiza en Cirey, junto a la marquesa Émilie du Châtelet, luego de su exilio en Inglaterra. Estos trabajos presentan la metafísica de Voltaire. Apoyándose en los textos de Newton, en el *Traité* y en los *Éléments* recurre, con el objetivo de combatir a los ateos, al argumento de la existencia de un “orden admirable que reina en el mundo” y de una causalidad final³⁵⁹. En ese marco coloca al hombre en medio de ese orden: el ser humano “es lo que debe ser en el orden de la Providencia”, dice en las *Remarques*³⁶⁰, y vincula la naturaleza humana a una serie de normas y principios naturales que estructuran la vida de los hombres³⁶¹. Esto genera una fuerte tensión en la estructura de los *Éléments*, ya que el mismo se apoya, por otra parte, en el sensualismo de Locke. Por esta razón se puede leer:

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ Cfr. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, *OV*, vol. XXII, p. 405; *Traité de métaphysique*, vol. XXII, p. 194.

³⁶⁰ Voltaire, *Remarques sur les Pensées de Pascal*, ed. cit., p. 34.

³⁶¹ Cfr. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, ed. cit., p. 420.

Siempre me ha sorprendido que el sabio Locke, luego de refutar tan bien la doctrina de las ideas innatas, haya pretendido demostrar que no hay ninguna noción de bien y de mal común a todos los hombres. Yo creo que se ha equivocado³⁶².

La idea normativa de naturaleza reaparece en diferentes lugares de la obra del francés. En efecto, en la ya mencionada *Philosophie de l'histoire* señala que Dios ha otorgado a la naturaleza humana una serie de “presentes” que son los fundamentos de la sociedad³⁶³; se refiere al sacrificio de niños en la Antigüedad como un “orden desnaturalizado”³⁶⁴ y, en el capítulo dedicado a los persas, afirma, al hablar de la existencia de una ley según la cual las mujeres de éstos debían prostituirse por lo menos una vez en la vida, que “lo que no está en la naturaleza no es verdadero”³⁶⁵. Además, en las conclusiones del *Essai* dice que “en medio de los saqueos y la destrucción [...] vemos un amor por el orden que anima en secreto al género humano y que ha evitado su ruina total”; ese orden, añade, “es uno de los resortes de la naturaleza que retoma siempre su fuerza”³⁶⁶. En tanto, en el *Supplément à l'Essai sur les mœurs* habla de “leyes eternas de la naturaleza” que sirven como un “freno” a la ley del más fuerte y que “impiden que los hombres se exterminen por la guerra, el engaño o las discusiones teológicas”, y afirma que “esas normas se elevan contra quienes las trasgreden”³⁶⁷. Asimismo, en el *Poème sur la Loi naturelle*, redactado en 1751 pero publicado recién en 1756, Voltaire, con el fin de enfrentarse con el hedonismo antiestoico de La Mettrie, habla de leyes inmortales inscriptas en la naturaleza de los hombres³⁶⁸.

³⁶² Cfr. *ibidem*.

³⁶³ Voltaire, *Essai*, vol. 1, p. 27.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 42.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. vol. 2, p. 808. Cfr. Ehrard, J, *op. cit.*, pp. 765, 766.

³⁶⁷ Voltaire, *Supplément à l'Essai sur les mœurs, Essai*, vol. 1, p. 937.

³⁶⁸ Cfr. Voltaire, *Poème sur la Loi naturelle*, vol. IX, p. 440.

De la misma manera que Diderot y D'Holbach, Voltaire reintroduce la idea de un orden normativo a través de la idea de naturaleza humana. Esto genera, como en el resto de los autores, una fuerte tensión en el interior de su filosofía en la medida en que entran en conflicto la tradición sensualista y antimetafísica con la tradición clásica y humanista deudora de la idea de orden y un fin natural. En el *Traité de métaphysique*, por ejemplo, se reflejan estas tensiones: “Dios ha puesto a los hombres sobre la tierra y son ellos quien deben decidir el curso de sus acciones”, dice, y resalta que Dios “no nos ha dicho: «Esto es vicio en sí y esto, virtud en sí»”³⁶⁹; sin embargo, señala que quien de esto deduzca “que puede liberarse sin reservas a sus deseos” se equivoca³⁷⁰. Para justificar esta afirmación utiliza dos argumentos: el primero, utilitarista, alude a los inconvenientes que esto acarrearía a la persona en la medida en que debería enfrentarse al género humano; el segundo retoma una idea de corte clásico y humanista, al afirmar que la “naturaleza ha puesto un freno a las injusticias de los hombres”³⁷¹. De esto último se sigue, dice, que el hombre debe ser un “*honnête homme*”, apelando así a una categoría central del siglo XVII francés, *l'Âge classique*.

Para concluir, se puede decir que si bien, efectivamente, los trabajos de Voltaire parecen a menudo un “diccionario de la sin-razón”, el mundo del francés sigue siendo un mundo ordenado y finalista. El hombre debe adecuarse a ese orden, de ahí los llamados a la moderación y las críticas a la vanidad humana y a las utopías que se alejan de ese orden³⁷². Voltaire parece ser menos el crítico de los sistemas que de los intentos de los hombres de conocer el orden último del universo.

³⁶⁹ Voltaire, *Traité de métaphysique*, ed. cit., p. 227.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 229.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Cabe recordar las críticas al utopismo que Voltaire presenta en *Candide, ou l'optimisme* (1759) y en el *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756).

A la luz de lo dicho, es posible retomar el tema de la relación entre la defensa del lujo y los placeres y el pedido de moderación. La clave para resolver este problema se encuentra en el orden natural instaurado por Voltaire. Como ya se señaló, el desenfreno viola ese orden. De ahí que Voltaire desaconseje los “deseos desenfrenados”: “Querer todo es propio de los locos / el exceso es el resultado / La moderación es el tesoro del sabio / él sabe controlar sus gustos, sus trabajos, sus placeres / poner un límite a su trayecto, un término a sus deseos”, dice en el *Discours en vers sur l’homme*³⁷³. El hombre, como afirma en las *Remarques*, debe ser “tan feliz como la naturaleza prescribe”³⁷⁴, debe, como señala Mauzi, alcanzar el equilibrio, el justo medio³⁷⁵.

Después de todo, se debe tener presente que Voltaire se formó en la tradición humanista en la escuela de los jesuitas³⁷⁶ y que sus obras de teatro, que recorren toda su vida, están inspiradas en muchos casos en las tragedias clásicas. No se debe olvidar, tampoco, que el uso del latín era corriente entre los estudiantes y que no fueron sus poemas sobre el lujo sino *La Henriade*, una obra épica, inspiradas en las obras de Homero y Virgilio, el trabajo que hizo célebre a Voltaire en su época.

3. La naturaleza en *De l’esprit des lois* y *las Lettres persanes*

Durante sus años de formación, los viajes y la participación en sociedades y academias de ciencia tuvieron un impacto significativo en el pensamiento de Montesquieu. De ahí brotaron entre 1716 y 1720 trabajos como *Mémoires sur la fièvre intermittente*, *Les*

³⁷³ Voltaire, *Discours en vers sur l’homme*, *OV*, vol. IX, p. 401.

³⁷⁴ Voltaire, *Remarques sur les Pensées de Pascal*, ed. cit., p. 20.

³⁷⁵ Cfr. Mauzi, R., *op. cit.*, p. 238. “Ni la abstinencia ni el exceso conducen hacia la felicidad”, cfr. Voltaire, *Discours en vers sur l’homme*, ed. cit., vol. IX, p. 404, 412.

³⁷⁶ Pomeau, R., *Voltaire en son temps*, ed. cit., vol. 1, pp. 28 y ss.

maladies des glandes rénales y *La pesanteur des corps*. Esta temprana inclinación de Montesquieu hacia la ciencia explica su recelo frente a la filosofía especulativa del siglo XVII. Éste es el tema del primer apartado (i), en el que se intentará mostrar de qué manera Montesquieu se aleja de los sistemas metafísicos abstractos. El objetivo del segundo apartado (ii) es mostrar que esa crítica a la metafísica del siglo XVII no conduce al autor de las *Lettres persanes*, como creen algunos especialistas, hacia un relativismo radical.

i. Montesquieu contra los sistemas metafísicos del siglo XVII

En la presentación del *De l'esprit des lois* (1748), Montesquieu señala que “no ha tomado sus principios de sus prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas”³⁷⁷. Algunas páginas después agrega que “sería una gran casualidad que las leyes de una nación resultaran adecuadas para otra”³⁷⁸. La crítica va dirigida a aquellos que como Spinoza en su *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) o Hobbes en el *Leviathan* (1651) habían tratado sobre la materia a partir de ideas generales, ajenas a la variedad y la complejidad de las naciones reales. El apego al método científico condujo a Montesquieu a tomar en cuenta la particularidad de cada sociedad. De ahí que se detenga en el clima, el territorio y las costumbres de los pueblos:

[Las leyes] deben guardar relación con el pueblo para el que son hechas, siendo un gran azar si las leyes de un pueblo pueden convenir a otro. Es necesario que las mismas se relacionen a la física del país, al clima frío, caluroso o templado, a las particularidades del terreno, a su extensión, al género de vida de los pueblos [...] al grado de libertad que la constitución permite, a la religión de sus

³⁷⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., vol. II, p. 229.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 237.

habitantes, a sus inclinaciones, a su riqueza, a su número, al comercio, a las costumbres³⁷⁹.

El objetivo del libro *De l'esprit des lois* es sacar a la luz esas relaciones que las leyes tienen con el clima (libro XIV), el terreno (libro XVIII), las costumbres (libro XIX), la religión (libro XXV), etc. Para Montesquieu no es indistinto que un pueblo tenga un clima cálido o frío, tampoco que sea pequeño o extenso. Sostiene, por ejemplo, que “la bondad de las tierras de un país determina su dependencia”³⁸⁰. Por esta razón, señala que “la gente de campo que forma la mayoría del pueblo no es tan celosa de su libertad”, puesto que “no piensa más que en sus negocios privados”³⁸¹. Algunas líneas más adelante agrega: “El gobierno de una sola persona se ve más a menudo en los países fértiles y el gobierno de muchos en los países estériles”³⁸². Tampoco es indistinto para el francés el trato entre las personas y las sociedades; por ejemplo, un pueblo que tiene trato con otros pueblos, dice, desarrolla el gusto y cultiva más la relación con las mujeres, lo cual da lugar al lujo y al desarrollo del comercio.

Vanessa de Senarclens sostiene que Montesquieu no estaba interesado en la búsqueda de verdades transhistóricas y que su interés residía en “la comprensión de la alteridad irreductible de cada época y cada cultura”,³⁸³ y Meinecke vio en su teoría la antesala del historicismo³⁸⁴. Por otra parte, Céline Spector llega a preguntarse, incluso, si Montesquieu no fue un precursor de las críticas de Nietzsche a la metafísica³⁸⁵. Los *Voyages* y las *Lettres*

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 238.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 531.

³⁸¹ *Ibidem.*

³⁸² *Ibidem.*

³⁸³ Senarclens, V., *Montesquieu, historien de Rome: un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 2003, p. 12.

³⁸⁴ Meinecke, F., *El historicismo y su génesis*, trad. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 107 y ss.

³⁸⁵ Spector, C., “Montesquieu et la métaphysique dans les *Pensées*”, *Revue Montesquieu*, 2004, n° 7, p. 133.

persanes parecen aportar elementos de prueba respecto del interés del autor por lo exótico y lo particular; no obstante, si bien Montesquieu intentó cuestionar las posturas especulativas del siglo XVII, no parece que haya querido conducir sus reflexiones hacia el relativismo radical.

ii. Voluntad, naturaleza y metafísica en Montesquieu

En los libros II y III de *De l'esprit des lois*, Montesquieu analiza la naturaleza de los gobiernos monárquico, republicano y despótico. Luego de compararlos, concluye que el gobierno monárquico ofrece importantes ventajas respecto del republicano y del despótico. En cuanto al republicano, señala que el monárquico permite una ejecución del poder más rápida y efectiva. En tanto, con respecto al despótico, dice que el gobierno monárquico es más “firme”, más “fijo” y más estable³⁸⁶. El Estado despótico, señala, es un Estado precario donde todo se reduce al furor y a los caprichos del rey. En estos Estados, afirma, “nada se compone, se retoca, se mejora; no hay reparaciones y mucho menos edificaciones; se construyen las casas para toda la vida, no se plantan árboles, de la tierra se saca todo sin devolverle nada; todo está baldío, todo está desierto”³⁸⁷.

De lo dicho anteriormente se sigue que lo “fijo” y “firme” es valorado por Montesquieu positivamente respecto de aquello que cambia. El serallo oriental, tema central de sus *Lettres persanes* (1721), ilustra esta idea clave en su filosofía. En el serallo no hay nada firme, todo depende de las decisiones arbitrarias de una persona. Por esta razón

³⁸⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 290 y ss.

³⁸⁷ *Ibid.*, pp. 294-295.

Roxana, una de las mujeres del serallo, escribe a Usbeck en una de las *lettres* antes de suicidarse: “En el serrallo reinan el horror, la noche y el espanto”³⁸⁸.

¿A qué se debe el desprecio por el cambio en la filosofía del barón de la Brede? Cabe recordar aquí que, como bien nos recuerda Jean Starobinski, Montesquieu vio la brutalidad del poder despótico de Luis XIV³⁸⁹. Mientras que en Inglaterra existía una moderada monarquía constitucional, en Francia los reyes gozaban del poder absoluto. La monarquía francesa no se diferenciaba bajo su mirada del despotismo oriental. Como señala Émile Faguet, Montesquieu, un hombre moderado, tenía terror al despotismo³⁹⁰. En este marco no es casual que Montesquieu trace varias veces en el *De l'esprit des lois* un paralelismo entre el Estado despótico y el serallo. Tanto en uno como en el otro no hay orden, no hay ley, todo depende de la voluntad de una persona.

Por esta razón la crítica a la idea de voluntad se ubica en el centro de la obra. La voluntad, como bien advierte Celine Spector, aparece como lo contrario de la ley, el orden, la estabilidad³⁹¹. Montesquieu ataca el voluntarismo en diferentes niveles: (i) el jurídico-político; (ii) el histórico, y (iii) el teológico-metafísico.

En primer lugar (i), en *De l'esprit des lois* Montesquieu señala que la “ley” es una “relación” fundada en la “naturaleza de las cosas”³⁹². De esta manera se aleja de la concepción en la que la autoridad es la que “hace” las leyes. Según Montesquieu, “la ley no es un acto de voluntad”³⁹³. El francés busca en el “espíritu de las leyes” los elementos que le permitirían poner coto a la voluntad en el terreno de la política. El “espíritu de las leyes”

³⁸⁸ Montesquieu, *Lettres persanes*, OM, vol. I, p. 396.

³⁸⁹ Starobinski, J., *Montesquieu*, trad. Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 52 y ss.

³⁹⁰ Cfr. Faguet, E., *Dix-huitième siècle: études littéraires*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1898, p. 168.

³⁹¹ Spector, C., *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010, pp. 41 y ss.

³⁹² Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., p. 232.

³⁹³ *Ibid.*, p. 565.

es un entramado de normas, usos y costumbres que se forma con el tiempo y que depende de las condiciones geográficas del lugar y del clima, entre otras cosas. A lo largo del trabajo analiza la estructura de los diferentes Estados moderados, el republicano y el monárquico; señala sus principios, la virtud y el honor, y evalúa la manera de protegerlos según las condiciones temporales, espaciales y culturales que enmarcan al Estado.

Ahora bien, junto a los Estados monárquico y republicano, Montesquieu coloca el despótico. Como ya se señaló, este último es aquel donde reina el temor, donde quien detenta el poder puede dar rienda suelta a sus pasiones y sus caprichos. Es decir, en los Estados despóticos no existe la ley ni el orden. Ésta es una diferencia sustancial con respecto a los Estados monárquico y republicano. Esto genera una tensión en la medida en que, mientras en los demás Estados existen reglas, en el despótico no es así. La tensión se resuelve, sin embargo, si suponemos que el gobierno despótico, a diferencia de los gobiernos republicano y monárquico, no es natural. Ésa parece ser la razón que lleva a Montesquieu a afirmar que mientras que los otros Estados perecen por circunstancias accidentales, el despótico lo hace por su “vicio interior”: el gobierno despótico “se corrompe sin cesar porque está corrompido por naturaleza”³⁹⁴. Aquí la reflexión no es política sino metafísica. El Estado despótico no es natural, es una corrupción del orden natural. De ahí que Montesquieu señale que “la naturaleza humana debería sublevarse constantemente contra el gobierno despótico”³⁹⁵. ¿Por qué no lo hace? La respuesta de Montesquieu es que los hombres son débiles e ignorantes.

Desde el punto de vista histórico, (ii) las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) inauguran una nueva forma de escribir

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 357

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 297.

historia. La escritura deja de lado el estilo de la narrativa. El motor de la historia ya no son los sujetos particulares convertidos en héroes sino las causas generales. Además, el historiador se distancia del objeto, Roma, adoptando cierta neutralidad y eliminando los sucesos fabulosos, por ejemplo, el mito de la fundación de Roma. Montesquieu se ocupa de buscar las causas que llevaron al Imperio Romano a la decadencia. En el capítulo X analiza la corrupción que el epicureísmo generó en el espíritu romano y en el IX menciona la causa más importante de la caída, la extensión del imperio: “La excesiva extensión del imperio destruyó la república”³⁹⁶. El autor señala que la ampliación del imperio produjo la pérdida del espíritu cívico y las virtudes guerreras de los romanos, lo cual los llevó a la ruina. Más allá del caso particular, desanuda un suceso histórico a partir de reglas y causas generales; la explicación ya no se apoya en los actos heroicos de una persona.

Pero Montesquieu no se conforma con poner un límite a la voluntad en los planos político e histórico; también pretende poner coto a la acción divina (iii). Así, en la *Défense de l'esprit des lois* (1750), donde responde a los críticos que lo acusaron de ateo, de spinozista, de deísta, de defensor de la poligamia, etc., es decir, donde se defiende de aquellos que vieron en *De l'esprit des lois* un libro irreligioso, Montesquieu presenta una idea de Dios lejana a la imagen del Dios todopoderoso de las religiones reveladas. En el libro primero del *De l'esprit des lois* señala que “la Divinidad tiene sus leyes” e inmediatamente agrega: “Dios se relaciona con el universo como creador y conservador: las leyes según las cuales él lo ha creado son las mismas según las cuales él lo conserva. Él actúa según esas reglas [...] Así la creación que parece ser un acto arbitrario supone reglas tan invariables como la fatalidad de los ateos. Sería absurdo decir que el Creador podría

³⁹⁶ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, OM, vol. I, p. 117.

governar el mundo sin sus leyes”³⁹⁷. Su objetivo es limitar la potencia divina, poner coto a la idea de una voluntad divina completamente libre. Montesquieu pretendía que Dios no actuara arbitrariamente, como lo hacen los déspotas o los amos en el serallo.

Ahora bien, ¿cómo se justifica esa prioridad de lo estable respecto de lo cambiante en la filosofía de Montesquieu? La respuesta es, una vez más, a través de la idea de “naturaleza”. La naturaleza es presentada en muchas ocasiones en la filosofía de Montesquieu como un orden normativo que prescribe un curso de acción a los individuos. La “voz de la naturaleza” atraviesa las *Lettres persanes*, arrasando las costumbres y acciones que oprimen la libertad y la igualdad natural. Luego de criticar el “desorden” de las mujeres europeas, señala que todas tienen no obstante ciertas marcas de virtud que toman de la naturaleza y que esa naturaleza, aun debilitada por una mala educación, las salva de la perdición absoluta³⁹⁸. Del mismo modo, recurre a la “naturaleza” en el momento de caracterizar las nobles y “frugales” fiestas de la idílica sociedad de los trogloditas³⁹⁹. En tanto, en la carta LXIII Rica afirma que en el serallo, que como se señaló simboliza el despotismo, no reina “la naturaleza” sino el temor⁴⁰⁰, y en la carta CXXXVI señala que el poder absoluto ahoga la “dulce libertad” que es “conforme a la naturaleza”⁴⁰¹. Lo mismo insinúa, en un pasaje ya mencionado de *De l'esprit des lois*, donde afirma que “la naturaleza humana debería sublevarse” contra el gobierno despótico⁴⁰². El gobierno despótico no es natural; en todo caso, explica Montesquieu, puede “naturalizarse”, como ha

³⁹⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., pp. 232-233.

³⁹⁸ Cfr. Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., p. 170.

³⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 149.

⁴⁰⁰ Cfr. *ibid.*, p. 223.

⁴⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 335.

⁴⁰² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., p. 297.

ocurrido en Oriente⁴⁰³. Por otra parte, al mencionar ciertos abusos que se cometieron en Asia contra las mujeres, dice que algunos han hecho “estremecer a la naturaleza”⁴⁰⁴. Un poco antes había afirmado que si se comete un “crimen contra la naturaleza”, si se viola la naturaleza, ésta puede “retomar sus derechos”⁴⁰⁵. El gusto, incluso, no puede ser separado completamente de la naturaleza⁴⁰⁶. Finalmente, es necesario señalar que en el *De l'esprit des lois* dice que ha tomado sus principios de “la naturaleza de las cosas”, explica cuáles deben ser los requisitos que debe satisfacer un gobierno para adecuarse a la naturaleza y afirma que existen normas naturales que inclinan a los hombres hacia la paz y la vida en sociedad⁴⁰⁷.

¿Cómo presumías que fuese yo tan crédula que me creyese en el mundo sólo para adorar tus antojos y que pensara que mientras que te entregas tú a todos tus gustos, tenías facultad para frustrar todos mis deseos? No, si he podido vivir en cautiverio, he sido siempre libre; tus leyes las he reformado según las leyes naturales, y siempre mi ánimo ha conservado su independencia⁴⁰⁸.

Con estas palabras de Roxana se cierran las *Lettres persanes*. Más allá de los matices y la ambigüedad, la idea de “naturaleza” es presentada a menudo como una norma fija, estable, que guía, limita y coacciona a los individuos.

Ahora bien, ¿cómo se podría conciliar la idea de una naturaleza universal con la de un “espíritu de las leyes” específico de cada sociedad? En realidad, el “espíritu de las leyes” no

⁴⁰³ Cfr. *ibid.*, p. 296. Además, en *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* señala que “nunca hubo ni habrá un poder completamente despótico, el poder más grande está siempre sujeto a algún límite”, Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ed. cit., p. 202.

⁴⁰⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., p. 445.

⁴⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p. 437.

⁴⁰⁶ Montesquieu diferencia un “gusto adquirido” de una “gusto natural”, en Montesquieu, *Essai sur le goût*, *OM*, vol. II, p. 1242. Señala que, aunque sujetas a diferentes interpretaciones, “las ideas de belleza, bondad, nobleza, grandeza y perfección son atributos de los objetos”, Montesquieu, *Mes Pensées*, *OM*, vol. 2, p. 1537.

⁴⁰⁷ Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., pp. 234, 235.

⁴⁰⁸ Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., p. 372. (*Cartas persas*, trad. José Marchena, Madrid, Tecnos, 1994, p. 234)

es particular, lleva consigo un elemento universal. Las leyes, además de la geografía, el lugar, el clima, las características del terreno, etc., deben considerar un elemento natural, a saber, “el grado de libertad que una constitución puede soportar”⁴⁰⁹. Por esta razón el poder despótico, como se dijo, no es natural.

A través de la idea de “naturaleza” Montesquieu introduce la distinción entre lo “natural”, lugar de la armonía, la virtud y la felicidad, y lo “artificial”, lugar del engaño, la mentira y la opresión, cuya expresión más clara es el serallo oriental⁴¹⁰. “El disimulo, entre nosotros arte tan usado y tan indispensable, aquí no es conocido: todo habla, todo se ve, todo se oye, se descubre el pecho como la cara, y hay en las costumbres, en las virtudes y hasta en los vicios, no sé qué de ingenuo”, dice Rica, refiriéndose a Oriente⁴¹¹. La “disimulación” es lo contrario de lo “natural” y la “ingenuidad”. Aquí encontramos una de las grandes tensiones del *siècle des Lumières*. De esta manera, Montesquieu sienta las bases para una idea de la historia en términos de corrupción y decadencia, tema que se abordará en la próxima sección de esta segunda parte de la investigación.

⁴⁰⁹ Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., p. 238. En la carta CXXXVI Montesquieu señala que el poder absoluto ahoga la “dulce libertad” que es “conforme a la naturaleza”, Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., p. 335.

⁴¹⁰ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., p. 297.

⁴¹¹ Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., p. 223 (*Cartas persas*, ed. cit., p. 92).

IV. Naturaleza e historia

En este apartado se analizará cómo se articulan naturaleza e historia en el interior de la obra de una serie de destacados representantes del *siècle des Lumières*, a saber, Montesquieu, Voltaire, Diderot y Rousseau. Mostraremos que estas categorías no se articulan en todos los casos de la misma manera. En efecto, mientras que algunos intentan conciliarlas, otras las enfrentan o evolucionan priorizando una u otra según el período de la obra. Más allá de las diferencias, se mostrará que el resultado en ningún caso es una idea de progreso histórico indefinido.

1. Detener el progreso: Diderot

En este apartado se analizará, en primer lugar (i), de qué manera las ideas acerca de la naturaleza y la virtud afectan la teoría de la historia de Diderot y, en segundo lugar (ii), cómo Diderot presenta el proceso histórico en sus trabajos tardíos.

i. Diderot y la búsqueda de un equilibrio

Louis-Antoine de Bougainville realizó un viaje alrededor del mundo entre 1766 y 1769 y años más tarde publicó el libro *Voyage autour du monde*. Diderot publicó en 1772 un *Supplément au voyage du Bougainville*, como un complemento de aquel libro. Un año antes (1771), había escrito una reseña de la obra de Bougainville para la *Correspondance*

Littéraire de Grimm, la cual finalmente no fue publicada⁴¹². En este manuscrito inédito se puede leer:

Señor de Bougainville, alejad vuestro barco de las costas de esos inocentes tahitianos, ellos son felices y vosotros no podréis más que dañar su felicidad. Ellos siguen el instinto de la *naturaleza* y vosotros vais a borrar ese carácter augusto y sagrado. Ellos comparten todo y vosotros vais a llevarles la distinción entre lo tuyo y lo mío. Sus mujeres son comunes y vos vais a encender en ellos el fuego del amor y los celos [...] No modifiquéis sus costumbres, éstas son más honestas y sabias que las vuestras. Su ignorancia es más valiosa que vuestras luces⁴¹³.

En el *Supplément au voyage du Bougainville* Diderot retoma estos elementos: la falta de distinción de los salvajes entre “lo tuyo y lo mío”, la crítica a las “necesidades superfluas” y a las “luces inútiles” y la idea de “naturaleza” en sentido normativo⁴¹⁴. En un pasaje ya citado en esta investigación se puede leer: “Había un hombre *natural*: dentro de este hombre se introdujo uno *artificial* [...] el triste monstruo está desgarrado”⁴¹⁵. De esta manera, Diderot retoma la distinción de Rousseau entre “ser” y “parecer”, natural y artificial. La civilización es presentada como un estado desdichado: “Convéncete de que no es en vuestro favor sino en el suyo que esos sabios legisladores os han amansado y conformado tal como sois. Apelo a todas las instituciones políticas, civiles y religiosas; examínalas atentamente y mucho me equivoco si no ves en ellas a la especie humana, a lo largo de los siglos, sometida al yugo que un puñado de pícaros se propuso imponerle”, dice uno de los personajes del relato⁴¹⁶. Frente a esto, la “naturaleza” es el lugar de la felicidad:

⁴¹² El escrito fue publicado en la edición de las *Œuvres complètes* de Diderot que aquí se sigue (vol. XII, pp. 199-206).

⁴¹³ Diderot, D., *Voyage autour du monde. Sur le commandement de M. de Bougainville, OD*, vol. XII, p. 203.

⁴¹⁴ Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, ed. cit., vol. II, pp. 214-215.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 246 (las cursivas son nuestras).

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 247.

“¡Qué lejos estamos de la *natureza* y la *felicidad!*”, se puede leer⁴¹⁷. El binomio entre “naturaleza” y “felicidad” es la otra cara de la conjunción entre “civilización” y “veneno” que aparece en el *Supplément* unas líneas después. Ante la pregunta de uno de los personajes acerca de la conveniencia de civilizar a los hombres, el otro responde: “Si quieres ser un tirano civilízalo, envenénalo, tanto como puedas”⁴¹⁸. Frente a lo cual el interlocutor dice: “Veo que teniéndolo todo en cuenta usted se inclina a creer a los hombres tanto más malvados y desgraciados cuanto más civilizados”⁴¹⁹.

