



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
LICENCIATURA EN LENGUA Y LITERATURAS MODERNAS  
(LETRAS FRANCESAS)  
GENERACIÓN 2007-2011

*“Le philosophe*

Ensayo sobre la formación y la legitimación de un sacerdocio laico  
en el siglo XVIII”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS MODERNAS  
(LETRAS FRANCESAS)

PRESENTA:  
DANIEL ISAAC RUDY HILLER

DIRECTORA DE LA TESIS:  
DRA. CLAUDIA RUÍZ GARCÍA



MEXICO, D.F.

Febrero de 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

¿A quién más? : a mis papás, mi hermano, mi abuela, mis primas.

¿A quién más? : a Pablo, Alejandro, Mario, Dany, Bahram, Ortiz,  
Díaz.

¿A quién más? : a Ángel Molina, José de la O ,Gabriel Astey,  
Claudia Ruíz.

*In memoriam* Jorge Sánchez Escárcega

## Índice

<b>Introducción</b> . . . . .	<b>4</b>
<b>I. La teología de San Agustín y el Agustínismo</b> . . . . .	<b>8</b>
<b>1. La debilidad humana y la soberanía divina como las experiencias fundamentales del cristianismo agustiniano.</b> . . . .	<b>8</b>
<b>2. San Agustín y la civilización eclesiástica.</b> . . . . .	<b>14</b>
<b>3. Pascal o la teología agustiniana en el universo copernicano</b> . . . . .	<b>27</b>
<b>II. La reacción contra Pascal</b> . . . . .	<b>40</b>
<b>1. Fontenelle: el heliocentrismo y la pluralidad de los mundos</b> . . . . .	<b>40</b>
<b>2. Voltaire: el partidario de la humanidad discute con el “sublime misántropo”</b> . . . . .	<b>54</b>
<b>3. Montesquieu: Las <i>Lettres persanes</i> o la obra maestra del rococó</b> . . . . .	<b>67</b>
<b>III. El Metarrelato</b>	
<b>1. D’Alembert y el <i>Discours préliminaire</i></b> . . . . .	<b>93</b>
<b>2. D’Holbach o el cristianismo sin velos</b> . . . . .	<b>109</b>
<b>3. <i>Le philosophe</i>: características de su sacerdocio, su evangelio y su personalidad</b> . . . . .	<b>123</b>
<b>Conclusión</b> . . . . .	<b>147</b>
<b>Bibliografía</b> . . . . .	<b>154</b>

“Dès que l’homme ose penser, l’empire du prêtre est détruit.”

Paul Henri Thiry, baron d’Holbach,

*La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*

## Introducción

Esta tesis surgió de una duda aparentemente ingenua y sencilla, a saber: ¿qué es un *philosophe*? En buena medida, la formulación de esta pregunta tuvo su origen en las palabras de Carl Becker (1873-1945), quien en su célebre y polémico libro de 1932, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, apunta lo siguiente: “There is one not unimportant point about the *philosophes* that ought, in simple fairness to them, to be noted, especially since few writers take the trouble to mention it: the *philosophes* were not philosophers”.<sup>1</sup> A pesar de su carácter paradójico, el sentido de esta frase nos resultaba más o menos claro si tomábamos en consideración que los principales *philosophes* del siglo XVIII, con excepción de tan sólo unos cuantos, no escribieron nunca tratados sistemáticos sobre epistemología, ética o cualquier otra rama de la filosofía, sino compendios de cartas, diálogos, diccionarios, discursos, ensayos, novelas, *contes philosophiques*, por sólo mencionar algunos de los géneros que más cultivaron. Sin embargo, esta observación, aunque importante, estaba todavía lejos de resolver la cuestión planteada, por lo que la pregunta inicial conservaba aún toda su fuerza.

En nuestra búsqueda de la sustancia huidiza de este término, el mismo Becker aportó una pista significativa al señalar que, en su mayoría, “the *philosophes* were men of letters, writers of books intended to be read and designed to spread new ideas or to shed new light on old ones”.<sup>2</sup> Esta especie de definición tenía dos ventajas: por un lado ceñía los límites de nuestra investigación al sugerirnos el rumbo por donde debíamos proseguirla y, por el otro, concordaba bastante bien con nuestra lectura de distintos textos de los pensadores ilustrados. Así pues, hasta ese punto el *philosophe* se nos aparecía como un

---

<sup>1</sup> Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Nueva York, YUP, 2003, p. 35.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 36.

escritor de literatura sumamente preocupado porque sus libros tuvieran una influencia vital en sus lectores, libros en donde bajo el formato de la ficción o del ensayo se formulaban nuevas ideas acerca del hombre y se llevaba a cabo una crítica acerba de diversos aspectos del orden social, con especial saña en contra de la Iglesia y sus representantes. A la luz de todos estos indicios fragmentados sólo una conclusión parecía plausible: estábamos frente a uno de esos casos en los que una palabra conocida adquiere nuevos matices y se convierte en un concepto cuyo significado escapa a la acepción habitual del término.

Para esclarecer esta suerte de rompecabezas era necesario encontrar un concepto capaz de cohesionar en un todo congruente las distintas piezas de que disponíamos. Tras la realización de algunas lecturas al fin dimos con él: se trataba, como quizás ya se habrá intuido, de la noción de sacerdote laico. Si bien no puede considerarse a Paul Bénichou (1908-2001) como el primer crítico en enunciarla, definitivamente fue él quien, en su libro *Le Sacre de l'écrivain* (1973), le otorgó su título de ciudadanía en la historia de las ideas literarias. Escritores como Jean-Paul Sartre (1905-1980) y antes de él Julia Benda<sup>3</sup> (1867-1956) habían advertido ya el rol sacerdotal que la literatura y el escritor habían comenzado a adjudicarse en el siglo XVIII; no obstante, fue Bénichou quien, tras una exhaustiva indagación, mostró cómo a partir de la primera década de la segunda mitad del siglo XVIII los *philosophes* empezaron a concebirse como los representantes del único poder espiritual verdaderamente legítimo en detrimento, claro está, de la Iglesia y sus clérigos. De acuerdo con Bénichou, un punto de vista como el suyo contribuía a superar en gran medida el prejuicio según el cual la actividad intelectual de los pensadores ilustrados fue meramente negativa, al evidenciar que los *philosophes* se tenían por los heraldos de una

---

<sup>3</sup> Véase, de Sartre, la tercera parte de su ensayo, *Qu'est-ce que la littérature?* ; de Benda, véase su libro *La Trahison des clercs*.

nueva fe *en concurrence et aux prises* con la fe cristiana. En suma, nuestro trabajo hubiera sido imposible sin las contribuciones de este crítico; quede aquí, pues, consignada nuestra deuda con él.

Con todo, el hallazgo del concepto de sacerdote laico no supuso para nosotros el fin de nuestra investigación sino, por el contrario, apenas el inicio. ¿Por qué? Porque a pesar de haber establecido su existencia, ninguno de los autores mencionados estudió a fondo su formación histórica ni mucho menos su legitimación filosófico-literaria. Bénichou era quien más se aproximaba a ofrecer una elucidación de este tipo, pero aun así se quedaba corto al limitarse, casi siempre, a constatar el fenómeno sin dar mayores explicaciones acerca de las condiciones de posibilidad y las implicaciones de su surgimiento. Procedimiento entendible, por lo demás, si recordamos que el propósito de las pocas páginas que dedica al siglo XVIII en *Le Sacre de l'écrivain* consiste en sentar las bases para un análisis más firme del siglo XIX, el cual constituye su principal interés. En resumen, el concepto de sacerdote laico nos proporcionaba el marco adecuado para estudiar la figura del *philosophe*, pero aún hacía falta investigar, no para enmendar sino para completar la obra emprendida por el crítico francés, las ideas, las estrategias y las circunstancias que habían hecho posible el advenimiento de un poder espiritual laico en el siglo XVIII.

De esta manera surgieron las preguntas que dieron origen a cada capítulo de nuestro trabajo. En primer lugar, era preciso saber en oposición a qué específica concepción de la fe cristiana había tratado de imponerse la doctrina del sacerdote laico, toda vez que, como el mismo Bénichou afirma, los *philosophes* predicaban una nueva fe basada en la exaltación del hombre. Además, era indispensable dilucidar si no existía un vínculo casi esencial entre dicha manera de entender el cristianismo y los cimientos ideológicos de la Iglesia, de manera que la crítica de un cierto tipo de teología no pudiera sino redundar en un ataque en



contra la institución e incluso en la pretensión de remplazarla. Del intento de dar una respuesta a estas dos cuestiones resultó nuestro apartado sobre San Agustín y Pascal. Más tarde tuvimos que interrogarnos sobre el novedoso entendimiento del universo, el hombre y la naturaleza que habían dado pie a que dicha teología, y con ella la legitimación de la Iglesia, comenzaran a tambalearse. Estos son los puntos con los que lidian nuestros capítulos sobre Fontenelle, Voltaire y Montesquieu. En tercer lugar, era preciso explicar de qué manera y a través de qué conceptos los *philosophes* habían pretendido legitimar su sacerdocio. La última parte dedicada a d'Alembert, d'Holbach, Rousseau y La Mettrie tratan de dar cuenta de estas interrogantes. Finalmente, en nuestra conclusión hemos intentado esbozar una crítica de la Modernidad mediante el señalamiento de la paradoja, por no decir el oxímoron, que entraña la idea misma de un sacerdocio laico.

Cabe destacar, por último, que de Bénichou no solamente hemos tomado el concepto central de nuestro análisis, el de sacerdote laico, sino también nuestro acercamiento teórico a la literatura. Para el pensador francés, la obra literaria es el mejor documento con el que cuenta el crítico para entender la época que estudia. Según su esquema, el escritor se encuentra inmerso en una cultura de la que abreva ciertas problemáticas frente las cuales, una vez asimiladas, responde valiéndose de su libertad. En esa medida, la obra literaria resulta un documento igualmente valioso para entender tanto la época que la ha suscitado como la singularidad del autor que la ha producido. Este principio de representatividad fue el que decidimos adoptar para hacer la selección de los textos estudiados en nuestro trabajo.

## Capítulo I: La teología de San Agustín y el Agustinismo

1. La debilidad humana y la soberanía divina como las experiencias fundamentales del cristianismo agustiniano

### I

Al revisar algunos de los libros escritos a lo largo del siglo XX acerca del pensamiento de la Ilustración, no es inusual encontrarse con que sus autores coincidan al momento de dilucidar qué era lo que estaba en juego en el debate intelectual del siglo XVIII. En su libro de 1935, Paul Hazard (1878-1944), por ejemplo, comenta en relación con dicho debate que

à travers les épisodes d'une mêlée confuse et souvent haineuse, arguments qui se manquent et qui ne se rencontrent plus, critique qui n'atteint pas la défense, défense qui ne répond pas à la critique, aigreurs et violence ; malgré les déviations, les erreurs et le trouble caractère que prend un débat lorsqu'il est porté devant la multitude, *reste que la question qui se posa fut celle de savoir si l'Europe continuerait à être chrétienne, ou ne le serait plus.*<sup>4</sup>

Peter Gay (1923), un comentarista más actual, concuerda con esta apreciación de Hazard cuando asegura, con un tono un tanto categórico, que “to say that the eighteenth century was an age of contradiction is to say nothing: all ages have this characteristic in common. We must be specific: eighteenth-century Europe was a Christian culture that was rapidly losing its Christian vocation.”<sup>5</sup> En un primero momento, el efecto de estas dos citas es tranquilizador: ambas parecen situarnos de inmediato en un terreno conocido, donde basta decir, sin entrar en detalles, que el punto medular de la Ilustración radica en que se opuso a

---

<sup>4</sup> Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII siècle*, Paris, Fayard, 1961, p. 53. Las cursivas son mías.

<sup>5</sup> Peter Gay, “The Unity of the French Enlightenment” en *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, Nueva York, Norton Editions, 1971, p. 120.

una concepción cristiana de la vida humana y del mundo, así como a la cultura eclesiástica a la que tal concepción dio lugar históricamente. En un segundo momento, sin embargo, cabría preguntarse qué tanto resultan inteligibles las citas de Hazard y de Gay para el estudioso actual de la Ilustración, sobre todo si se toma en cuenta que, por un lado, ninguno de los dos autores citados dedica un apartado especial en sus obras a analizar ninguna vertiente del pensamiento cristiano, y a que, por otro, con el paso del tiempo ya no sólo Europa, sino la civilización occidental en su totalidad, han ido abandonando de manera progresiva su vocación cristiana (al menos de la manera en que ésta fue comprendida hasta antes de la Ilustración).

La pregunta que nos planteamos no es, pues, banal, ya que si desde el siglo XVIII nuestra civilización se encuentra inmersa en un proceso de secularización, ¿no cabría suponer que a nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, nos es sobremanera complicado entender la *específica* noción cristiana del hombre y de la vida contra la que se sublevaron los pensadores ilustrados, toda vez que formamos parte de una época que ha nacido precisamente del intento de eliminar muchos de sus rasgos fundamentales? A este respecto sería pertinente evocar lo que el mismo Gay señala a propósito de las batallas libradas por Voltaire (1694-1778) en su *Dictionnaire philosophique*, a saber: que la mayoría de ellas han caído en el olvido, justamente a causa del éxito que tuvieron en su momento. Así pues, si hoy en día, como consecuencia, en parte, de las burlas escarnecidas de Voltaire, ya nadie recuerda las polémicas metafísicas concernientes a los atributos de Dios o a la validez absoluta de los concilios eclesiásticos, ¿con cuánta mayor razón no cabría esperar un destino semejante para los principios esenciales de la doctrina cristiana anterior al siglo XVII, como por ejemplo la nulidad de la criatura frente a la soberanía divina? Tanto más, por cierto, cuanto que la Ilustración, en su intento de reformular casi todos los aspectos de

la existencia, desde el sentido mismo de la vida humana hasta el de sus pasiones, nos heredó una visión del cristianismo según la cual éste no es más que una ristra de sinsentidos al tiempo que una confabulación urdida por los curas y los déspotas con el fin de someter a la humanidad.