Hace algunos años especialistas como Émile Faguet o Jules Delvaille no dudaron en afirmar que Diderot “predica un retorno a la naturaleza”⁴²⁰. Según Faguet, Diderot adoptó una posición contraria a la civilización. En un sentido similar, Jules Delvaille afirmó que Diderot hizo en 1772 “el elogio de la vida salvaje y primitiva de los habitantes de Tahiti”⁴²¹. Diderot, dice Delvaille, “predica el retorno a la vida de los bosques”⁴²². En un trabajo más reciente Bernard Papin dice: “Diderot se deja llevar en ciertas ocasiones por la vía del primitivismo tan común al siglo XVIII”⁴²³. Frente a esto, cabe recordar que el mismo Diderot toma explícitamente distancia de estas posturas. En la *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius* sostiene con respecto a la sociedad civilizada: “Yo no pienso como Rousseau que sea necesario destruirla”,⁴²⁴ y en una reseña al libro *Histoire de Russie* de Lomonosoff, al hablar acerca de la Rusia medieval, señala: “Digan lo que digan Jean-Jacques Rousseau y los fanáticos enemigos de los progresos del espíritu humano, resulta

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 245 (las cursivas son nuestras). “El imperio de la naturaleza no puede ser destruido, aunque se le opongan obstáculos, durará”, agrega el personaje del relato.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 246.

⁴¹⁹ *Ibidem.*

⁴²⁰ Faguet, E., *Dix-huitième siècle: études littéraires*, ed. cit., p. 9 (las cursivas son nuestras).

⁴²¹ Delvaille, J., *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, ed. cit., p. 617.

⁴²² *Ibidem.*

⁴²³ Papin, B., *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, ed. cit., p. 24.

⁴²⁴ Diderot, D., *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, ed. cit., p. 431.

difícil leer la historia de los siglos bárbaros del pueblo que fuere, sin felicitarse por haber nacido en un siglo ilustrado y en una nación civilizada. Esos filósofos apologistas de la ignorancia deberían ser más claros. ¿Nos quieren brutos? ¿Quieren que seamos animales estúpidos, sin ninguna regla, sin ninguna ley?”⁴²⁵. En la presentación del trabajo, Assézat sostiene que la posición adoptada por Diderot se debe al interés por regenerar las corrompidas costumbres del siglo XVIII, antes que al deseo de proponer un plan comunitarista de reforma social⁴²⁶. Es ésta, dice, la causa de la contraposición del estado salvaje al civilizado, y no la búsqueda de un retorno al estado natural. Ésta es también la posición que adopta Peter Gay, en un trabajo considerado, junto a los ya mencionados libros de Cassirer y Hazard, una de las principales referencias respecto de la filosofía de la Ilustración⁴²⁷. La interpretación “pragmatista”, entendemos, no hace justicia al espesor que la idea de “naturaleza” tiene en la filosofía de Diderot. Consideramos que las reservas de Diderot frente a la idea de “progreso” hunden sus raíces en esta idea fuerte de “naturaleza”⁴²⁸ que, como se ha demostrado en el apartado anteriormente dedicado a Diderot, está presente tanto en obras tempranas como tardías. Recordemos que en el *Essai sur le mérite et la vertu*, uno de sus primeros trabajos, afirma que existe un todo del que el hombre no es más que una parte. De allí se sigue que las partes dependen del todo y que ese todo es llamado por Diderot “naturaleza”. En función de esto, explica el francés, la virtud

⁴²⁵ Diderot, D., *Histoire de Russie*, OD, vol. XVII, pp. 495-496.

⁴²⁶ Cfr. Assézat, J., “Notice préliminaire”, OD, vol. II, p. 198.

⁴²⁷ Cfr. Gay, P., *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*, New York, Norton, 1977, p. 94.

⁴²⁸ A esto se podría agregar la influencia sobre Diderot de autores como Montesquieu y Galiani. Acerca de influencia de Montesquieu en la última filosofía de Diderot, véase Rebejkow, J., “Diderot lecteur de *L’esprit des lois* de Montesquieu dans les *Observations sur le Nakaz*”, *Studies on Voltaire*, 1994, n° 319, pp. 295-312. Con respecto de Galiani, Diderot lo conoció en los años 60 en los salones de París y devino uno de sus amigos más cercanos durante su estadía en Francia (1759-1769). Sus ideas, en particular las económicas, presentadas en sus *Dialogues sur le commerce des blés* (1769), donde critica la libre exportación de trigo en nombre del interés general, impresionaron al francés. Sobre la relación entre Diderot y Galiani puede consultarse Wilson, A., *Diderot. Sa vie et son œuvre* (original en inglés), trad. Gilles Chahine – Annette Lorenceu – Anne Villelaur, Paris, Laffont/Ramsay, 1985, pp. 458 y ss.

de un individuo se mide a partir de su relación con la comunidad de la que forma parte. Trabajar con vistas al “bien general” es tan “natural” al individuo, dice, como a una planta dar frutos. En este marco, un ser insociable, aislado, es un degenerado, un corrupto en la medida en que no atiende al orden natural⁴²⁹. El ser insociable es para Diderot un depravado, un miserable. “Estar en guerra perpetua con el universo, vivir en *un irreconciliable divorcio con la naturaleza*, ¡qué condición!”, exclama el francés⁴³⁰. Esta misma idea de naturaleza será retomada, como ya se mostró, en trabajos de otros períodos de su vida, como la *Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé L’homme*.

¿Cómo explicar, entonces, la diferencia entre el estado presocial y el social, si el hombre es por naturaleza parte de un todo, es decir, un ser social? ¿Cómo diferenciar la barbarie de la civilización? ¿Existe una diferencia sustancial entre esos dos estados? ¿Por qué no sería primitivista Diderot si considera que aquel que se aleja de la “naturaleza” es un depravado?

En su *Apologie de l’abbé des Prades*, publicada en 1752, con el objetivo de discutir la condena realizada por el arzobispo de París y el obispo de Auxerre a la tesis del abate de Prades, Diderot presenta una historia filosófica cuyos momentos son el de la comunidad primitiva, el del desorden dentro de esa comunidad y, finalmente, el de la sociedad civilizada⁴³¹. A pesar de la diferencia que se genera en el paso desde un estado al otro, no hay un cambio sustancial entre los mismos. En todos los momentos se trata de comunidades: una “salvaje”, la otra “civilizada”. Diderot, como hemos visto, rechaza la comunidad primitiva. Pero ¿por qué rechazarla una vez que ligó “naturaleza” y “virtud”?

⁴²⁹ Cfr. Diderot, D., *Essai sur le mérite et la vertu*, ed. cit., vol. I, p. 67.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁴³¹ Cfr. Diderot, D., *Apologie de l’abbé des Prades*, OD, vol. I, pp. 466 y ss.

Esto no se debe a otra cosa que al interés del editor de la *Encyclopédie* por las ciencias y las artes. Pero esto evidentemente genera una fuerte tensión en el interior de la obra de Diderot. El autor de *Le neveu de Rameau* intenta superarla rechazando al mismo tiempo el primitivismo y la idea de un progreso indefinido. Por esta razón señala que sería deseable alcanzar un punto medio entre un estado demasiado civilizado y el estado de naturaleza, llegando incluso a aconsejar la detención de los progresos. Así, en la *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* piensa en un “medio que *retarde los progresos* del hijo de Prometeo” y permita que la sociedad encuentre un lugar intermedio entre la “infancia salvaje” y la “decrepitud”⁴³². En el mismo trabajo, luego de decir que Helvétius “ha colocado la felicidad del hombre en la mediocridad”, agrega que en un sentido similar él piensa que “hay un término intermedio en la civilización, un término conforme a la felicidad del hombre en general y menos alejado del estado primigenio de lo que uno se imagina”⁴³³. En tanto, en el *Supplément*, el anciano, luego de haber hablado de las “luces inútiles” del hombre civilizado, dice a su interlocutor: “Persigue cuanto quieras lo que llamas comodidades de la vida, pero permite a los seres sensatos que se detengan cuando, con penosos esfuerzos, ya no pueden tener más que bienes imaginarios”⁴³⁴. Asimismo, en uno de los trabajos que escribió para la obra de Raynal, la *Histoire des deux Indes*, se refiere a un “punto” que se encuentra entre la civilización y el estado primitivo, en el cual reside la “felicidad de la especie”⁴³⁵. Como sostiene Michèle Duchet, la búsqueda de una sociedad mitad civilizada, mitad salvaje, es una de las claves del pensamiento de Diderot⁴³⁶. Pero Diderot incluso parece inclinarse en algunas ocasiones por la sociedad primitiva. En efecto,

⁴³² Diderot, D., *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, ed. cit., p. 432 (las cursivas son nuestras).

⁴³³ *Ibid.*, p. 431.

⁴³⁴ Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, ed. cit., p. 215.

⁴³⁵ Diderot, D., “Contributions a l'*Histoire des deux Indes*”, ed. cit., p. 684.

⁴³⁶ Cfr. Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 459 y ss.

en las entradas “AGRICULTURE” y “BESOIN” de la *Encyclopédie* presenta un esquema temporal donde el comercio y las “necesidades superfluas” arruinan la felicidad de las primeras épocas⁴³⁷. Como señala Proust, Diderot se acerca en esas ocasiones a la teoría de la historia de Rousseau⁴³⁸.

De esta manera se superponen en Diderot los dos ejes de su obra: por una parte, el espíritu científicista que lo llevó a ocuparse durante casi toda su vida de la *Encyclopédie*, de allí su opción por la sociedad civilizada (*société policée*); del otro, la idea de tintes clásicos respecto de la existencia de un orden natural ético-metafísico, frente al cual el egoísmo, el “*hobbismo*”, los bienes superfluos, el lujo, aparecen como una amenaza, como elementos disolventes capaces de llevar a los individuos a la infelicidad.

ii. La historia en los trabajos tardíos de Diderot

Entre 1773 y 1774, como ya se adelantó en la primera sección de este trabajo, Diderot realizó un viaje a Rusia para visitar a la emperatriz Catalina II. A partir de ese encuentro realizó una serie de trabajos, los cuales fueron reunidos por él mismo entre 1773 y 1774 bajo el nombre *Mélanges philosophiques, historiques, etc.* Allí se inclina claramente por las sociedades civilizadas. En el apartado “Sur une idée peut-être systématique d’amener une nation au sentiment de la liberté et a l’état civilisé” explica cuáles son los mecanismos que permitirían convertir la sociedad rusa en una sociedad civilizada. Sin embargo, a diferencia de lo que por momentos parece desprenderse de sus contribuciones a la *Encyclopédie*, Diderot se cuida de colocar el programa en el marco de

⁴³⁷ Cfr. Diderot, D., “AGRICULTURE”, *Enc.*, vol. I, p. 184; Diderot, D., “BESOIN”, *Enc.*, vol. 2, p. 213.

⁴³⁸ Cfr. Proust, J., *op. cit.*, p. 357.

una idea de progreso histórico indefinido. Aconseja a Catalina “colocar la base de la pirámide sobre la roca”, pero inmediatamente reconoce que si bien esto permitiría a Rusia muchos años de felicidad, “a la larga la roca se fisura [...] y el edificio se desmorona”⁴³⁹. Es decir, el progreso no es indefinido. Tarde o temprano comienza el período de declinamiento. De lo que se trata, entonces, es de construir “leyes e instituciones sólidas” para “retardar” el inevitable momento de la caída⁴⁴⁰. Diderot ilustra estas ideas a través de la imagen de una montaña. La nación que nace, dice, escala una de sus laderas, una vez formada se detiene en alguno de sus valles pero, a la larga, explica, comienza a descender por la pendiente. Este momento “fatal” no puede ser evitado, pero es posible demorarlo durante algún tiempo si se aplican las políticas adecuadas.

Los griegos fueron bárbaros, se instruyeron y su nación devino floreciente. ¿Cuál es el estado actual de esa nación? Hoy es ignorante y bárbara. Italia fue bárbara, se instruyó y devino una nación floreciente ¿Cuál es el estado actual de esa nación? Hoy es bárbara. Tal fue la suerte de África y de Egipto y tal será el destino de los imperios en todos los lugares de la tierra y en todos los siglos por venir⁴⁴¹.

Así se expresa Diderot en el *Plan d' une Université* (1775), redactado en la misma época, rechazando una vez más la idea de un progreso indefinido. Pero el lugar donde la distancia respecto de una idea lineal e irreversible de progreso se hace más evidente es en sus contribuciones a la ya mencionada *Histoire des deux Indes*. En uno de esos trabajos advierte que en todos los siglos se ha visto a las ciencias y las artes “nacer y morir” en un “orden regular”. Esta regla, dice, vale para todas las sociedades, incluso “las más pobladas

⁴³⁹ Diderot, D., *Diderot et Catherine II*, ed. cit., p. 119.

⁴⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 118.

⁴⁴¹ Diderot, D., *Plan d' une Université, OD*, vol. III, p. 429. Para una interpretación diferente, véase Didier, B., “Quand Diderot faisait le plan d' une université”, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 1995, n° 18-19, p. 87.

y las más esclarecidas”⁴⁴². Asimismo en el libro XIX, luego de hablar del comienzo de las sociedades, de su necesario pasaje del estado salvaje al civilizado, dice:

Lamentablemente ese estado es sólo momentáneo. Por todos lados las revoluciones en los gobiernos se suceden con una velocidad que apenas se puede seguir. Hay pocos Estados que no las hayan sufrido y ninguno que con el tiempo no complete ese movimiento periódico. Más o menos todos siguen un círculo regular de pobreza y prosperidad, de libertad y esclavismo, de civilización y corrupción, de ilustración y de ignorancia, de grandeza y debilidad. La ley de la naturaleza, que quiere que todas las sociedades graviten hacia el despotismo y la disolución, que los imperios nazcan y mueran, no será suspendida por nadie⁴⁴³.

No hay en este momento de la filosofía de Diderot una teoría del progreso: “En todos los siglos por venir el hombre salvaje avanzará paso a paso hacia la civilización y el hombre civilizado volverá a su estado primitivo”⁴⁴⁴, dice. En ese marco aconseja a los hotentotes huir a “refugiarse en los bosques”⁴⁴⁵.

De esta manera, Diderot –que pese a las reservas analizadas en la primera sección de esta investigación, había sido optimista hasta los años 60– se inclina hacia una filosofía pesimista de la historia⁴⁴⁶. La idea de un tiempo cíclico y la contraposición entre naturaleza

⁴⁴² Cfr. Raynal, G., *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Pellet, 1780, vol. 3, p. 128.

⁴⁴³ *Ibid.*, vol. 9, p. 473.

⁴⁴⁴ Diderot, D., “Contributions a l’*Histoire des deux Indes*”, ed. cit., p. 684.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 680.

⁴⁴⁶ La disputa con Falconet en los años 60 ilustra el optimismo de Diderot en esa época anterior al viaje a Rusia. En el intercambio epistolar entre ambos, que luego fue conocido como la “Disputa sobre la posteridad” (ése fue el título que utilizó Falconet en un borrador de la correspondencia), Falconet negaba que el genio del artista tuviese necesidad de la posteridad. Diderot convierte la discusión en una controversia sobre el sentido de la historia. En ese intercambio epistolar se escucha el eco del optimismo de Diderot en los años anteriores a su viaje a Rusia. El concepto de “posteridad”, que ya había sido utilizado numerosas veces por el editor de la *Encyclopédie*, le permite inscribir su discusión con Falconet en el marco de un proceso que aseguraba el triunfo de las luces. En una de las cartas exclama: “Las luces pueden cambiar de lugar pero no pueden apagarse. Y los tiranos y los sacerdotes, y todos aquellos que tienen algún interés en mantener a los hombres en el estado de ignorancia se estremecen de rabia. *Es un sueño vuestra posteridad...* No es un sueño, o las esperanzas fundadas en el mérito de nuestras producciones, o la comparación de nuestras producciones con las de los antiguos, o el elogio que nuestros contemporáneos hacen de unos y de otros, o las luces y el buen gusto de estos hombres, o las luces y el buen gusto de los demás artistas [...], o todo eso que puede garantizar en la actualidad a un hombre hábil el éxito y la duración de su obra, son también sueños”, Diderot, D.,

y civilización son dos de los elementos centrales de esa teoría de la historia. En consecuencia, puede escucharse a Diderot en sus trabajos tardíos pronunciarse tanto a favor de la civilización como en contra de ella, lo cual genera fuertes tensiones en sus trabajos.

2. Naturaleza e historia en la obra de Voltaire

En la tragedia *Alzire ou les Américains*, representada en 1736, los españoles y los nativos terminan entendiéndose; en *L'Ingénu* (1767) el protagonista es al mismo tiempo salvaje e ilustrado y en el libro que Voltaire dedicó a Pedro el Grande dice que si Pedro “forzó la naturaleza”, fue “para embellecerla”⁴⁴⁷. Voltaire, como señalan Ernst Cassirer y Jean Dagen, intenta reconciliar la naturaleza y la civilización⁴⁴⁸. Esto no se reduce al campo de la literatura, también ocurre en el terreno de la historia: “El hombre ha sido siempre lo que es, esto no quiere decir que haya tenido siempre bellas ciudades, cañones, óperas cómicas y conventos de religiosas”⁴⁴⁹, dice en el *Essai*. En este apartado se intentará mostrar cómo la idea de naturaleza genera en la obra de Voltaire una imagen de la historia

Correspondance, ed. cit., vol. XVIII, p. 99. Pensando en aquellos hombres esclarecidos que fueron perseguidos por “pueblos estúpidos, sacerdotes atroces, tiranos furiosos”, afirma que “el prejuicio pasará y la posteridad arrojará la deshonra sobre sus enemigos”. Inmediatamente agrega una especie de oración a la posteridad: “¡Oh posteridad santa y sagrada!” (*ibidem*). Tomando distancia de la mirada apocalíptica de Falconet, Diderot enlaza el presente y el futuro, cree que las obras de artes pasarán a la posteridad y que si son destruidas su memoria subsistirá a través de los textos que hablen de ellas. No era ingenuo en esa época, aceptaba que la marcha de la razón no es lineal, que las sombras son siempre una amenaza, pero tampoco era pesimista, consideraba que los logros de la civilización no se extinguirían: “Superponed suposición sobre suposición, acumulad guerra sobre guerra, a disturbios interminables haced suceder otros disturbios interminables, arrojad sobre el universo un espíritu de vértigo y confusión”, aun así, dice “las obras y el nombre de Voltaire no se perderán” (*ibidem*). Cfr. Buffat, M., “Diderot, Falconet et l’amour de la postérité”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 2008, n° 43, pp. 19 y ss.

⁴⁴⁷ Cfr. Voltaire, *Alzire ou les Américains*, *OV*, vol. III, pp. 433 y ss.; *L’Ingénu*, *OV*, vol. XXI, p. 284; *Histoire de l’empire de Russie sous Pierre le Grand*, op. cit., p. 597.

⁴⁴⁸ Cassirer, E., op. cit., pp. 246-247; Dagen, J., “L’Amérique et les américains dans la philosophie voltairienne de l’histoire”, en AA.VV., *L’Amérique des Lumières. Partie littéraire du colloque du bicentenaire de l’indépendance américaine (1776-1976)*, Genève, Droz, 1977, p. 90.

⁴⁴⁹ Voltaire, *Essai*, vol. 1, p. 25.

que genera tensiones con la idea de “progreso” que hemos analizado en la primera parte de este trabajo.

i. Naturaleza e historia

Voltaire, que ya había escrito obras de teatro y una obra épica, *La Henriade*, escribe en 1731 un primer trabajo importante sobre historia, la *Histoire de Charles XII*, en el que se ocupa de Carlos XII, rey de Suecia entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. En la introducción a la obra parece romper definitivamente con la tradición historiográfica humanista. Esto se advierte, por ejemplo, cuando señala que “no se trata de transmitir a la posteridad un montón de detalles inútiles”⁴⁵⁰ o cuando dice que la obra se apoya en “hechos probados por testimonios visuales irreprochables” y que eso es lo que diferencia su trabajo de las vidas de Carlos XII que habían aparecido hasta ese momento⁴⁵¹. Inmediatamente luego de la presentación, comienza a narrar la vida de Carlos XII, poniendo especial atención en sus logros militares. ¿Se puede afirmar, entonces, que Voltaire rompe en este trabajo con la historiografía humanista? Destacando la modernidad del libro, Éric Schnakenbourg sostiene en un trabajo reciente que “en este primer libro Voltaire se aleja de la mayoría de los historiadores de su época”⁴⁵². Esta interpretación parece, no obstante, apresurada. En primer lugar, (a) la forma del relato continúa siendo similar a la de una obra literaria; en efecto, el relato cuenta con un inicio, los primeros años de la vida de Carlos; un nudo, las batallas y los logros del rey, y un desenlace de tintes trágicos. Como bien nos

⁴⁵⁰ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, *OhV*, p. 54.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵² Schnakenbourg, E., “Le regard de Cléo: l’*Histoire de Charles XII* de Voltaire dans une perspective historique”, *Dix-huitième siècle*, 2008, n° 40, p. 468.

recuerda René Pomeau, al mismo tiempo que Voltaire redacta la historia de Carlos, escribe la tragedia *Mort de César*⁴⁵³. En segundo lugar, (b) no es el “espíritu” de las naciones, el “espíritu humano”, el que sirve como guía a la historia, sino el “destino” y la *hybris* de la que por momentos es víctima el protagonista, lugares comunes de la literatura clásica. En las últimas líneas del libro se puede leer: “Carlos fue el único de todos los hombres que ha llevado las virtudes de los héroes a un extremo que las vuelve tan peligrosas como los vicios que se les oponen [...] Su liberalidad, degenerando en prodigalidad, arruinó a Suecia; su coraje, llevado hasta la temeridad, causó su muerte, y, en los últimos años, la firmeza con la que intentó conservar su autoridad lo acercó a la tiranía”⁴⁵⁴. Además, y éste es otro tópico de la literatura clásica y la historiografía humanista, la historia queda subordinada a la moral y la política. En este sentido se puede leer al principio de la obra: “Hemos pensado que esta obra podría ser útil a algún príncipe, si, por azar, cae este libro entre sus manos”⁴⁵⁵. Por otro lado, se debe señalar que se trata aún de una historia individual y heroica⁴⁵⁶. La *Histoire de Charles XII* no es una historia social, una historia de las costumbres, de los progresos de las artes y las ciencias. Finalmente, es necesario reconocer que Voltaire mantiene figuras retóricas de la tradición clásica, a saber, anécdotas, plegarias, oraciones fúnebres y paralelos. Estos elementos aparecen, por ejemplo, durante el relato de la infancia de Carlos, luego de su muerte y en el momento de la comparación entre Carlos y Pedro el Grande. Entonces, si bien parece exagerado pensar que la *Histoire de Charles XII* es similar a *La Henriade*, como han hecho algunos especialistas⁴⁵⁷, en particular John Brumfitt y, más

⁴⁵³ Cfr. Pomeau, R., *Voltaire en son temps*, ed. cit., vol. 1, p. 217.

⁴⁵⁴ Voltaire, *Histoire de Charles XII*, ed. cit., p. 272.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵⁶ Cfr. Volpilhac-Augier, C., “Voltaire and history”, en Cronk, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Voltaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 145.

⁴⁵⁷ Al respecto, véase el dossier “Voltaire, la *Henriade* et l’histoire” de la *Revue Voltaire*, 2002, n° 2.

recientemente, Karen O'Brien⁴⁵⁸, los elementos señalados nos impiden hablar de una ruptura total respecto de la historia y la literatura neoclásica.

¿En dónde se encuentra, entonces, la novedad de la teoría de la historia de Voltaire, quien ha sido visto como el fundador de la “filosofía de la historia”? Se podría pensar que la distancia respecto de la historiografía anterior no se advierte en este temprano trabajo, pero sí en otros como el *Siècle de Louis XIV* o el *Essai sur les mœurs*. Es verdad que en esos trabajos el análisis de los usos y las costumbres, del “espíritu humano”, hace retroceder la importancia del gran hombre y el rigor metodológico aumenta, como se ha mostrado en la primera parte de este trabajo. Sin embargo, los elementos de la historiografía humanista no desaparecen completamente tampoco en esos trabajos. Entre otras cosas, en el *Siècle de Louis XIV* la estructura sigue siendo la de una obra literaria y las fuerzas no controlables por el hombre, como el destino o el azar, siguen jugando un papel importante. Además, se mantiene la relación entre historia y política. En efecto, el siglo de Luis XIV es presentado como un modelo a imitar.

A los fines de esta investigación, nos interesa destacar particularmente uno de los elementos que marcan esa continuidad entre los trabajos de Voltaire y la literatura y la filosofía de los siglos anteriores, la idea de “naturaleza”. En efecto, la idea de naturaleza ocupa un lugar importante en la filosofía de la historia de Voltaire. La misma se convierte en un marco normativo que pone límites al relato histórico. Desde el punto de vista ético, la idea de “naturaleza” es utilizada por Voltaire para juzgar moralmente a las sociedades. Así, por ejemplo, en la *Philosophie de l'histoire*, al hablar de la teocracia dice que los pueblos

⁴⁵⁸ Cfr. Brumfitt, J., *Voltaire Historian*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 10; O'Brien, K., *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 26. Véase también, Leigh, J., *Voltaire. A Sense of History*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, pp. XIV, 218.

que han sacrificado niños “creyeron recibir esa *orden desnaturalizada* de los labios de los dioses que adoraban”,⁴⁵⁹ y al hablar de Babilonia y de la ley que, según Heródoto, obligaba a todas las mujeres a prostituirse por lo menos una vez en la vida, afirma que eso no puede ser posible porque “jamás puede ser verdad lo que repugna a la *naturaleza*”⁴⁶⁰. Pero la naturaleza es más que una ley moral; es, por momentos, un marco que impide que la historia se desborde, tanto en el sentido de un progreso ilimitado como en el de una caída en la ruina total. Así, en el capítulo VII, dedicado a los salvajes, de la ya mencionada *Philosophie de la histoire* se puede leer, en un pasaje ya mencionado en este trabajo, que “el hombre ha sido siempre lo que es, esto no quiere decir que haya tenido siempre bellas ciudades, cañones, óperas cómicas y conventos de religiosas [...] Es perfectible”, dice Voltaire, “de allí se ha concluido que se ha pervertido, pero por qué no concluir que se ha perfeccionado hasta el punto donde *la naturaleza ha marcado el límite de su perfección*”⁴⁶¹; y en un pasaje ya mencionado del *Essai*, luego de hablar del “espíritu de guerra, muerte y destrucción que ha siempre despoblado la tierra” y de recordar que “en pueblos otrora florecientes no se encuentran en ese momento más que ruinas”⁴⁶², señala que “en medio de los saqueos y la destrucción [...] vemos un amor por el orden que anima en secreto al género humano y que ha evitado su ruina total”, ese orden, añade, “es *uno de los resortes de la naturaleza que retoma siempre su fuerza*”⁴⁶³. En el mismo sentido se expresa en el *Supplément à l’Essai sur les mœurs*, donde señala que las leyes inmutables de la *naturaleza* sirven como “freno” a la “ley del más fuerte” e impiden que los hombres “se exterminen

⁴⁵⁹ Voltaire, *Essai*, vol. 1, p. 33.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 42.

⁴⁶¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 25 (las cursivas son nuestras).

⁴⁶² Voltaire, *Essai*, vol. 2, p. 807.

⁴⁶³ *Ibid.*, vol. 2, p. 808 (las cursivas son nuestras).

por la guerra, los pleitos y las disputas teológicas”⁴⁶⁴. De esta manera, Voltaire, que había intentado eliminar la Providencia de la historia, vuelve a introducir por momentos un criterio externo a la experiencia histórica para analizarla⁴⁶⁵.

De esto se siguen dos consecuencias: en primer lugar, se pone coto a la idea de un progreso ilimitado. En efecto, la naturaleza marca un límite más allá del cual la historia humana no puede progresar. En ese marco hay que leer el pasaje del *Siècle de Louis XIV*, donde Voltaire señala que es el siglo “que más se acercó a la perfección” y que “es difícil que sea superado”⁴⁶⁶. El genio, dice al ocuparse del desarrollo de las artes en el siglo de Luis XIV, “vive un solo siglo, después degenera”⁴⁶⁷. La época de Corneille, Racine, Molière, Lully, “no volverá”, se lamenta⁴⁶⁸. Voltaire parece volver a pensar la historia en términos de épocas privilegiadas, de picos de desarrollo seguidos por un inevitable retroceso. En el capítulo final del *Essai*, señala: “Es necesario reconocer una vez más que en general toda esta historia es un montón de crímenes, de locura y de desgracias, entre los cuales hemos visto algunas virtudes, algunos tiempos felices, así como se descubren en medio de los desiertos algunos lugares poblados”⁴⁶⁹. Es en este marco donde la idea de los ciclos vuelve a aparecer por momentos en los escritos de Voltaire: “El mundo va siempre refinándose un poco, se dice. Sin embargo, después de ser sacado de un atolladero recae en otro; a siglos de civilización siguen siglos de barbarie. Esta barbarie desaparece luego y reaparece nuevamente: es la continua alternancia del día y la noche”⁴⁷⁰, dice en la entrada “MIRACLES” de su *Dictionnaire philosophique*. Asimismo al hablar de la Inglaterra del

⁴⁶⁴ Voltaire, “Remarques pour servir de supplément à l’*Essai sur les mœurs*”, ed. cit., p. 937.