En suma, podríamos decir, parafraseando a Gay, que no se avanza mucho si uno se limita a apuntar que el siglo dieciocho perdió su vocación cristiana; debemos ser más específicos y tratar de rastrear el sentido más profundo de una afirmación semejante, para lo cual nos parece imprescindible dedicar un apartado a una vertiente concreta del pensamiento cristiano: el agustinismo. Sólo así, nos parece, podemos aspirar a identificar la relación entre la Ilustración francesa y el cristianismo.

## II

De los pensadores contemporáneos que se han dado a la tarea de explicar la experiencia religiosa, Leszek Kolakowski (1927-2009), filósofo polaco, destaca como uno de los más emblemáticos. En un capítulo de un libro dedicado a diversos temas de la filosofía de la religión, Kolakowski se propone desentrañar cuál es la actitud humana fundamental de la experiencia cristiana de lo sagrado. Para esto considera importante partir de la distinción entre el bien y el mal que establece el cristianismo, en particular de la diferencia que existe entre la faceta especulativa y empírica de dicha distinción.

Desde la perspectiva de la especulación teológica, explica Kolakowski, el mal es un concepto dependiente del bien, toda vez que la idea de un creador bueno supone que todo lo que existe es, por el mero hecho de proceder de él, bueno, de manera que el mal no puede ser concebido más que “como una falta, una *carencia*, un agujero ontológico.” “El mal”, concluye “es la ausencia de algo que tiene que ser, por tanto, sólo podemos conocer y

definir el mal haciendo referencia a Dios y al Ser. Lógicamente, el bien tiene una precedencia obligatoria; el mal o no-ser es conceptualmente dependiente del bien”.<sup>6</sup>

Esta relación se invierte, sin embargo, si adoptamos la perspectiva contraria, es decir, si en lugar de partir de la especulación teológica partimos de la experiencia. En el marco de ésta, prosigue Kolakowski, el mal precede al bien, lo que significa que sólo se puede conocer y definir éste remitiéndolo a aquél pues es sólo “en la experiencia del fracaso, al ver al ser derrotado por la nada, cuando surge el conocimiento del Ser y del bien”.<sup>7</sup> En su sentido más general, la experiencia de la muerte, del sufrimiento, de la maldad y de la contingencia de lo existente, vivencias a las que Kolakowski engloba bajo el concepto “experiencia del fracaso”, son las que dan pie al descubrimiento de lo sagrado en la medida en que revelan al hombre la radical incapacidad de su naturaleza para enfrentar solo tanto su propia miseria como la del mundo. Dicho en las palabras del filósofo polaco: “el fenómeno mismo de lo Sagrado y el acto mismo del culto expresan la conciencia del hombre de su carencia de autosuficiencia. La religión es la conciencia de la *insuficiencia humana*, se la vive en la admisión de la debilidad ontológica y moral del hombre, debilidad que él no tiene la fuerza para vencer solo”.<sup>8</sup>

Con el tema de la insuficiencia humana como la fuente de la que mana la experiencia cristiana de lo sagrado hemos tocado el nervio de la cuestión. Como veremos

---

<sup>6</sup> Leszek Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 197. Para una mejor comprensión de esta cita, remito a las *Confesiones* de San Agustín, libro VII, apartados 12 y 16. En el primero de ellos, Agustín aclara que todas las cosas de la creación son buenas en la medida en que provienen de Dios. Ahora bien, estas cosas no son, señala Agustín, “sumamente buenas”, porque si lo fueran serían como Dios, esto es, incorruptibles; sin embargo, prosigue, tampoco son malas en la medida en que existen, es decir, en que Dios las creó (no lo hubiera hecho si no fuesen buenas, pues Él es bueno). De esto infiere Agustín que el mal no es una sustancia, pues todo lo que existe es, si no sumamente bueno, al menos bueno. Pero si esto es así, ¿qué es entonces el mal? En el apartado 16, Agustín define el mal como “la perversidad de la voluntad [humana] que se aleja de la sustancia suprema, es decir, de Dios mío”. El mal se vuelve inteligible sólo en relación con Dios, en este caso como un alejamiento de Él, como un agujero ontológico en lo que sería bueno de no ser por la voluntad pervertida del hombre.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 198. Las cursivas son mías.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 201.

en detalle en capítulos posteriores, lo que los pensadores ilustrados reprochan a la actitud religiosa, en particular a la agustiniana, es la vivencia del mundo como un lugar inhóspito y de poca monta para la felicidad humana, así como su correspondiente noción del hombre según la cual éste es un ser incapaz de encontrar consuelo por sí solo en medio de una realidad tan hostil, incapacidad que lo conduce a aliviar su miseria en el seno de un Dios todopoderoso y trascendente frente al cual se nulifica y sin cuya existencia su vida no posee ningún sentido. Así pues, en el cristianismo agustiniano la experiencia de la miseria humana va siempre ligada con la soberanía absoluta de Dios. Por otro lado, cabe agregar desde ahora, para evitar en lo sucesivo cualquier tipo de confusión, que los pensadores ilustrados no niegan hasta cierto punto la existencia de la miseria humana; el punto en el que de ninguna manera transigen, sin embargo, es en que dicha miseria sea, como quería el cristianismo, connatural a la condición humana. La miseria existe, sí, pero la responsabilidad no debe ser achacada a la condición de los hombres, sino, ¡vaya vuelta de tuerca!, a la religión, que al malentender cuáles son los verdaderos fines de su naturaleza terminó por pervertirla.

Ahora bien, de acuerdo con Kolakowski, la insuficiencia humana entendida como el punto de contacto de los hombres con lo sagrado constituye el sentido del acontecimiento fundacional del cristianismo: el pecado original. “El Dios del génesis”, explica, “vio que Su creación era buena, pero los hombres carecían de ese conocimiento. Nuestros padres tuvieron que hacer el mal antes de saber lo que era el bien y el mal; su pecado les llevó al conocimiento y les hizo humanos”.<sup>9</sup> En efecto, sólo tras haber padecido la experiencia del fracaso y haber aceptado en consecuencia su falta de autosuficiencia, Adán y Eva conocen el bien, esto es, a Dios. No es, pues, casualidad que al ser la

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.198.

representación de la desgracia radical de los seres humanos, el mito de la Caída se haya convertido en uno de los blancos centrales de los ataques de varios pensadores ilustrados, precisamente porque su contenido entrañaba, entre otras cosas, la degradación de las capacidades humanas frente a la potencia divina. Kolakowski apunta respecto a esto que

el cristianismo puede considerarse como una expresión de lo que en la *miseria humana es incurable mediante el esfuerzo humano*; una expresión más que una descripción filosófica o psicológica. Por ello *es* un grito de auxilio. Al hacer a las personas adquirir una aguda conciencia de su contingencia y de lo finito de la vida, de la corruptibilidad del cuerpo, de las limitaciones de la razón y del lenguaje, del poder del mal que hay en nosotros y al concentrar esta conciencia en la doctrina del pecado original, el cristianismo desafió claramente el aspecto prometeico de la Ilustración e iba a ser inevitablemente castigado por su inclinación antihumanista.<sup>10</sup>

De acuerdo con una línea de interpretación que se remonta a San Agustín y tiene dos de sus hitos en Lutero y Pascal, el hombre es un ser que, tras la desobediencia original, sufrió, cuando no la pérdida, al menos sí la corrupción de todas sus capacidades naturales, de modo que no le cabe esperar la salvación sino de una ayuda sobrehumana: la gracia divina. De estos tres pensadores, Pascal, y a través de él San Agustín, son quienes más nos interesan, ya que históricamente su doctrina planteó, como bien lo observó Ernst Cassirer, los problemas más espinosos para los pensadores ilustrados del siglo XVIII que intentaron oponer a la suya una concepción distinta del hombre. De ahí que los dos siguientes capítulos estén dedicados a exponer el pensamiento de ambos, sobre todo a la luz de la idea de la insuficiencia humana y la soberanía divina como los fundamentos de la experiencia cristiana de lo sagrado.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.200. Las primeras cursivas son mías, las segundas, del autor.

## 2. San Agustín y la civilización eclesiástica

“Cuando tú, Señor Dios nuestro, eres nuestra seguridad, entonces sí que estamos seguros, mientras que, cuando sacamos a relucir nuestra solidez, lo que aparece es nuestra flaqueza”.

(*Confesiones* IV-16)

En el apartado anterior mencionamos que el mito de la Caída expresa la insuficiencia humana. Esto, que resulta cierto para el cristianismo en general, se presta sin embargo a diferentes interpretaciones dependiendo de las variantes teológicas. En otras palabras, si bien todas las vertientes cristianas ven en el pecado original el origen de la miseria humana, no por ello todas coinciden en la magnitud del daño que este hecho significó para el hombre. Como ya hemos sugerido, en el caso de la teología de San Agustín (354-430), que fue desde su formulación hasta la Contrarreforma la doctrina oficial de la Iglesia de Roma, todos los descendientes de Adán y Eva contraen el pecado de sus predecesores y por lo mismo su incurable corrupción (incurable por medios humanos, se entiende). En ese sentido, Kolakowski apunta que

Augustine not only codified the orthodox (since then) doctrine of original sin and divine grace but to a large extent created it. That the disobedience of the first man corrupted our nature, making us easy prey for all sorts of diabolic temptations and bringing death into the world, was fairly clearly stated in the Scriptures. But that we, by the sheer fact of being Adam's descendants, contracted his actual *sin*, and not only the propensity to sin, was less obvious.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Leszek Kolakowski, *God owes us Nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and the Spirit of Jansenism*, Chicago, CUP, p. 31.



Una vez dicho lo anterior, cabe preguntarse cuál es la relación entre Dios y la criatura en el marco de la teología agustiniana. Para responder a ello proponemos remitirnos al sexto apartado del segundo libro de las *Confesiones* (397-398), donde Agustín, tras haber relatado antes el célebre episodio del hurto de las peras, se pregunta qué encanto creyó vislumbrar entonces en la realización de este pecado. Tras una serie de preguntas y respuestas, el obispo de Tagaste concluye que el robo, así como cualquier otra falta, no son, a final de cuentas, sino una parodia humana de la grandeza divina; cuando peca, agrega Agustín, el hombre se jacta de su autosuficiencia, cuando en realidad no hace otra cosa más que imitar a Dios. Tras haber establecido esto, el filósofo comienza un largo pasaje que nos permitiremos citar por entero, puesto que ilustra de manera inmejorable la relación que nos hemos propuesto explicar. Así pues, dice Agustín, ningún bien real hay en el pecado, pues

la soberbia es imitación del encumbramiento, mientras que el único encumbrado por encima de todos los seres eres tú, Dios excelso. ¿Y qué persigue la ambición sino la honra y la fama, siendo tú el único acreedor a todos los honores y glorioso por siempre? También la crueldad de los tiranos trata de provocar el temor: pero ¿quién es el temible sino el único Dios, de cuyo poder nada ni nadie puede en ningún tiempo, ni lugar, ni por ningún medio desembarazarse ni sustraerse? Las caricias de los enamorados provocan, asimismo, el amor; pero no hay nada tan acariciador como tu caridad ni nada que se ame con mayor provecho que tu verdad, sobre todas las cosas hermosa y resplandeciente. La curiosidad parece afectar amor a la ciencia, siendo tú quien conoce sumamente las cosas. Hasta la misma ignorancia y estulticia se cubren con el nombre de sencillez e inocencia, porque no hallan más sencillo que tú; ¿y qué más inocente que tú, que aun el daño que reciben los malos les viene de sus malas obras? La indolencia apetece el descanso; pero ¿qué descanso cierto hay fuera del Señor? El lujo apetece ser llamado saciedad y abundancia; mas tú solo eres la plenitud y el caudal inagotable de eterna suavidad. La prodigalidad vístese con capa de liberalidad; pero sólo tú eres el dispensador a manos llenas de todos los bienes. La avaricia quiere poseer muchas cosas;

pero tú solo las posees todas. La envidia compite por los primeros puestos; pero ¿hay algo más excelente que tú? La ira busca la venganza, ¿y qué venganza más justa que la tuya? El temor se espanta de las cosas repentinas e insólitas que les ocurre a las cosas que amamos; ¿mas qué hay en ti de nuevo y repentino?, ¿quién hay que te arrebatte lo que amas? Y ¿en dónde si no en ti se encuentra la firme seguridad? La tristeza se consume por la pérdida de lo que ambicionaba y de lo que no quisiera verse privada, mientras que a ti no se te puede privar de nada.<sup>12</sup>

Como sugiere Agustín en este impresionante pasaje, no hay ninguna manifestación de la naturaleza humana que al ser comparada con la naturaleza divina no se revele como ínfima. La estructura misma del fragmento, con su ir y venir de la ilusión de la criatura a la perfección del Creador, pretende evidenciar la nulidad de los atributos humanos en comparación con los divinos, de modo que al terminar de leerlo se tiene la impresión de que la enorme silueta de Dios se cierne sobre el hombre hasta el punto de casi engullirlo. En efecto, frente a este Ser omnisciente y omnipotente, el hombre no es más un pálido reflejo, una burda imitación suya. Pero si esto es así, si el ser humano, haga lo que haga, se restringe, lo sepa o no, a imitar a la divinidad, esto significa que no cuenta con la posibilidad de concebir su naturaleza desde de sí misma, sino sólo en cuanto la remite a la naturaleza divina. La grandeza, el amor, la ciencia, la plenitud, la sencillez, en suma, cualquier cualidad que el ser humano pudiera reivindicar como una prerrogativa suya, son, en realidad, atributos cuyo verdadero sentido se revela cuando se los aplica a Dios, mientras que adquieren un significado impreciso y devaluado al ser referidos al hombre. En términos generales, esto supone que toda comprensión del ser humano y del mundo debe partir de arriba hacia abajo mas no viceversa. He ahí por qué la intención del hombre debe ser

---

<sup>12</sup> San Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, 2005, II-6, pp. 122-123.

siempre aproximarse cada vez más a la trascendencia divina, mas de ninguna manera confinarse a la inmanencia de su propia vida y la de los seres que lo rodean.