⁴⁶⁵ Cfr. Ehrard, J., *op. cit.*, p. 767.

⁴⁶⁶ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, ed. cit., p. 1021.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 1017.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 1012.

⁴⁶⁹ Voltaire, *Essai*, vol. 2, p. 804.

⁴⁷⁰ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. cit, vol. XX, p. 85.

siglo XVII, dice que luego de haber alcanzado un importante desarrollo en el campo de las ciencias y las artes “las animosidades entre el partido real y el Parlamento produjeron su retorno a la barbarie”⁴⁷¹. Por otra parte, afirma, al tratar el tema de la religión natural, que los filósofos “retornaron mediante la razón” al punto de donde los hombres salvajes habían partido por instinto”⁴⁷².

Otra consecuencia de esta relación que Voltaire establece por momentos entre naturaleza e historia es la revalorización de la idea del “salvaje”, del “estado natural”, tema del que se había burlado en *Le Mondain*⁴⁷³. De este tema nos ocuparemos en el siguiente apartado.

Dos concepciones de la historia chocan en el interior de la filosofía de Voltaire: una idea dinámica y progresiva del tiempo, que desarrollamos en la primera parte de este trabajo, y otra, estática o cíclica. Esto se produce a partir de la tensión entre “naturaleza” e “historia”, “naturaleza” y “civilización”. Por momentos Voltaire se inclina por la historia en contra de una naturaleza que es vista como un estado bárbaro y no desarrollado. En cambio, en otras ocasiones intenta conciliar naturaleza e historia, es decir, la naturaleza se desarrolla en la historia, pero al mismo tiempo la limita o la corrige. Esto produce una fuerte tensión en el interior de la filosofía de la historia de Voltaire. Uno de los momentos en el que se advierte esa tensión es en el análisis de la ambivalente idea de “salvaje”, terreno en el que nos detendremos en el siguiente apartado.

⁴⁷¹ Voltaire, *Essai*, vol. 2, p. 654.

⁴⁷² *Ibid.*, vol. 1, p. 17.

⁴⁷³ En *Le Mondain* se puede leer: “Cuando la naturaleza se encontraba en los primeros tiempos, / nuestros antepasados vivían en la ignorancia, / no conocían ni *lo tuyo* ni *lo mío* [...] ¿Los admiraremos por esto? / Carecían de industria / ¿Eso es virtud? / Eso es pura ignorancia”, en Voltaire, *Le Mondain*, ed. cit., vol. X, pp. 84-85.

ii. Voltaire y los salvajes

En el célebre libro *Candide* (1759), Cacambo, luego de ser apresado junto a Cándido por los orejones, logra convencerlos de que matarlos sería injusto, dado que ellos no eran jesuitas: “Mientras que no es justo y acorde al derecho natural matar a nuestro prójimo, dice Cacambo, nada es más justo que tratar así a nuestros enemigos [...] y es así que se procede en toda la tierra, pero no se debe matar a los amigos”⁴⁷⁴. Inmediatamente les explica que, ya que Cándido había matado a un jesuita, ellos eran los enemigos de sus enemigos y, en consecuencia, sus amigos. Luego de constatar lo dicho por Cacambo los prisioneros fueron liberados.

Cándido estaba sorprendido por la causa de su liberación “¡Qué pueblo! [...] ¡Qué hombres! ¡Qué costumbres! Si no hubiera tenido la dicha de atravesar de una estocada el cuerpo del hermano de la señorita Cunegunda, me habría comido sin remisión. Pero después de todo la pura naturaleza es buena [...]”⁴⁷⁵.

Las palabras de Cándido son una crítica sarcástica a la idea de bondad natural del hombre en el estado primitivo y una parodia del salvaje de Rousseau. Del mismo modo, en la entrada “GENÈSE” del *Dictionnaire philosophique* se puede leer:

Toda esa historia está basada en la idea que tuvieron los hombres, y que conservan todavía, de que los tiempos pasados son mejores que los presentes. Siempre nos quejamos del presente y echamos de menos el pasado. Como el trabajo abruma a los hombres, se hacen la ilusión de que la dicha estriba en la ociosidad, sin reflexionar que el peor de los estados es el del hombre que no tiene nada que hacer. Con frecuencia hemos visto seres desgraciados, y nos hemos forjado a menudo la idea de que existió un tiempo en el que todo el mundo era feliz, que es lo mismo que si dijéramos: “Hubo un tiempo en el que no se moría ningún árbol; en el que ningún animal estaba enfermo ni lo devoraba otro animal; en el que las arañas no cazaban moscas”. De esto provino

⁴⁷⁴ Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, OV, vol. XXI, p. 171.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 172.

la idea de la existencia de un siglo de oro, la de la serpiente que robó al asno la receta para gozar la vida dichosa e inmortal, la del combate de Tifón y Osiris, la de la famosa caja de Pandora y la de muchos cuentos antiquísimos.⁴⁷⁶

En este marco los primeros tiempos, el estado natural, no son ya una edad dorada, sino una época de pobreza e ignorancia que es necesario superar. Voltaire se preocupa por mostrar los momentos a través de los que se pasó desde “la rusticidad de los primeros tiempos a la urbanidad”, a la afabilidad de su época⁴⁷⁷. Por esta razón presenta con trazos negativos a los hombres salvajes. En efecto, en la entrada “HOMME” del *Dictionnaire* se pregunta: “¿Cómo viviría el hombre en el llamado estado de naturaleza?”, y responde: “El hombre abandonado a la pura naturaleza tendría un lenguaje reducido a unas pocas palabras mal articuladas, la especie contaría con pocos miembros a causa de los problemas de alimentación y sobrevivencia, por lo menos en nuestro duro clima [...], sus ideas se limitarían a lo relacionado con la subsistencia. La especie de los castores sería mejor”⁴⁷⁸; y en la entrada “CELTES” señala que la historia de los celtas y de los hunos no amerita ser estudiada, dado que “no han hecho ningún aporte al género humano”⁴⁷⁹. Pero los pasajes más significativos se encuentran en el *Essai*, donde señala que “la naturaleza humana ha permanecido durante una gran cantidad de siglos en un estado cercano al de los brutos, e inferior en muchos aspectos”⁴⁸⁰; y que la historia y la razón nacieron recién en el siglo XVI⁴⁸¹.

⁴⁷⁶ Voltaire, “GENÈSE”, en *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., vol. XIX, p. 235.

⁴⁷⁷ Voltaire, “Remarques pour servir de supplément à l’Essai sur les mœurs”, ed. cit., p. 904.

⁴⁷⁸ Voltaire, “HOMME”, en *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., vol. XIX, p. 235.

⁴⁷⁹ Voltaire, “CELTES”, *ibid.*, vol. XVIII, p. 106.

⁴⁸⁰ Voltaire, *Essai*, vol. 1, p. 201.

⁴⁸¹ *Ibid.*, pp. 280-281.

Empero, ésta no es la única imagen de los salvajes presente en la filosofía de Voltaire. En el capítulo dedicado a ellos de *La Philosophie de l'histoire* los presenta de una forma que sorprende al lector:

¿Entendéis por *salvaje* animales de dos pies, que caminan también con las manos si es necesario, aislados, errantes por los bosques, *Salvatici, Selvaggi*; que se unen a la aventura, que olvidan a las mujeres con las cuales se han unido y no conocen ni a sus hijos ni a sus padres, que viven como brutos? [...] Yo no creo que esa vida solitaria, atribuida a nuestros padres, pertenezca a la naturaleza humana⁴⁸².

El hombre, como las abejas y las ocas, está hecho para vivir en sociedad, dice, y se pregunta: ¿si uno encuentra una abeja errante, pensará que está en estado natural y que las que viven en la colmena han degenerado? Voltaire se aleja de la imagen negativa de los salvajes. El autor de *Candide* los coloca incluso, en algunas ocasiones, por encima de los europeos:

¿Entendéis por *salvajes* hombres rústicos que viven en sus cabañas con sus mujeres y algunos animales, expuestos a la intemperie de las estaciones, que no conocen la tierra que les da de comer y la feria, adonde van cada tanto a vender sus mercaderías y a comprar algunas ropas groseras; que hablan una jerga ininteligible, poseen escasas ideas y están sometidos, sin saber por qué, a un hombre con plumas al que llevan todos los años la mitad de lo que han ganado? [...] Salvajes como éstos hay en toda Europa. Es necesario reconocer que los pueblos de Canadá y los cafres, a quienes hemos llamado salvajes, son infinitamente superiores a los nuestros. El hurón, el algoquino, el cafre y el hotentote poseen el arte de fabricar todo lo que necesitan, mientras que nuestros rústicos no tienen ni siquiera la idea de libertad⁴⁸³.

Los salvajes americanos se elevan sobre las corrompidas costumbres europeas. *L'ingénu* y el *Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier* ilustran esto. En el *Entretiens*, un

⁴⁸² *Ibid.*, p. 22.

⁴⁸³ *Ibidem*.

trabajo de 1761 en el que un bachiller dialoga con un salvaje, se puede escuchar a este último responder lo siguiente respecto de la soledad del hombre en el estado natural: “Jamás he visto ese tipo de personas, el hombre me parece hecho para la sociedad, como muchas especies de animales, cada especie sigue su propio instinto, nosotros vivimos en sociedad”⁴⁸⁴. El salvaje de Voltaire dice que sus pares no viven en el bosque; que, como todos los hombres, piensan, y que son diferentes de las bestias.

EL BACHILLER: –Nosotros llamamos salvajes a las bestias que no están domesticadas, y que viven en los bosques, y a partir de ello hemos otorgado el nombre de “salvaje” al hombre que vive en los bosques. EL SALVAJE: –Yo, como vosotros, no voy a los bosques más que para cazar. EL BACHILLER: – ¿Piensas de vez en cuando? EL SALVAJE: –Uno nunca deja de tener algunas ideas.⁴⁸⁵

Además, señala que existen ciertas reglas dictadas por el interés público que ordenan su sociedad. Por otra parte, en *L'Ingénu*, trabajo redactado en 1767, en la época del caso del caballero de La Barre, el hurón – el protagonista – es presentado de manera positiva frente a los prejuicios de los europeos⁴⁸⁶, dado que por su estado no había sido educado por las supersticiones y prejuicios. Es verdad que a lo largo de la obra el salvaje se ilustra a través del contacto con el jesuita Gordon; sin embargo, esto no implica una desvalorización de sus cualidades naturales, que son revalorizadas a lo largo de toda la obra frente a los males de la “civilización”, a saber, los prejuicios, la tiranía, etcétera.

Voltaire intentaba distanciarse de Rousseau, de la imagen del salvaje que éste había presentado. Pero ¿lo logra? ¿Es “el salvaje volteriano” un antibuen salvaje? ¿Hay un giro

⁴⁸⁴ Voltaire, *Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier*, OV, vol. XXIV, p. 265.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 266.

⁴⁸⁶ Cfr. *L'Ingénu*, ed. cit., vol. XXI, p. 284.

primitivista en Voltaire? ¿Cómo se articula la idea de “progreso” de Voltaire con esta imagen en cierta medida positiva de los salvajes?

Voltaire se opuso a diferentes frentes: por un lado contra los pesimistas, los nostálgicos del pasado, en particular Rousseau, elaboró una idea progresiva de la historia en la línea de Fontenelle, lo cual lo condujo a valorar negativamente el estado de naturaleza; por otro lado, con el fin de enfrentar a las religiones reveladas, a la idea de un “hombre caído” y a las sociedades de su época, degradadas por el fanatismo y la superstición, utilizó la idea de “naturaleza” en sentido positivo, esto lo llevó a superponer a la idea progresiva de la historia una idea cíclica de la historia e incluso, por momentos, un cierto primitivismo⁴⁸⁷.

Hace algunas décadas Charles Rihs sostenía que de las obras de Voltaire se desprendía un “optimismo sin límites”. Voltaire, decía Rihs, “creyó en el progreso indefinido gracias al poder ilimitado de la razón esclarecida”⁴⁸⁸. Asimismo, en una serie de trabajos célebres sobre el *siècle des Lumières* –los libros de Ernst Cassirer, Georges Gusdorf y Jean Dagen–, la filosofía de la historia de Voltaire es presentada en estrecha conexión con la filosofía optimista de la historia de Condorcet⁴⁸⁹. En un conjunto de trabajos más actuales, en cambio, el francés es presentado como un pesimista. En efecto, Jean Dunyach y John Gray reducen su concepción de la historia a la vieja idea de la

⁴⁸⁷ “[...] como los hombres eran más robustos y más laboriosos en la simplicidad del estado campestre para el que nacieron han debido disfrutar de una mejor salud y de una vida más larga que en medio de la molición o los trabajos malsanos de las grandes ciudades [...] de modo que puede pensarse que el género humano en otra época y en climas más favorables, gozaba, antes de establecerse en las grandes ciudades, de una vida más sana y feliz”, en Voltaire, *Essai*, vol. 1, pp. 8-9.

⁴⁸⁸ Rihs, Ch., *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*, Genève, Droz, 1962, p. 201.

⁴⁸⁹ Cfr. Cassirer, E., *op. cit.*, pp. 246-247; Gusdorf, G., *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, ed. cit., p. 210. Asimismo véase Dagen, J., *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, ed. cit., p. 613.

alternancia del florecimiento y la caída de las naciones⁴⁹⁰; George Benrekassa afirma que Voltaire “no cree en el progreso” y que es “uno de los propagadores de la leyenda medieval de las tinieblas”⁴⁹¹; y Jean Starobinski señala que “nada progresa” en el mundo volteriano⁴⁹². Sin negar los aportes de estas investigaciones, entendemos que son unilaterales en la medida en que tanto unas como otras simplifican el trabajo de Voltaire, soslayando las diferentes imágenes de la historia que se superponen y se confunden en el mismo.

3. Tiempo y corrupción en Montesquieu

Desde el punto de vista metodológico, Montesquieu es, como señala Louis Althusser, uno de los más importantes representantes de la nueva forma de escribir historia, que se abre paso en el *siècle des Lumières*⁴⁹³. En el terreno de la “filosofía especulativa” de la historia, sin embargo, continúa tratando a la historia a partir de ideas clásicas, en particular aquella que vincula el tiempo a la corrupción⁴⁹⁴.

⁴⁹⁰ Cfr. Dunyach, J., “L’histoire voltairienne entre progrès et décadence: du Grand Siècle à l’idée de civilisation”, ed. cit., p. 146; Gray, J., *Voltaire*, New York, Routledge, 1999, p. 2.

⁴⁹¹ Benrekassa, G., *La politique et sa mémoire. La politique et l’historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983, pp. 126, 141.

⁴⁹² Starobinski, J., *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 139-140.

⁴⁹³ Cfr. Althusser, L., *Montesquieu. La politique et l’Histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 10.

⁴⁹⁴ Para una lectura en otro sentido, véase Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, ed. cit., p. 240; Shackleton, R., *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 319. Según Cassirer, para Montesquieu la historia posee un fin: “La marcha general y el fin general de la historia humana se orientan al establecimiento de un orden que sea comparable en rigor y seguridad al de las leyes naturales”. Para el autor, Montesquieu consideraba que el hombre alcanzaría ese fin, la realización del *mundo de la voluntad*, contrapuesto al de la necesidad, a través del aumento de sus luces. En un sentido similar, Robert Shackleton afirma que existe una “teoría del progreso” en Montesquieu. Según el reconocido biógrafo del filósofo francés, éste no presenta en su obra generalizaciones sobre el curso de la historia tal como lo hace, por ejemplo, Turgot; sin embargo, sostiene que en el pensamiento de Montesquieu hay, “no menos que en Turgot, una teoría del progreso”.

i. Naturaleza y cambio

“Montesquieu no añora la época romana. La *Ciudad eterna* que fascinó a la *âge classique* no sirve en su obra como un pretexto para la elaboración de un discurso nostálgico sobre las glorias de las civilizaciones del pasado”, dice Vanessa de Senarclens⁴⁹⁵. Es verdad que, pese a la fascinación que Roma ejerce sobre su pensamiento, Montesquieu no opta por la antigua república, sino por la moderna Inglaterra. “Los ciudadanos de Roma consideraban el comercio y las artes como ocupaciones de esclavos, por eso no los ejercían”, dice el barón de la Brede⁴⁹⁶. El comercio, agrega, “cura los prejuicios” y “endulza las costumbres”⁴⁹⁷. Así, en tanto Rousseau en su *Discours sur les sciences et les arts* señalaba que “mientras que los políticos antiguos hablaban constantemente de las costumbres y la moral, los nuestros no hablan más que del dinero”⁴⁹⁸, Montesquieu, que había comenzado su carrera en 1709 con un *Discours sur Cicéron*⁴⁹⁹, se aleja de las sociedades antiguas y se inclina hacia la comerciante Inglaterra, de la misma manera que Voltaire en sus *Lettres philosophiques*⁵⁰⁰. Montesquieu considera que el modelo no está en el pasado sino en las ciudades modernas en las que reina el comercio y la industria, particularmente en Inglaterra⁵⁰¹.

Sin embargo, junto a esta opción ideológica orientada hacia los nuevos tiempos, se puede encontrar en su obra el esquema clásico que vincula la felicidad al orden natural y

⁴⁹⁵ Senarclens, V., *op cit.*, p. 11.

⁴⁹⁶ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ed. cit., p. 122.

⁴⁹⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., p. 585.

⁴⁹⁸ Rousseau, J., *Discours sur les sciences et les arts*, ed. cit., vol. III, p. 19.

⁴⁹⁹ Cfr. Volpilhac-Augier, C., “La référence antique dans les œuvres de jeunesse: de la rhétorique à l'histoire des idées”, *Cahiers Montesquieu*, 1999, n° 5, pp. 79-87.

⁵⁰⁰ Cfr. Spector, C., *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 183.

⁵⁰¹ Para una interpretación diferente, véase el ya mencionado trabajo de Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'Histoire*, ed. cit., pp. 115, 116.

presenta al cambio como un alejamiento de ese orden. Esto genera una fuerte tensión en la obra de Montesquieu, quien, quizá al advertirlo, aclara, haciendo alusión a las ideas de la “edad de oro”, que si aceptáramos las teorías de Aristóteles u Horacio “los hombres serían en la actualidad como los osos”⁵⁰².

La fábula de los trogloditas desarrollada en las *Lettres persanes* ilustra la idea de orden natural normativo, que se ha analizado en el apartado dedicado a la filosofía de Montesquieu. En la carta XII, Usbek menciona una sociedad, la de los trogloditas, en la que los padres criaban “a sus hijos en la práctica de la virtud” y en la búsqueda del “interés común”⁵⁰³. “¿Quién pudiera pintar aquí la dicha de esos trogloditas?”, exclama Usbek e, inmediatamente, agrega que una sociedad como esa “debería haber sido amada por los dioses”⁵⁰⁴. Luego, menciona las “frugales” fiestas que celebraban, en las cuales, dice, “se expresaba la naturaleza”, y describe la vida de un pueblo “en el que no existía la codicia”⁵⁰⁵. Se podría comparar la feliz y virtuosa sociedad de los trogloditas de Montesquieu con la sociedad primitiva que Rousseau describiría algunos años más tarde en su *Discours sur les sciences et les arts*⁵⁰⁶. Simplicidad, armonía, frugalidad, son las notas que caracterizan esa edad dorada, conforme a la naturaleza, presentada por Montesquieu. Pero, como la comunidad primitiva de Rousseau, la sociedad de los trogloditas no podía durar, la “ambición” y el afán de “acumular riquezas” los llevaría a abandonar la dulce

⁵⁰² Montesquieu, *Mes Pensées*, ed. cit., p. 1349. Haciendo alusión a la teoría de la edad de oro, explica que los hombres “tienen tan mala opinión de sí mismos que no solamente creyeron que su espíritu y su alma degeneraron, sino también su cuerpo”. Es por eso, dice el barón, que creyeron que “tanto ellos como los animales eran menos grandes que antaño y la tierra, menos fértil”.

⁵⁰³ Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., p. 149.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p. 150.

⁵⁰⁶ Cfr. Iglesias, C., “El paraíso perdido en las *Cartas persas* y en los *Discursos rousseauianos*”, en *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, pp. 276 y ss.

virtud y la libertad natural para sujetarse al “yugo” del poder político⁵⁰⁷. “¡Oh día desventurado!”, exclama el anciano sobre quien los trogloditas habían colocado el peso de ese poder⁵⁰⁸. Las pasiones de los hombres, que como se observa en *De l’esprit des lois* hacen que no sigan ni las leyes naturales ni las positivas, y el aumento de la población desencadenan un proceso de decadencia, desgarrando la armonía y el vínculo entre los individuos y la naturaleza establecido en la sociedad primitiva⁵⁰⁹.

En este marco se encuadra el vínculo que Montesquieu establece entre la ciudad y lo natural. En la ciudad los hombres se pierden, se vuelven extraños a sí mismos. “Cuanto mayor es el número de hombres que se reúnen, más vanidosos son y sienten necesidad de distinguirse con pequeñeces”, dice⁵¹⁰. El dinero, señala, lleva las riquezas “más allá de *los límites establecidos por la naturaleza*”, generando la multiplicación de los deseos y la corrupción de los hombres⁵¹¹. En el mismo sentido, en las *Lettres* se queja de la vida superficial que los individuos llevan en París⁵¹².

Así como en las *Lettres* con el tiempo se desgarran la naturaleza de la sociedad primitiva y se pierde la armonía, en el *De l’esprit des lois* el tiempo genera el desgaste de los principios naturales de los dos tipos de gobierno posible para Montesquieu, la república y la monarquía. Recordemos que el orden despótico, como ya se explicó en el apartado anterior, no es, en realidad, un tercer tipo de gobierno genuino en la medida en que no se apoya en la naturaleza. Por esa razón, señala que el orden despótico se corrompe continuamente. En cuanto a los gobiernos genuinos, la pérdida de la virtud arruina a la

⁵⁰⁷ Cfr. Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., pp. 152, 153.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Ibid.* Véase también Montesquieu, *De l’esprit des lois*, ed. cit., p. 236.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 269 (las cursivas son nuestras).

⁵¹² Cfr. Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., pp. 172, 176 y ss.

república (aristocracia o democracia) y la destrucción de los cuerpos que limitan al príncipe, a la monarquía.

La virtud que se basa en la igualdad y el alejamiento de los “intereses particulares”, es decir, en la frugalidad, la “limitación de los deseos”, es destruida por el lujo y la riqueza⁵¹³. En efecto, el aumento de la riqueza destruye la “mediocridad” y el equilibrio en la conducta que son los fundamentos de la virtud en las democracias, acarreado su ruina. A medida que el lujo se establece en una república, dice Montesquieu, “el espíritu se inclina hacia el interés particular”, el lujo despierta el deseo, las necesidades superfluas y las fantasías⁵¹⁴. En el otro tipo de república, la aristocracia, la virtud no se apoya en la igualdad sino en el “espíritu de moderación”, en “la modestia y la simplicidad” en las conductas de los aristócratas⁵¹⁵. La fuente del “desorden” en la aristocracia, dice el barón, es la desigualdad, sea entre los que gobiernan y los que son gobernados, sea entre los diferentes miembros del gobierno. Esto genera, explica, “odios y envidia”. Con respecto a la monarquía, lo que la corrompe no es la pérdida de la virtud sino la disolución de los cuerpos intermedios o las cartas de las ciudades que limitan el poder del monarca⁵¹⁶. La caída es inevitable, pues Montesquieu consideraba que quien tiene poder tarde o temprano abusa de éste. Así como “los ríos corren a perderse en el mar, las monarquías van a perderse en el mar del despotismo”, dice⁵¹⁷. En tanto, el inevitable ensanchamiento de las repúblicas hace florecer deseos y fantasías que destruyen la virtud.

⁵¹³ Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., p. 275.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 335.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 284.

⁵¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 354.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 364. Sobre la relación entre la imagen de los líquidos y el despotismo, véase Casabianca, D., “Dérèglements mécaniques et dynamique des fluides dans *L'Esprit des lois*”, *Revue Montesquieu*, 2000, n°4, pp. 43-70.

El tiempo genera en las *Lettres* la erosión de la sociedad de los trogloditas y en *De l'Esprit des lois* el desgaste de los principios naturales de los gobiernos, llevándolos hacia el despotismo, que, como se explicó, es antes que una categoría política, una noción metafísica en la obra de Montesquieu. El tiempo es, entonces, sinónimo de corrupción. Las *Lettres* ilustran el proceso. En efecto, allí todo aparece sujeto a un proceso de cambio y decadencia. La belleza de las mujeres, la fortuna, las costumbres, la moda, todo cambia, todo se degrada. En la carta XCVIII menciona la mutabilidad de las fortunas en Francia; en la XCIX habla de los “antojos de la moda entre los franceses”⁵¹⁸ y de los cambios en los estilos y las costumbres. Los demás países mencionados en el libro sufren procesos similares. Toda la obra está atravesada por evoluciones, mutaciones, revoluciones. Detrás de la imagen monolítica y estática del poder oriental se encuentran la violencia y las revoluciones de palacio. Nada escapa, como señala Jean-Marie Goulemot,⁵¹⁹ a este proceso de decadencia. La humanidad en su conjunto, como lo muestran las estadísticas demográficas, tiende a desaparecer⁵²⁰. El tiempo es cambio, inestabilidad, corrupción, decadencia. En la carta CXXXVI Rica pasa revista a los libros de una biblioteca de un académico europeo. El resumen de Rica es muy sombrío. En principio menciona los libros que tratan sobre “la decadencia del formidable Imperio Romano”⁵²¹. Luego menciona al imperio de Alemania que, dice, “ya no es más que la sombra del primer imperio”⁵²². A continuación revisa las historias de Inglaterra, “donde vemos, desliza el académico, la libertad saliendo continuamente de las hogueras de la discordia y la sedición”⁵²³.

⁵¹⁸ Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., p. 277.

⁵¹⁹ Goulemot, J., “Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les *Lettres persanes*”, *Dix-huitième siècle*, 1989, n° 21, p. 14.

⁵²⁰ Cfr. Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., pp. 299 y ss.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 335.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ *Ibid.*, p. 336.

Finalmente se refiere a Italia, “una nación en otro tiempo señora del orbe y hoy esclava de todas las demás”⁵²⁴.

ii. Mantener la estabilidad del Estado

¿Cuál es el mejor orden para Montesquieu, la monarquía o la república? Existen diferentes opiniones entre los especialistas con respecto a la opción política de Montesquieu. Para unos es el defensor de la virtud clásica; para otros, uno de los padres del liberalismo moderno; para unos, un precursor de la revolución; para otros, un nostálgico del pasado feudal⁵²⁵. Sin embargo, a los fines de este trabajo tal problema puede ser soslayado, ya que como el mismo Montesquieu dice: “El problema no se presenta cuando en un Estado se pasa de un gobierno moderado a otro gobierno moderado, como de la República a la Monarquía o de la Monarquía a la República; sino cuando el Estado se precipita desde un gobierno moderado hacia el despotismo”⁵²⁶.

Más allá de la opción por la monarquía o la república, Montesquieu tiene por objetivo evitar el desequilibrio que conduce hacia el despotismo, la falta de orden, el estado que tan sombríamente ha ilustrado en las *Lettres*. Sin embargo, como ya se señaló,

⁵²⁴ *Ibidem*.

⁵²⁵ Según J. Pocock, Montesquieu fue un defensor de la virtud clásica (*Le moment machiavélien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997). En cambio, para otra corriente interpretativa la filosofía de Montesquieu sentó las bases de la doctrina liberal (Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, ed. cit.; Larrère, C., “Montesquieu and Liberalism. The Question of Pluralism”, en Kingston, R. (ed.), *Montesquieu and his Legacy*, New York, State University of New York Press, 2009, pp. 279-301; Pangle, T., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1973). En cuanto a Montesquieu como un nostálgico del pasado feudal, véase el ya mencionado trabajo de Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'Histoire* (ed. cit.). Con respecto a la relación entre Montesquieu y la Revolución Francesa, puede consultarse el número especial “Montesquieu et la Révolution” de la revista *Dix-huitième siècle* (1989, n° 21). En nuestro medio se ha publicado recientemente un trabajo sobre el tema: Rinesi, E. (ed.), *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu*, Buenos Aires, Gorla, 2007.

⁵²⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. cit., p. 356.

no es posible mantener el equilibrio⁵²⁷. Tarde o temprano los Estados degeneran⁵²⁸. No obstante, se puede retardar el momento de la caída. De ahí la necesidad de estudiar los resortes de los Estados equilibrados.

Céline Spector sostiene que la historia no tiene, según Montesquieu, “ni *archè* ni *telos*”⁵²⁹. A partir de lo analizado en los apartados dedicados a Montesquieu se puede concluir, por el contrario, que la idea de “naturaleza” funciona como un polo a partir de cual el francés analiza la historia. Ésta es la razón por la que si bien opta por Inglaterra antes que por Roma, no hay una idea de progreso en su filosofía de la historia.

4. El progreso como desnaturalización: Rousseau

Pese a haber sido colaborador de la *Encyclopédie* y parte del círculo de Diderot y D'Holbach, Rousseau es visto a menudo como un *anti-philosophe*. En efecto, muchos especialistas lo consideran como una especie de excepción dentro del grupo de los ilustrados, o directamente como un *anti-lumières*. Según Graeme Garrard, por ejemplo, el ginebrino habría sido “el padre del pensamiento contrailustrado”⁵³⁰. Sin embargo, a la luz de lo que se ha analizado en esta investigación, intentaremos mostrar que el autor del *Contrat social* se encuentra más cerca de *les philosophes* de lo que puede parecer en un

⁵²⁷ “Todas las cosas humanas tienen un fin”, dice en *De l'esprit des lois* (ed. cit., p. 407). Asimismo, en las *Lettres*, al hablar de las instituciones políticas afirma que “esos grandes cuerpos han seguido el destino de todas las cosas humanas, han cedido al tiempo que todo lo destruye, a la corrupción de las costumbres que debilita todo y a la autoridad absoluta que todo destruye”, Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. cit., p. 268.

⁵²⁸ Cfr. Krause, Sh., “The Uncertain Inevitability of Decline in Montesquieu”, *Political Theory*, 2002, n° 30/5, p. 719. Similar es la posición de Gilbert Chinard, véase “Montesquieu's Historical Pessimism”, *Studies in the History of Culture*, 1942, pp. 167-172.

⁵²⁹ Spector, C., “Montesquieu et l'histoire”, en Binoche, B.; Tinland, F. (eds.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, ed. cit., p. 74.

⁵³⁰ Garrard, G., *Rousseau's counter-Enlightenment: a republican critique of the Philosophes*, ed. cit., pp. X, 6; Villaverde Rico, M., “Un conservador en el siglo de las Luces: Jean-Jacques Rousseau”, *Revista de Estudios Políticos*, 1987, n° 58, p. 260. Asimismo, véase el dossier “Rousseau et les philosophes” de la revista *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (2010, n° 12).

primer acercamiento, en la medida en que en su obra reúne claramente las dos vertientes, la genética y la normativa, que vimos que se mezclan a menudo en los pensadores del siglo de las Luces.

i. Rousseau y el sensualismo

En el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes* (1755) –trabajo que, según cuenta Rousseau en las *Confessions*, tomó forma durante un viaje de siete días en Saint-Germain, en el que pasaba horas en el bosque: “Yo he encontrado en el bosque la imagen de los primeros tiempos cuya historia narré en mis trabajos”⁵³¹–, el autor explica el desarrollo del ser humano en la línea de Diderot y Condillac, es decir, a partir de la teoría sensualista. En efecto, según Rousseau, no es la existencia de ideas innatas sino el medio lo que explica el desarrollo de las habilidades y las facultades humanas, el desarrollo tanto individual como colectivo.

Solo, ocioso, y siempre vecino del peligro, al hombre salvaje debe gustarle dormir, y debe tener el sueño ligero como los animales que, al pensar poco, duermen, por así decir, todo el tiempo en que no piensan. Al hacer de su propia conservación casi su único cuidado, sus facultades más ejercitadas deben ser aquellas que tienen por objeto principal el ataque y la defensa, bien para someter a su presa, bien para librarse de ser él presa de algún otro animal. Por el contrario los órganos que no se perfeccionan más que con la molicie y la sensualidad deben permanecer en un estado de grosería que excluye en él toda especie de delicadeza; y hallándose divididos sus sentidos en este punto, tendrá el tacto y el gusto de una rudeza extrema; la vista, el oído y el olfato de la mayor sutileza. Tal es el estado animal en general, y tal es también, según informe de los viajeros, el de la mayoría de los pueblos salvajes.⁵³²

⁵³¹ Rousseau, J., *Confessions, OR*, Paris, Gallimard, 1959, vol. I, p. 388.

⁵³² Rousseau, J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes, OR*, vol. III, p. 140.

Son las necesidades a las que los pueblos son sometidos lo que provoca “los progresos de las luces”. “En todas las naciones del mundo, los progresos del espíritu fueron exactamente proporcionales a las necesidades que los pueblos habían recibido de la naturaleza, o a las que las circunstancias los habían sometido, y consiguientemente a las pasiones que los llevaban a proveer a tales necesidades”, dice el ginebrino. Inmediatamente agrega que para ilustrar esa teoría “mostraría en Egipto, a las artes naciendo y extendiéndose con los desbordamientos del Nilo; seguiría su progreso entre los griegos, donde se las vio germinar, crecer y elevarse hasta los cielos por entre las arenas y los peñascos del Ática, sin poder arraigar en las orillas fértiles del Eurotas” y “haría observar que, por regla general, los pueblos del norte son más industriosos que los del centro”, pues los primeros poseen tierras menos fértiles⁵³³. Es el medio el que modela al hombre.

A medida que el género humano se extendió las penalidades se multiplicaron [...] Años estériles, inviernos largos y rudos, estíos ardientes que consumen todo, exigieron de ellos [los hombres] una nueva industria. En las orillas del mar, y de los ríos, inventaron la caña y el anzuelo, y se convirtieron en pescadores. En las selvas, hicieron arcos y flechas, y se convirtieron en cazadores y guerreros. En los países fríos se cubrieron con las pieles de las bestias que habían matado. El rayo, un volcán, o algún venturoso azar, les hizo conocer el fuego, nuevo recurso contra el rigor del invierno; aprendieron a conservar este elemento, luego a reproducirlo, y finalmente a preparar con él las carnes que antes devoraban crudas. Esta aplicación reiterada de seres diversos para consigo mismo, y de los unos para con los otros, debió engendrar naturalmente en el espíritu del hombre percepciones de determinadas relaciones. Estas relaciones que nosotros expresamos a través de palabras como grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, miedoso, audaz, y otras ideas parecidas, comparadas en la necesidad y casi sin pensarlo, produjeron en él finalmente una especie de reflexión, o, mejor, una prudencia mecánica que le indicaba las medidas necesarias para su seguridad⁵³⁴.

Así, se pone en marcha un proceso que culmina en la pérdida de la “felicidad”:

⁵³³ *Ibid.*, pp. 143-144.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 165.

A medida que las ideas y los sentimientos se suceden, que la mente y el corazón se ejercitan, el género humano continúa amansándose, las relaciones se extienden y se estrechan los vínculos. Solían reunirse delante de las cabañas o en torno a un gran árbol: el canto y la danza, verdaderos hijos del amor y del tiempo libre, se convirtieron en la diversión o, mejor, la ocupación de hombres y mujeres ociosos y agrupados. Todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirados, y la estima pública tuvo un precio. Aquel que cantaba o danzaba mejor; el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad, y hacia el vicio al mismo tiempo: de estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio; por otro, la vergüenza y la envidia; y la fermentación causada por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para la dicha y la inocencia⁵³⁵.

De esta manera se plantea el gran dilema de la filosofía de Rousseau: el progreso de las ciencias y las artes acarrea la pérdida de la felicidad. Éste es el tema de su célebre *Discours sur les sciences et les arts* (1750).

ii. Rousseau y el hombre natural

Al describir el estado primitivo, Rousseau afirma que en ese primer estadio el hombre no tiene “ni vicios ni virtudes”, en ese estado los hombres no pueden ser “ni buenos ni malos”. Sin embargo, añade unas líneas después: “no creo que haya que temer ninguna contradicción al conceder al hombre la única virtud natural que el detractor más extremo de las virtudes humanas se vio obligado a reconocerle. Hablo de la piedad [...]”⁵³⁶. Rousseau se refiere a Bernard Mandeville, autor de *The Fable of the Bees* (1714). De esta manera, como en los demás *philosophes*, conecta la “naturaleza” y la “moral”. Sin la “voz de la naturaleza”, señala, los hombres no habrían sido más que monstruos. Es el

⁵³⁵ *Ibid.*, pp. 169, 170.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 154.

desarrollo de la razón, la filosofía, lo que aísla al hombre, la que lo aleja de la naturaleza y la virtud: “Mientras el gobierno y las leyes subviene a la seguridad y al bienestar de los hombres sociales, las letras y las artes, menos déspotas y quizá más poderosas, extienden guirnalda de flores sobre las cadenas de hierro que los agobian, ahogan en ellos el sentimiento de la libertad original para la cual parecían haber nacido, los hacen amar su esclavitud y los transforman en lo que se ha dado en llamar pueblos civilizados. La necesidad alzó tronos que las ciencias y las artes han consolidado”⁵³⁷.

A diferencia del estado originario presentado por Hobbes en su *Leviathan* (1651), el estado de naturaleza presentado por Rousseau no es un estado de guerra sino de hombres tímidos que yerran solos por los bosques y se alimentan de las cosas que la naturaleza les provee. Rousseau señala que la necesidad y las catástrofes de todo tipo llevan al hombre a reunirse, y poco a poco comienza a alejarse del estado de naturaleza y a degenerar, debido a la introducción del comercio y del aumento de las luces y la desigualdad. Al final del segundo *Discours* Rousseau compara al hombre salvaje y al civilizado, y señala respecto de este último que es un “hombre artificial [...] que no tiene un verdadero fundamento en la naturaleza”, un hombre que sólo sabe vivir “fuera de sí”⁵³⁸.

La sociedad es presentada así como el reino de la “apariencia”, de la “ficción”. Esta diferenciación entre ser y apariencia recorre toda su obra, sea sus ensayos, sus novelas, sus trabajos sobre música o sus escritos autobiográficos. El preceptor y amante de Julia en la novela epistolar *Julie, ou la nouvelle Héloïse* (1761) no encuentra en París más que máscaras. “Todo no es sino vana apariencia [...] todo cambia a cada instante”⁵³⁹, dice

⁵³⁷ Rousseau, J., *Discours sur les sciences et les arts*, ed. cit., vol. III, p. 7.

⁵³⁸ Rousseau, J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, ed. cit., vol. III, p. 192-193.

⁵³⁹ Rousseau, J., *La nouvelle Héloïse, OR*, vol. II, p. 245.

respecto de la ciudad. No niega que esa vida “agitada y tumultuosa” tenga algún atractivo pero, para apreciarlo, señala, “hay que tener el corazón vacío”⁵⁴⁰. Asimismo, en la *Lettre sur la musique française*, publicada por Rousseau en 1753 en el marco de la llamada “*Querelle des Buffons*”, la cual había enfrentado a los defensores de la música italiana y a los de la música francesa, acusa a la música francesa de “haber perseguido, a falta de una belleza real, una belleza convencional”⁵⁴¹.

¿Propone Rousseau una vuelta a la naturaleza, al paraíso perdido, a la edad de oro? ¿Se desprende de la filosofía del ginebrino la necesidad de que el hombre se aleje definitivamente del reino de la apariencia? No faltaron interpretaciones en este sentido. Una de las primeras fue la del mismo Voltaire, que en una conocida carta de agosto de 1755 dice a Rousseau: “He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano [...] no se ha gastado nunca tanta energía para hacer que los hombres retornen al estado de las bestias, dan ganas al leer vuestro libro de volver a caminar en cuatro patas”⁵⁴². Asimismo Diderot, quien lo alentó a escribir su primer *Discours*, deslizó la interpretación primitivista en varios de sus trabajos. En la *Réfutation de l’ouvrage d’Helvétius*, como hemos visto, sostiene con respecto a la sociedad civilizada: “Yo no pienso como Rousseau que sea necesario destruirla”⁵⁴³. Esta interpretación fue alimentada por el accionar del mismo Rousseau, quien un año después (1756) de publicar el segundo *Discours* abandonó los *salons* de París para instalarse en una humilde casa en el campo, ofrecida por su amiga Mme. d’Épinay. En ese marco, muchos especialistas interpretaron la filosofía de Rousseau como un intento de recuperar, restaurar o remediar la “transparencia”, la “autenticidad”

⁵⁴⁰ *Ibidem*.

⁵⁴¹ Rousseau, J., *Lettre sur la musique française*, en *Œuvres Complètes de Rousseau*, Paris, Armand-Aurbrée, 1830, vol. X, p. 282.

⁵⁴² Voltaire, *Correspondance*, ed. cit., vol. XXXVIII, p. 446.

⁵⁴³ Diderot, D., *Réfutation de l’ouvrage d’Helvétius intitulé L’Homme*, ed. cit., p. 431.

perdida. Jean Starobinski señala que el mal va creciendo en la obra de Rousseau y que éste parece ser irrevocable. Según Starobinski, Rousseau “nos hace creer esto por largo tiempo, pero es sólo para preparar el último efecto”⁵⁴⁴. Al lado de la planta venenosa, explica el especialista, está el remedio. La filosofía de Rousseau es para Starobinski una filosofía del “remedio”, de la “reparación”, de la “restauración”, de la “transparencia”, como dice en otro célebre trabajo⁵⁴⁵. El modo en el que se daría esa restitución le genera algunas dudas. Señala que si bien existe una unidad respecto de la intención, a saber, “la restitución de la transparencia”⁵⁴⁶, los caminos a través de los cuales se podría alcanzar ese fin son diversos en la obra del ginebrino. En un sentido similar Pierre Burgelin sostuvo que toda la obra de Rousseau es un intento de recuperar la unidad perdida⁵⁴⁷ y Henri Gouhier sostuvo que la redención en la filosofía del ginebrino es posible por medio de la religión⁵⁴⁸.

iii. La naturaleza: desgarró e intento de reparación

En este apartado se intentará demostrar que la superposición de la idea de la existencia de un tiempo dinámico, del irreversible “progreso” de las ciencias y las artes, con la idea de una edad dorada, una unidad perdida en los primeros tiempos, genera fuertes

⁵⁴⁴ Starobinski, J., *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, ed. cit., p. 167.

⁵⁴⁵ La imagen que Starobinski utiliza para presentar su tesis acerca de la filosofía de Rousseau en *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle* (1971) no es la del “remedio” sino la de la “transparencia”. Según el autor, la caída, la opacidad que sigue a los primeros tiempos, puede ser superada, es decir, se puede lograr la “la restitución de la transparencia”, Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 25.

⁵⁴⁶ *Ibid.* La lectura que realiza Carmen Iglesias es similar, véase *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, ed. cit., p. 88.

⁵⁴⁷ Cfr. Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1973, p. 572.

⁵⁴⁸ Cfr. Gouhier, H., *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1973, p. 33. Véase en particular el primer capítulo “Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau”, el cual también fue publicado en *Annales de la société J.-J. Rousseau* (1953-1955, n° 33, pp. 7-48). Acerca de la importancia de la religión en el pensamiento de Rousseau puede consultarse el célebre trabajo de Masson, P., *La religion de J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1916.

tensiones en la obra de Rousseau, tanto en el plano de la autobiografía como en el de la reflexión histórico-política.

a. Historia y política

“¿Qué pueblo es mejor para erigir un Estado?” se pregunta Rousseau. “Ése donde cada miembro de la colectividad es conocido por todos”⁵⁴⁹, responde. La verdadera república es, según Rousseau, una pequeña sociedad agrícola donde la gente puede relacionarse fácilmente⁵⁵⁰. Por otra parte, señala que la formación de un ciudadano requiere un largo aprendizaje. La educación nacional es un aspecto central⁵⁵¹. La misma permite que los hombres adquieran gradualmente los valores de la comunidad, acercándose de esta manera al ideal que consiste en no mirar nunca al individuo más que en relación al cuerpo del Estado. Las fiestas nacionales son un aspecto importante de esa educación. Deben ser simples y modestas como las fiestas campestres que describe en *La nouvelle Héloïse* y en *Émile*. Éstas se oponen a la diversión aristocrática, a los espectáculos teatrales de las grandes ciudades. En resumen, es la pequeña aldea rural el lugar ideal para establecer el programa político de Rousseau. Por eso éste dice a los habitantes de Polonia que si quieren formar una nación libre, tranquila y autosuficiente, deben poner límites al comercio y la industria para privilegiar la agricultura⁵⁵².

Antinaturales, las grandes ciudades son nefastas para su proyecto. Su prosperidad acarrea la ruina de la nación: “Recordad que los muros de las ciudades no se construyen sino con los restos de las casas de campo. En cada palacio que veo elevar en la capital veo

⁵⁴⁹ Rousseau, J., *Contrat social*, OR, vol. III., p. 390.

⁵⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 386 y ss.

⁵⁵¹ Rousseau, J., *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OR, vol. III, pp. 966 y ss.

⁵⁵² Cfr. *ibid.*, p. 1008

los escombros de un país entero”⁵⁵³. Rousseau se lamenta por el abandono de los campos. Prefiere las comunidades rurales, en el seno de las cuales los hombres están en contacto con la naturaleza, donde la principal actividad es la agricultura, donde la actividad comercial casi no tiene lugar, donde la moral es estable. La sociedad es para Rousseau el lugar de la mentira, la traición, el engaño: “¡Es increíble que los hombres se encuentren en un estado en el que no pueden vivir sin engañarse, traicionarse, destruirse mutuamente! Es necesario que ninguno se deje ver tal como es [...] ¿Qué hemos ganado? Hay más charlatanes, ricos y razonadores, es decir, enemigos de la virtud y el sentido común. En revancha, hemos perdido la inocencia y las costumbres”⁵⁵⁴. Rousseau no habla de otra cosa que de la sociedad del siglo XVIII, de los *salons* en los que participaban Diderot, D’Holbach, Grimm, entre otros, la sociedad que vio crecer de manera asombrosa las ciencias y las artes, divulgadas a través de la *Encyclopédie*.

En este marco no resulta extraño el contenido conservador de las *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771-1772) y el *Projet de Constitution pour la Corse* (1765). Lejos de toda intención revolucionaria, Rousseau aconseja a los habitantes de Córcega conservar la simplicidad de sus costumbres y el carácter agrícola de la isla. Cuidadosamente se ocupa de presentar un programa compuesto por una serie de leyes que impedirían que los habitantes excedan un cierto límite en sus ganancias. Se encarga en particular del comercio exterior, el cual, dice, debería ser reducido al mínimo. Asimismo, el comercio interior debería, explica, convertirse en una especie de trueque y tener la

⁵⁵³ Rousseau, J., *Contrat social*, ed. cit., vol. III., p. 427.

⁵⁵⁴ Rousseau, J., *Narcisse*, en *OR*, vol. II, p. 969

menor escala posible. Los ciudadanos tendrían que producir todo lo necesario y evitar todo tipo de especialización⁵⁵⁵.

b. Historia y biografía

Catorce años después del *Contrat social* Rousseau comenzaba el último de su escrito, *Les rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), el cual quedó incompleto debido a su muerte. En ese trabajo autobiográfico el aislamiento permite la contemplación, que por momentos provoca en el protagonista un estado de ataraxia frente a una naturaleza presentada con trazos idílicos.

Quizá se podría pensar que no es en el plano social sino en una ética del recogimiento sobre sí mismo que Rousseau busca la “cura”, la “restauración”, la “recuperación” de la transparencia o la inocencia perdida. No fueron pocos los que se pronunciaron en esa línea. En un trabajo relativamente reciente Nicolas Bonhôte parece apartarse de estas interpretaciones al señalar que “no se puede volver de la corrupción a la virtud”⁵⁵⁶, “no hay remedio”, dice Bonhôte. El autor entiende que la historia no puede ser “reparada” y que la decadencia resulta inevitable. “La felicidad está en el origen, en un paraíso irremediamente perdido. No se puede albergar ninguna esperanza respecto del futuro”, señala⁵⁵⁷. Sin embargo, al hablar de la naturaleza humana afirma que “subsisten restos que el hombre puede reencontrar en sí mismo mediante una experiencia personal”⁵⁵⁸. El autor entiende que la naturaleza humana permanece idéntica detrás de las

⁵⁵⁵ Cfr. Rousseau, R., *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ed. cit., vol. III, pp. 1008, 1009. Véase también Rousseau, R., *Projet de constitution pour la Corse*, en *OR*, vol. III, p. 905.

⁵⁵⁶ Bonhôte, N., *Rousseau. Vision de l'histoire et autobiographie*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992, p. 21.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 28.

máscaras y los adornos que le añade la historia y que la desfiguran en su superficie. La autobiografía que Rousseau emprende en sus *Confessions* (1765-1769), en *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1772-1776) y en las *Rêveries* sería el camino hacia la recuperación de esa naturaleza originaria⁵⁵⁹.

En la “Cinquième promenade” de las *Rêveries* Rousseau evoca los momentos de felicidad pasados en la isla de Saint-Pierre. Cuenta que se sentía feliz de poder dejar de lado sus libros y dedicarse a pasear y disfrutar de la naturaleza. Cuando el agua estaba calma, dice Rousseau, “me arrojaba en un bote que yo conducía al medio del lago; allí, recostado y mirando el cielo, me dejaba llevar lentamente por la corriente, algunas veces permanecía en ese estado varias horas, atrapado por mil ensoñaciones confusas pero deliciosas”⁵⁶⁰. Otras veces, dice, “en lugar de permanecer en el medio del lago, recorría las verdes riberas de la isla [...] Una de mis navegaciones preferidas era ir de la grande a la pequeña, desembarcar y pasar la tarde sea paseando en medio de arbustos de todo tipo, sea sentándome en alguna colina cubierta de hierbas, tomillo y flores...”⁵⁶¹. Describe en detalle sus paseos, sus ensoñaciones, el encanto del paisaje, el contacto con la naturaleza. Sin embargo, añade:

De tiempo en tiempo venía a mi mente alguna débil y corta reflexión sobre la inestabilidad de las cosas humanas de la que la superficie del agua me ofrecía la imagen [...] Todo cambia constantemente en el mundo, nada mantiene una forma constante, y nuestros sentimientos que se adhieren a las cosas exteriores cambian necesariamente como ellas [...] No hay nada sólido a lo que el corazón pueda sujetarse⁵⁶².

⁵⁵⁹ Acerca del tema de la autenticidad y la alineación en la filosofía de Rousseau, véase el trabajo de Carnevali, B., “La faute à l’amour-propre. Aliénation et authenticité chez Rousseau”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 2008, n° 48, pp. 79-103.

⁵⁶⁰ Rousseau, J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, OR, vol. I, p. 1044.

⁵⁶¹ *Ibidem*.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 1045.

Sobre el mismo tema habla en la “Huitième promenade”, allí señala que, incluso en los momentos de mayor felicidad, lo atormentaba de alguna manera “la vicisitud de las cosas humanas”. Para el autor de *La nouvelle Héloïse* el corazón no supera nunca completamente la agitación y la inquietud⁵⁶³. El retiro sobre sí mismo, la intimidad, no es, como creen Gouhier y Starobinsky⁵⁶⁴, una vía para recuperar la unidad, la transparencia, la naturaleza desgarrada, sino un camino forzado por la adversidad⁵⁶⁵; la transparencia no puede ser recuperada. Como señala Goulemot, los escritos autobiográficos, las ensoñaciones y los paseos constituyen una vía escapatoria frente a una realidad imposible de modificar⁵⁶⁶. Las *Rêveries* no tienen un estatus metafísico sino psicológico.

iv. Detener el progreso

La vía biográfica no parece ser el camino hacia la recuperación de la unidad, pero aún queda el camino social, ¿es ése el camino de la reparación? No parece ser así, ya que, como señala Fetscher, llega el momento en el que la constitución de Córcega no podrá ya mantenerse⁵⁶⁷. La población agrícola se multiplicará a medida que avanzan los cultivos y “cuando el país esté saturado de habitantes no se podrá utilizar el excedente para el cultivo, será necesario destinarlos a la industria, el comercio y las artes”⁵⁶⁸. Esto provocará el fin de la autarquía de Córcega, el despertar de la industria y la pérdida de las virtudes. Esto vale para todas las épocas y lugares: “Tal es la pendiente natural e inevitable de los gobiernos

⁵⁶³ Acerca del tema de la “inquietud” en el siglo XVIII, véase el ya mencionado trabajo de Deprun, J., *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979.

⁵⁶⁴ Cfr. Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, ed. cit., pp. 31 y ss; Gouhier, H., *op. cit.*, p. 180.

⁵⁶⁵ Cfr. Rousseau, J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, ed. cit., p. 1075.

⁵⁶⁶ Cfr. Goulemot, J., “Temps et autobiographie dans les *Confessions*: une tentative de réinscription culturelle”, *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, 2001, n° 16, p. 153.

⁵⁶⁷ Fetscher, I., “Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire”, en *Annales de philosophie politique*, 1965, n°5, pp. 51-75.

⁵⁶⁸ Rousseau, J., *Projet de constitution pour la Corse*, ed. cit., vol. III., pp 906, 907.

mejor constituidos. Si Esparta y Roma han muerto, ¿qué Estado puede esperar durar para siempre?”⁵⁶⁹, se pregunta Rousseau.

Ahora bien, si ni la mejor de las sociedades puede soportar la marcha del “progreso”, si la cura no es posible, ¿cuál es el fin de la filosofía de Rousseau? Él mismo lo explica claramente en sus *Confessions*, en su autobiografía, en un extenso párrafo:

[El *Émile*] nos hace ver a la especie humana mejor, más sabia y más feliz en sus primeros tiempos, ciega, miserable y cruel a medida que se aleja de ese estado. El fin de ese trabajo es enderezar los errores de nuestro juicio para retardar el progreso de nuestros vicios, y mostrarnos que allí donde buscamos la gloria y las luces no se encuentran más que el error y la miseria. Pero *la naturaleza humana no retrocede, no se puede volver a los tiempos de inocencia e igualdad una vez que nos hemos alejado de ellos*, éste es uno de los puntos sobre los que más ha insistido Rousseau. Por lo tanto su objetivo no podía ser reconducir a los pueblos y a los estados a la simplicidad de los primeros tiempos, sino *solamente detener, si eso era posible, los progresos* de aquellos cuya situación los había preservado de una marcha demasiado rápida hacia la perfección de la sociedad y la degeneración de la especie. Estas distinciones han sido pasadas por alto. Por eso se han obstinado en acusarlo de querer destruir las ciencias, las artes, los teatros, las academias, y de querer arrojar al universo nuevamente a la barbarie; él ha siempre insistido, por el contrario, sobre la necesidad de conservar las instituciones existentes, argumentando que su destrucción no haría más que ahogar los paliativos, dejando los vicios⁵⁷⁰.

Inmediatamente añade que ha trabajado para “*retardar la decadencia*” de los pequeños Estados. Rousseau no llama a una recuperación de la transparencia ni en el pasado ni en el futuro; la unidad está definitivamente desgarrada. Ante eso prescribe demorar los “progresos”, remedio parcial, provisorio; la caída es inevitable. “No se ha visto jamás a un pueblo corrompido volver a la virtud”, dice en una carta a Stanislas de 1751⁵⁷¹. “No hay remedio”, agrega⁵⁷². En el mismo sentido en una carta a Philopolis

⁵⁶⁹ Rousseau, J., *Contrat social*, ed. cit., vol. III., p. 424.

⁵⁷⁰ Rousseau, J., *Rousseau juez de Jean-Jacques*, OR, vol. I, pp. 934-935.

⁵⁷¹ Rousseau, J., “Réponse à Stanislas”, en OR, vol. III, p. 56.

(Charles Bonnet) dice que la sociedad tiene un término extremo, el cual es equiparado con la decrepitud del hombre, al cual puede arribar más tarde o más temprano. De lo que se trata es de retardar ese momento.

La sociedad tiene un punto extremo al que los hombres pueden llegar antes o después. No es inútil mostrar a los hombres los peligros de marchar demasiado rápido y las miserias de una condición que toman por la perfección de la especie⁵⁷³.

La teoría sensualista se mezcla en Rousseau con la idea de un orden natural ético-metafísico. El resultado es la tensión entre dos ideas incompatibles, la de un estado puro y estable y la de una historia cuyo movimiento es irreversible.

⁵⁷² *Ibidem*.

⁵⁷³ Rousseau, J., *Political Writings*, ed. E. Vaughan, Cambridge, Cambridge University Press, vol. I, p. 223.