Ahora bien, la imposibilidad de comprenderse a partir de sí mismo vuelve ostensible la radical insuficiencia humana característica de la teología agustiniana. Sólo en cuanto es consciente de la absoluta dependencia que define su vínculo con el Creador, la criatura está en condiciones de comprender su propia naturaleza, pues en caso contrario corre el riesgo de sucumbir a la tentación de asumir una ilusoria autonomía. Es más, en el hecho mismo de sucumbir a esta trampa consiste, precisamente, el pecado. Así pues, el ser humano peca cuando lleva a cabo cualquier acción, o tiene cualquier pensamiento, que pretenden negar, por lo demás de manera inútil, su condición insuficiente y menesterosa. Nada más consecuente que esta noción del pecado, si recordamos que la insuficiencia humana es la fuente de la experiencia religiosa y que por lo mismo cualquier intento de negarla se traduce a su vez en un alejamiento de Dios, único manantial de vida y de sentido.

En vista de esta idea del pecado, Agustín define la vida humana en la tierra como una tentación constante de la que los bienaventurados salen victoriosos por contar con la gracia divina y los réprobos condenados por haber sido abandonados a su voluntad corrupta.<sup>13</sup> Según él, no hay ningún momento de la existencia en el que el hombre no se vea tentado a olvidar su condición indigente, de forma que le es preciso mantenerse en guardia contra todo tipo de eventuales seducciones. Pero, ¿cuáles son éstas? Inspirándose en un pasaje de la primera epístola de San Juan<sup>14</sup>, Agustín reúne las tentaciones en tres grupos: la

---

<sup>13</sup> Véase el libro décimo, apartado veintiocho.

<sup>14</sup> 1 Jn 2, 15-17: “No améis al mundo ni a las cosas que hay en el mundo. Si alguno amare al mundo, no está en él la caridad del Padre; pues todo lo que hay en el mundo—la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos, y la jactancia de los bienes terrenos—no procede del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo se pasa y su concupiscencia; mas el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre”.

concupiscencia de la carne (*concupiscentia carnis*), la de la curiosidad (*concupiscentia ocolorum*) y la de la ambición mundana (*ambitio saeculi*).

Por concupiscencia de la carne, Agustín entiende, primordialmente, la sexualidad, si bien incluye también bajo este rubro todas las tentaciones relacionadas con los cinco sentidos (en realidad cuatro, pues excluye al tacto). En lo que concierne a la primera, su peligrosidad estriba en que incita a las criaturas a amarse entre sí de manera pecaminosa, esto es, sin remitir dicho amor a Dios. Sin embargo, al amar de ese modo a sus congéneres, el hombre no hace más que imitar el único amor auténtico: aquél que tiene a Dios por objeto. Así pues, la criatura le da la espalda a su condición insuficiente cuando ama a sus semejantes sin percatarse de que está imitando el verdadero amor; éste, como cualquier otra manifestación de la naturaleza humana, debe concebirse de arriba hacia abajo, por lo que amar de manera pecaminosa contribuye a encadenar al hombre a lo terreno y en esa medida a apartarlo de Dios.

No obstante, esto no significa que los seres humanos no puedan quererse. Por supuesto que pueden hacerlo, comenta Agustín, con la condición de que el suyo sea un cariño “en Dios”, es decir, un cariño que en última instancia se encauce siempre hacia el único ente verdaderamente digno de inspirar esta afección: Dios. En otras palabras, el hombre debe querer a la criatura no por lo que ésta es en sí misma, sino por lo que ésta es cuanto creación divina; en ella debe amar, antes que a un individuo particular, a un eco lejano de su creador. En este sentido, Agustín escribe interpelando a su lector que “si te agradan los cuerpos, alaba a Dios por ellos. Haz que revierta tu amor sobre el Artífice que los plasmó, no sea que le desagrades precisamente en aquello que te agrada a ti. Si te

agradan las almas, ámalas en Dios [...] porque Él ha hecho todas las cosas y no está lejos”.<sup>15</sup>

Por otro lado, el obispo de Tagaste define la curiosidad como una concupiscencia frívola (*vana*) que se disfraza bajo el pomposo nombre de conocimiento (*cognitionis*) y de ciencia (*scientiae*). “Su objetivo”, comenta, “no consiste en deleitarse en la carne, sino en tener experiencia de las cosas mediante la carne. Y como esta curiosidad se basa en el apetito de conocer, y los ojos son el instrumento principal del conocimiento, la palabra de Dios la ha denominado concupiscencia de los ojos.”<sup>16</sup> De este apetito nace, además, “el deseo de bucear en los secretos de la naturaleza que está fuera de nosotros, cuyo conocimiento no nos reporta utilidad alguna y que no tiene otro aliciente que el conocimiento mismo”.<sup>17</sup>

A pesar de considerarla mucho más peligrosa, San Agustín censura la curiosidad por motivos muy similares a los que condena la concupiscencia de la carne. En efecto, el espíritu inquisitivo, de modo similar al amor, despierta el interés del hombre por acercarse a las cosas del mundo desde el punto de vista de su individualidad, inquietud que Agustín considera irreligiosa por dos razones íntimamente vinculadas: la primera porque acapara la atención del ser humano en la creación y no en el creador, la segunda porque genera la ilusión de que la ciencia humana es poderosa, cuando en realidad es una opaca imitación de la omnisciencia divina. La criatura, pues, debería aspirar a aproximarse a ésta, en lugar de concentrar sus esfuerzos en la construcción de un saber propio. El único caso en el que la investigación de la naturaleza resulta lícita es cuando gracias a ella el hombre se aproxima a Dios a través de su creación, lo cual es posible en la medida en que su presencia en ella es

---

<sup>15</sup> San Agustín, *o.c.*, IV-12, p. 175.

<sup>16</sup> *Ibid.*, X-35, p. 438.

<sup>17</sup> *Ibid.*, X-35, p. 439.

identificable. En otros términos, si ha de haber ciencia, ésta ha de ser, como el amor, “en Dios”, lo que significa que el conocimiento del mundo es valioso tan sólo si clama la grandeza de su Creador y en virtud de ello aleja al ser humano de lo terreno.

Esta posición frente al conocimiento da pie a la reelaboración de un conocido motivo cristiano: la superioridad moral del ignorante piadoso frente al sabio impío. A pesar de su simplicidad, el primero se mantiene en todo momento apegado a Dios, mientras que el segundo osa creer, por lo demás de manera soberbia, que el conocimiento humano es, por sí mismo, capaz de hacerlo feliz. “Desgraciado de aquel”, resume Agustín, “que, sabiendo todas las cosas, no te conoce a ti. Y dichoso aquel que te conoce a ti, aunque las ignore en su totalidad [...] Sería disparatado negar que es mucho mejor éste que quien se dedica a tomar las medidas del cielo, a hacer el cómputo de las estrellas y a pesar los elementos, teniéndote abandonado a ti, que los has dispuesto todo conforme a número, peso y medida”.<sup>18</sup>

Cabe destacar que la *concupiscentia ocolorum* no se refiere únicamente al gusto por bucear en los secretos de la naturaleza, sino también al interés (Agustín dice el *morbo*, sinónimo de enfermedad) que puede llegar a generar cualquier suceso o espectáculo de la vida cotidiana: a final de cuentas, ambos tienen la misma raíz: el deseo enfermizo de conocer. El teatro, los espectáculos, el circo: Agustín los censura todos por su engañoso encanto. Pero eso no es todo, ya que para el obispo de Tagaste el mero hecho de que una lagartija absorba toda su atención basta para condenar la incurable *curiositas* del hombre.<sup>19</sup>

Finalmente, la tentación de la *ambitione saeculi* alude a cualquier muestra de autocomplacencia humana. Cuando, por ejemplo, los hombres se prendan de sí mismos

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, V-4, pp. 198-199

<sup>19</sup> Véase, X-35, p 442.

como resultado de algún elogio o de una buena acción, lo que ocurre, dice el obispo incluyéndose, es que “nuestro goce queda desconectado de tu verdad [la de Dios] y lo depositamos en las falacias humanas, y sentimos complacencia en ser amados y temidos no en atención a ti, sino en lugar de ti”.<sup>20</sup> Al buscar la fama, la gloria y la estima mundanas, la criatura pretende usurpar el lugar de Dios, como si la fortaleza, mas no la debilidad, fuera la característica esencial de su naturaleza. En ese sentido, la ambición y la sed de reconocimiento atentan contra la raíz misma de la experiencia religiosa. La única forma, pues, de sortear esta tentación consiste en que el hombre reconozca en Dios al autor de sus cualidades, de modo que al ser encomiado por alguna de ellas la gloria no recaiga en él sino en el Creador. En suma, el remedio contra la codicia de todo tipo de bienes o halagos mundanos es la virtud de la humildad, actitud que el cristiano debe adoptar de forma permanente en su relación con el prójimo y con Dios.

Si a continuación, partiendo del esbozo que hemos realizado del conjunto de las tentaciones, tratamos de determinar la única manera de sustraerse a su influjo, ello nos permitirá desarrollar hasta sus últimas consecuencias la concepción agustiniana del mundo y de la relación entre Dios y el hombre. Dicho a manera de fórmula, la criatura triunfa por sobre las seducciones mundanas cuando se percató, en virtud de la gracia divina, de que la inmanencia remite siempre a la trascendencia. Esto quiere decir que todo lo terrenal, incluyendo el mundo mismo y todo lo que él contiene, no es más que un eco, una huella, un reflejo de algo que *no* es él pero a lo que éste remite sin falta en la medida en que tiene su impronta grabada: ese algo, ya se habrá intuido, es Dios. La voz queda pero nítida del Creador se dirige al hombre a través de todos los objetos y todos los seres, de todas las buenas acciones y todos los sentimientos bondadosos, volviendo patente con ese susurro

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, X-36, p. 443.

que todo ello proviene de Él y que por ende es hacia a su regazo, pero bajo ningún concepto hacia las cosas, que es preciso dirigirse. “El bien que amáis”, sentencia Agustín a este respecto, “procede de Él. Todo cuanto hace referencia a Él es bueno y suave. Pero todo cuanto procede de Él será amargo, y con toda justicia, si injustamente se convierte en objeto de amor, previo abandono de Dios”.<sup>21</sup> El hombre, pues, no puede desatender esta llamada: su condición misma, del mismo modo que su capacidad de amar, de conocer y de actuar, desembocan inevitablemente en Dios, en un canto a su excelsitud, de modo que la trascendencia divina se convierte en la aspiración constante de sus días, en la meta por la que todas sus energías se consumen y hacia la que todos sus esfuerzos se encaminan.

Con todo, mientras más suspira por la magnificencia divina, más palmaria se torna su insuficiencia: “Tú eres el médico yo soy el enfermo. Tú eres misericordioso, yo miserable”<sup>22</sup>, confiesa Agustín a Dios. La enfermedad es, pues, el estado natural del cristiano. En otra palabras, la conciencia permanente de sus privaciones nunca debe abandonarlo, pues ella representa, ya lo veremos, la garantía de la salvación eterna. Sin embargo, cabe señalar que en el marco de la teología agustiniana este estado de morbilidad incurable no es experimentado por los hombres como un peso asfixiante. Al contrario, ya que tenerlo presente los lleva, como si de un grupo de ovejas extraviadas se tratara, a guarecerse en el reparador, cálido y paternal seno divino donde todas sus heridas cicatrizan: “¡Señor!”, exclama el obispo de Tagaste, “nosotros somos tu grey pequeñita. Extiende tus alas y nos refugiaremos en ellas. Sé tú nuestra gloria. Que se nos ame y que en nosotros tu

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, IV-12, p. 175.

<sup>22</sup> *Ibid.*, X-28, p. 425.



palabra sea objeto de temor y de respeto”.<sup>23</sup> Los seres humanos son nulos frente a Dios, pero a cambio se sienten protegidos al amparo de sus enormes y tiernas alas.

Ahora bien, en el párrafo anterior aludimos al vínculo entre la insuficiencia y la salvación, pero no dilucidamos en qué consistía. Para hacerlo de la mejor manera posible nos parece necesario decir algunas palabras previas respecto del par de conceptos antagónicos: soberbia y condenación. Como ya vimos, los principales agentes de las tentaciones son los sentidos, por culpa de los cuales, cuando la voluntad corrupta cede a su influjo, la criatura se envanece, perdiendo de vista así que la inmanencia remite a la trascendencia. Esta presunción alcanza su punto álgido cuando crea dos ilusiones: por un lado que el mundo es autosuficiente, por otro que la naturaleza humana es inteligible en sí misma. Cuando esto sucede, la criatura sella su sentencia: la condenación es, pues, el encadenamiento del hombre a lo terreno provocada por su soberbia.