Conclusiones

La idea de “naturaleza” toma en el *siècle des Lumières* significados nuevos a partir de la revolución científica del siglo XVII. Sea a través del mecanicismo cartesiano, sea a través de la nueva física de Newton, *les philosophes* rechazaron el finalismo de la física clásica, aquella que presentaba un universo finito, ordenado, jerárquico y esencialista. Sin embargo, lo que rechazaron en el plano de la física lo reintrodujeron a través de la historia, la ética y la política. Esto generó muchas tensiones y contradicciones.

Preocupados por combatir los excesos de los poderes religioso y político, los ilustrados utilizaron en muchos casos la naturaleza como un límite. Así, la idea de naturaleza recuperó su sentido normativo. Las reglas ya no emanaban ni del cielo ni de los caprichos de los príncipes, sino de la naturaleza. La naturaleza se convierte en un arma para combatir la intolerancia, la desigualdad, las costumbres corrompidas, las supersticiones, etc. El derecho natural, la naturaleza humana, la virtud natural, la sociabilidad natural, etc., trazan un esquema fijo que la historia no puede o no debe desbordar. La idea de progreso choca en ciertas ocasiones con ese esquema; por esa razón, resurgen los temas de la bondad del estado natural, la decadencia y los ciclos históricos.

Se puede destacar que a la luz de los análisis desarrollados la filosofía de Rousseau no parece ser sustancialmente distinta de la de otros ilustrados como Diderot o Montesquieu. En efecto, en todos los casos confluyen una teoría del desarrollo de la historia apoyada en la nueva epistemología sensualista y una base normativa que gira en torno a la idea de “naturaleza”. Es verdad que los autores resuelven de distintas maneras la superposición de teorías, sin embargo, más allá de eso, más allá también de las diferencias

ideológicas de los distintos protagonistas, los materiales utilizados son los mismos en todos los casos.

TERCERA PARTE

TENSIONES EN EL *SIÈCLE DES LUMIÈRES*

Introducción

En las secciones anteriores se ha demostrado que las teorías sobre la historia en el *siècle des Lumières* estuvieron enmarcadas por dos paradigmas, a los que hemos identificado con los nombres de “genético” y “normativo”. Estos modelos se entrecruzan en el siglo XVIII francés generando tensiones y fracturas. El objetivo de este capítulo es analizar una serie de temas, a saber, el lujo, la felicidad, los salvajes y el gusto, que, en otros planos, también ilustran esta conflictiva superposición de tradiciones en el siglo de las Luces en general y en las obras de los filósofos ilustrados en particular.

En primer lugar, nos ocuparemos del tema del lujo, con el objetivo de mostrar que *les philosophes* fueron, como consecuencia de la superposición de las tradiciones mencionadas, tanto sus defensores como sus críticos. Luego, abordaremos la cuestión de los salvajes. El resultado será también una mirada ambivalente sobre el tema de parte de los ilustrados. En efecto, la sociedad de los primeros tiempos representa en sus trabajos tanto un estado de pobreza e ignorancia, como un estado puro, no contaminado por los prejuicios y las supersticiones de las ciudades civilizadas. A continuación, nos encargaremos de analizar la noción de “gusto”. Encontraremos en las obras de *les philosophes* al mismo tiempo una estética del placer, es decir, una estética sensualista, y una serie de tópicos de la estética clásica. Finalmente, nos detendremos en la cuestión de la “felicidad”, tema al que Robert Mauzi dedicó su monumental *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, mencionado en numerosas ocasiones en esta investigación. También en ese caso se podrá observar la tensión en las obras de los ilustrados entre una ética hedonista, sensualista, y una moral de tintes clásicos, organizada en torno a las ideas de equilibrio y moderación.

V. El lujo y la frugalidad

Durante el Medioevo el lujo estuvo presente en el espacio eclesiástico, en iglesias, catedrales y ornamentos litúrgicos, y, en el terreno mundano, en el ámbito militar y aristocrático. En el interior de una sociedad estructurada jerárquicamente, el lujo era admitido en la medida que representaba el orden superior. De esta manera, el fasto quedaba justificado tanto en el dominio eclesiástico como entre los reyes y los grandes señores. Esto cambió a partir de los siglos XVI y XVII.

En el siglo XVI, Henri IV se encargó de abrir calles en París, de construir nuevos puentes sobre el Sena y nuevas galerías en el Louvre. El rey recibió a pintores, escultores y arquitectos. Años más tarde, Richelieu se ocupó de proteger a los artistas y fomentar las artes. París y el palacio de Versalles fueron modificados y embellecidos. La época de Luis XIV fue una época de esplendor. Las pinturas, los bustos, los tapices, la música de Lully y el teatro de Racine, Molière y Corneille expresaban la grandeza de la monarquía. Pero el lujo ya no era tan fácilmente admitido.

Tanto fasto y ostentación generaron la crítica de aquellos que, como Jacques Bénigne Bossuet, Antoine Arnauld o Blaise Pascal, sostenían un ideal ascético y cristiano. En ese contexto se puede escuchar a Jean-Baptiste Massillon decir en la oración fúnebre del rey que “sólo Dios es grande” y que “el lujo conduce a la miseria”⁵⁷⁴. Ya en 1699 François Fénelon en su trabajo *Les Aventures de Télémaque* había hecho el elogio de la frugalidad y había criticado el fasto de Versalles. Luis XIV había empobrecido a Francia para construir Versalles, que representaba su propia gloria. Fénelon se opuso a los derroches del rey, así como, en un terreno más general, al espíritu utilitario de la época. Con ese objetivo

⁵⁷⁴ Massillon, J., “Oraison funèbre de Louis Le Grand”, en *Petit carême, sermons et morceaux choisis de Massillon*, Paris, Firmin Didot frères, 1858, pp. 625, 630.

recuperó el tópico clásico del lujo como causa de la corrupción de la sociedad. En su *Télémaque*, Adoam, al hablar de los hombres de Bética, se expresa de la siguiente manera:

Cuando uno les habla de pueblos que tienen el arte de hacer soberbios edificios, muebles de oro y plata, telas caladas y adornadas con piedras preciosas, perfumes exquisitos [...], ellos responden en estos términos: “¿en qué situación desafortunada se encuentran los habitantes de esos pueblos, han empleado tanto trabajo e industria tan sólo para corromperse! Lo superfluo debilita, embriaga y atormenta a las personas, tienta a los que no lo tienen a adquirirlo por medios injustos y violentos. ¿Puede uno mencionar un bien de lujo que no corrompa a los hombres? ¿Son los hombres de esos países más robustos que nosotros? ¿Viven más tiempo? ¿Llevan una vida más libre, más tranquila, más feliz? Al contrario, ellos deben estar celosos los unos de los otros, carcomidos por la envidia, alterados por la ambición, por el temor, por la avaricia, incapaces de los placeres puros y simples [...]”. Así, continuó Adoam, hablan esos hombres sabios que se han educado estudiando la simple naturaleza⁵⁷⁵.

Los hombres de esas tierras, dice el relator, sólo cultivan las artes necesarias para una vida “simple y frugal”. Adoam retoma, así, el tópico clásico de la edad de oro, de la virtuosa ciudad antigua, de la simplicidad de los primeros tiempos. El autor anticipa, de esta manera, a Rousseau: “De la misma manera que un poder demasiado grande corrompe a los reyes, el lujo corrompe a la nación”, dice⁵⁷⁶. Así, en un trabajo dirigido al duque de Bourgogne, no duda en afirmar que es obligación del soberano “reprimir el lujo y detener el gusto inconstante de las modas”⁵⁷⁷.

Pierre Bayle fue uno de los primeros en responder a Fénelon, poniendo en cuestión el mito de la virtuosa frugalidad de la sociedad antigua. En 1704 en su *Réponse aux questions d'un provincial* señala, contra Fénelon, que la virtuosa frugalidad antigua era en realidad “miseria”. Es en las grandes capitales donde se puede adquirir “la educación, la buena

⁵⁷⁵ Fénelon, F., *Les Aventures de Télémaque*, en *Œuvres de Fénelon*, Paris, Lefèvre, 1835, vol. III, p. 50. La trad. es nuestra.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁷⁷ Fénelon, F., *Directions pour la conscience d'un roi, ou, Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, Paris, Renouard, 1825, p. 21. La trad. es nuestra.

pronunciación y el buen gusto”, dice Bayle⁵⁷⁸. En este marco se desata la querrela del lujo⁵⁷⁹.

Algunos años después, en 1734, Voltaire señala en su *Traité de métaphysique* que “las pasiones” son el “principal instrumento a través del que se han elevado los bellos edificios de las ciudades” y que el interés propio es el que “produce todos los días nuevos progresos en las artes”⁵⁸⁰. Dos años después en *Le Mondain* realiza una apología del lujo: “Yo amo el lujo, el refinamiento, / todos los placeres, las artes de todas las especies /, la propiedad, el gusto, los ornamentos”, dice en un pasaje ya mencionado en este trabajo⁵⁸¹. Del mismo modo, Helvétius sostiene que el lujo es un estimulante indispensable para la actividad humana, la cual, sin la esperanza de una recompensa, se detendría. Contra los moralistas y los defensores de la virtud antigua Helvétius sostiene que “el lujo”, “lo superfluo” en tanto motor de la acción de los individuos y del desarrollo de las sociedades, es útil⁵⁸². Según el autor, eliminar el lujo u obstaculizar la atracción por el dinero en un país equivale a conducirlo hacia la miseria tanto económica como espiritual. En cambio, en 1763, Mably, lector de Locke y Rousseau y precursor de la Revolución, afirma en su *Entretiens de Phocion* que la corrupción aumenta con la riqueza y que “la naturaleza no ha hecho a los hombres para poseer tesoros”⁵⁸³. Con el enriquecimiento, agrega, se alimentan la avaricia, el odio y la injusticia, y las guerras se hacen más largas: “Hemos llegado al punto de confundir el lujo y el fasto con la prosperidad de la república”, se lamenta Mably, que admiraba las sociedades antiguas, Roma, Esparta, en tanto modelos de frugalidad y

⁵⁷⁸ Bayle, P., *Réponse aux questions d'un provincial*, Rotterdam, Leers, 1724, p. 5. La trad. es nuestra.

⁵⁷⁹ Para una visión de conjunto sobre el tema, véase Morize, A., *L'apologie du luxe au XVIII^e siècle et «Le Mondain» de Voltaire*, Genève, Slatkine, 1970; Rétat, P., “Luxe”, *Dix-huitième siècle*, 1994, n° 26, pp. 79-88.

⁵⁸⁰ Voltaire, *Traité de métaphysique*, ed. cit., pp. 222-223.

⁵⁸¹ Voltaire, *Le mondain*, ed. cit., p. 83.

⁵⁸² Cfr. Helvétius, *De l'homme*, en *Œuvres de Helvétius*, Paris, Lepetit, 1818, pp. 350, 385.

⁵⁸³ Mably, *Entretiens de Phocion*, Paris, Desray, 1792, p. 47. La trad. es nuestra.

virtud⁵⁸⁴. Si bien la tendencia ideológica de Jean-Antoine Rigoley de Juvigny fue distinta a la de Mably, también se pronunció de manera negativa con respecto al tema del lujo. Según Rigoley de Juvigny, la frivolidad era la causa de la decadencia de sus días. “A pesar del soberbio título de *siècle des Lumières* con el que se llama a nuestro siglo, nunca tuvimos tantos motivos como en esta época para quejarnos no sólo por la decadencia en las letras y el gusto, sino incluso por la corrupción en las costumbres”⁵⁸⁵, dice en *De la décadence des lettres et des mœurs. Depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours* (1787). Inmediatamente señala las causas de esa decadencia y busca en la historia el momento de su origen. ¿Qué otras pueden ser las causas, sino “la debilidad de nuestros estudios, el olvido de los modelos de la Antigüedad y una filosofía infectada y engañosa?”, se pregunta. El autor contrasta la grandeza de la época de Homero y la decadencia de la suya. Rigoley de Juvigny creyó vivir en medio de una edad oscura, de la cual eran expresiones el lujo innecesario, los gustos extravagantes y las ridículas costumbres que se habían adoptado, las cuales se alejaban del gusto, las costumbres y la armonía de la bella Antigüedad⁵⁸⁶. Frente a la obra de Mably o de Fénelon, el lujo no es para el autor la causa de la decadencia, sino un síntoma, pero, más allá de las diferencias, en los diferentes casos se mantiene el vínculo entre fasto y corrupción.

Para Rigoley de Juvigny y otros pensadores de la época no era el lujo sino la atracción por la novedad y la elaboración de sistemas de pensamientos “insensatos” e “irracionales” lo que habría provocado la corrupción de las costumbres y la pérdida de la virtud. El autor de *De la décadence des lettres et des mœurs* critica a Fontenelle por la

⁵⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 47.

⁵⁸⁵ Rigoley de Juvigny, J., *De la décadence des lettres et des mœurs. Depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, ed. cit., p. 1.

⁵⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p. 476.

superficialidad de su *Entretien sur la pluralité des mondes*; a D'Alembert, por su estilo frío y por la oscuridad de su metafísica y a Rousseau por escribir novelas peligrosas para las damas⁵⁸⁷. Por otra parte, Louis Antoine de Caraccioli se lamenta por la “decadencia” (*décadence*) de la época, la “degradación de las costumbres” y los hábitos cristianos⁵⁸⁸. Por esa razón, convoca a los hombres a dejar de lado la atracción por las novedades y a recuperar la sencillez de la época sus padres⁵⁸⁹. En tanto, Sabatier de Castres, un hombre de letras que toma entre sus manos la defensa de la religión, luego de haber sido al comienzo de su carrera protegido por Helvétius, señala que la manía por el razonamiento había puesto en crisis la práctica de la virtud⁵⁹⁰. En el prefacio a la primera edición de su *Les trois siècles de la littérature françoise*, dice que en su época, frívola y absurda, una filosofía tiránica sofoca los gérmenes del talento y degrada la literatura y el gusto, y en el prefacio a la segunda edición realiza un llamado a reprimir los abusos de la “desordenada razón” (*folle raison*). De Castres se propone en su obra luchar contra el “progreso de la decadencia” y señala que es el amor a “la Patria, la Religión, las Letras y el Gusto” lo que lo empuja a escribir⁵⁹¹. “Entre los escritores contra los que combatiremos, se destacan los pretendidos *philosophes* de nuestro siglo”, dice el autor⁵⁹². En unas encendidas páginas, de Castres culpa a *les philosophes* de haber provocado una “degradación general”.

⁵⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 350.

⁵⁸⁸ Cfr. Caraccioli, L., *Le Chrétien du temps, confondu par les premiers chrétiens*, Paris, Nyon, 1767, pp. 98 y ss.

⁵⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 105.

⁵⁹⁰ “¿No supone el interés por el razonamiento la debilidad del espíritu? Los atenienses y todos los pueblos guerreros no fueron subyugados sino cuando comenzaron a ser mejores razonadores que ciudadanos y guerreros”, Castres, S., *Les trois siècles de la littérature françoise, ou Tableau de l'esprit de nos écrivains, depuis François I, jusqu'en 1773*, Paris, Libraires associés, 1801, p. 15. Para una visión de conjunto acerca del pensamiento de los defensores de la religión en el siglo XVIII, véase Monod, A., *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan, 1916.

⁵⁹¹ *Ibid.*, pp. 4, 19.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 9.

Es a causa de estas doctrinas que se ve por todas partes la degradación general, los espíritus abatidos, los corazones extenuados, las costumbres corrompidas, degradadas, o más bien enteramente destruidas, el genio nacional totalmente desfigurado y pervertido⁵⁹³.

En ese marco los autores proyectaban trabajos refundadores, a través de los cuales buscaban recoger la totalidad del saber. El objetivo era, por un lado, evitar el caos y la dispersión de saberes que percibían en la época; por el otro, salvar los verdaderos conocimientos, amenazados por el falso saber de los autores de moda. Entre esos trabajos se encuentran las obras, ya mencionadas, *Histoire des premiers temps du monde, prouvé par l'accord de la physique avec la Genèse par les philosophes* (1778), de Joseph-Étienne Bertier, y el *Tableau historique et philosophique de la religion depuis l'origine des temps* (1784), de François Para du Phanjas. Además, para contrarrestar el efecto de las novedosas novelas con contenidos frívolos y eróticos, que, según los defensores de la religión y las costumbres tradicionales alejaba a las personas del terreno de la religión y corrompía el corazón de los jóvenes⁵⁹⁴, los críticos de *les philosophes* escribieron sus propios *romans*. Éste fue caso del abate Louis-Philippe Gerard, quien publicó en 1774 *Le Comte de Valmont ou les Égarements de la raison*, cuyo tema es el cristianismo y los “errores” de la filosofía. “Espero que este libro pueda reemplazar, en las manos de los jóvenes, a esas novelas licenciosas, engendradas por el libertinaje cuyo suceso no se debe más que a su capacidad para corromper y seducir”, dice el abate⁵⁹⁵. Algo similar ocurre con la obra *Les Helviennes*

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁹⁴ Uno de los trabajos más criticados por los defensores de los valores tradicionales y la religión fue *La Nouvelle Héloïse*, publicada por Rousseau en 1761. El mismo Rousseau dice en las primeras líneas del trabajo: “Una mujer casta no lee novelas, yo he puesto a ésta un título lo bastante sugestivo como para que al abrirla sepan a que atenerse. Aquella que, a pesar del título, se atreva a leer una sola página es una mujer perdida”, Rousseau, J., *La Nouvelle Héloïse*, ed. cit., p. 6. Con respecto a la literatura hedonista en el siglo XVIII, véase Chartier, R., *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987; Masseau, D., “Roman et antiphilosophie”, en *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, ed. cit., pp. 298-304.

⁵⁹⁵ Gérard, L., *Le Comte de Valmont ou les Égarements de la raison*, Paris, Moutard, 1774, p. XIX.

(1781) de Augustin Barruel. En esa obra una baronesa, aburrida en su pueblo natal, pide a sus amigos que le envíen libros de la capital. La capital era el lugar de *les philosophes*, los *salons* y las nuevas ideas. Así, comienzan a llegar al pueblo las obras de los ilustrados. Los resultados no se hacen esperar. Los ciudadanos se pierden, se corrompen, intentando imitar a *les philosophes*. Tales son los casos, por ejemplo, del abogado D’Horson y del encuadernador de la condesa, quien actúa de manera libertina luego de leer algunas páginas del *Système de la nature*⁵⁹⁶.

¿Se podría concluir, entonces, que hubo dos bandos; uno de nostálgicos del pasado, la virtud antigua y la vida frugal, y otro de pensadores utilitaristas y liberales? Si se respondiera de manera afirmativa a esta pregunta, se pasaría por alto una serie de matices que creemos necesario destacar.

La crítica al lujo o los llamados a la moderación no pertenecen exclusivamente a los críticos de las nuevas corrientes de pensamiento. En efecto Voltaire, como ya se pudo observar en esta investigación, después de *Le Mondain* escribió “Sur l’usage de la vie pour répondre aux critiques qu’on avait faites du *Mondain*”, donde dice que “jamás ha cantado al desenfreno” y que para alcanzar la felicidad es necesario “moderar los deseos”⁵⁹⁷. El mismo tema se repite en un trabajo de la misma época de *Le Mondain*, el *Discours en vers sur l’homme*. “Moderemos nuestra ambición”, dice allí⁵⁹⁸. Del mismo modo, D’Holbach, pese a haber hecho una crítica de la “fábula de la edad de oro” y de los “salvajes” en *La morale universelle*, afirma en su *Politique naturelle* (1773) que el “lujo es funesto para una nación” y que es “la antesala de la ruina”. Cuando el lujo se ha introducido en un estado, dice el

⁵⁹⁶ Cfr. Barruel, A., *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*, Paris, Masson et fils, 1823, vol. 1, pp. 2, 4.

⁵⁹⁷ Voltaire, “Sur l’usage de la vie pour répondre aux critiques qu’on avait faites du *Mondain*”, ed. cit., p. 94.

⁵⁹⁸ Voltaire, *Discours en vers sur l’homme*, OV, vol. IX, p. 403.

barón, “los individuos se vuelven infelices por el desorden (*déreglement*) que éste introduce en sus deseos”⁵⁹⁹. En tanto, Condillac, se pregunta: “¿Qué devienen las costumbres cuando los principales ciudadanos, que son tomados por ejemplo, forzados a ser al mismo tiempo codiciosos y pródigos, no conocen más que la atracción por el dinero y aceptan cualquier medio para obtenerlo? El lujo mantiene una cantidad de obreros, lo acepto. Pero, ¿debemos cerrar los ojos frente a la miseria que genera en los campos?”⁶⁰⁰. Por otra parte, Diderot en su *Satire contre le luxe* afirma que el lujo corrompe “la virtud y las costumbres”, “arruina a los ricos y redobla las miserias de los pobres”⁶⁰¹: “¡Oh lujo funesto, hijo de la riqueza! Tú destruyes todo, el gusto, las costumbres [...]”⁶⁰². Es verdad que en ese mismo trabajo no condena el lujo en general sino un tipo de lujo. ¿No habría otro tipo de lujo “que conciliaría con la moral, la riqueza, el esplendor y la fuerza de una nación”?, se pregunta⁶⁰³. El tema vuelve a aparecer en *Réfutation de l’ouvrage d’Helvétius intitulé l’Homme*, donde una vez más distingue un lujo funesto, que genera “la corrupción de las costumbres, la decadencia del gusto y la ruina de todas las artes” y redobla la miseria, y un lujo “bueno” que surge de una distribución igual de las riquezas y produce los efectos contrarios⁶⁰⁴. Es en su *Supplément au voyage de Bougainville* donde se aleja de manera más notable de los placeres mundanos. En ese trabajo, en un pasaje ya señalado, no duda en referirse al lujo en términos de “necesidad superfluas” y “bienes imaginarios”⁶⁰⁵. En este marco las críticas de Rousseau al lujo ya no parecen excepcionales.

⁵⁹⁹ D’Holbach, *Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, Tours, Vauquer, 1795, vol. 2, p. 379.

⁶⁰⁰ Condillac, *Le commerce et le gouvernement, considérés relativement l’un à l’autre*, *Œuvres complètes de Condillac*, Paris, Lacombe et Durey, 1821, vol. IV, p. 214.

⁶⁰¹ Diderot, D., *Satire contre le luxe*, *OD*, vol. XI, pp. 92.

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁰⁴ Diderot, D., *Réfutation de l’ouvrage d’Helvétius intitulé l’Homme*, ed. cit., p. 415.

⁶⁰⁵ Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, ed. cit., p. 215.

La entrada “LUXE” de la *Encyclopédie*, redactada por Jean François Saint Lambert, refleja el carácter problemático que el concepto adquiere en la época. El autor busca tomar distancia tanto de aquellos que defienden sin reservas el lujo como de sus detractores. Frente a estos últimos señala que el lujo no acarrea necesariamente la degradación de las costumbres y que puede ser incluso ventajoso a los Estados, en la medida en que “el deseo de disfrutar de la vida en aquellos que tienen riquezas y el de enriquecerse en aquellos que no las tienen debe promover el desarrollo de las artes y de todo tipo de industria”⁶⁰⁶. En cambio, contra los primeros, indica que un lujo excesivo acarrea la ruina de la virtud, las costumbres y las artes: “El lujo es excesivo cuando los individuos sacrifican los intereses de la nación al fasto, las comodidades, las fantasías [...] No importa que las naciones sean ricas o pobres, bárbaras o ilustradas, cuando no se mantiene el amor por la patria las costumbres se corrompen”⁶⁰⁷. Así, Saint Lambert se inclina por un tipo de lujo que evite los extremos. “Las pasiones que inclinan a los hombres a la búsqueda del lujo”, afirma, deben estar subordinadas al “honor” y al “interés común”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ Saint Lambert, J., “LUXE”, *Enc.*, vol. 9, p. 765.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 770.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 766.

VI. El buen salvaje y el mito de la edad de oro

La crítica al lujo está estrechamente conectada con el tópico del “buen salvaje”. Este tópico fue alimentado por los libros de viajeros, cuyos autores creían encontrar en América una sociedad idílica, y por aquellos que utilizaban el tópico para hacer una crítica a la sociedad francesa de la época. Además, habría que mencionar las novelas, las obras de teatro y los relatos de viajes imaginarios y utópicos donde aparece de manera implícita o expresa la imagen del “buen salvaje” y la imagen idílica de la vida rural, como *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint Pierre, *Arlequin sauvage* de Delisle de la Drevetière, *Voyages et aventures de Jacques Massé* de Tyssot de Patot o *La Vie de mon père*, de Nicolas Edme Réstif de la Bretonne.

El siglo XVIII fue un siglo esencialmente viajero, como lo demuestra el gran número de relatos sobre viajes que recorren el período, entre los cuales se encuentran *Histoires des découvertes et conquêtes des portugais dans le nouveau monde* (1733), del Joseph-François Lafitau; *Histoire des navigations aux terres australes*, publicado en 1756 por Charles de Brosses, y los quince tomos de la *Histoire générale des voyages* (1745-1770), del abate de Prévost, entre otros. Se viajaba en todas direcciones; se visitaba China, África, América. Los representantes del siglo XVIII, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, D’Alembert, recorrían constantemente los caminos de Europa. Los descubrimientos geográficos, las nuevas técnicas de navegación, que hacían los viajes más rápidos y seguros, y el interés por conocer nuevas sociedades alimentaban esta práctica. Así, los siglos XVII y XVIII vieron proliferar los relatos de viaje. En esos relatos se puede encontrar un amplio abanico de cosas: anécdotas, catálogos de monumentos y museos, descripciones geográficas, disertaciones eruditas, etc. En ese marco se inscriben una serie de relatos en los que la

sociedad a la que arriba el viajero es presentada como un lugar donde se desarrolla una vida sencilla, acorde a las leyes de la naturaleza, lo cual es confrontado con la sociedad europea que es descripta como una sociedad decadente y corrompida. Como ya se ha indicado en la segunda sección de este trabajo, Louis-Antoine de Bougainville realizó un viaje alrededor del mundo entre 1766 y 1769 y años más tarde publicó un *Voyage autour du monde* (1771), en el que describe los idílicos lugares visitados. Respecto de Tahití, Bougainville dice: “Uno cree estar en los Campos Elíseos”⁶⁰⁹. Un año después el mismo Diderot escribió un *Supplément au voyage du Bougainville* (1772). El viaje no siempre es real; a veces, como en el caso de Diderot, es imaginario. Éste es también el caso de los *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique* (1704), escrito por el barón de Lahontan, quien pone en escena una discusión entre él mismo y un “salvaje de buen sentido” llamado Adario. El objetivo del barón es criticar la sociedad de su época. Luego de mostrar que los salvajes no poseen las características negativas que en general se les atribuían, señala que ellos “disfrutan de una felicidad desconocida para los franceses”, en la medida en que son independientes y viven “sin leyes, sin prisiones y sin torturas”⁶¹⁰. La vida de los salvajes, dice, transcurre de manera inocente, dulce y tranquila bajo las leyes de los instintos y la naturaleza. Según Adario, la raíz de los problemas de los europeos es el dinero. Si los europeos no tuvieran “ni lo tuyo, ni lo mío”, señala, serían todos iguales⁶¹¹. El interés, agrega, destruye todas las cualidades interiores que debe tener un hombre⁶¹².

Los viajes imaginarios dieron lugar a una variante donde el sentido del viaje se invierte. El viajero es ahora un extranjero que arriba a Europa y analiza sus sociedades con

⁶⁰⁹ Bougainville, L., *Voyage autour du monde*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, vol. 3, p. 223.

⁶¹⁰ Lahontan, *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique : contenant une description exacte des mœurs et des coutumes de ces peuples sauvages*, Amsterdam, Boeteman, 1704, p. 41.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 54.

⁶¹² *Ibid.*, p. 55.

una mirada desprovista de prejuicios, denunciando lo que tienen de ridículo y absurdo. Esto es lo que sucede en las *Lettres persannes* de Montesquieu. Éste es el caso también de *Arlequin sauvage*, comedia en tres actos presentada en la Comédie Française en 1721. El autor, Louis François Delisle De La Drevetière, quien había llegado a París para estudiar derecho pero con el tiempo se había inclinado hacia las letras y el teatro, critica las costumbres del siglo XVIII comparándolas con las de un salvaje inocente y simple. En este diálogo entre un salvaje, Arlequin, que es llevado a Europa y un hombre civilizado, Lelio, se pueden escuchar las siguientes palabras:

ARLEQUIN: – ¿Quieres que te diga lo que pienso de las naciones civilizadas?
LELIO: –Sí. ¿Qué piensas? ARLEQUIN: – [...] yo pienso que vosotros sois locos que creen ser sabios, ignorantes que creen ser hábiles, pobres que creen ser ricos, esclavos que creen ser libres. LELIO: –¿Por qué piensas eso?
ARLEQUIN: –Porque es la verdad. Vosotros sois locos, porque perseguís con tenacidad un montón de cosas inútiles; vosotros sois pobres, porque medís vuestros bienes en dinero en lugar de disfrutar simplemente de la naturaleza como nosotros, que no queremos tener nada a fin de disfrutar todo con mayor libertad; sois esclavos de todas vuestras pasiones, que queréis más que a la libertad y que a vuestros hermanos, que haríais encarcelar si hubieran tomado un puñado de esas cosas que no os sirven en absoluto⁶¹³.