Pero si los sentidos ensoberbecen, el alma desinfla. Considerada por los Evangelios como la realidad más importante de los hombres<sup>24</sup>, como aquella que persiste cuando las ilusiones de los sentidos se han esfumado, el alma es, en palabras de Agustín, “como tierra reseca frente a ti, Dios mío, porque así como no puede iluminarse con su propia luz, tampoco puede saciarse de sus propios recursos”.<sup>25</sup> Dicho de otra manera, el alma iluminada por la gracia divina es consciente en todo momento de la soberanía de Dios y de su dependencia radical, y en esa medida contribuye de manera fundamental a realizar el fin de la vida humana: salvarse. La salvación es, pues, la cercanía constante entre el alma y

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, X-36, p. 443.

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, Mateo 28-25, 26, en el que Cristo interpela los apóstoles del siguiente modo: “Pues quien quisiera poner a salvo su vida, la perderá; mas quien perdiere su vida por causa de mí, la hallará. *¿Pues qué provecho sacará un hombre si ganara el mundo entero, pero malograre su alma?*”. Las cursivas son mías.

<sup>25</sup> San Agustín, *o.c.*, XIII-16, p. 570.

Dios producto de la conciencia permanente de la absoluta soberanía de éste y de la incurable insuficiencia de aquélla.

Sin embargo, el alma no ha de salvarse sola...

Ya hemos apuntado por qué Agustín considera a la voluntad incapaz de actuar de manera virtuosa si se basa únicamente en sus propias fuerzas y por lo mismo de elegir libremente entre el bien y el mal; en la medida en que se determine sola, la voluntad humana no puede sino desear y hacer el mal, mientras que cuando la gracia divina la determina, no puede sino desear y hacer el bien. Pero si esto es así, entonces Dios no salva ni condena a los hombres en función de sus méritos o sus deméritos. Es más, después de la Caída todos merecen ser condenados. Si, por tanto, Dios decide salvar a algunos mediante el otorgamiento de la gracia (la única que provee la fuerza necesaria para superar las tentaciones ya mencionadas), esto se debe a un acto gratuito de su voluntad, acto justo, por más que parezca lo contrario a ojos de los hombres, pues Él es la justicia misma.

Ahora bien, en un primer momento podría pensarse que esta doctrina de la gracia exime a los seres humanos de toda responsabilidad. En efecto, si mi conducta a lo largo de la existencia no contribuye de manera decisiva a mi salvación, ¿entonces qué sentido tiene preocuparse por lo que uno hace o deja de hacer durante ella? La cuestión parece, pues, zanjada. Con todo, para matizar esta opinión basta vislumbrar la relación entre la teología de Agustín y la Iglesia de Roma. En palabras de Kolakowski, “there seems to be a pre-established harmony between the Augustinian theology and the more or less theocratic claims of the Church”.<sup>26</sup> ¿En qué consiste dicha armonía? Fundamentalmente, en dos aspectos, uno negativo y otro positivo. En cuanto al primero, si todos los seres humanos, sin excepción, son esclavos del pecado, si sólo el mal permanece en su naturaleza como

---

<sup>26</sup> Leszek Kolakowski, *God owes us Nothing*, p. 45.

secuela de la Caída, si cada acto y pensamiento suyo, en comparación con los actos y pensamientos de inspiración divina, son fatalmente pecaminosos, entonces parece natural concluir que la Iglesia, en su calidad de representante de Dios en la tierra, debe emplear un aparato coercitivo con el propósito de guiar a sus feligreses a cometer la menor cantidad de pecados posibles. Sin embargo, el papel de la Iglesia no se limita a esta faceta negativa. Efectivamente, la teología agustiniana es también “a theological sword in the hands of a militant Church whose soldiers may rightly feel that they belong *to the assembly of the elected*”.<sup>27</sup> Por tanto, la Iglesia no sólo evita los pecados de sus fieles sino que los guía, por el mero hecho de formar parte de su seno, hacia la salvación. Resulta claro, por lo demás, que los integrantes de la Ciudad de Dios no serán los mismos, tras el Juicio, que los miembros de la Iglesia visible. No obstante, para un feligrés obediente a los mandatos de la Iglesia el mensaje es claro: yo formo parte de los elegidos y en esta vida despliego (no de manera ininterrumpida, pero sí con suficiente evidencia) los signos que, más que granjearme la salvación, indican, por el contrario, mi predestinación a la bienaventuranza eterna.

De esta manera, la teología agustiniana dio lugar a un hecho inédito en la historia de la civilización occidental: el surgimiento de una cultura, la Europa cristiana medieval, fundada en un poder espiritual establecido. Como ha observado acertadamente Paul Bénichou a este propósito:

Le fait singulier, à la base de toute discussion sur le pouvoir spirituel, est le statut de l'Europe chrétienne. Les Romains et les Grecs avaient des prêtres, dont aucune trace intellectuelle n'est restée. Ils avaient des philosophes qui enseignaient la jeunesse et qui jouissaient parfois d'un certain crédit

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 35. Las cursivas son suyas.

auprès des puissants. Dans les républiques antiques, il y avait des orateurs écoutés. Mais aucun de ces personnages ne représentaient un pouvoir spirituel constitué, tenu pour inspiré et supérieur au pouvoir temporel.<sup>28</sup>

La idea de un poder espiritual inspirado y superior al poder temporal es, pues, el fundamento de lo que Ernst Troeltsch bautizó bajo el nombre de la “cultura eclesiástica medieval”, la cual, de acuerdo con él, “reposaba en la creencia en una revelación divina absoluta y directa y en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y de educación que era la Iglesia”.<sup>29</sup> En este sentido, la particularidad de la Europa cristiana respecto a la Antigüedad grecolatina reside en que aquella dio pie a la existencia de una corporación dogmática, la Iglesia, cuya legitimidad brotaba de la revelación y cuya tarea era guiar las almas elegidas de sus feligreses hacia la salvación. Según apunta el mismo Troeltsch, el poder de una corporación semejante es incomparable cuando

la fe en dicha revelación es algo vital y obvio. Por todas partes se halla presente la voluntad de Dios, voluntad directa, que se conoce exactamente y que está representada por un instituto infalible. Todo ímpetu para cualquier realización superior y todo afianzamiento del fin último de la vida brotan de esta revelación y de su organización en la Iglesia [...] Se trata, por lo tanto, de una *cultura autoritaria* en grado máximo, que despierta, con su autoridad, las aspiraciones más altas por la salvación eterna [...] Esta autoridad religiosa es la que guía, en virtud del instituto eclesiástico de salvación, desde el mundo corrompido por el pecado original, hasta las alturas de la otra vida. La consecuencia inmediata es el menosprecio del mundo terrenal sensible y el carácter fundamentalmente *ascético* de toda la concepción y el modelado de la vida.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Paul Bénichou, “Parcours de l’écrivain. Entretien avec Paul Bénichou” en *Romantismes Français I*, París, Gallimard, Quarto, 2004, p. 7.

<sup>29</sup> Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1967, p. 14.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 14-15. Las cursivas son suyas.

Tras el advenimiento de Cristo y en calidad de su heredera, la Iglesia tiene como tarea tender un puente entre Dios y el hombre, así como guiarlo hacia la bienaventuranza eterna. Tarea que llevan a cabo los miembros iluminados, y por lo tanto dogmáticos, de esta corporación: los curas, quienes en el siglo XVIII habrían de convertirse en los peores enemigos de los *philosophes*. Durante más de diez siglos, este propósito se cumplió según las líneas establecidas por la teología agustiniana, doctrina oficial (aunque no indisputada) de la Iglesia durante todo ese tiempo; sin embargo, ya durante la Contrarreforma comenzó a renegar de ella y hacia la época de Pascal la teología jesuita de origen pelagiano amenazaba seriamente con desbancarla. De ahí la necesidad, de acuerdo con los jansenistas, de poner una vez más en primer plano los puntos básicos del agustinismo, pues sólo así podría conservarse en toda su pureza la ortodoxia de la Iglesia de Roma.

### 3. Pascal o la teología agustiniana en el universo copernicano

“Je trouve bien qu’on n’approfondisse pas l’opinion de Copernic”

Pascal, *Pensées* [196]

“En écrivant ma pensée, elle m’échappe quelquefois, mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j’oublie à toute heure. Ce qui m’instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tiens qu’à connaître mon néant”

Pascal, *Pensées* [540]

## I

Como señalamos en un apartado anterior, Blaise Pascal (1623-1662) fue el apologeta cuyo pensamiento generó más reacciones entre los *philosophes*, aquél con quien dos de ellos en

particular, Fontenelle y Voltaire, polemizaron acerca de la naturaleza del hombre y de su lugar en el universo. Ahora bien, inquirir los motivos históricos y teológicos por los que el pensamiento de Pascal es particularmente importante para el desarrollo de nuestra argumentación no es una tarea inútil; al contrario, pues al hacerlo se entenderá mejor qué era lo que estaba en juego en las reacciones que suscitó. Así pues, en un primer momento podría pensarse que la relevancia de Pascal se reduce a la similitud entre su doctrina teológica y la de Agustín, lo cual, sin dejar de ser parcialmente cierto, no da cuenta de lo esencial, a saber: por qué el agustinismo fue defendido y reformulado con tanto ímpetu por Pascal y en general por los pensadores jansenistas precisamente en el siglo XVII. Bien sabemos que la respuesta a esta pregunta merecería de suyo una tesis completa, por lo que aquí nos limitaremos a decir lo indispensable para los propósitos de nuestra investigación.

Como es bien sabido, el jansenismo fue un movimiento reaccionario al interior de la iglesia católica cuyo principal enemigo eran los jesuitas. Ya en 1626, algunos años antes de que el movimiento se hubiera consolidado en una facción reconocida, Saint-Cyran, quien habría de ser considerado más tarde uno de sus representantes más destacados, había publicado ya diversos ataques contra los molinistas, en particular contra el célebre cura Garasse, quien en sus escritos había osado afirmar, entre otras cosas, que algunos paganos virtuosos habían logrado observar los preceptos morales del Evangelio sin estar iluminados por la gracia divina. Más tarde, en 1638, el mismo Saint-Cyran fue arrestado por órdenes de Richelieu so pretexto de haber negado el valor de la atrición como condición suficiente de la redención de los pecados.<sup>31</sup> Dos años después, Jansenius publicó el *Augustinus*, tratado

---

<sup>31</sup> La atrición es el arrepentimiento causado por el miedo que inspira el infierno, mientras que la contrición, defendida por los jansenistas, es el arrepentimiento genuino inspirado por haber ofendido a Dios, a quien se ama por encima de todas las cosas. Se cuenta que Richelieu defendía el valor de la atrición como condición suficiente para la eliminación de los pecados porque Luis XVIII vivía en constante zozobra debido a su miedo

teológico del cual habrían de extraerse las cinco proposiciones “heréticas” condenadas por la bula papal *Cum Occasione* promulgada en 1653. Sin embargo, no hubo que esperar hasta entonces para asistir a la consolidación del jansenismo, ya que a partir de 1643, con motivo de la publicación de la *Fréquente Communion* de Nicole, se suele hablar de un movimiento consciente de sí mismo.

Por otro lado, convendría inquirir cuál fue en términos teológicos el objeto de la disputa entre jansenistas y molinistas, para lo cual *Les Provinciales* (1656) de Pascal pueden sernos de mucha ayuda. Más que la “doctrina de las probabilidades” o la “doctrina de la desviación de la intención”, ambas aplicadas por los casuistas para justificar todo tipo de conductas anticristianas, la raíz del problema, de acuerdo con los jansenistas, residía en la idea, expuesta en la segunda *provinciale*, de que la voluntad humana no necesita de la gracia eficiente para actuar de manera virtuosa (aun después del pecado original), sino tan sólo de la gracia suficiente que Dios ha distribuido de modo igualitario entre todos los seres humanos. En otras palabras, según la teología molinista la voluntad precisa, sí, de la gracia divina, pero a final de cuentas es ella misma la que decide si volverla efectiva o no; la voluntad, en suma, es libre en el sentido de una *libertas indifferentiae*, lo que significa que cuenta con la posibilidad de elegir entre el bien y el mal sin que nada fuera de sí misma la determine. En cambio, para los jansenistas, fieles a la doctrina de Agustín, la voluntad no cuenta con la capacidad de elegir *ex nihilo* entre el bien y el mal, de modo que el pecado es el único resultado esperable de las acciones basadas en las fuerzas humanas, mientras que la virtud es la única conclusión posible de las acciones motivadas por la gracia divina. Esta concepción de la voluntad supone que Dios no otorga su gracia a los bienaventurados por

---

al infierno y a su incapacidad para amar a Dios. Véase, de Kolakowski, *God us Nothing*, ed. citada, pp. 52-54.

sus buenas acciones ni condena a los réprobos por sus pecados, sino que hace lo uno y lo otro basándose en un criterio de justicia impenetrable para los hombres pero justo por antonomasia.

Como ha observado atinadamente Leszek Kolakowski, esta querrela teológica fue formulada en los términos característicos de la Contrarreforma (es decir, gracia divina contra libre albedrío), pero bien mirada se trató de la revisión de una problemática discutida desde los albores del cristianismo, a saber: las diferentes maneras de concebir la relación entre Dios y la criatura. Desde el punto de vista de los jansenistas, la idea de la *libertas indifferentiae* defendida por los jesuitas (y cada vez más aceptada por Roma) atentaba contra los dos pilares tradicionales de la ortodoxia cristiana: la absoluta soberanía de Dios y la miseria incurable de la criatura. Y es que si, como pretendían los molinistas, la voluntad es libre en el sentido ya mencionado, entonces el hombre contribuye decisivamente a su salvación, lo que a su vez implica que Dios está obligado a recompensarlo, no en función de su voluntad soberana, sino en función de los méritos o los deméritos de sus acciones autónomas. Pero si esto es así, la relación con Dios ya no es más la de un soberano ante cuya justicia impenetrable ha de temblar e inclinarse el súbdito, sino la de dos entes que establecen una suerte de contrato en virtud del cual el hombre puede llegar incluso a determinar en un sentido u otro las acciones de Dios. En una palabra, los jansenistas se percataron de que la noción de libertad preconizada por los jesuitas ponía en riesgo la validez de la teología agustiniana que había fungido hasta la Contrarreforma como el fundamento ideológico indisputado de la Iglesia. De esta manera, al reformular con tanto celo los puntos doctrinales básicos del agustinismo, los jansenistas se proponían mantener intacta la ortodoxia de la institución a la que pertenecían.