Arlequin encuentra poco razonables las costumbres de los europeos. Por esta razón, enamorado de Violette, la invita a volver junto a él a los bosques: “Ven conmigo, yo te conduciré a un país donde no tendremos necesidad de dinero para ser felices, ni de leyes para ser sabios”⁶¹⁴.

De la misma manera que en el caso del lujo, la posición de *les philosophes* respecto del tema del buen salvaje es ambivalente. Como ya vimos, Voltaire, quien en la entrada “HOMME” del *Dictionnaire* había criticado a los salvajes, en el *Entretiens d’un sauvage et*

⁶¹³ Delisle de La Drevetière, L., *Arlequin sauvage: Comédie en trois actes*, Paris, Chez Briasson, 1731, p. 35.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

d'un bachelier, en *L'Ingénu* e incluso en algunos pasajes del *Essai sur les mœurs*, los defiende. Asimismo, Diderot, que había aconsejado a Catalina II instaurar un sistema de educación capaz de fortalecer “al hombre civilizado frente al hombre salvaje”, sueña con fundar en Lampedusa, “en el medio del oleaje del mar”, un pueblo feliz “sin leyes, sin rey ni fe”, cuyos habitantes vivieran en conformidad con la naturaleza⁶¹⁵. Además, Montesquieu, que había criticado el mito de la “edad de oro”, presenta en las *Lettres persanes* una imagen idílica de los salvajes en la fábula de los trogloditas. Por otra parte, Delisle de Sales, un protegido de Voltaire, en las primeras páginas de su *Histoire philosophique du monde primitif* (1793), señala que intentará, escrutando antiguas ruinas, bosquejar los trazos de “un mundo que no existe más”. El objetivo, dice, es “buscar en la vasta y silenciosa soledad de nuestro mundo decadente los trazos de un mundo primitivo más cercano a la adolescencia...”⁶¹⁶. El fin de la obra, explica, es presentar el mundo primitivo de una manera nueva, es decir, evitar “las viejas fantasías religiosas” que hasta ese momento habían servido como introducción a la historia de la Antigüedad. Finalmente, Rousseau, pese a responder a Stanislas en una carta de 1751 que no piensa que de sus obras se desprenda la necesidad de “quemar todas las bibliotecas y destruir las universidades y las academias”, coloca a los salvajes por encima de los hombres civilizados⁶¹⁷.

¿Cómo se explica esta doble aproximación al tema de los salvajes entre *les philosophes*? Por un lado, el estado primitivo es visto como un estado de miseria e ignorancia frente a los desarrollos en los campos de las ciencias y la economía. De ahí la crítica al hombre salvaje y la defensa del lujo, las comodidades y las artes. Por otro lado, la

⁶¹⁵ Diderot, D., *Entretiens sur le fils naturel*, OD, vol. VII, p. 108.

⁶¹⁶ Delisle de Sales, J., *Histoire philosophique du monde primitif*, Paris, Gay et Gide, 1795, vol. 1, p. 1.

⁶¹⁷ Rousseau, J., “Réponse à Stanislas”, ed. cit., vol. III, p. 55.

“naturaleza” es opuesta en el siglo XVIII a lo sobrenatural y a los “males” de la época. Ésa es la razón por la que los mismos ilustrados no presentan por momentos una imagen completamente negativa de los salvajes, generando tensiones en sus obras en torno al tema de las sociedades de las primeras épocas.

VII. El gusto: entre la frivolidad y la imitación de la bella naturaleza

El *siècle des Lumières* comienza con la *Querelle des Anciens et des Modernes*, una discusión que se originó en 1688 en el terreno de la estética y reapareció recurrentemente a lo largo del siglo XVIII. “El gran proceso de los Antiguos y los Modernos no está aún agotado”, dice Voltaire en la entrada “ANCIENS ET MODERNES” del *Dictionnaire philosophique*⁶¹⁸. Como en el caso de los salvajes y del lujo, el tema del “gusto” (*goût*) alberga las tensiones que caracterizan al *siècle des Lumières*. En efecto, *les philosophes* oscilan entre una estética hedonista, construida a partir de la filosofía sensualista, es decir, una estética que gira en torno a la recepción de la obra de arte, y una estética de tintes clásicos, elaborada a partir de la noción de “belleza” y la relación entre arte y moral.

En 1736, el marqués D’Argens publicó las *Lettres juives*. Allí, el autor, que se enrolaba bajo la bandera de *les philosophes* en su lucha por difundir un deísmo anticlerical, lamentaba la superficialidad del gusto de sus contemporáneos. Lamentaba que prefirieran los trabajos de Watteau a las “obras verdaderas”⁶¹⁹. A la frivolidad del siglo y a las representaciones “sobrecargadas”, D’Argens opone la “naturaleza” y la “belleza de la Antigüedad”⁶²⁰. En cambio, Voltaire en el artículo “GOÛT” publicado en la *Encyclopédie* se acerca a la nueva estética al afirmar que el gusto debe tener en cuenta la recepción de la obra de arte: “Para apreciar una obra de arte, no es suficiente ver y conocer su belleza, es necesario sentirla”, dice⁶²¹. Se confundiría, no obstante, quien pensara que según Voltaire todo se reduce al placer que la obra causa en el espectador: “el gusto corrompido en las

⁶¹⁸ Voltaire, “ANCIENS ET MODERNES”, *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., vol. XVII, p. 225.

⁶¹⁹ Cfr. D’Argens, J., *Lettres juives*, La Haye, Paupie, 1742, vol. 7, p. 230.

⁶²⁰ Cfr. *ibid.*, vol. 3, p. 139.

⁶²¹ Voltaire, “GOÛT”, *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., vol. XIX, p. 270.

artes se observa en aquellas personas que se deleitan con temas que indignan a los espíritus bien formados y que prefieren lo grotesco a lo noble, lo precioso y afectado a la belleza simple y natural”, señala pocas líneas después⁶²². Voltaire repone de esta manera una base objetiva como fundamento del buen gusto. Existen, según el autor de *La Henriade*, “bellezas naturales” que sólo con el tiempo el público aprende a distinguir.

Se dice que no se debe discutir sobre gustos, y se está en lo cierto cuando no se trata más que del gusto que proviene de los sentidos, de la repugnancia que se tiene por ciertas comidas, de la preferencia que se tiene por otras [...]. No sucede lo mismo en las artes. Como en éstas se pueden encontrar bellezas reales, existe un buen gusto que las distingue y un mal gusto que las ignora⁶²³.

Voltaire se queja de los imitadores que “se extravían por caminos”, alejados de la “bella naturaleza”⁶²⁴. Esos falsos artistas, que el público, ansioso de novedades, aplaude, dice, generan la “pérdida del gusto”⁶²⁵. La misma crítica aparece al final del *Précis du siècle de Louis XV*. Al referirse al estado de la literatura en el siglo XVIII, Voltaire señala:

Un abuso similar ha afectado a la literatura, un gran número de escritores se ha perdido en un estilo rebuscado, violento, ininteligible, o directamente en el olvido total de la gramática [...]. Se ha escrito mucho en este siglo, pero el genio sólo floreció en el otro. La lengua fue llevada en la época de Luis XIV a un alto grado de perfección en todos los géneros. Ese nivel no se alcanzó a través del empleo de términos nuevos e inútiles, sino mediante la utilización de las palabras necesarias que estaban en uso. Temo que esa bella lengua degenerare [...], pues los modelos producen una gran cantidad de imitadores que buscan suplir con palabras lo que les falta de genio⁶²⁶.

⁶²² *Ibid.*, p. 271.

⁶²³ *Ibid.*, p. 272.

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ Voltaire, *Précis du siècle de Louis XV*, ed. cit., p. 1570.

El francés añora los “siglos de perfección”. “La época del buen gusto”, afirma, “no volverá”⁶²⁷. En sus trabajos se puede observar la confluencia de las nuevas tendencias y del clasicismo del siglo XVII. En la misma época que escribe sus poemas mundanos, resalta en *Le temple du goût* (1733) que el templo tiene una “arquitectura simple” y que “cada ornamento ocupa el lugar que le corresponde”⁶²⁸.

La misma mezcla se presenta en la obra de Montesquieu. En las primeras líneas de su *Essai sur le goût*, el cual fue publicado junto al artículo “GOÛT” de Voltaire en l’*Encyclopédie*, afirma que “es nuestra alma la que forma los objetos del gusto, como las nociones de bello, bueno, agradable, ingenuo, delicado [...]”⁶²⁹. Si nos detuviéramos aquí, podríamos pensar que la posición de Montesquieu frente a las artes fue puramente sensualista. Sin embargo, en sus *Voyages* y sus *Pensées* aparece otra concepción de la estética.

Una de las cosas que me ha cautivado de las obras de los antiguos es que ellos capturan al mismo tiempo lo grande y lo simple, mientras que nuestros modernos buscando lo grande pierden lo simple o, buscando lo simple pierden lo grande. Me parece que veo en unos la simplicidad de los campos, bellos y vastos, y en los otros los jardines de un hombre rico⁶³⁰.

Además, Montesquieu confiesa que considera que el libro *Télémaque* de Fénelon es una obra divina en la que “Homero parece respirar” y reconoce que “admira a los Antiguos”⁶³¹. Asimismo, Raynal acusa a Boucher de “trabajar por dinero”⁶³² y Grimm critica el retrato de Madame de Pompadour, pintado por Boucher, de estar “sobrecargado

⁶²⁷ Voltaire, “GOÛT”, *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., vol. XIX, p. 272.

⁶²⁸ Cfr. Voltaire, *Le temple du goût*, *OV*, vol. VIII, p. 561.

⁶²⁹ Voltaire; Montesquieu, “ESSAI SUR LE GOÛT”, *Enc.*, vol. 7, p. 762.

⁶³⁰ Montesquieu, *Mes pensées*, ed. cit., p. 1020.

⁶³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 1019, 1024.

⁶³² Cfr. Grimm, F. (ed.), *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, ed. Maurice Tournex, Paris, Garnier, 1877, vol. 1, pp. 462.

de ornamentos, colgantes y toda suerte de adornos de escaso valor”. Ese retrato, añade, “debe afectar la vista de la gente de buen gusto”⁶³³. Del mismo modo, Diderot rechaza el “arte degradado”, que, considera, efecto del lujo y la ostentación. Se pronuncia contra la artificialidad de la pintura mitológica de Nattier⁶³⁴ y critica los trabajos de Badouin por el libertinaje y la indecencia que expresan⁶³⁵. Con respecto al cuadro *Les hasards heureux de l’escarpolette* de Fragonard, dice: “me parece que he visto demasiados pechos y nalgas”⁶³⁶. Además, detesta “los querubines” de Boucher: “la degradación del gusto, del color, de la composición, de la expresión, del diseño, ha seguido paso a paso la corrupción de las costumbres. ¡Qué esperabais que este artista arrojara sobre la tela! Eso que tiene en la imaginación, pero ¿qué puede tener en la imaginación un hombre que pasa la vida con prostitutas de bajo nivel?”⁶³⁷. El arte, para Diderot, debía servir a la moral y las costumbres, de ahí su admiración por Greuze: “¡Coraje, mi amigo Greuze, enseñad la moral a través de la pintura [...]!”, escribe en 1763⁶³⁸.

⁶³³ Grimm, F. (ed.), *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, ed. cit., vol. 2, p. 182.

⁶³⁴ Diderot, D., *Salons*, OD, vol. X, pp. 256, 257.

⁶³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 346.

⁶³⁶ Diderot, D., *Pensées détachées sur la peinture*, OD, vol. XII, p. 84.

⁶³⁷ Diderot, D., *Salons*, ed. cit., p. 256.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 208.



Jean Honoré Fragonard, *Les hasards heureux de l'escarpolette*, 1767, Wallace Collection, Londres.



Antoine Watteau, *Pèlerinage à l'île de Cythère*, 1717, Museo del Louvre, Paris.

VIII. La felicidad: entre el hedonismo y la moderación de las pasiones

El *siècle des Lumières* reemplaza el tema medieval de la salvación por el de la “felicidad” (*bonheur*). Pero ¿qué significa “felicidad” para los hombres del siglo XVIII? ¿Existe alguna diferencia entre “felicidad” y “placer”? ¿Fueron los hombres del *siècle des Lumières* frívolos y cínicos? En este apartado se intentará responder a estas preguntas con el fin de elucidar el sentido que en la época se otorgó a una categoría que, como señala Robert Mauzi, es una idea clásica⁶³⁹.

De la misma manera que en los casos de las demás categorías analizadas en esta tercera parte de la investigación, la idea de “felicidad” se convierte en una caja de resonancia de las tensiones que atraviesan la filosofía de la época. Por esta razón, sobre la misma reposan diferentes capas de sentido a menudo superpuestas.

En principio, se podrían diferenciar dos sentidos: en primer lugar, (i) se puede advertir la existencia de una idea hedonista de “felicidad”; en segundo lugar (ii), una idea moral de “felicidad”. Es decir, se puede aislar una idea de “felicidad” vinculada al “placer” y al “goce”, de otra, que gira en torno a la búsqueda del equilibrio en la conducta humana.

En cuanto a la primera acepción (i), la idea de “felicidad” se desprende en el siglo de las Luces de la carga negativa que la categoría tenía en el Medioevo. Julien Offray de La Mettrie es un claro representante de esta orientación. En efecto, en el *Anti-Sénèque*, también conocido bajo el nombre *Discours sur le bonheur*, La Mettrie, como anticipamos en la segunda parte de este trabajo, critica la conjunción entre naturaleza y virtud que emerge de los trabajos del filósofo estoico y señala que el hombre virtuoso es aquel que se deja guiar por sus instintos: “¡Qué antiestoicos seremos! Ellos son filósofos tristes, severos,

⁶³⁹ Mauzi, R., *op. cit.*, p. 15.

duros; nosotros seremos alegres, dulces complacientes. Todo alma, ellos hacen abstracción de su cuerpo; todo cuerpo, nosotros haremos abstracción de nuestra alma”⁶⁴⁰. La Mettrie llama a un retorno a los placeres naturales, desligados de toda significación moral. “Que otros se eleven con las alas del estoicismo [...]. Seamos solamente hombres y seremos virtuosos”, dice⁶⁴¹. El autor de *L’Homme-machine* lleva hasta las últimas consecuencias el giro que la física mecanicista cartesiana imprimió a la naturaleza. En ese marco llama a reconocer el imperio de los sentidos y afirma que allí se halla la clave de la “felicidad”. Es verdad que en *La volupté* La Mettrie vuelve a introducir una jerarquía entre los placeres. No obstante, más allá de esto, su fin fue mostrar en los diferentes trabajos que las nociones morales no reposan sobre ningún fundamento natural.

La Mettrie representa un caso moderado de todo un conjunto de obras y pensadores libertinos y hedonistas. Estos personajes, que a menudo se presentan como herederos de Epicuro, utilizaron en muchos casos la literatura sentimental y erótica para cuestionar los cimientos de la religión y los valores tradicionales⁶⁴². Entre otros, se pueden mencionar los libros *La Sopha* (1742) de Claude de Crébillon o *Les Aphrodites* (1793) de André-Robert Andréa de Nerciat. Diderot y el mismo Montesquieu escribieron trabajos que podrían ser ubicado en este marco, *Les bijoux indiscrets* (1748) y *Le Temple de Gnide* (1725), respectivamente. Pero el personaje más célebre y radical de este grupo fue el marqués de Sade. En su *Justine ou les malheurs de la vertu* (1787) uno de los personajes dice: “La idea de un crimen o su ejecución es el medio más seguro para alcanzar la felicidad”⁶⁴³. Asimismo, se puede ubicar en este marco la novela erótica *Thérèse philosophe* (1748),

⁶⁴⁰ La Mettrie, J., *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*, ed. cit., vol. II, p. 142 (trad. cast., p. 28).

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 162 (trad. cast., p. 50).

⁶⁴² Cfr. Darnton, R., *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, trad. Antonio Saborit, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 139 y ss.

⁶⁴³ Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, Hollande, Libraires associés, 1791, vol. 1, pp. 140-141.

atribuida al marqués D'Argens. El autor narra en ese libro la educación sexual de una mujer licenciosa, mezclando en el relato una serie de discusiones filosóficas. Todo se reduce a materia y movimiento en una obra en la que cada personaje busca satisfacer su interés personal.

Junto a la idea “hedonista”, se puede distinguir una idea moral (ii) de “felicidad”. En este segundo caso ya no se trata de librarse a las pasiones y los deseos desenfrenados. En este marco se encuadra el trabajo *La jouissance de soi-même*, del marqués de Caraccioli. A pesar del título, no se trata de un libro libertino. Caraccioli aclara rápidamente que “el goce de sí mismo” no significa entregarse a los placeres, sino “reencontrar el alma”⁶⁴⁴. En esta vía hacia la felicidad ya no se trata de entregarse a las pasiones “desordenadas” sino, por el contrario, de alcanzar la tranquilidad mediante el repliegue del individuo sobre sí mismo. No es “gozar de sí mismo (*jouir de soi-même*) abandonarse a las pasiones criminales, al tumulto del mundo y a las ilusiones”, dice el abate⁶⁴⁵. El “yo”, explica, es un compuesto puro y simple de cuerpo y alma que emana de Dios, por lo tanto, sólo en la reflexión y la comunión con Dios se puede alcanzar la felicidad⁶⁴⁶. Caraccioli lamenta la superficialidad de un siglo “perverso” y “frívolo”. “Cuánto hemos degenerado” respecto de la época de nuestros padres, exclama⁶⁴⁷. También Rousseau transita esta vía, aunque no otorga a la idea de “felicidad” la connotación religiosa que le da el abate de Caraccioli. Como ya se ha mostrado, Rousseau en *Les rêveries du promeneur solitaire* busca a través del aislamiento y la contemplación de la naturaleza, que provoca en el protagonista un estado de ataraxia, una recuperación de la identidad desgarrada por los “progresos” de la sociedad⁶⁴⁸. La

⁶⁴⁴ Caraccioli, L., *La jouissance de soi-même*, Francfurt, Bassompierre, 1759, pp. VII, VIII.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

⁶⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. IX.

⁶⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. X.

⁶⁴⁸ Cfr. Rousseau, J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, ed. cit., p. 1044.

autobiografía que Rousseau emprende en *Les rêveries*, las *Confessions* y en *Rousseau juge de Jean-Jacques* es un camino hacia la recuperación de esa naturaleza originaria, un proyecto que, como se mostró en la segunda parte de este trabajo, no está exento de tensiones.

Ahora bien, la acepción moral de la idea de felicidad no se agota en la figura del recogimiento sobre sí mismo. Junto a esta imagen encontramos una idea de la “felicidad” como un estado de equilibrio que aleja a los individuos de los excesos o la inquietud. En el *Système de la nature* D’Holbach dice:

¡Tú, desafortunado! ¡Qué te encuentras todo el tiempo en contradicción contigo mismo! ¡Máquina desordenada que no puedes ajustarte ni a tu propia naturaleza ni a la de tú prójimo! No temáis un castigo por tus crímenes en otra vida, ¿no has sido tú ya cruelmente castigado? ¿Tus locuras, tus hábitos indignos, tus excesos no envenenan tu salud? ¿No llevas con desagrado una vida llena de excesos? [...] ¿No cavan tus vicios cada día tu propia tumba? [...] ¿No has tú encontrado el remordimiento, el terror y la vergüenza arraigadas en tu corazón?⁶⁴⁹.

El mismo autor que celebra el dinamismo de las pasiones pide que sean limitadas, reguladas por la razón. Las pasiones, dice, sólo son elogiadas si tienen por objeto alcanzar la “felicidad pública”⁶⁵⁰. No se trata de defender el puro instinto, como explica Mauzi, sino de alcanzar la armonía, de conciliar diferentes fuerzas⁶⁵¹. En tanto, en la entrada “BONHEUR” de la *Encyclopédie* se puede leer que “la felicidad más perfecta no es más que un estado tranquilo, sembrado aquí y allá de algunos placeres que alegran la vida”⁶⁵². Jean Pestré, autor de este artículo, diferencia la felicidad del placer. Mientras que el

⁶⁴⁹ D’Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, ed. cit., p. 443.

⁶⁵⁰ D’Holbach, *Système Social, ou Principes naturels de la morale et de la politique*, Paris, Niogret, 1822, vol. 1, p. 194.

⁶⁵¹ Cfr. Mauzi, R., *op. cit.*, p. 447.

⁶⁵² Pestré, J., “BONHEUR”, *Enc.*, vol. 2, p. 322.

segundo sería un estado agradable, pero corto y pasajero, el primero sería un estado duradero y moderado. En la última parte del artículo el autor reenvía a Fontenelle, quien en *Du bonheur* (1724) hace una distinción similar. En efecto, en ese trabajo Fontenelle señala que la “felicidad” es un estado duradero de reposo y que lo opuesto es la agitación y la inquietud⁶⁵³. ¿Debemos ver aquí una apología del ascetismo? No, no hay una defensa del ascetismo en Fontenelle. Recordemos que el tema del placer es utilizado en general para tomar distancia respecto del espíritu monacal del cristianismo. Es verdad que eso no conduce a Fontenelle a una defensa del uso desenfrenado de las pasiones, sino a una defensa de los placeres simples, una agitación moderada: la amistad, la lectura, etc. De lo que se trata es de una sabia economía de los placeres, de evitar los excesos. De esta manera retoma, al igual que otros pensadores de la época, el ideal de medida y equilibrio del clasicismo del siglo XVII, la idea del “*honnête homme*”, es decir, del hombre que regula sus pasiones y que busca el equilibrio y el orden.

No es fácil diferenciar estas dos ideas de “felicidad” que atraviesan la época. En algunas ocasiones las mismas se superponen. Émilie du Châtelet escribió en su *Discours sur le bonheur* (1745-1748) que “los moralistas que dicen a los hombres: reprimid vuestras pasiones y controlad vuestros deseos, si queréis ser felices, no conocen el camino de la felicidad”⁶⁵⁴. Sin embargo, afirma al mismo tiempo que el más “dichoso” (*heureux*) es aquel que no es atormentado por la inquietud y que la “felicidad” va de la mano de la virtud: “Una persona no puede ser viciosa y dichosa al mismo tiempo”, explica⁶⁵⁵. Une, así, la idea de felicidad a la del bien social. De esta manera reintroduce la idea de moderación que recorre la obra de muchos personajes destacados de la época. La marquesa de Châtelet

⁶⁵³ Cfr. Fontenelle, B., *Du bonheur*, en *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Salmon, 1825, vol. IV, pp. 277, 278.

⁶⁵⁴ Châtelet, É., *Discours sur le bonheur*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 4.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

realiza un movimiento parecido al de su compañero intelectual, Voltaire, quien como ya vimos escribió una apología del lujo y al mismo tiempo desaconsejó los excesos.

Conclusiones

Sea a través de las obras de Descartes, sea a través de las de Newton, el *siècle des Lumières* se aleja de la física de Aristóteles, de su mundo jerárquico y teleológico. De ahí las tendencias hedonistas y materialistas en los planos ético y estético, que se reflejan en las páginas anteriores. La descomposición de la concepción del mundo que dominó la Antigüedad y el Medioevo desató las inclinaciones hacia la búsqueda del placer individual, aun en detrimento de la virtud y el bien común. *Les bijoux indiscrets* de Diderot y *Le mondain* de Voltaire son parte de ese nuevo mundo.

Sin embargo, es necesario señalar una vez más que lo que los pensadores del *siècle des Lumières* niegan en el plano de la física lo reintroducen en el plano de la ética, el arte, la política o la historia. Como se puede ver en este capítulo, al ocuparse de temas como el gusto, la felicidad, los primeros tiempos o el lujo *les philosophes* reintroducen estructuras del mundo clásico, reintroducen la idea de un orden ético y estético natural que no puede ser impunemente violado. De esta manera reaparecen entre los mismos *philosophes* los temas clásicos de la moderación, la frugalidad y el alejamiento de los excesos, entre otros, generando por momentos fuertes tensiones en sus obras.

RESULTADOS Y CONCLUSIONES FINALES

De los análisis desarrollados en los distintos capítulos de esta investigación y de las conclusiones alcanzadas en cada uno de ellos, se desprenden las siguientes conclusiones:

A) En primer lugar, no existe un consenso entre les philosophes respecto del curso de la historia y, particularmente, respecto del alcance de la idea de “progreso”.

El análisis del desarrollo de las facultades de conocimiento adquiere, a la luz de la nueva epistemología, un lugar central en las obras de *les philosophes*. Ya no se trata de descubrir ideas innatas o axiomas autoevidentes, sino de analizar la lenta formación del espíritu humano. En ese marco, como se mostró en el primer capítulo de este trabajo, la epistemología se confunde con la filosofía de la historia. El desarrollo del espíritu humano remite tanto al desarrollo de las facultades de conocimiento como al desenvolvimiento de la historia humana. En ese contexto emergen las ideas de “progreso”, “historia del espíritu humano” y “perfectibilidad” – categorías que tiene una relación problemática entre sí, como se pudo observar – en pensadores como Condorcet, Turgot, Voltaire, D’Alembert y Fontenelle, entre otros.

El alcance de la idea de progreso no es, sin embargo, en todos los casos el mismo. Mientras que para unos el progreso es un proceso lineal, irreversible e indefinido, para otros es discontinuo y limitado; mientras que algunos consideran que es un proceso orgánico y unitario, que conecta diferentes ámbitos de la realidad, otros entienden que la idea remite a procesos aislados y a menudo enfrentados entre sí.

Sin embargo, más allá de estos matices, es innegable la presencia y la importancia de la categoría en el *siècle des Lumières*. Frente a esto la posición de aquellos especialistas que

consideran que el *siècle des Lumières* fue esencialmente pesimista parece sesgada e insuficiente para un análisis profundo del período.

Por otro lado, a la luz de lo desarrollado en las dos primeras secciones de este trabajo, la interpretación canónica respecto de la historia en el *siècle des Lumières*, según la cual los pensadores de la época tuvieron una idea ingenua del progreso histórico, se presenta, también, como unilateral. Por un lado, como se pudo observar en la primera sección, los obstáculos que afectan al espíritu tanto individual como social frenan el progreso histórico. Por el otro, la idea de “naturaleza” que a menudo es utilizada por *les philosophes* para luchar contra las religiones y las costumbres corrompidas de las sociedades del siglo XVIII, impacta en sus reflexiones acerca de la historia, poniendo un límite a la idea de progreso y haciendo resurgir las viejas imágenes cíclicas de la historia e incluso, en algunos casos, la nostalgia por el pasado.

B) En segundo lugar, de esta investigación se sigue que la idea de una ruptura que separaría el siècle des Lumières de las estructuras de pensamiento anteriores merece ser revisada.

En efecto, la ya mencionada tesis de Hazard acerca de la existencia de una “crisis de la conciencia europea” que marcaría un quiebre en la historia del pensamiento, reactualizada por el último gran libro dedicado a la Ilustración⁶⁵⁶, parece pasar por alto los trazos de continuidad entre el *siècle des Lumières* y el clasicismo, presentes en una serie de ideas y tópicos que recurrentemente aparecen en las obras de *les philosophes*, como las

⁶⁵⁶ Cfr. Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, ed. cit., p. 28; Israel, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, ed. cit., pp. 20, 21.

ideas de “felicidad” y “belleza”, la crítica al lujo y la defensa de la vida frugal. Además, la idea normativa de naturaleza que por momentos utilizan los ilustrados para enmarcar la historia, la política y la moral tiene raíces clásicas.

C) Por otro lado, la división entre philosophes y anti-philosophes es menos nítida de lo que a menudo suponen los críticos⁶⁵⁷. Esto es algo que ya ha sido señalado por varios especialistas, pero que es necesario repetir en la medida que es un tópico que se mantiene vigente.

En efecto, *les philosophes* y sus críticos adoptan a menudo los mismos argumentos, como se ha visto por ejemplo respecto de la crítica al lujo. Si bien defendían posiciones diferentes desde el punto de vista ideológico, los defensores de la tradición y la religión y los ilustrados trabajaban a menudo con los mismos materiales.

Asimismo, se revelan como insuficientes otras interpretaciones dicotómicas de la época como, por ejemplo, la contraposición entre razón y sentimientos o razón y pasión. El enfoque, según el cual *les philosophes* habrían desvalorizado las pasiones y los sentimientos es superficial pues el giro epistemológico que se da en el siglo XVIII llevó a todos los ilustrados a valorizar las pasiones y los sentimientos. La eliminación de las pasiones fue asociada por *les philosophes* a la vida monástica, tan criticada por ellos.

⁶⁵⁷ Muchos trabajos recientes mantienen la rígida división entre ilustrados y contra-ilustrados, véase McMahon, M., *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and Making of Modernity*, ed. cit.; Garrard, G., *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. cit.

D) Finalmente, a la luz de los análisis desplegados en esta investigación respecto de la superposición en la filosofía de las Luces entre el sensualismo y la idea normativa de naturaleza, la obra de Jean Jacques Rousseau parece menos lejana respecto de la de los demás ilustrados. Por esa razón parece apresurado interpretarlo, como se hace a menudo, como un anti-philosophe⁶⁵⁸.

Al igual que en las obras de Montesquieu, Voltaire o Diderot, en la filosofía del ginebrino se superpone el sensualismo y, junto a él, la idea de progreso, que sobre éste construye el siglo XVIII, y la idea normativa y ahistórica de naturaleza. Es verdad que los autores mencionados resuelven de manera diferente la colisión entre las corrientes: Voltaire y Montesquieu intentan conciliarlas; Diderot, según la época, otorga prioridad a una o a otra y Rousseau, las opone. No obstante estos matices, los materiales utilizados por los diferentes autores son los mismos.

⁶⁵⁸ Garrard, G., *Rousseau's counter-Enlightenment: a republican critique of the Philosophes*, ed. cit, p. 6; Villaverde Rico, M., *op. cit.*, p. 260.

APÉNDICE

Un panorama de la discusión en torno a la filosofía del *siècle des Lumières* desde el siglo XVIII hasta la actualidad

La pregunta por el sentido de la Ilustración se remonta al mismo siglo XVIII, y se encuentra en el título de un célebre trabajo de Immanuel Kant “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1784), el cual debe su origen al alegato contra la Ilustración del sacerdote protestante Johann Friedrich Zöllner, quien en el *Berlinische Monatsschrift* de diciembre de 1783 señalaba que el movimiento carecía de una definición precisa y se preguntaba desafiante: “Was ist Aufklärung?”. Un año después la misma revista publicaba las respuestas de Moses Mendelssohn (“Über die Frage: was heißt Aufklären?”) y de Kant⁶⁵⁹. En la misma época Condorcet utilizaba la palabra “*Lumières*”, Denis Diderot hablaba de una “*Europe raisonnable*” que había sucedido a la “*Europe sauvage*”, a la “*Europe païenne*” y a la “*Europe chrétienne*” y Thomas Paine, de una “*Age of Reason*”. Asimismo se utilizaban las construcciones “*siècle éclairé*” y “*âge des lumières*”⁶⁶⁰.

A fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX la “Ilustración” se tornó inseparable de la “Revolución Francesa”. La lectura teleológica de los hechos anteriores a la Revolución acabó por dominar todas las interpretaciones. Por otra parte, los mismos

⁶⁵⁹ A fines del siglo XX la pregunta fue retomada por Michel Foucault en “Qu’est-ce que les Lumières?” (en Foucault, M., *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 679-688). En la misma época el tema fue también revisado por Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Katz, 2008). Acerca de la actualidad de la pregunta, véase Schmidt, J., “Introduction: What Is Enlightenment?: A Question, Its Context, and Some Consequences”, en Schmidt, J. (ed.), *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1996, pp. 1-45; Israel, J., “Enlightenment! Which Enlightenment?”, *Journal of the History of Ideas*, 2006, n° 67/3, pp. 523-545; Outram, D., “What is Enlightenment”, en *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁶⁶⁰ Sobre la historia de la idea, véase Mortier, R., “«Lumière» et «Lumières». Histoire d’une image et d’une idée au XVIII^e et au XIX^e siècle”, en Mortier, R., *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969, pp. 13-59.

protagonistas intentaban anudar Ilustración y Revolución. En este marco se inscribe el traslado de los restos de Voltaire al Panteón el 11 de julio de 1791, acto a través del cual se convertía al patriarca de Ferney en el padre espiritual de la patria y de la Revolución. Tres años después se trasladaron al mismo lugar los restos de Rousseau, el otro gran padre de la Révolution según el título del libro de Louis Sébastien Mercier *Rousseau considéré comme l'une des premiers auteurs de la Révolution* (1791). Revolucionarios y contrarrevolucionarios, Robespierre y de Maistre, sostuvieron la unión entre Ilustración y Revolución, unos para exaltar ese nexo, los otros para condenarlo. En el caso del conservador Joseph de Maistre, en sus *Considérations sur la France* (1796), señala que la revolución tuvo un “carácter satánico”, cuyo origen atribuye al “filosofismo de la época”⁶⁶¹. Para de Maistre, el pensamiento estéril de *les philosophes* fue la causa del desmoronamiento de un mundo basado en la religión y la autoridad. No es extraño entonces el encono con el que se refiere a Voltaire en *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, el tono con el que se queja de la superficialidad de su filosofía y del pernicioso efecto que sus ideas habrían provocado en la sociedad⁶⁶².

En este contexto en 1797 Augustin Barruel intentó demostrar en sus *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* que 1789 y el Terror jacobino habían sido consecuencia de una conjura urdida por masones e ilustrados. Barruel trata a *les philosophes* como una

⁶⁶¹ De Maistre, J., *Consideraciones sobre Francia*, trad. Joaquín Poch Elío, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 51 y ss. Para una interpretación diferente de la obra de Joseph de Maistre, véase el reciente trabajo de Jean-Yves Pranchère, *L'Autorité contre les Lumières: la philosophie de Joseph de Maistre* (Genève, Droz, 2004). También puede consultarse el trabajo de Owen Bradley, *A Modern Maistre: the Social and Political Thought of Joseph de Maistre* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1999). En ambos trabajos se intenta matizar la interpretación canónica de la obra de Joseph de Maistre, según la cual éste habría sido un irracionalista e incluso un predecesor de los totalitarismos del siglo XX.

⁶⁶² De Maistre, J., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris, Éditions au Sandre, 2010, pp. 112 y ss.

secta de inmorales conspiradores⁶⁶³. A lo largo del siglo XIX muchos trabajos se posicionaron en un frente filorrevolucionario o en otro antirrevolucionario a partir de las tesis de Barruel⁶⁶⁴. Muchos de esos trabajos recogían, aunque sin mencionarlo, sus críticas a la venalidad de Voltaire, el oportunismo de Diderot y la inmoralidad de Rousseau.

El tema estuvo presente también en el trabajo de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856). Según Tocqueville, la acción de los literatos franceses había tenido efectos desfavorables para Francia, pero esto no alcanzaba para explicar la Revolución, la cual era el producto de un largo proceso histórico, cuyos orígenes se encontraban en el proceso de centralización absolutista de la monarquía francesa. Esta centralización produjo, según Tocqueville, un alejamiento de los asuntos públicos respecto de la sociedad, dejando el terreno libre a la imaginación de los literatos y sus abstractas construcciones. Esto dio lugar, según el autor, a dos sociedades políticas, una real y otra imaginaria, basada esta última en fantasías y en teorías generales alejadas de los hechos. La falta de la aristocracia como elemento mediador habría permitido el crecimiento de la influencia de los literatos⁶⁶⁵, lo cual desembocó en los cambios producidos por la Revolución. Tocqueville dice, al hablar de las causas de la Revolución, que en Francia “no existían ya instituciones libres, ni en consecuencia clase política, ni cuerpos políticos vivos, ni partidos organizados y dirigidos, y que en ausencia de todas las fuerzas regulares la dirección de la opinión pública, una vez que la opinión pública renació, tocó en suerte a los filósofos”. Por lo tanto,

⁶⁶³ Cfr. Barruel, A., *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Londres, Le Boussonnier and Co., 1797, vol. 1, p. 130.

⁶⁶⁴ Es verdad que existieron también algunos trabajos que intentaron presentar el vínculo entre Ilustración y Revolución como algo menos orgánico y más problemático; tal es el caso por ejemplo del trabajo de Madame de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (Paris, Charpentier, 1845), publicado en 1800. Según Madame de Staël, las víctimas de la revolución habían sido en realidad la república literaria y la Ilustración.

⁶⁶⁵ Cfr. Tocqueville, A., *El Antiguo Régimen y la Revolución*, trad. Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Istmo, 2004, p. 203.

agrega, “cabía esperar una revolución con la mira puesta no tanto en determinados hechos particulares cuanto en principios abstractos y en teorías generales”⁶⁶⁶.

Otro eslabón importante en la historia de la interpretación de la filosofía de la Ilustración es el trabajo *Les origines de la France contemporaine* (1875-93) de Hippolyte Taine. El autor volvió a proponer la tesis continuista de una larga crisis estructural del Antiguo Régimen producto de la centralización del poder por la monarquía francesa y la formación de un “partido filosófico” como consecuencia de la eliminación de los cuerpos intermedios. Para Taine, el partido filosófico de Voltaire, Diderot, Rousseau, etc. había causado el hundimiento final. Según él, *les lumières* ya no se reducían, como lo hacían en el trabajo de Barruel, a un pequeño grupo de filósofos, a un diminuto conjunto de conspiradores. Consideraba que *les lumières* constituían una ideología, una estructura de pensamiento, la última fase del *esprit classique* y el momento culminante de un largo e inevitable proceso degenerativo: el triunfo completo y el exceso último de la razón clásica cartesiana⁶⁶⁷. Taine afirma que si bien Helvétius, Condorcet, Rousseau parecen alejarse del cartesianismo al abandonar las ideas innatas, “marchan por la misma vía; como los cartesianos, ellos dejan de lado la experiencia”⁶⁶⁸. El *esprit classique*, dice, es “superficial”, no alcanza las cosas “vivas”, los “hechos reales”. En los trabajos de Condillac, de Destutt de Tracy, de Cabanis, uno “está siempre en el aire, en la región vacía de las generalidades puras”, dice⁶⁶⁹. Es ese *esprit classique*, que a los ojos de Taine hunde sus raíces en el fondo de la cultura francesa, el que explica la Revolución. Ese espíritu obsesionado por las matemáticas, la abstracción y la uniformidad es el que habría permitido la destrucción de lo

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁶⁶⁷ Cfr. Taine, H., *Les origines de la France contemporaine*, Paris, Hachette, 1981, vol. 1, pp. 250 y ss.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 263.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. 263-264.

concreto, de las instituciones y las tradiciones del pasado, abriendo así el camino a la Revolución. La conquista jacobina y el Terror fueron, según Taine, sus frutos finales⁶⁷⁰.

Mientras tanto, en aquel mosaico de pequeños estados en los que estaba dividida Alemania en ese momento, se forjó una imagen crítica casi generalizada de la Ilustración. Esa imagen ya estaba prefigurada antes de la Revolución. En el trabajo *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, escrito por Johann Gottfried Herder en 1774, ya se encuentran todas las críticas que desarrollarán los románticos. Herder, en cuya obra Rüdiger Safranski encuentra el comienzo del Romanticismo⁶⁷¹, polemizaba con el “espíritu abstracto”, con el carácter artificial, “mecánico” de la cultura ilustrada. La Ilustración es presentada por Herder como una época de decadencia en la que domina la “frivolidad y el desenfreno”, una visión “mecánica” del mundo y un gélido intelectualismo⁶⁷². El contraste entre el trabajo de Herder y las ideas ilustradas no puede ser mayor; frente a la presunta superioridad de las luces, reivindica el “espíritu gótico”; frente a la reflexión, la intuición y el sentimiento, y frente al cosmopolitismo, la identidad nacional⁶⁷³. Es sobre esta matriz que se vuelcan más tarde las críticas de Schlegel al “vacío absoluto de la razón” y a sus “extravíos salvajes”⁶⁷⁴, el culto a la noche de Novalis y la poetización del mundo de Hölderlin. Frente a la

⁶⁷⁰ La controvertida relación entre Ilustración y Revolución es un tema que mantuvo cierta vigencia en el siglo XX. En 1933 Daniel Mornet escribió *Les origines intellectuelles de la Révolution Française 1715-1787* (Paris, Armand Colin, 1933) para polemizar con Taine. Asimismo, véase Chartier, R., *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990; Darnton, R., *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, New York, Norton, 1996.

⁶⁷¹ Cfr. Safranski, R., *Romanticismo. Odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 13.

⁶⁷² Cfr. Herder, J., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1950, p. 76.

⁶⁷³ Para una interpretación diferente de la obra de Herder, véase Rouché, M., *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris, Les Belles Lettres, 1940, pp. 590 y ss. Rouché encuentra en la última parte de la obra de Herder un acercamiento a las ideas de la Ilustración.

⁶⁷⁴ Schlegel, F., *Historia de la literatura antigua y moderna*, trad. por P.C., Madrid, Librería de Cuesta, 1843, vol. 2, pp. 306, 325. Véase en particular el capítulo XIII del volumen 2, dedicado a la filosofía de los siglos XVII y XVIII.

racionalidad ilustrada, los románticos revalorizaron el Medioevo, el honor caballeresco y la sangre y la energía de los bárbaros. En ese marco el escritor romántico Johann Ludwig Tieck se queja en *William Lovell* de una modernidad que ha eliminado el crepúsculo misterioso, cediendo su lugar a una luz artificial⁶⁷⁵ y el poeta romántico alemán Achim von Arnim exclama al comienzo de su trabajo *Die Majoratsherren*: “¡Qué lleno estaba el mundo antes de la Revolución Francesa!”⁶⁷⁶.

En este marco se ubica la caracterización de la Ilustración que Hegel presenta en su *Phänomenologie des Geistes* (1807). Más allá de la problemática relación de Hegel respecto de la corriente romántica, éste comparte con sus miembros la caracterización de la filosofía de la Ilustración como una filosofía abstracta y desarraigada de lo real. La Ilustración es “pura intelección”, dice en la *Phänomenologie*⁶⁷⁷. Mientras que para Kant la Ilustración era un proyecto ubicado en el futuro, un ideal de emancipación⁶⁷⁸; para Hegel la Ilustración se encuentra en el pasado, es un momento superado en la marcha del “Espíritu”. La Ilustración es el “extrañamiento del espíritu”, una absoluta racionalidad carente de contenidos, la cual se diferencia de la “fe”, poseedora de un “contenido sin intelección”. Como explica en sus lecciones sobre filosofía de la historia, publicadas póstumamente, la Revolución es el producto de ese tipo de pensamiento. Frente a la opresión que soportaba el pueblo francés en el siglo XVIII, dice Hegel, “comenzó a actuar el nuevo espíritu [...] El nuevo pensamiento y una revolucionaria concepción en torno al derecho se hicieron

⁶⁷⁵ “Odio a los hombres que, con su pequeño sol de imitación, arrojan luz en todo crepúsculo íntimo y expulsan los deliciosos fantasmas de sombras que habitaban tan seguros bajo la glorieta abovedada. En nuestro tiempo ha surgido una especie de día, pero la iluminación romántica de la noche y de la mañana era más bella que esta luz gris del cielo nublado”, Tieck, L., *William Lovell*, en *Sämtliche Werke*, Paris, Tétot Frères, 1857, vol. 1. (citado en Safranski, R., *op. cit.*, p. 175).

⁶⁷⁶ Citado por Safranski, R., *op. cit.*, p. 181.

⁶⁷⁷ Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 319, 320.

⁶⁷⁸ Cfr. Kant, I., “¿Qué es la Ilustración”, en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 25 y ss.

presentes como una no despreciable fuerza histórica [...] Los acontecimientos se precipitaron y fue implantada una ley fundamental del Estado basada en el pensamiento de un derecho muy actualizada. Tal cosa no había sucedido desde que alumbra el sol, el hombre se vale de su pensamiento y construye con él una nueva realidad”⁶⁷⁹. Los franceses, dice Hegel, quisieron traducir a la realidad los principios abstractos, la intelección pura, “el deber por el deber mismo” kantiano. Esto produjo el choque entre la realidad y el pensamiento⁶⁸⁰.

Muchas de las categorías utilizadas por los románticos y por Hegel para caracterizar a la Ilustración fueron retomadas en el siglo XX por el historicismo y la hermenéutica. Tanto Meinecke como Gadamer, con matices y diferencias, vieron la filosofía de la Ilustración como un pensamiento ahistórico y desarraigado de lo real⁶⁸¹. Por su parte, Reinhardt Koselleck, discípulo de Gadamer y Heidegger, descendió hasta el siglo XVIII con el objetivo de explicar las tensiones políticas que existían en la época de las posguerras. Allí encontró lo que a su juicio era una de las causas de la crisis: el *utopismo* de la filosofía de la historia de los filósofos del siglo XVIII⁶⁸². Koselleck sostuvo que la Ilustración es el movimiento que socavó el poder del Estado absolutista, instaurado para garantizar la paz luego de las guerras de religión. El autor explica que el mecanismo del Estado absolutista para la pacificación había sido la separación de la moral y la política, mediante la cual convertía al ciudadano en un simple súbdito. La *crítica* ilustrada fue, explica Koselleck, la reacción contra eso, un arma para defender los derechos del individuo frente al Leviatán. Su

⁶⁷⁹ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, trad. Emanuel Suda, Buenos Aires, Claridad, 2005, p. 382.

⁶⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p. 380.

⁶⁸¹ Cfr. Meinecke, F., *El historicismo y su génesis*, ed. cit., pp. 492-494; Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, trad. Ana Aguad Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2005, vol. 1, pp. 256 y ss.

⁶⁸² Cfr. Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2007, p. 152.

tesis es que esa crítica, al radicalizarse, llevó los reclamos de la autonomía de la moral frente a la político al punto de la convergencia misma de la moral y la político, arrojando a la sociedad a la revolución permanente tras un deber irrealizable. La imagen utópica de la historia de los ilustrados, dice, tenía por objetivo encubrir y al mismo tiempo justificar la crisis: “Velar este encubrimiento [de la crisis] en cuanto tal encubrimiento constituye la función de la filosofía *utópica* de la historia”⁶⁸³. Esa filosofía utópica de la historia, afirma, “es un producto del siglo XVIII”⁶⁸⁴.

Asimismo, en el siglo XX el neoconservador Leo Strauss, quien también tuvo contacto con Gadamer y Heidegger, analizó el pensamiento iluminista como una batalla contra la religión con peligrosas consecuencias, en la medida en que el incremento del poder de la razón y el crecimiento del relativismo convertían al hombre en un “gigante ciego”⁶⁸⁵; Eric Voegelin criticó a los iluministas por entronizar lo racional y lo profano en detrimento de lo sagrado y lo misterioso, disolviendo así, el cemento que une la civilización occidental. Para Voegelin, la secularización promovida por los ilustrados hizo caer las sombras sobre la cultura occidental⁶⁸⁶.

La presentación de la filosofía de la Ilustración como un pensamiento excesivamente intelectualista, desarraigado de lo real y en cierta medida utópico no fue una actitud exclusiva de la corriente romántica y de la llamada contra Ilustración. La misma también encontró un lugar entre no pocos defensores de la Ilustración, provenientes de distintas corrientes.

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁸⁵ Cfr. Strauss, L., “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, en Hilail, G., *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 264.

⁶⁸⁶ Voegelin, E., *From Enlightenment to Revolution*, Durham, Duke University Press, 1975, p. 32.

En efecto, el mismo Jürgen Habermas, uno de los más importantes defensores del proyecto moderno en la actualidad⁶⁸⁷, considera que la historia reciente ha burlado los sueños de la Ilustración. Al respecto afirma que “el siglo XX ha destrozado el optimismo” de la Ilustración⁶⁸⁸. En un sentido similar, Cristina Molina pretende no renunciar al “proyecto ilustrado”, pero sí a la razón “controladora, objetivizante y unificante”⁶⁸⁹ que lo caracterizó. La autora llama a recuperar el “proyecto ilustrado”, evitando la racionalidad “totalizadora” que lo guió en sus orígenes. Asimismo, el liberal Jacob Talmon sostuvo que el racionalismo que profesaban *les philosophes* los condujo a creer en la existencia de un orden perfecto, natural y armonioso. La realización de ese orden, entiende Talmon, depende de prácticas colectivistas y de la intervención del Estado en la vida privada. Por eso afirma que la Ilustración dio origen a “la democracia totalitaria”⁶⁹⁰. Por otra parte, Isaiah Berlin consideraba que la filosofía de la Ilustración gira en torno a la idea de que existen principios intemporales que la razón puede inteligir y que las sociedades se organizarían de acuerdo con esos principios, poniendo fin al reino de la superstición y el prejuicio⁶⁹¹. Refiriéndose al optimismo de *les philosophes* dice que “nunca volvió a haber tanta confianza como en el siglo XVIII”⁶⁹². Señala que *les philosophes* “creyeron estar viviendo en el umbral de una nueva época, a la vista de un fin ideal. El enemigo era aún potente, pero [...] al final nada podría interponerse en la senda del conocimiento científico y el

⁶⁸⁷ Cfr. Habermas, J., “La modernidad: un proyecto incompleto”, en Foster, H. *et al.*, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, pp. 19-36.

⁶⁸⁸ Habermas, J., “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, 1981, n° 22, p. 9.

⁶⁸⁹ Molina, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Madrid, Anthropos, 1994, pp. 290, 291. Molina forma parte de la corriente feminista de la igualdad, la cual retoma con reservas el legado de la Ilustración. Sobre las relaciones entre feminismo e Ilustración, véase Amorós, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2000.

⁶⁹⁰ Cfr. Talmon, J., *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, Norton, 1970, pp. 1-4, 249-253.

⁶⁹¹ Cfr. Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, trad. J. M. Álvarez Florez, Barcelona, Península, 2002, p. 115.

⁶⁹² Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, ed. cit., p. 205.

conocimiento haría a los hombres felices, virtuosos, sabios y libres”⁶⁹³. Esa sociedad completamente racional fue considerada por Berlin como una “utopía”, un “ideal” inalcanzable e incluso peligroso⁶⁹⁴. Berlin llegó incluso a decir que el optimismo del siglo XIX, de Hegel, Comte y Marx, “no volvió a alcanzar las altas cimas logradas en la época de su nacimiento, en los primeros años de Luis XV”⁶⁹⁵. Además, el ya mencionado Hippolyte Taine, quien consideraba a la Ilustración la culminación del racionalismo cartesiano, no fue un *anti-lumières* sino un discípulo de Auguste Comte, un positivista defensor de las ciencias y el progreso. Finalmente, cabe mencionar la posición del marxismo frente a la Ilustración⁶⁹⁶. Friedrich Engels comienza el primer capítulo de *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* señalando la deuda del socialismo con la filosofía del siglo XVIII: el socialismo moderno es en su forma teórica, dice Engels, una continuación “de los principios proclamados por los grandes pensadores franceses del siglo XVIII”⁶⁹⁷. Sin embargo, inmediatamente critica a la Ilustración. Engels señala que los ilustrados intentaron instaurar “el reino de la razón”. Los filósofos franceses del siglo XVIII, dice, apelaban a la razón como único juez de todo lo existente⁶⁹⁸. Según Engels, la Revolución Francesa “puso en obra esa sociedad racional”. Así, continúa, “el contrato social de Rousseau tomó cuerpo en la época del Terror”. Esta manera de interpretar la filosofía de la Ilustración, se encuentra también, aunque con matices, en el marxismo heterodoxo de Georges Sorel, en particular en su trabajo *Les illusions du progrès*. Según

⁶⁹³ *Ibidem*.

⁶⁹⁴ Cfr. Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, ed. cit., pp. 67 y ss.

⁶⁹⁵ Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, ed. cit., p. 205.

⁶⁹⁶ Respecto de la relación entre Ilustración y marxismo, véase Hook, S., “The Enlightenment and Marxism”, *Journal of the History of Ideas*, 1968, vol. 29, n° 1, pp. 93-108.

⁶⁹⁷ Engels, F., *Socialismo utópico y socialismo científico*, Buenos Aires, Coyoacán, 1961, p. 34.

⁶⁹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 35.

Sorel, *les philosophes* se ocupaban de discutir ideas y principios generales separados de las cosas⁶⁹⁹.

La matriz a partir de la cual pensar la Ilustración dejó de ser, en los siglos XX y XXI, la Revolución Francesa. Ese lugar fue ocupado por otros sucesos históricos como la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Mientras que algunos vieron la guerra como el síntoma de un ocaso civilizatorio, tal es el caso por ejemplo de Oswald Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918-1922) o de Paul Valéry (*La crise de l'esprit*, 1919)⁷⁰⁰, otros encontraron en el espíritu de la Ilustración el medio para hacer frente a las guerras y los nacionalismos. Entre los últimos se ubican Ernst Cassirer, quien escribió uno de los libros más importantes sobre el período, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), y Paul Hazard, quien intentó en su célebre trabajo *La crise de la conscience européenne* (1935) construir una imagen común de Europa apoyada en la filosofía del siglo XVIII, que superara los nacionalismos.

Uno de los trabajos más importantes del período acerca de la Ilustración fue el libro de Max Horkheimer y Theodor Adorno *Dialektik der Aufklärung*. Según los autores, la Ilustración, lejos de ser el antídoto frente a las guerras mundiales, era su causa. “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”⁷⁰¹, dicen Adorno y Horkheimer. Los autores acusan a la Ilustración de haber puesto en marcha un proceso de racionalización que desembocó en los totalitarismos del siglo XX. De esta

⁶⁹⁹ Sorel, G., *Les illusions du progrès*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007, pp. 135 y ss.

⁷⁰⁰ “Nosotros, la civilización, sabemos ahora que somos mortales”, dice Valéry al comienzo de su trabajo *La crise de l'esprit* (1919), redactado luego de la Primera Guerra Mundial; en Valéry, P., *La crise de l'esprit*, en *Variété I*, Paris, Gallimard, 1957, p. 13. La traducción es nuestra.

⁷⁰¹ Horkheimer, M.; Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración*, ed. cit., p. 59.

manera, sostienen, la Ilustración, que tenía por programa liberar a los hombres, recayó en una nueva “barbarie”. Siguiendo a Max Weber, los autores encuentran en la instrumentalización de la racionalidad la clave del proceso que desembocó en el nazismo⁷⁰². Los autores no reniegan completamente de la Ilustración, no cuestionan su proyecto emancipatorio, sino su lado oculto, sus inesperadas consecuencias.

Más allá de las diferencias, tanto Cassirer y Hazard como Horkheimer y Adorno mantienen la interpretación intelectualista de la Ilustración. Cassirer ubica la filosofía de la Ilustración en medio de “una historia de la razón pura”, de una “fenomenología del espíritu filosófico” que persigue “la transparencia que ese espíritu va ganando”⁷⁰³. Paul Hazard en *La crise de la conscience européenne* presenta la Ilustración como una ruptura con el pensamiento teológico, producto del surgimiento de un pensamiento crítico, destructivo, que hunde sus raíces en los grandes autores del siglo XVII⁷⁰⁴. El año 1680 marca un “quiebre” en “lo profundo de la conciencia europea”, dice⁷⁰⁵. Hazard atribuye a la época un *esprit géométrique*, afirma que el espíritu de estos pensadores era “enteramente racional” y añade que “cuando uno se ha embriagado de ese espíritu y se despierta ante lo concreto,

⁷⁰² Esta posición es compartida por teóricos de distintas corrientes, entre otros véase Bauman, Z., *Modernity and the Holocaust*, Oxford, Polity Press, 1989, p. 8; Hertzberg, A., *The French Enlightenment and the Jews: The Origins of Modern Anti-Semitism*, New York, Columbia University Press, 1990; Mosse, G., *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978; Lang, B., *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 165 y ss; Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2003. Para una postura en sentido contrario, véase Mayer, A., *Why did the Havens not Darken? The “Final Solution” in History*, New York, Pantheon, 1990. Por otra parte, Jeffrey Herf en su libro *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984) intenta elaborar una síntesis. Según el autor, el nazismo es el producto tanto de la idea de progreso moderna como de los proyectos conservadores. Para una visión de conjunto sobre el tema, véase Wahnón, S., “¿Modernidad o totalitarismo? Dos visiones de Auschwitz”, *Anthropos*, 2004, n° 203, pp. 49-68.

⁷⁰³ Cfr. Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, ed. cit., pp. 10, 14.

⁷⁰⁴ En un sentido similar, Israel, J., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, ed. cit. Para Israel, en la filosofía de Spinoza se encuentra la fuente principal de la Ilustración.

⁷⁰⁵ Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea*, ed. cit., p. 28.

sufre”⁷⁰⁶. En otro de sus trabajos, al referirse a los filósofos ilustrados, sostiene: “Nos hemos limitado a los Filósofos, los Racionales. Almas secas cuya sequedad ha hecho surgir, por contraste, a los apasionados y a los místicos [...] Almas que no se han conmovido con la selva, la montaña o el mar, inteligencias sin piedad”⁷⁰⁷. De esta manera su exégesis recae en la interpretación de la Ilustración en términos de frío intelectualismo, de racionalismo abstracto alejado de las pasiones de los hombres. Esto también se puede atribuir al trabajo de Horkheimer y Adorno en la medida en que, según estos autores, la Ilustración pone en marcha un proceso de racionalización que termina dominando al sujeto mismo⁷⁰⁸.