Por otra parte, es necesario acotar que el pelagianismo de los jesuitas no surgió de la nada. Bien podría argüirse, por el contrario, que fueron los jesuitas mismos quienes se amoldaron a las nuevas costumbres de la sociedad francesa del siglo XVII, tal y como lo sugiere el párroco jesuita en la sexta provincial: “les hommes sont aujourd’hui tellement corrompus que, ne pouvant les faire venir à nous, il faut bien que nous allions à eux”.<sup>32</sup> En ese sentido, Kolakowski apunta que el pelagianismo de los jesuitas “fitted into de attitudes of the French nobility and the French urban educated classes, people who wanted to feel that they had a large breathing space in their lives, who liked variety and change, were not afraid of the sinister sin of curiosity, and exercised their inquisitive spirit”.<sup>33</sup> Esto no implica que los molinistas estuvieran a favor o promovieran la libre investigación racional (lo contrario es más bien lo correcto), pero aun así es difícil no pensar que “there was more than a contingent affinity between the theoretical affirmation of liberty [en el sentido molinista] and “libertinage”, not necessarily in the sense of debauched conduct but as a skeptical predilection to confront various answers to philosophical, scientific, or theological questions, a refusal to accept any barriers in advance to our *libido sciendi*”.<sup>34</sup>

De hecho, las desconcertantes consecuencias de esta libertad inquisitiva se habían hecho ostensibles ya desde el siglo XVI, cuando Nicolás Copérnico (1473-1543) puso de cabeza la cosmología ptolemaica oficial al asegurar que la tierra y el resto de los planetas giraban en torno al sol, así como al sugerir que cada estrella del firmamento podía ser a su vez un sol en torno al cual giraban planetas imposibles de divisar desde la Tierra. Más tarde, en el siglo XVII, René Descartes (1596-1650) retomó la hipótesis de la pluralidad de mundos, pero sobre todo construyó una filosofía natural capaz de explicar el

---

<sup>32</sup> Pascal, *Les Provinciales*, París, Gallimard, 2009, p. 103.

<sup>33</sup> Leszek Kolakowski, *God owes us Nothing...*, pp. 44-45.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Las cursivas son suyas.

funcionamiento de la naturaleza con base en unas cuantas leyes mecánicas; éstas, por supuesto, habían sido instituidas por Dios al momento de la creación, pero aparte de haberlas decretado y de mantenerlas en vigor, la intervención divina no era un elemento imprescindible para entender el desenvolvimiento del mundo. Fue este, quizá, el golpe más duro que Descartes asestó a la mentalidad y a la filosofía cristianas: “there is no way that leads logically from nature to its maker, no possibility of experiencing directly the divine finger in natural events”.<sup>35</sup> Por si esto no fuera poco, el renacimiento de la filosofía epicúrea que tuvo lugar a lo largo del siglo XVII proveyó el marco necesario para pensar el origen y el funcionamiento del universo sin recurrir a Dios en ningún punto: la materia eterna, ciega y dotada de movimiento intrínseco era considerada la responsable de haber formado por sí sola la pluralidad de los mundos tras una infinidad de combinaciones e intentos, así como de mantenerlos en marcha una vez formados.<sup>36</sup>

En conclusión, el pensamiento agustiniano de los *Pensées* que expondremos en el siguiente apartado debe considerarse a la luz del contexto esbozado en las últimas páginas; un contexto en el que la soberanía de Dios, la miseria de la criatura, la cosmología oficial y la ortodoxia de la Iglesia habían sido seriamente amenazadas por dos fenómenos cuyo nexos hemos tratado de establecer: la teología pelagiana de los jesuitas y la *curiositas* que impulsó el nacimiento de la ciencia moderna.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>36</sup> Véase, por ejemplo, *Les États et les Empires de la Lune* (1640) de Cyrano de Bergerac (1619-1655), sobre todo el pasaje en el que *le fils de l'hôte* defiende frente al protagonista la filosofía epicúrea, en particular la idea de que la pluralidad de los mundos existentes fue formada no en virtud de un designio racional de Dios, sino en virtud de las infinitas combinaciones que forma la materia eterna (no creada) y dotada de movimiento propio (pero no de razón). Véase también el libro de Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Nueva York, OUP, 2008.

## II

Antes que cualquier otra cosa, los *Pensées* (1670) pretenden ser una apología del cristianismo. En cuanto tal, su objetivo consiste en convencer a los escépticos de la verdad de la religión cristiana. Conocer el género al que pertenece este texto resulta importante para entender la estrategia metodológica adoptada por Pascal en él. En efecto, una apología exige que, al menos momentáneamente, el autor se sitúe en los zapatos de sus adversarios y utilice de preferencia sus propias armas con el fin de persuadirlos de su “error”. En el caso de Pascal, los incrédulos son aquellos *esprits forts* que niegan la verdad de la religión cristiana en nombre del criterio epistemológico de las ideas claras y distintas de la razón cartesiana. Por consiguiente, Pascal no parte de la especulación teológica (que los incrédulos cartesianos niegan por definición), sino de una vivencia del mundo a su juicio universal. A partir de este hecho, según él indudable, Pascal deduce, con todo el rigor lógico exigido por una operación de semejante importancia, las características de la condición humana. Así pues, si bien desde un punto doctrinal los pensamientos de Pascal y de San Agustín se asemejan bastante, lo que separa al primero del segundo y le señala como un pensador de una nueva época

es la forma y el método de su demostración, que disciplinados por el cartesianismo trata de llevar su ideal lógico, el de las ideas claras y distintas, hasta los últimos misterios de la fe [...] Así como el físico no encuentra otro camino para responder a la cuestión de una determinada esencia de una determinada fuerza natural que la observación de los fenómenos y su explicación sistemática y completa, tampoco el misterio fundamental de la naturaleza humana se puede descifrar de otro modo.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2008, pp. 164-165.

De acuerdo con Pascal, en cuanto uno se propone investigar empíricamente la condición de los seres humanos dos de sus rasgos saltan de manera invariable a la vista: por un lado, su deseo irrefrenable de conocer la verdad y de ser felices, y, por otro, su incapacidad irremediable para consumir dichos anhelos. Esta tensión, concluye Pascal, acarrea la infelicidad, “car c’est être malheureux que de vouloir et de ne pouvoir”.<sup>38</sup>

Esta breve frase resume lapidariamente la postura de Pascal de cara al problema del hombre. Que éste vislumbre la verdad y experimente un impulso irrefrenable hacia la felicidad son signos inequívocos de su grandeza; que no pueda satisfacerlos son, por el contrario, marcas indiscutibles de su nulidad. “Quelle chimère est-ce donc l’homme”, se pregunta Pascal tras haber advertido esta paradoja, “quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige, juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d’incertitude et d’erreur, gloire et rebut de l’univers”.<sup>39</sup> Estas agudas contradicciones, producto de la observación empírica, llevan a Pascal a concluir que el mito revelado de la Caída, a pesar (o más bien, en virtud) de su carácter incomprensible e incluso chocante para la razón humana, es el único capaz de hacer inteligible la situación de ese “monstre incompréhensible”:

Car il est sans doute qu’il n’y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d’y participer [...] Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant, sans ce mystère le plus incompréhensible de tous nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le

---

<sup>38</sup> Blaise Pascal, *Pensées en Moralistes du XVIII siècle*, ed. de Philippe Sellier, Paris, Robert Laffont, p. 342. [frag. 110].

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 356 [frag. 164].

nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.<sup>40</sup>

Así pues, lo que a ojos de los hombres parece un sinsentido se revela como racional desde el punto de vista divino. Dicha racionalidad se manifiesta en todo su esplendor en el mito de la Caída, el cual esclarece, como ninguna otra explicación es capaz de hacerlo, el origen de la grandeza y la impotencia humanas. Por consiguiente, una vez que el hombre cae en la cuenta de esto resulta inútil que busque la solución a su miseria mediante sus propios medios; la insuficiencia de la razón y de la voluntad es, desde aquel incidente, una enfermedad incurable: “c'est en vain, ô hommes, que vous cherchez dans vous-mêmes le remède à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point dans vous-mêmes que vous trouverez ni la vérité ni le bien”.<sup>41</sup> Sólo Dios puede ayudarlos a conocerse y a hacerlos felices; “Écoutez Dieu”, aconseja Pascal a este respecto en algún punto de su obra.

Por otro lado, este mismo consejo representó uno de los escollos más difíciles de sortear para los filósofos ilustrados, pues si “l'homme passe infiniment l'homme”, si, en consecuencia, éste ha de volverse necesariamente hacia Dios, si la condición humana se vuelve comprensible únicamente en virtud de su radical incomprendibilidad, esto es, en función de la trascendencia divina, entonces

se subvierten todos los criterios respecto a la forma lógica, “racional” del saber. En ella se explica algo desconocido retrayéndolo a algo conocido; con Pascal lo conocido y lo dado, la existencia en que nos hallamos directamente inmersos, se funda en algo desconocido [...] Todo patrón racional es,

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.366 [frag. 182].

como tal *inmanente*, puesto que la forma de nuestro comprender racional consiste en derivar de una esencia determinada y firme, de la “naturaleza” de una cosa, las propiedades que necesariamente le convienen. Pero aquí nos las tenemos con una naturaleza que se niega a sí misma inmediatamente, con una inmanencia que, en cuanto tratamos de concebirla de manera pura y completa, se cambia en trascendencia y se cancela a sí misma.<sup>42</sup>

Como en San Agustín, la inmanencia de la naturaleza humana remite siempre a la trascendencia de la naturaleza divina, con la salvedad de que en este caso, para confusión de los incrédulos, es el método cartesiano mismo el que ha arrojado este resultado. Más aún, ya que para Pascal este trastorno de todos los criterios racionales humanos, esta humillación de la razón cartesiana, son, junto con las profecías y los milagros, las pruebas mismas de la verdad de la religión cristiana, la única, según él, capaz de explicar cabalmente el enigma del hombre.

Como consecuencia de esta inversión, Pascal considera que el propósito de la vida humana consiste en acercarse a Dios, en pensar en Él, en volver a Él, de manera que cualquier actividad realizada *for its own sake* no sólo es censurada sino incluso rebajada a la categoría de algo irreal. Esto explica por qué Pascal hace de su feroz crítica a los *divertissements* uno de los ejes principales de su obra: mientras más pronto deje el hombre de actuar, de distraerse y de salir de su casa para atender los asuntos del mundo, más pronto caerá en la cuenta de su condición miserable e insuficiente, descubrimiento que a su vez lo llevará a ocuparse exclusivamente de Dios en detrimento del siglo. Dicho con otros términos, para Pascal, como para los jansenistas, no es suficiente con ser un buen cristiano, esto es, con tener fe, ir a la iglesia y ser una persona decente; no, más bien es preciso no ser

---

<sup>42</sup> Ernst Cassirer, *o.c.*, p. 166. Las cursivas son suyas.

nada excepto cristianos, es decir, remitir en todo momento cualquier aspecto de la vida terrena a Dios y nunca rehuir la conciencia de la propia miseria.

Como consecuencia de este ideal vital Pascal menosprecia las ciencias. En comparación con los fines verdaderamente importantes de la existencia, Dios y la salvación, las ciencias, como por lo demás cualquier actividad terrena, son baladíes: “Vanité des sciences”, sentencia “quand j’ai commencé l’étude de l’homme, j’ai vu que les sciences abstraites ne sont pas propres à l’homme et que je m’égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en l’ignorant”.<sup>43</sup> Sin embargo, la relación de Pascal con las ciencias, en particular con la astronomía y la física de su tiempo, no es tan sencilla como la condenación recién citada podría dar lugar a suponer. Si bien condena la *libido sciendi* en los mismos términos que Agustín, los motivos históricos que lo llevan a hacerlo son muy diferentes. En la época de Pascal, la ciencia había empezado a consolidarse y a ganar credibilidad como en ningún otro momento de la historia occidental. Por ende, la curiosidad intelectual no representaba para Pascal una más entre las múltiples vanidades y tentaciones mundanas, sino la más peligrosa de todas en la medida en que cimbraba los cimientos de la tradición. No obstante, nos engañaríamos si pensáramos que la relación de Pascal con algunas de las nuevas teorías era tan unilateral. En este sentido, Kolakowski asevera que Pascal, sin haber coincidido con todas sus premisas teóricas, asimiló en lo fundamental el esquema cósmico propuesto por la teoría de Descartes, para quienes el universo era un espacio infinito, homogéneo, sin puntos privilegiados o jerarquías de ningún tipo, indiferente a la existencia del hombre y por lo mismo proclive a generar en él un sentimiento de profundo desarraigo. A nuestro juicio, dicha asimilación se refleja

---

<sup>43</sup> *Pascal, o.c.*, p. 477 [frag.566].

cabalmente en el siguiente pasaje de los *Pensées*, uno de los más célebres y más frecuentemente citados:

Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante [...] le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infini immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pour quoi ici plutôt que là, pour quoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi?<sup>44</sup>

Mucho se ha discutido acerca de la paternidad de las palabras pronunciadas en este fragmento, si bien la mayoría de los estudiosos tienden a pensar que quien habla es un libertino y no Pascal, quien sabía muy bien, dicen los que así argumentan, quién lo había puesto en su lugar y por qué. Con todo, nosotros creemos que se trata de una experiencia genuina de Pascal, quien lejos de traicionar a través de ella un dejo de duda en la sabiduría divina, y mucho menos en la existencia de Dios, sugiere más bien a los libertinos cómo deberían sentirse frente al universo copernicano. De manera similar al pirronismo, cuya utilidad se limita a preparar el terreno para el cristianismo mediante la humillación de la razón, el heliocentrismo y la física cartesiana son útiles para los propósitos apologéticos de Pascal tan sólo en la medida en que potencialmente pueden llegar a despertar en los incrédulos el sentimiento de su miseria al confrontarlos con el sinsentido y la indiferencia del universo. Según Pascal, la angustia provocada por el mutismo del cosmos copernicano sólo se apacigua si atendemos al hecho de que a raíz del pecado original Dios dejó de manifestarse a los ojos de toda la humanidad, esto es, se convirtió en un *Deus absconditus*. En suma, hasta un cierto punto la inquietud causada por los postulados de la ciencia puede

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 342 [frag.102].



ser una estrategia muy efectiva para los fines de Pascal. Sin embargo, cuando este roce con el universo copernicano rebasa su papel negativo y se convierte, no ya en un estímulo para la conversión, sino en mera desesperación, o, lo que es aún peor, en una afirmación de la *libido sciendi*, entonces sí que es conveniente aconsejar no profundizar en la opinión de Copérnico. La ciencia sólo es buena cuando nos revela nuestra miseria y prepara el camino para la religión, mas de ninguna manera cuando rebasa estos confines.

Por último, si bien la curiosidad es quizá la más peligrosa de todas, la vida para Pascal es, como para Agustín, una tentación constante de la que sólo Dios puede librarnos:

Tout ce qui est *au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Libidio sentiendi, libidio sciendi, libido dominandi*. Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils n'arrosent ! Heureux ceux qui, étant sur ces fleuves, non pas plongés, non pas entraînés, mais immobilement affermis sur ces fleuves, non pas debout, mais assis, dans une assiette basse et sûre, dont ils ne se relèvent pas avant la lumière, mais après s'y être reposés en paix, tendent la main à celui qui les peut élever pour les faire tenir debout et fermes dans les porches de la sainte Jérusalem, où l'orgueil ne pourra plus les combattre et les abattre!<sup>45</sup>

Fontenelle y Voltaire fueron dos de los primeros escritores que asumieron el reto de dialogar con Pascal. El primero en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes*, libro que modeló en buena medida el sentimiento de los escritores ilustrados de cara al universo copernicano. El segundo en su “Lettre sur les *Pensées* de M. Pascal” incluido en sus *Lettres philosophiques*, texto que, nos parece, reflejó una de las actitudes vitales más íntimas del pensamiento del siglo XVIII. Ambos son, pues, imprescindibles para comprender la literatura de la Ilustración y su oposición al agustinismo.

---

<sup>45</sup> Pascal, *o.c.*, p. 453. [frag.460]. Las cursivas son suyas.

## Capítulo II. La reacción contra Pascal

### 1. Fontenelle: el heliocentrismo y la pluralidad de los mundos

En un extraordinario ensayo acerca de la historia del concepto del hombre creador, Hans Blumenberg (1920-1996) muestra cómo uno de los conceptos centrales de la tradición metafísica occidental es la identidad entre el ser y la naturaleza.<sup>46</sup> La idea de que el mundo tal como existe en su estado actual agota todas las posibilidades del ser es, en efecto, una de las tesis constantes de la metafísica griega y cristiana. Platón, en el *Timeo*, fue el primer filósofo en formularla. De acuerdo con en ese diálogo, el demiurgo dispuso el *mundus sensibilis* imitando el modelo ofrecido por el *mundus intelligibilis*. Como resultado de este único acto mimético, el mundo sensible agotó todas las posibilidades del ser: la naturaleza, tras la operación del demiurgo, no puede ser de otra manera de como es en su estado actual. Por otro lado, la idea cristiana de creación no perturbó mucho (al menos en los albores de la cristiandad) la identidad entre el ser y la naturaleza. En el caso de Agustín, por ejemplo, la forma platónica y la potencia demiúrgica se fundieron en un mismo ente, Dios, pero se mantuvo intacta la noción de que la totalidad del mundo inteligible se actualizó íntegramente en la creación del mundo sensible. Más tarde, diversos filósofos medievales, entre ellos Buenaventura y Ockham, contribuyeron de manera significativa a desacreditar este concepto de la metafísica al empatar la omnipotencia del Creador con la infinitud, lo que venía a suponer que Dios no había agotado todas las posibilidades del ser en el acto de la creación del universo ptolemaico. Por último, la astronomía moderna, con su modelo heliocéntrico del cosmos y su hipótesis de la pluralidad de los mundos, terminó por

---

<sup>46</sup> Véase su ensayo: “Imitación de la naturaleza. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador” en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 73-114.

desautorizar del todo la identidad entre el ser y la naturaleza: más que el cerrado universo ptolemaico, el mejor testimonio de la potencia divina era la infinitud del universo copernicano. Universo frente al cual, como ya vimos, Pascal se sentía aterrorizado. Sin embargo, más allá del terror de lo inconmensurable, su verdadero temor estribaba en que la diversidad infinita del cosmos pudiera llegar a representar una fuente inagotable de interés para la *libido sciendi*.

En este sentido, Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes* de 1686, materializó los peores miedos de Pascal. Tanto así, que uno estaría autorizado a pensar que el autor de los *Entretiens* escribió este texto como una respuesta directa a la ya citada prohibición del pensador jansenista: “je trouve bien qu’on n’aprofondisse pas l’opinion de Copernique.” Ya desde el prefacio, Fontenelle da claras muestras de sus intenciones antipascalianas al señalar que la idea de la “diversité infinie que la Nature doit avoir mise dans tous ses ouvrages [...] règne dans tout le livre, et elle ne peut être contestée d’aucun philosophe”.<sup>47</sup> Pero esto no es todo. Para él, la variedad inacabable del universo copernicano es, de entre todos los temas posibles, el más proclive a despertar la curiosidad de los lectores: “Je ne m’amuserai point à dire”, apunta en el mismo prólogo, “que j’ai choisi dans toute la philosophie la matière la plus capable de piquer la curiosité. Il semble que rien ne devrait nous intéresser davantage que de savoir comment est fait ce monde que nous habitons, s’il y a d’autres mondes semblables, et qui soient habités aussi”.<sup>48</sup> La curiosidad, pues, funge como el móvil de la escritura. Sin embargo, para satisfacer esta curiosidad resulta indispensable echar mano de “vrais raisonnements de physique”, mas no por ello hace falta pensar, se apresura a observar Fontenelle, que dichos

---

<sup>47</sup> Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes en Libertins du XVIIe siècle II*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 1192.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 1190.

razonamientos son sobremanera abstrusos. Por el contrario, para asimilarlos basta asumir la misma actitud intelectual que requiere la lectura de *La Princesse de Clèves*, a saber: estar dispuesto a representarse en la imaginación todo aquello que se lee. Requerimiento fácil de cumplir, pues “il se trouve heureusement dans ce sujet que les idées de physique y sont riantes d’elles-mêmes et que dans le même temps qu’elles contentent la raison, elles donnent à l’imagination un spectacle qui lui plaît autant que s’il était fait exprès pour elle”.<sup>49</sup> Pluralidad que engendra curiosidad, curiosidad que engendra placer: no cabe duda, la pesadilla de Pascal se había vuelto realidad.

Ahora bien, los *Entretiens sur la pluralité des mondes* son una serie de diálogos entre un filósofo y una marquesa que tienen lugar durante seis noches en la *maison de campagne* de esta última. Durante el primero de ellos encontramos ya todos los motivos que habrán de reaparecer bajo distintas formulaciones en el resto de los encuentros. Todo comienza cuando una noche ambos protagonistas deciden dar un paseo después de la cena. De inmediato, el filósofo queda absorto ante el espectáculo del cielo estrellado, pero pronto tiene que renunciar a su “rêverie” por respeto a la presencia de su acompañante. Con todo, para no abandonar su tema predilecto el filósofo decide iniciar una conversación acerca de cuál de los dos, la noche o la mañana, debe considerarse más bello. Tras una serie de argumentos en los que las dos partes del día son comparadas con una mujer morena y otra rubia, la marquesa le pide al filósofo que admita “que le jour ne vous eût jamais jeté dans une rêverie aussi douce que celle où je vous ai vu prêt de tomber tout à l’heure à la vue de cette nuit”.<sup>50</sup> Si recordamos ahora las palabras de Fontenelle acerca de la propensión de su tema a estimular la curiosidad, resulta difícil no advertir en la cita de la marquesa una

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 1191.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 1195. Las cursivas son mías.

alusión a la concupiscencia de los ojos: el cielo nocturno, considerado desde el punto de vista copernicano, se revela como el objeto de deseo del filósofo... Pero no sólo de él, pues muy pronto la marquesa se prenda del mismo objeto. En efecto, tras haber coincidido ambos en la superioridad de la noche, el filósofo lamenta que el día le haga perder de vista “tous ces mondes”. La marquesa, desconcertada por el carácter enigmático de la frase, ruega a su interlocutor que la haga partícipe de su saber. Éste decide contarle cómo la hipótesis de la pluralidad de los mundos se apoderó de su espíritu, no tanto por su verosimilitud (la cual no afirma ni niega tajantemente), cuanto porque se trata de una idea “qui me réjouit et qui s’est placée dans mon esprit d’une manière riante”, generándole así un placer “qui est je ne sais où dans la raison et qui ne fait rire que l’esprit”.<sup>51</sup> Basta mencionar el aspecto placentero de la suposición para que la marquesa, llevada por su curiosidad, exija del filósofo una exposición exhaustiva de su concepción del universo. Ruegos ante los que el filósofo, tras algunas reticencias, debe ceder.<sup>52</sup>

Con la relación estrecha entre el deseo sexual y la curiosidad intelectual entablada desde la primera noche hemos dado con uno de los principales temas de los *Entretiens*: la carga erótica del conocimiento. Durante todo el libro, los descubrimientos de la marquesa se ven envueltos en una sutil atmósfera sexual que da pie a numerosos equívocos. Éstos aumentan en intensidad en la misma medida en que se incrementa la carga erótica producida por los múltiples secretos del universo copernicano, hasta alcanzar uno de sus puntos álgidos, por ejemplo, cuando la marquesa quiere enterarse de la definición de los “tourbillons” de Descartes: “la tête dût-elle me tourner, dit-elle en riant, il est beau de savoir ce que c’est que les tourbillons ; achevez de me rendre folle ; je ne me ménage plus ;

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 1196.

<sup>52</sup> En francés, la palabra “céder” tiene una connotación sexual que es preciso advertir en este caso.

je ne connais plus de retenue sur la philosophie. Laissons parler le monde et donnons-nous aux tourbillons”.<sup>53</sup> En una palabra, a lo largo de los *Entretiens la libido sciendi* se manifiesta con todos los signos de la *libido sentiendi*.

Pero si el conocimiento ha de despertar el deseo, los espectadores y el escenario deben estar preparados. Para Fontenelle, ya lo vimos, la curiosidad es un movimiento originario del espíritu humano. Asimismo, la disciplina que satisface esta inclinación, la filosofía natural, se basa, según el protagonista, en dos cosas: “sur ce qu’on a l’esprit curieux et les yeux mauvais”.<sup>54</sup> Como resultado de esta definición de la filosofía, el protagonista considera que la naturaleza, correlato del espectador, “est un grand spectacle, qui ressemble à celui de l’Opéra. Du lieu où vous y êtes, vous ne voyez pas le théâtre tout à fait comme il est: on a disposé les décorations et les machines pour faire de loin un effet agréable, et on cache à votre vue ces roues et ces contrepoids qui font tous les mouvements.”<sup>55</sup>

Así pues, por un lado tenemos al espectador, el hombre curioso, y por el otro al escenario, la naturaleza. Las luminarias de la filosofía antigua, apunta el protagonista, nunca lograron explicar de manera convincente el funcionamiento de la ópera; es más, sus definiciones son testimonios de los desvaríos intelectuales tan característicos de los antiguos. Por consiguiente, sólo de un moderno cabía esperar la solución a este enigma. Este hombre fue, por supuesto, el gran Descartes. Según él, todo el funcionamiento de la ópera se explica con base en unas cuantas leyes mecánicas: si, por ejemplo, un actor emprende el vuelo durante una representación, basta decir, para esclarecer este hecho, que unas cuerdas lo jalan al mismo tiempo que una carga de mayor peso descende. Esta

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 1241.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 1197.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

concepción mecanicista de la naturaleza, continúa el filósofo, rebaja a ojos de muchas personas la elevada idea que se han formado de ella. No es mi caso, responde la marquesa, pues me parece sorprendente que “l’ordre de la nature, tout admirable qu’il est, ne roule que sur des choses si simples”.<sup>56</sup> Encontramos aquí enunciados los dos movimientos fundamentales de la razón: por un lado su interés por la enorme variedad fenómenos concretos y, por otro, su generalización en leyes.