Así, las interpretaciones sobre el *siècle des Lumières* que van desde el mismo siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XX dieron lugar a una serie de clichés y estereotipos. Esos estereotipos redujeron el *siècle des Lumières* a una serie de términos contrapuestos: razón-pasión, progreso-decadencia, ciencia-religión, *philosophes-anti-philosophes*. En los años 70 Peter Gay señalaba que todavía tenía vigencia una interpretación de la Ilustración que hundía sus raíces en el Romanticismo, según la cual los “*philosophes* eran ingenuos y optimistas, sostenían un frío racionalismo, y una utópica visión de la historia”⁷⁰⁹.

Esa imagen, como se señaló en la introducción de este trabajo, comenzó a resquebrajarse a mediados del siglo, momento que coincide con una renovación del interés académico sobre el período y con la creación de numerosas sociedades de investigación y

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁰⁷ Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. Julian Marías, Madrid, Guadarrama, 1958, pp. 17, 18.

⁷⁰⁸ Cfr. Horkheimer, M.; Adorno, T., *op. cit.*, p. 59.

⁷⁰⁹ Gay, P., *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, New York, Norton Library, 1971, p. 262.

revistas especializadas sobre el siglo XVIII. En efecto, una serie de trabajos comenzaron a matizar y en muchos casos a invertir los rígidos esquemas a partir de los cuales se analizaba la Ilustración. Robert Mauzi en su monumental libro *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, muestra, trabajando en torno a la idea de “*bonheur*” en el siglo XVIII, el importante lugar que los sentimientos ocupaban en ese momento. En la introducción señala que su objetivo es superar la lectura de aquellos que al estudiar el período separaron aquello atinente a las ideas y aquello que atañe a la sensibilidad⁷¹⁰. “Parece que las ideas gobiernan completamente un reino donde nadie vive. Parece que de Leibniz a Kant el pensamiento se desenvuelve según una necesidad autónoma que no concierne a los hombres”, dice Mauzi⁷¹¹. El autor propone poner fin a los tradicionales esquemas dicotómicos. La *philosophie des Lumières* “no está hecha sólo de luces”, afirma. En la misma línea de investigación se encuentran los trabajos de Jean Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle* (1979), donde el autor señala que “el romanticismo es la radicalización de las luces”⁷¹² y de Roland Mortier, *Clartés et ombres du siècle des Lumières* (1969). Asimismo, contra las imágenes recibidas, René Pomeau demuestra en *La religion de Voltaire* (1969) el importante lugar que la religión ocupa en la filosofía del autor de *Candide*. Por otra parte, Bronislaw Baczko en *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, se ocupa del tema de la persistencia del “mal” en medio del siglo de las Luces y el progreso⁷¹³. “En el « siglo filosófico » la

⁷¹⁰ Cfr. Mauzi, R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, ed. cit., pp. 10, 11.

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² Deprun, J., *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, ed. cit., p. 11. Deprun sigue en este punto, como él mismo señala, el trabajo de Jean Fabre, *Lumières et Romantisme. Énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz* (Paris, Klincksieck, 1980 p. XV).

⁷¹³ Baczko, B., *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, ed. cit., pp. 12 y ss.

cuestión del mal se ramifica”⁷¹⁴, dice Baczko. Según el autor, el tema del mal se presenta en esa época en diferentes dimensiones: individual, colectiva, política, religiosa, sociológica, etc. En el campo de la filosofía de la historia muchos especialistas cuestionaron la imagen optimista de la historia que había dominado hasta ese momento las interpretaciones acerca del siglo XVIII. A partir de un trabajo de Henry Vyverberg de mediados del siglo XX, *Historical Pessimism in the French Enlightenment* (1958), surgieron una serie de obras que atribuyeron a *les philosophes* una interpretación pesimista de la historia⁷¹⁵. “La creencia en el progreso ha sido considerada la culminación de la filosofía del siglo XVIII, y cualquier ataque a esta interpretación será mirada con desconfianza. Sin embargo, el tiempo de una reexaminación de esta lectura ha llegado. Lo que sigue es un intento de sopesar no sólo la filosofía de la historia de los filósofos ilustrados franceses, sino también de examinar la subestructura que subyace en su pensamiento, que los ha llevado a menudo y de manera quizá inevitable, no hacia la creencia en el progreso, sino al pesimismo histórico”, dice Vyverberg al presentar el plan de su trabajo⁷¹⁶. Vyverberg concluye que el pesimismo histórico estuvo firmemente enraizado en el pensamiento de las Luces⁷¹⁷. El trabajo de Vyverberg ha sido un punto de referencia para especialistas como Florence Lotterie y Jean-Marie Goulemot, entre otros, cuyos puntos de vista ya hemos mencionado.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁷¹⁵ En 1890 Leon Maury en un trabajo poco conocido afirmaba que “en la mayor parte del siglo XVIII hubo un eclipse casi completo de la idea de progreso: ni Montesquieu, ni Rousseau, que colocó la edad de oro en el estado de naturaleza, ni Diderot, que no dejó en la *Encyclopédie* ningún lugar a la idea de « perfectibilidad », ni Voltaire, advirtieron la importancia que esa idea tendría en el futuro”, Maury, L., *Essai sur les origines de l'idée de progrès*, Nimes, Clavel, 1890, pp. 135-136. La traducción es nuestra.

⁷¹⁶ Vyverberg, H., *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, ed. cit., p. 1.

⁷¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 231.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes del siglo XVIII

Condorcet, J., *Œuvres de Condorcet*, eds. A. O'Connor; F. Arago, Paris, Firmin-Didot, 1847-1849, 12 vols.

___, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772-1794)*, eds. Jean-Pierre Schandeler; Pierre Crépel, Paris, INED, 2004.

Diderot, D., *Œuvres complètes de Diderot*, eds. J. Assézat; M. Tourneux, Paris, Garnier Frères, 1875-1877, 20 vols.

___, *Diderot et Catherine II*, ed. Maurice Tournex, Paris, Calmann Lévy, 1899.

___, *Œuvres*, ed. L. Versini, Paris, Laffont, 1995, 5 vols.

___, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, eds. J. Deprun; J. Ehrard; A. Lorenceau, en *Œuvres complètes de Diderot*, eds. H. Dieckmann; J. Varloot, Paris, Hermann, 1986, vol. XXV, pp. 1-441.

Diderot, D.; D'Alembert, J. (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, Paris, Briasson/David/Le Breton/Durand, 1751-1772, 28 vols.

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vols.

___, *The Complete Works of Voltaire/ Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968 [en curso].

___, *Œuvres historiques*, ed. René Pomeau, Paris, Gallimard, 1957.

___, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, ed. René Pomeau, Paris, Garnier, 1964, 2 vols.

___, *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin, Akademie Verlag, 1979-1994, 5 vols.

Otras fuentes (siglos XVII y XVIII)

Bacon, F., *Novum Organum*, trad. Cristóbal Litrán, Buenos Aires, Orbis, 1984.

- Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820-24, 16 vols.
- Bossuet, J., *Discours sur l'histoire universelle*, en *Œuvres complètes de Bossuet*, Besançon, Outhenin-Chalandre, 1836, vol. IV.
- Buffon, *Histoire naturelle*, Paris, Hacquart, 1801, 10 vol.
- Condillac, B., *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Armand Colin, 1924.
- D'Alembert, J., *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, en *Œuvres complètes de D'Alembert*, Paris, Belin, 1821, vol. I.
- ___, *Réflexions sur l'histoire, et sur les différentes manières de l'écrire*, en *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, Amsterdam, Chatelain et Fils, 1773, vol. V.
- Delisle de Sales, J., *Histoire philosophique du monde primitif*, Paris, Gay et Gide, 1795.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, en *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam; Paul Tannery, Paris, Vrin, 1982, vol. VI.
- D'Holbach, P., *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Paris, Chez l'Éditeur, 1820, 2 vols.
- Fénelon, F., *Les Aventures de Télémaque*, en *Œuvres de Fénelon*, Paris, Lefevre, 1835, vol. III.
- Fontenelle, B., *Digression sur les Anciens et les Modernes*, en *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ed. A. Lecoq, Paris, Gallimard, 2001, pp. 294-313.
- ___, *Histoire des oracles*, en *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Salmon, 1825, vol. III.
- ___, *De l'origine des fables*, en *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Salmon, 1825, vol. IV.
- ___, *Sur l'histoire*, en *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Bastien, Servieres, 1790, vol. V.
- Helvétius, C., *De l'Esprit*, Paris, Durand, 1758.
- Grimm, F. (ed.), *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, Furne et Ladrangé, 1829, 16 vol.
- Lahontan, L. A., *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique: contenant une description exacte des mœurs et des coutumes de ces peuples sauvages*, Amsterdam, Boeteman, 1704.
- La Mettrie, J., *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*, en *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin, Tutot, 1796, vol. II.

- Leibniz, G., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 1969.
- Locke, J., *An essay concerning human understanding*, New York, Dover, 1959, 2 vols.
- Mably, G., *De la manière d'écrire l'histoire*, en *Œuvres complètes de l'Abbé de Mably*, Paris, Bossange, Masson et Besson, 1797, vol. XII.
- _____, *Entretiens de Phocion, sur le rapport de la morale avec la politique*, Paris, Desray, 1792.
- Montesquieu, *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1949-1951, 2 vols.
- Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. Antonio Escotado, Barcelona, Altaya, 1993.
- Perrault, Ch., *Le siècle de Louis le Grand*, en *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ed. A. Lecoq, Paris, Gallimard, 2001, pp. 256-273.
- _____, *Parallèle des Anciens et des Modernes*, en *La Querelle des Anciens et des Modernes*, ed. A. Lecoq, Paris, Gallimard, 2001, pp. 361-380.
- Raynal, G., *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Pellet, 1780, 10 vols.
- Rousseau, J., *Œuvres Complètes*, eds. B. Gagnebin; M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, 5 vols.
- Rigoley de Juvigny, J., *De la décadence des lettres des mœurs. Depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, Paris, Mérimot le jeune, 1787.
- Turgot, R., *Premier discours. Sur les avantages que l'établissement du Christianisme a procurés au genre humain*, en *Œuvres de Turgot*, Paris, Delance, 1808, vol. II
- _____, *Second discours. Sur les progrès successifs de l'esprit humain*, en *Œuvres de Turgot*, Paris, Delance, 1808, vol II.
- Volney, C., *Les ruines, ou Méditations sur les révolutions des empires*, Paris, Parmantier, 1826.

Dictionarios, biografías, bibliografías y trabajos colectivos

AAVV, "Voltaire historien", *Revue Voltaire* 2012, n°12.

- AAVV, “La Ilustración: recepción y críticas”, *Daimon*, 1993, n° 7.
- AAVV, “Le dernier Diderot: autour de l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron”, *Diderot Studies*, 2012, n° 32.
- AAVV, “L'Antiquité au 18^e siècle”, *Dix-huitième Siècle*, 1995, n° 27.
- AAVV, “La recherche aujourd'hui”, *Dix-huitième Siècle*, 1998, n° 30.
- AAVV, “Les Lumières et l'histoire”, *Kairós*, 1999, n° 14.
- Badinter, E., *Las pasiones intelectuales. Exigencia de dignidad (1751-1762)*, trad. Alejandrina Falcón, México, Fondo de Cultura Económica, vol. 2, 2009.
- Barr, M. ; Spear, F., *Quarante années d'études voltairiennes : bibliographie analytique des livres et articles sur Voltaire (1926-1965)*, Paris, Colin, 1968.
- Bengesco, G., *Voltaire. Bibliographie de ses œuvres*, Paris, Émile Perrin, 1882-1890, 4 vols.
- Binoche, B. (ed.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.
- , *Nouvelles lectures du Tableau historique de Condorcet*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- Binoche, B.; Tinland, F. (eds.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000.
- Blom, P., *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, trad. Javier Calzada, Barcelona, Anagrama, 2010.
- , *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Anagrama, 2012.
- Brot, M. (ed.), *Les philosophes et l'histoire au XVIII^e siècle*, Paris, Hermann, 2011.
- Chouillet, A.; Crépel, P. (eds.), *Condorcet: homme des Lumières et de la Révolution*, Fontenay-aux-Roses, ENS éditions Fontenay-Saint-Cloud, 1997.
- Delon, M. (ed.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Desnoiresterres, G., *Voltaire et la société au XVIII^e siècle*, Paris, Didier, 1871, 8 vols.
- Ferrone, V.; Roche, D. (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, trad. José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 1998.
- Gray, J., *Voltaire*, New York, Routledge, 1999.

- Kölving, U.; Mervaud, Ch. (eds.), *Voltaire et ses combats*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997.
- Lanson, G., *Voltaire*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Compañía General de Ediciones, 1950.
- Moureaux, J., “Voltaire historien: un chantier qui s'ouvre”, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2001, n° 101/2, p. 227-261.
- Orieux, J., *Voltaire ou la royauté de l'esprit*, Paris, Flammarion, 1977.
- Pomeau, R., *Voltaire en son temps*, Paris / Oxford, Fayard / Voltaire Foundation, 1995, 2 vols.
- _____, *La Europa de las Luces. Cosmopolitismo y unidad europea en el siglo XVIII*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de cultura económica, 1988.
- Shackleton, R., *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Spear, F., *Bibliographie de Diderot*, Genève, Droz, 1980-1988, 2 vols.
- _____, “Bibliographie de Diderot”, *Diderot Studies*, 1998, n° 27, pp. 181-222.
- Starobinski, J., *Montesquieu*, trad. Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Trousseau, R., *Rousseau*, Paris, Gallimard, 2011.
- Wilson, A., *Diderot. Sa vie et son œuvre* (original en inglés, 1957), trad. Gilles Chahine – Annette Lorenceau – Anne Villelaur, Paris, Laffont / Ramsay, 1985.

Bibliografía general

- Becker, C., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven - Londres, Yale University Press, 2003.
- Benrekassa, G., *La politique et sa mémoire. La politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983.
- Berlin, I., *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, trad. Hero Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- _____, *El fuste torcido de la humanidad*, trad. José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona, Península, 2002.

- Brauer, D. (ed.), *La historia desde la teoría. Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, 2 vols.
- ___, “La filosofía idealista de la historia”, en Reyes Mates, M. (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trotta, 2005, vol. 5, pp. 85-118.
- Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1973.
- Bury, J., *La idea del progreso*, trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri, Madrid, Alianza, 1971.
- Casini, P., “Le newtonianisme au siècle des Lumières”, en *Dix-huitième siècle*, 1969, n°1, pp. 139-159.
- Chartier, R., *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, trad. Beatriz Lonné, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Darnton, R., *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- ___, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución*, trad. Antonio Saborit, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Delvaille, J., *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris, Alcan, 1910.
- Dieckmann, H., *Cinq Leçons sur Diderot*, Genève/Paris, Droz/Minard, 1959.
- Frankel, Ch., *The Faith of Reason. The Idea of Progress in the French Enlightenment*, New York, King's Crown Press, 1948.
- Garrard, G., *Counter-Enlightenments: From in the French Enlightenment*, New York, Norton, 1977.
- Gay, P., *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*, New York, Norton, 1977.
- ___, *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, New York, Norton Library, 1971.
- Gordon, D., “Introduction: Postmodernism and the French Enlightenment,” en Gordon, D., (ed.) *Postmodernism and the Enlightenment: New Perspectives in Eighteenth-Century French Intellectual History*, New York, Routledge, 2001.

- Goyard-Fabre, S., *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972.
- Gray, J., *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of the modern age*, New York, Routledge, 2007.
- Grell, Ch., *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité en France 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 vols.
- Guion, B., *Du bon usage de l'histoire. Histoire, morale et politique à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- Gusdorf, G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris, Payot, 1971, vol. 4: *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*.
- Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. Julian Marias, Madrid, Guadarrama, 1958.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Herman, A., *The Idea of Decline in Western History*, New York, The Free Press, 1997.
- Iglesias, C., *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.
- Israel, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2007.
- Leffler, P., “From Humanist to Enlightenment Historiography: A Case Study of François Eudes de Mézeray”, *French Historical Studies*, 1978, n° 10/3, pp. 416-438.
- Lovejoy, A.; Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935, vol. 1.
- Löwith, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1968.
- Masseau, D., *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.
- McMahon, D., *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

- Monod, A., *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan, 1916.
- Mornet, D., *Les origines intellectuelles de la Révolution Française 1715-1787*, Paris, Armand Colin, 1933.
- _____, *La Pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1951.
- Mortier, R., *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969.
- Mousnier, R.; Labrousse, E., *Le XVIII^e siècle. L'époque des "Lumières" (1715-1815)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- Nisbet, R., *Historia de la idea de progreso*, trad. Enrique Hegewicz, Barcelona, Gedisa, 1981.
- O'Brien, K., *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Rétat, P., *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Audin, 1971.
- Roldán, C., "Pensar la historia desde la Ilustración", en Echeverría, J. (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 2000, vol. 21, pp. 347-377.
- _____, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la Historia*. Madrid, Akal, 1997.
- Taguieff, P., *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.
- _____, *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000.
- Wokler, R., "The Enlightenment Project and Its Critics", en Liedman, S. (ed.), *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, Amsterdam, Rodopi, 1997, pp. 13-30.

Bibliografía específica

- Althusser, L., *Montesquieu. La politique et l'Histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- Baczko, B., *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997.
- _____, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001.

- Baker, K., *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.
- Benot, Y., *Diderot: del ateísmo al anticolonialismo*, trad. Sergio Fernández Bravo, México, Siglo XXI, 1973.
- Bernier, M. A., “Les Lumières au prisme de la décadence des lettres et du goût”, en Belleguic; T. *et al.* (eds.), *Les songes de Clio. Fictions et histoire sous l’Ancien Régime*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2006, pp. 201-214.
- Binoche, B., “Diderot et Catherine II ou les deux histoires”, en Binoche, B.; Tinland, F. (eds.), *Sens du devenir et pensée de l’histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, pp. 143-162.
- Boarini, S., “Turgot, Condorcet. Les Lumières face au progrès”, *Dix-huitième siècle*, 2011, n° 43, pp. 523-540.
- Brot, M., “Diderot historien juge de lui-même dans l’*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*”, en Leca-Tsiomis, M. ; Sandrier, A. (eds.) *Diderot, l’Encyclopédie et autres études. Sillages de Jacques Proust*, Ferney, Centre international d’étude du XVIII^e siècle, 2010, pp. 61-80.
- ___, “Diderot et Raynal: l’histoire au présent”, en Brot, M. (ed.), *Les philosophes et l’histoire au XVIII^e siècle*, Paris, Hermann, 2011.
- Brumfitt, J., *Voltaire Historian*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- Carnevali, B., "La faute à l’amour-propre. Aliénation et authenticité chez Rousseau", *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 2008, n° 48, pp. 79-103.
- Carrithers, D., “Montesquieu’s Philosophy of History”, en *Journal of the History of Ideas*, 1986, n° 47/1, pp. 61-80.
- Casabianca, D., “Dérèglements mécaniques et dynamique des fluides dans *L’Esprit des lois*”, en *Revue Montesquieu*, 2000, n°4, pp. 43-70.
- Casini, P., "Diderot apologiste de Sénèque", *Dix-Huitième siècle*, 1979, n° 11, pp. 235-248.
- Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- ___, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1987.
- Cento, A., *Condorcet e l’idea di progresso*, Firenze, Parenti, 1956.

- Chinard, G., *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature Française au XVII^e et au XIII^e siècle*, Paris, Droz, 1934.
- ___, "Montesquieu's Historical Pessimism", *Studies in the History of Culture*, 1942, 161-172.
- Chouillet, J., "Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747)", en *Dix-huitième siècle*, 1969, n° 1, pp. 195-211.
- Courtois, J., "Temps, corruption et histoire dans *L'Esprit des lois*", en Porret, M.; Volpilhac-Augier, C., (eds.), *Le Temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 301-312.
- Dagen, J., *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.
- ___, "L'Amérique et les américains dans la philosophie voltairienne de l'histoire", en AAVV, *L'Amérique des Lumières. Partie littéraire du colloque du bicentenaire de l'indépendance américaine (1776-1976)*, Genève, Droz, 1977, pp. 83-90.
- ___, "La histoire philosophique de Voltaire", en Brot, M. (ed.), *Les philosophes et l'histoire au XVIII^e siècle*, Paris, Hermann, 2011, pp. 61-88.
- Delon, M., *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- Deprun, J., *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979.
- Diaz, F., *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958.
- Domenech, J., *L'ethique des Lumières: les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1989.
- Dunyach, J., "L'histoire voltairienne entre progrès et décadence: du Grand Siècle à l'idée de civilisation", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2006, n° 10, pp. 133-146.
- ___, "Les Lumières face à la décadence: l'histoire entre mythe et prophétie", en Frétygné, J.; Jankowiak, F. (eds.), *La décadence dans la culture et la pensée politiques: Espagne, France et Italie (XVIII^e-XX^e siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 2008, pp. 73-95.
- Ehrard, J., *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

- Fabre, J., *Lumières et Romantisme. Énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, Paris, Klincksieck, 1980.
- ___, “Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau ”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 1959-1962, n° 35, pp. 181-222.
- Fontenay, E. de, *Diderot o el materialismo encantado*, trad. Angelina Martín del Campo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Force, P., “Voltaire and the necessity of modern history”, *Modern Intellectual History*, 2009, n° 6/3, pp. 457-484.
- Frick, J., “Condoret et le problème de l’histoire”, *Dix-huitième Siècle*, 1986, n° 18, pp. 337-358.
- Garrard, G., *Rousseau's counter-Enlightenment: a republican critique of the Philosophes*, Albany, State University of New York Press, 2003.
- Ginzo, A., “Las aporías de la utopía. Progreso y primitivismo en Diderot”, en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, 1997, n° 14, pp. 43-71.
- Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.
- Gouhier, H., *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1970.
- ___, “Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 1953-1955, n° 33, pp. 7-48.
- ___, “Modèle, mythe, réalité dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau”, *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 1978-1992, n° 40, pp. 7-28.
- Goulemot, J., *Le Règne de l’histoire. Discours historiques et révolutions XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1996.
- ___, “Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les *Lettres persanes*”, *Dix-Huitième Siècle*, 1989, n° 21, pp. 13–22.
- ___, “Bonheur et désenchantement dans les *Lettres persanes*”, en *La Quête du bonheur et l’expression de la douleur. Mélanges offerts à Corrado Rosso*, Genève, Droz, 1995, pp. 107-112.
- Goulemot, J., *et al.*, “Angoisse des temps, obsession de la somme et politique des restes à la fin du XVIII^e siècle”, en Citti, P. (ed), *Fins de siècle*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1990, pp. 203-212.

- Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. Julián Marías, Madrid, Pegaso, 1952.
- Horkheimer, M.; Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2006.
- Keohane, N., “The Enlightenment Idea of Progress Revisited”, en Almond, G.; Chodorow, M.; Pearce, R. (eds.), *Progress and its Discontents*, Berkeley/London, University of California Press, 1982, pp. 21-40.
- Krakeur, L., “Diderot and the Idea of Progress”, *Romantic Review*, 1938, n° 29, pp. 151-159.
- Krause, Sh., “The Uncertain Inevitability of Decline in Montesquieu”, *Political Theory*, 2002, n° 30/5, pp. 702-727.
- Leduc-Fayette, D., *Jean Jacques Rousseau et le mythe de l’Antiquité*, Paris, Vrin, 1974.
- Leigh, J., *Voltaire: a sense of history*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004.
- Le Ru, V., “L’ambivalence de l’idée de progrès dans le *Discours préliminaire de l’Encyclopédie* ou le labyrinthe de la raison”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, 2000, n° 29, pp. 119-127.
- ___, “Le scepticisme dans l’Encyclopédie de Diderot et de d’Alembert”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2010, n° 65, pp. 75-92.
- Lotterie, F., *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.
- ___, “Les Lumières contre le progrès? La naissance de l’idée de perfectibilité”, *Dix-huitième siècle*, 1998, n° 30, pp. 383-96.
- Macé, L., “L’*Histoire de Charles XII*, un manifeste moderne?”, *Revue Voltaire*, 2012, n° 12, pp. 31 – 43.
- Masson, H., “Optimism, progress, and philosophical history”, en Goldie, M; Wokler, R. (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, New York/London, Cambridge University Press, 2006, pp. 195-217.
- Martin Haag, É., *Voltaire. Du cartésianisme aux Lumières*, Paris, Vrin, 2002.
- ___, “Les Lumières françaises et l’histoire”, en Marmasse, G. (dir.), *L’histoire*, Paris, Vrin, 2010.

- Mauzi, R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1965.
- Menant, S., "Le projet politique dans Le Siècle de Louis XIV", *Revue Voltaire*, 2012, n°12, pp. 45-53.
- Méricam-Bourdet, M., "Les inflexions du discours historique voltairien sur l'origine dans les années 1760 : le rôle de Rousseau", *Revue Voltaire*, 2011, n° 11, p. 275-285.
- ___, "Voltaire historien: un chantier qui s'achève ?", *Revue Voltaire* 2012, n°12, pp. 21-30.
- ___, *Voltaire et l'écriture de l'histoire: un enjeu politique*, Oxford, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 2012.
- Mudrovcic, M., *Voltaire, el Iluminismo y la Historia*, Buenos Aires, Fundec, 1996.
- Mullet, I., "Fontenelle et l'Histoire : du fixisme des passions aux progrès de l'esprit humain", *Dix-huitième Siècle*, 2012, n° 44, pp. 335-347.
- Ottaviani, T., "L' « histoire » chez Diderot", en *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2001, n° 30, pp- 81-92.
- Papin, B., *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988.
- Pépin, F., "Fontenelle, premier représentant d'une tradition française d'épistémologie historique", *Dix-huitième siècle*, 2012, n° 44, pp. 381-398.
- Polin, R., *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Sirey, 1971.
- Pomeau, R., *La religión de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969.
- Proust, J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Collin, 1962.
- Quintili, P., "Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'Essai sur Sénèque par rapport à la Contribution à l'Histoire des deux Indes ", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2004, n° 36, pp. 29-42.
- Schandeler, J., "Histoire et « esprit géométrique » chez D'Alembert", en Brot, M. (ed.), *Les philosophes et l'histoire au XVIII^e siècle*, Paris, Hermann, 2011.
- Schlobach, J., "Pessimisme des philosophes? La théorie cyclique de l'histoire au XVIII^e siècle", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1976, n° 155, pp. 1971-1987.
- Seguin, S., "Voltaire et les sciences de la terre", *Revue Voltaire*, 2008, n°8, p. 241-251.

- Senarclens, V. de, *Montesquieu, historien de Rome: un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 2003.
- Seznec, J., *Essais sur Diderot et l'antiquité*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Spector, C., *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010.
- ___, "Montesquieu et l'histoire : théorie et pratique de la modération", en Binoche, B.; Tinland, F. (eds.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, pp. 53-75.
- Starobinski, J., *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989.
- ___, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- Stenger, G., "De la sensation à la superstition: éléments pour une histoire de l'esprit humain dans quelques articles du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire", *Revue Voltaire*, 2007, n° 7, pp. 239-254.
- Todorov, T., *Frágil felicidad. Un estudio sobre Rousseau*, trad. María Renata Segura, Barcelona, Gedisa, 1987
- Tonelli, G. "The Weakness of Reason in the Age of Enlightenment", *Diderot Studies*, 1971, n° 14, pp. 217-244.
- ___, "The Philosophy of d'Alembert. A Sceptic beyond Scepticism", *Kant Studien*, 1976, n° 67, pp. 353-371.
- Trousseau, R., "Diderot et l'antiquité grecque", *Diderot Studies*, 1964, n° 6, pp. 215-245.
- ___, "Diderot et Homère", *Diderot Studies*, 1966, n° 8, pp.185-216.
- ___, "Diderot helléniste", *Diderot Studies*, 1969, n° 12, pp. 141-189.
- Venturi, F., "La vieillesse de Diderot", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 1992, n°13, pp. 9-30.
- Villaverde Rico, M., "Un conservador en el siglo de las Luces : Jean-Jacques Rousseau", *Revista de Estudios Políticos*, 1987, n° 58, pp. 243-266.
- Volpilhac-Augier, C., "Voltaire and history", en Cronk, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Voltaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 139-152.
- ___, "D'une histoire l'autre: Voltaire, Condorcet et l'Europe?", en Binoche, B. (ed.), *Nouvelles lectures du Tableau historique de Condorcet*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, pp. 155-169.

Vyverberg, H., *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.

Waldinger, R, "Condorcet: The Problematic Nature of Progress", *Condorcet Studies*, 1984, n° 1, pp. 117-129.