En suma, la metáfora de la ópera es clave para efectos de legitimar la propensión humana a la curiosidad. Efectivamente, si la naturaleza es un teatro, esto significa, en primer lugar, que el hombre posee todo el derecho de contemplarla, de estudiarla, de desentrañarla y, por qué no, de manipularla. Con mayor razón todavía, si los espectáculos de este magnífico teatro no son, a fin de cuentas, sino el resultado de la acción de unas cuantas leyes mecánicas. La censura de la curiosidad, en efecto, cobraba pleno sentido en el marco de una concepción diferente de la naturaleza. Como por ejemplo en la de Agustín, para quien el mundo en su totalidad y en cada una de sus partes es fundamentalmente *valor*, es decir, un reflejo de su Creador a quien es preciso remitirlo todo: “Tus obras te alaban para que nosotros te amemos. Y nosotros te amamos para que te alaben tus obras”.<sup>57</sup> En una palabra, Dios imanta hacia sí todas las múltiples manifestaciones de la naturaleza en virtud de una fuerza centrípeta irresistible.<sup>58</sup> Para Fontenelle, por el contrario, la naturaleza, entendida como la suma de las cosas que existen y que suceden, es ya principalmente *materia*. Quizá ésta palabra no sea la más afortunada, pues al emplearla no pretendemos

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 1198.

<sup>57</sup> San Agustín, *Confesiones*, ed.citada, XIII-33, p. 535.

<sup>58</sup> En el caso de Pascal, la censura de la curiosidad tiene el mismo sentido que en Agustín (nada debe distraernos de Dios), pero tiene una motivación histórica diferente. Para Agustín, la curiosidad distrae de Dios, pero en cuanto uno se propone investigar la naturaleza su presencia en ella es fácilmente rastreable. Esto ya no es válido en el caso de Pascal, para quien el universo copernicano no canta ya la gloria del Creador. Por ende, la curiosidad que excede los límites negativos (aquellos que preparan la conversión) es condenada.

sugerir que Fontenelle creyera en la eternidad de la materia o en la materialidad del alma. No, Fontenelle no era un materialista en ninguno de estos dos sentidos. Sin embargo, lo cierto es que para él, gran admirador de Descartes, el espectáculo de la naturaleza no es, en lo esencial, producto de la intervención divina sino del mecanismo. Pero si esto es así, entonces la naturaleza entera y cada una de sus obras dejan de ser un reflejo del Creador, de manera que uno puede ocuparse de ellas sin prestarle mucha atención a Él, pues, ¿qué se adelantaría con ello en términos del conocimiento del mundo? He aquí, pues, el segundo gran tema de los *Entretiens*: la nueva concepción de la naturaleza, concepción mecanicista que la convierte en un teatro cuya infinidad de espectáculos son dignos, *en sí mismos*, de ser contemplados.

Una vez que el espectador y el escenario han sido dispuestos, entonces sí, dice el filósofo a la marquesa, “je ne tiens qu’à tirer le rideau et à vous montrer le monde”.<sup>59</sup> Por “monde” entiende Fontenelle, en este primer momento de la obra, nuestro sistema solar. La primera tarea de la astronomía, continúa el protagonista, fue elaborar un modelo que diera cuenta del orden del mundo. El primero de ellos, aquél que prevaleció por siglos y siglos, fue el sistema ptolemaico. Más allá de su desorden característico, con toda esa maraña de círculos concéntricos y excéntricos, el filósofo critica este sistema porque se funda en una lamentable tendencia humana: el antropocentrismo. “Il faut que vous remarquiez [...] que nous sommes faits comme un certain fou athénien [...] qui s’était mis dans la fantaisie que tous les vaisseaux qui abordent au port du Pirée lui appartenaient. Notre folie, à nous autres, est de croire que toute la Nature est destinée à nos usages”.<sup>60</sup> El heliocentrismo, en cambio, se opone a la vanidad del hombre: “saisi d’un noble fureur d’astronome, il [Copérnico]

---

<sup>59</sup> Fontenelle, *o.c.*, p. 1199.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 1200.



prend la Terre et l'envoie bien loin du centre de l'Univers où elle s'était placée, et dans ce centre il y met le Soleil, à qui cet honneur était bien mieux dû".<sup>61</sup>

Así pues, en un primer momento la descentralización del hombre implica un baño de humildad para la desmesurada vanidad humana. No obstante, a ojos de Fontenelle sería demasiado simplista reducir el alcance del heliocentrismo a una mera estocada dirigida contra el orgullo humano. Más bien, la utilidad de la humillación consiste en preparar el terreno para la aceptación de las dos consecuencias medulares del sistema de Copérnico: la fecundidad de la naturaleza y la relativización de todos los puntos de vista.

En lo que respecta a la primera, cabe puntualizar aquí, para evitar en apartados posteriores cualquier tipo de malentendido, que la concepción mecanicista de la naturaleza armoniza perfectamente con su fecundidad. Es más, nada más admirable, según ambos protagonistas, que la exuberancia de aquélla repose sobre principios tan simples.<sup>62</sup> Ahora bien, a pesar de que Fontenelle no utiliza estos términos, lo cierto es que en los *Entretiens* la palabra naturaleza se entiende en dos sentidos: como *natura naturans* y como *natura naturata*, esto es, como fuerza creativa que actúa con base en las leyes del mecanismo y como las obras resultantes de dicha fuerza que obedecen a esas leyes, respectivamente. Como ya vimos, para la metafísica griega y cristiana la *natura naturata* (entendida como el cosmos ptolemaico) había agotado todas las posibilidades del ser. Para Fontenelle, campeón del heliocentrismo, la *Natura naturans* no se agota en la *Natura naturata*, aun y cuando ésta, en virtud de su infinitud, sea una digna manifestación de aquélla. Así, cuando Fontenelle alaba "la diversité infinie que la Nature doit avoir mise dans tous ses ouvrages"

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 1202.

<sup>62</sup> Vésae, *supra*, p. 45.

Las palabras de la marquesa ya citadas ejemplifican esta armonía de manera inmejorable: "il est surprenant que l'ordre de la nature, tout admirable qu'il est, ne roule que sur des choses si simples".

se refiere principalmente a la naturaleza como fuerza creativa, de la que el universo copernicano es una excelente muestra.

En este sentido, los *Entretiens* son un himno a la fecundidad inagotable de la naturaleza. Ya desde la primera noche, cuando el filósofo esboza las líneas generales del heliocentrismo, esto queda patente, sobre todo en un pasaje en el que el Montaigne de “Les Cannibales” se da la mano con Copérnico. Así, el movimiento de rotación de la Tierra suscita en el filósofo el pensamiento de la diversidad humana:

Quelquefois, par exemple, je me figure que je suis suspendu dans l'air, et que j'y demeure sans mouvement pendant que la Terre tourne sous moi en vingt-quatre heures et que je vois passer sous mes yeux tous [...] des Anglais, qui raisonnent peut-être de quelque dessein de politique avec moins de gaité que nous ne raisonnons notre philosophie ; ensuite viendra une grande mer, et il se pourra en ce lieu-là quelque vaisseau qui n'y sera pas si à son aise que nous. Après cela paraîtront des Iroquois, qui mangeront tout vif quelque prisonnier de guerre, que fera semblant de s'en pas soucier ; des femmes de la Terre de Jesso, qui n'emploieront tout leur temps qu'à préparer le repas de leurs maris, et à se peindre de bleu les lèvres et les sourcils pour plaire aux plus vilains hommes du monde ; des Tartares, qui iront fort dévotement en pèlerinage vers ce grand prêtre qui ne sort jamais d'un lieu obscur [...] ; de belles Ciracassiennes qui ne feront aucune façon d'accorder tout au premier venu, hormis ce qu'elle croient qui appartient essentiellement à leurs maris ; des petits Tartares, qui iront voler des femmes pour les Turcs et pour les Persans ; enfin, toute cette variété infinie qui est sur la surface de la Terre.<sup>63</sup>

Pero este *tour du monde* es sólo el principio. La potencia creadora de la naturaleza se exhibió a medida que los diálogos entre el filósofo y la marquesa pasan a ocuparse de la luna, de los otros planetas de nuestro sistema solar y finalmente de los millones y millones

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 1207-1208.

de sistemas solares. Es entonces cuando entendemos por qué la protagonista llama a la naturaleza “l’ennemie des répétitions”, pues a final de cuentas la diversidad humana, por más variada que sea, no deja de ser hasta cierto punto familiar, mientras que en el resto de los planetas todo, desde el ser mismo de sus habitantes hasta sus costumbres, ha de ser radicalmente diferente. Esto es, por ejemplo, lo que se discute en la segunda noche con ocasión de la hipótesis de la existencia de los selenitas; la protagonista, impaciente e indecisa, pregunta a su interlocutor si hay seres humanos en la luna, a lo que éste responde: “Moi? Repris-je, je ne crois point du tout qu’il ait des hommes dans la Lune. Voyez combien la face de la Nature est changée d’ici à la Chine ; d’autres visages, d’autres figures, d’autres mœurs, et presque d’autres principes de raisonnement. D’ici à la Lune, le changement doit être bien plus considérable”.<sup>64</sup> Más tarde, en la tercera noche, el filósofo propone a la marquesa emprender un viaje a través de los planetas de nuestro sistema solar. Para justificar la existencia de sus habitantes, el protagonista apela al “principio de plenitud”, esto es, al hecho de que la Tierra cuenta con una variedad extraordinaria de vida, desde el enorme elefante hasta los minúsculos organismos imposibles de avizorar sin la ayuda de un instrumento óptico:

Tout est vivant, tout est animé. Mettez toutes ces espèces d’animaux nouvellement découvertes, et même toutes celles que l’on conçoit aisément qui sont encore à découvrir, avec celles que l’on a toujours vues. Vous trouverez assurément que la Terre est bien peuplée, et que la Nature y a si libéralement répandu les animaux, qu’elle ne s’est pas mise en peine que l’on en vît seulement la moitié. Croirez-vous qu’après qu’elle a poussé ici sa fécondité jusqu’à l’excès, elle ait été pour toutes les autres planètes d’une stérilité à n’y rien produire de vivant ?<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 1219.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 1233-1234.

Así pues, si existe tal variedad de seres vivos en la Tierra, que no es más que un punto minúsculo en el universo, ¿cuánta mayor diversidad no cabría esperar en el resto de los planetas? Es más, la multiplicidad de modos en los que la vida se manifiesta en ellos resulta inimaginable para los terrícolas; nadie puede saber, por ejemplo, si los selenitas o los habitantes de cualquier otro planeta no cuentan con un sexto, séptimo u octavo sentido que les permita percibir aspectos de la realidad insospechados para el hombre. Por último, la fecundidad de la naturaleza alcanza su cénit cuando, en el quinto diálogo, ambos interlocutores dan rienda suelta a su imaginación con motivo de la hipótesis de la pluralidad de los mundos. De acuerdo con ella, cada estrella fija vendría a ser un sol; nuestro sol, por su parte, es el centro de un “tourbillon” que gira alrededor suyo; ¿por qué entonces cada estrella fija no vendría a ser a su vez el centro de un “tourbillon”, en torno al cual darían vueltas distintos planetas habitados por seres indescriptibles? Pero, exclama la marquesa, “voilà l’Univers si grand que j’y me perds; je ne sais où je suis; je ne suis plus rien [...] Cela me confond, me trouble, m’épouvante. Et moi- répondis-je, cela me met à mon aise”.<sup>66</sup>

En un principio parecería que la reacción de la marquesa frente a la inmensidad del universo copernicano es casi idéntica a la de Pascal. Su formulación es, en efecto, muy similar. Sin embargo, es preciso advertir las diferencias. En primer lugar, la de la marquesa es la voz de una subjetividad íntima desconcertada, no la del “yo” de la apologética cuya pretensión es imponer su experiencia a los *esprits forts*. En segundo lugar, las palabras que la marquesa utiliza para describir el efecto que genera en ella la idea de la pluralidad de los mundos, tienen, en el siglo XVII, una carga erótica importante. Palabras como “perdre”, “confondre” o “troubler” insinúan las sensaciones inspiradas por la seducción: ¿sugere

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 1251.

analogía entre los poderes de la ciencia y los del amor, que prueba que los efectos de la astronomía pueden ser tan sorprendentes como los de la pasión! En suma, lo mismo para el filósofo que para la marquesa, el universo copernicano es un espectáculo cuya profusión provee a la curiosidad humana de infinitos objetos de los que ocuparse, los cuales engendran a su vez innumerables placeres. “Faites que la philosophie me fournisse toujours des plaisirs nouveaux”, le exige la marquesa al filósofo.<sup>67</sup> Petición que éste puede cumplir fácilmente, pues si la naturaleza de Agustín era el templo donde detrás de cada cosa se vislumbraba a Dios, la de Descartes es un teatro mundano donde cada objeto, en sí mismo, es un espectáculo para los ojos, de modo que la relación del espectador con el mundo se lleva a cabo en el contacto con la variedad y la especificidad de las cosas.

Ahora bien, la inagotable diversidad a la que da lugar la potencia creadora de la naturaleza supone, necesariamente, una reflexión acerca de la relatividad de los puntos de vista. Primero que nada, porque el heliocentrismo deja al universo huérfano de centro: ni la tierra, ni nuestro sol, ni ninguno de los muchos millones de soles puede ser considerado como tal, pues como ha señalado de manera inmejorable Jean Starobinski:

Il n’y a désormais plus de hiérarchie dans l’espace : plus de bas monde «sublunaire » ni d’altitude évangélique ; le bas et le tout ont perdu leur sens analogique ; rien, dans l’univers, ne symbolise désormais la *direction* d’un salut ou d’une perdition. Tous les points s’équivalent : il y a peut-être d’autres mondes habités, d’autres créatures intelligentes. Ce n’est ni la Terre, ni Rome, ni Jérusalem, ni même notre Soleil, qu’il faut regarder comme le centre du monde.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 1250.

<sup>68</sup> Jean Starobinski, *L’invention de la liberté 1700-1790*, París, Gallimard, Bibliothèque Illustrée des Histoires, 2006, pp. 103-104. Las cursivas son suyas.

Si no existe, pues, ningún centro en el universo, ¿por qué habría de haber uno en la Tierra capaz de establecer un jerarquía de las costumbres humanas?, ¿por qué una determinada civilización habría de arrogarse el derecho de juzgar al resto de ellas desde un punto de vista superior? Cuando los protagonistas de los *Entretiens* se imaginan la variedad de los usos y costumbres de diferentes pueblos del mundo con motivo del movimiento de rotación de la Tierra, ninguno de ellos es juzgado en nombre de las costumbres europeas. Es más, ni siquiera en la esfera individual es posible encontrar un centro a partir del cual se puedan establecer verdades dogmáticas: “Il me paraît”, apunta la marquesa a este respecto, “que la Nature nous a mis aussi dans l’imagination de certains lunettes, au travers duquel on voit tout, et qui changent les objets à l’égard de chaque homme”.<sup>69</sup> Así, la fecundidad de la naturaleza no se manifiesta únicamente en la diversidad de sus obras, sino en el hecho de que éstas son percibidas de manera distinta en función del sujeto que las contempla. Por ende, “chacun, ici, ou ailleurs, peut à bon droit considérer le point où il se trouve comme un point central, à condition de reconnaître aussitôt le caractère *relatif* et provisoire de cette mise en perspective”.<sup>70</sup>

Más adelante, en el segundo y en el tercer diálogo, la descripción astronómica de la relación entre la Tierra y la Luna da pie también a la relativización. He aquí un ejemplo: durante los quince días en los que la Luna es invisible para los terrícolas, la Tierra, en cambio, brilla en todo su esplendor desde el punto de vista de los selenitas, de manera que, concluye el filósofo, éstos tienen durante ese período “*pleine-Terre*” (Tierra llena). Asimismo, al fantasear acerca del color del cielo lunar, los protagonistas concluyen que el resto del universo debe ofrecer un talante muy diferente si se contempla desde la atmósfera

---

<sup>69</sup> Fontenelle, *o.c.*, pp. 1228-1229.

<sup>70</sup> Jean Starobinski, *o.c.*, p. 104.

verde de la luna o desde la atmósfera roja de Venus. A nuestro entender, este juego de espejos presente a lo largo de todo el libro pretende sugerir que la verdad definitiva y última no ha de encontrarse en ninguna parte; lo que en un momento y en un lugar determinados parece definitivo deja de serlo al momento siguiente en cuanto uno se sitúa en un punto diferente del espacio: “Nous voulons juger le tout, et nous sommes toujours dans un unique point de vue. Nous voulons juger de nous, nous en sommes trop près ; nous voulons juger des autres, nous en sommes trop loin”<sup>71</sup>, sentencia el filósofo.

A manera de conclusión, nos gustaría recapitular los cuatro elementos de los *Entretiens* que habrían de ejercer una influencia decisiva en el pensamiento y la literatura del siglo XVIII. En primer lugar, el rechazo a dramatizar la situación del hombre en el universo copernicano. Esta situación cosmológica forma parte de la conciencia del siglo, pero más que miedo genera curiosidad: he aquí, pues, el segundo elemento: el reconocimiento de la *libido sciendi*, la cual se manifiesta con los signos tanto de la *libido dominandi* como de la *libido sentiendi*. En tercer término, aparece la legitimación de este impulso humano mediante una nueva concepción de la naturaleza: ésta, en lugar de remitir a Dios, se ha convertido en un espectáculo regido por sus propias leyes. Espectáculo profuso, inmenso, inagotable, que da lugar a tantas relaciones, a tantos puntos de vista, que difícilmente puede ubicarse en él la verdad última, pero que no obstante obedece a unas cuantas leyes mecánicas inmanentes. Cabe señalar, como lo hace Michel Delon, que si bien “le fondement physique de Fontenelle, à savoir la philosophie cartésienne des tourbillons, est rapidement dépassé par celle, newtonienne, de l’attraction universelle, la leçon de

---

<sup>71</sup> Fontenelle, *o.c.*, p. 1212.

relativité des *Entretiens* [...] est décisive pour le XVIII<sup>e</sup> siècle”.<sup>72</sup> En este sentido, los *Entretiens* fueron también muy influyentes desde el punto de vista formal. Como ya dijimos, la forma de este texto es el diálogo, en los que la verdad, fiel a la lección relativista, no está ni del lado del filósofo ni del de la marquesa. A pesar de que en un primer momento el primero se asume como el maestro y la segunda como la discípula, conforme las noches se suceden sus *entretiens* se convierten en un intercambio de puntos de vista en los que las palabras de ninguno de los dos tiene un carácter apodíctico. La hipótesis misma de la pluralidad de los mundos nunca es negada ni afirmada tajantemente. En suma, se advierte en Fontenelle (y a través de él en los *philosophes*) la influencia de Michel de Montaigne (1533-1592), quien había dicho definido el ensayo como un escrito en donde se da rienda suelta a las “fantaisies humaines”, en contraste con aquellos religiosos que son “arrestées et réglées par l’ordonnance celeste, incapables de doute et d’altération”.<sup>73</sup> Para el momento en el que Voltaire redacta sus *Lettres philosophiques* (1734), en las que se incluye su refutación de los *Pensées* de Pascal, todas estas lecciones de Fontenelle forman parte ya del arsenal de todo *philosophe*.

## 2. Voltaire: el partidario de la humanidad discute con el “sublime misántropo

En las páginas que, en su *Filosofía de la Ilustración* (1932), Ernst Cassirer dedica al texto de Voltaire en cuestión, el historiador acusa al pensador francés de eludir la lucha franca

---

<sup>72</sup> Michel Delon (et.al), “XVIII<sup>e</sup> siècle” en *La littérature française : dynamique et histoire II*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2007, p. 91.

<sup>73</sup> Véase Michel de Montaigne, “Des prières” en *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 341 : “Je propose les fantaisies humaines et miennes, simplement comme humaines fantaisies, et separament considerées ; non comme arrestées et réglées par l’ordonnance celeste, incapabde de doute et d’altération. Matière d’opinion, non matière de foy. Ce que je discours selon moy, non ce que je croy selon Dieu, d’une façon laïque, non clericale, mais tousjours très-religieuse”.



con Pascal; “Voltaire”, opina Cassirer, “evita cuidadosamente seguir a Pascal hasta el auténtico centro religioso de su pensamiento, hasta el fondo mismo de su problema radical”.<sup>74</sup> No obstante, cabe preguntarse si esto es efectivamente lo que ocurre. ¿No será, más bien, que Voltaire no concibe al mundo ni al hombre del mismo modo en que Pascal lo hace, de manera que la descripción que éste bosqueja de aquéllos le parece una versión tergiversada de la realidad? En este punto estamos frente a un problema típico de la historia de las ideas. Desde la perspectiva de esta disciplina, la disputa entre Voltaire y Pascal carece de sentido si a lo que atendemos en ella es su contenido de verdad objetiva -¿quién tenía y tiene aún hoy razón?-; su interés se concentra, más bien, en lo que ambos pensaban acerca de su propia situación. Y lo cierto, al menos en este caso, es que tanto Pascal como Voltaire creían cada uno haber adoptado la posición correcta, de forma que para ellos la que libraban la actitud religiosa y la humanista era una lucha entre la verdad y falsedad, mas de ninguna manera una tensión entre dos maneras de vivir igualmente válidas e irreductibles. Si no queremos incurrir en un anacronismo que falsee nuestra visión del problema, más vale no perder esto de vista. Sin embargo, si adoptamos ahora la perspectiva actual, según la cual la oposición entre ambas no tiene nada que ver con la verdad y la falsedad, sino, en todo caso, con una toma de posición o un conflicto de valores, quizá se esclarezca por qué Voltaire evitó sumergirse, como le imputa Cassirer, en el auténtico centro religioso del pensamiento pascaliano. Más que evitarlo, Voltaire ni siquiera entró en él porque la experiencia del mundo y del hombre que él tenía propició que todas sus reflexiones posteriores se subordinaran a dicha vivencia, la cual, por cierto, estaba muy lejos de asemejarse a la de Pascal. Era imposible, pues, que Voltaire argumentara desde el terreno religioso en contra de Pascal, del mismo modo en que hubiera sido imposible lo contrario.

---

<sup>74</sup> Ernst Cassirer, *o.c.*, p.167.

Por lo demás, es el mismo Voltaire quien desde el inicio mismo del texto deja clara sus intenciones. De acuerdo con él

Je respecte le génie et l'éloquence de Pascal ; mais plus je les respecte, plus je suis persuadé qu'il aurait lui-même corrigé beaucoup de ces *Pensées* [...] et c'est en admirant son génie que je combats quelques-unes de ses idées. Il me paraît qu'en général l'esprit dans lequel M. Pascal écrivit ces *Pensées* était de montrer l'homme dans un jour odieux. Il s'acharne à nous peindre tous méchants et malheureux. Il écrit contre la nature humaine à peu près comme il écrivait contre les Jésuites. Il impute à l'essence de notre nature ce qui n'appartient qu'à certains hommes. Il dit éloquemment des injures au genre humain. J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime.<sup>75</sup>

Dos aspectos de la cita anterior merecen ser destacados: por un lado, el reconocimiento que Voltaire hace de la valía del genio de Pascal, y, por el otro, la seguridad que tiene, a pesar de aceptar dicho reconocimiento, de haber asumido el partido correcto. Estas dos actitudes se reflejan, asimismo, en la estructura y en el género mismo del texto (una carta, es decir, un texto, al menos en principio, personal, subjetivo). Voltaire, en virtud del respeto que le inspira el pensador jansenista, entabla un diálogo con él: el texto, en efecto, se construye a partir de una cita de algún *Pensée* de Pascal, a la cual sucede, a manera de objeción, la respuesta de Voltaire, por lo que a medida que la carta se desarrolla uno tiene la impresión de estar asistiendo a una discusión entre ambos. Sin embargo, esta estructura no es óbice para que Voltaire, en sus respuestas, no adopte un tono menos tajante, definitivo, generando así la impresión de evitar entrar en el núcleo del pensamiento pascaliano.

Si enfatizamos esta tensión entre, por una parte, una actitud que podríamos calificar de relativista, y, por otra, una cariz hasta cierto punto dogmático, es porque ella, como

---

<sup>75</sup> Voltaire, "Sur les *Pensées* de M. Pascal" en *Lettres philosophiques*, París, Garnier Frères, 1964, p. 141.

veremos en lo sucesivo con más detenimiento, caracteriza buena parte de los géneros practicados por los escritores ilustrados, así como su noción del escritor. Que todos los *philosophes* adopten el partido de la humanidad no significa únicamente que defiendan al hombre frente a una concepción religiosa que, según ellos, termina siempre por rebajarlo; significa también que ninguno de ellos cree poder hablar (como sí lo hacían los representantes de la Iglesia) en nombre de una verdad absoluta e iluminada (“Jamais philosophe ne s’est dit inspiré de Dieu, car dès lors il eût cessé d’être Philosophe”<sup>76</sup>, apunta Voltaire en este mismo texto), sino sólo, en principio<sup>77</sup>, en nombre de un saber humano, esto es, relativo (y en este punto todos se revelan, tanto en los géneros que cultivan como en el tipo de pensamiento que armonizan con ellos, herederos de la concepción del ensayo formulada por Montaigne). No obstante, la alta misión que todos se arrogaban como los nuevos guías de la humanidad, los impelía a hablar en nombre de una verdad, no revelada sino natural, mas no por ello menos universal, última e incuestionable.

Pero volvamos por el momento a Voltaire. El primer paso, aquel que ha de determinar el resto, consiste en discutir la cuestión central del pensamiento de Pascal: el pecado original como la clave de bóveda del entendimiento de la naturaleza humana. En respuesta a un fragmento (citado ya por nosotros) donde el pensador jansenista afirma que sin ese misterio incomprensible a ojos de los hombres la naturaleza humana sería un enigma, Voltaire se pregunta si acaso “est-ce raisonner que de dire: *L’homme est inconcevable sans ce mystère inconcevable*”.<sup>78</sup> En otras palabras, lo que para Pascal representaba una marca irrefutable de verdad (el trastorno de todos los criterios racionales) es, por el contrario, una

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>77</sup> Decimos en principio porque, más tarde, en la segunda mitad del siglo, el *philosophe* hablará, ya no en nombre de sí mismo, sino de la Naturaleza, la cual le permitirá adoptar un tono más dogmático.

<sup>78</sup> *Ibidem*. Las cursivas son suyas.

marca de ininteligibilidad para Voltaire, quien se apega así a los criterios epistemológicos de los *philosophes*.<sup>79</sup>

A continuación, y sin que medie ningún argumento (la técnica del reflector y el *tempo* vertiginoso son, ya lo dijo Auerbach, las características por excelencia del estilo volteriano<sup>80</sup>), Voltaire se interroga, relativizando a través de este recurso su concepción universal del hombre, qué hubiera respondido Pascal a un individuo hipotético que aseverara: “Je sais que le mystère du péché originel est l’objet de ma foi et non de ma raison. Je conçois fort bien sans ce mystère ce que c’est que l’homme ; je vois qu’il vient au monde comme les autres animaux et les plantes pour croître, pour vivre un certain temps, pour produire leur semblable et pour mourir”.<sup>81</sup>

No se advierte, en sus palabras, el menor atisbo de aquella miseria intrínseca que obligaba al ser humano a volverse hacia el misterio del pecado original para volver inteligible su condición: el hombre, en principio, no se diferencia de manera esencial de ningún otro miembro del reino animado.<sup>82</sup> Sin embargo, el individuo que hace las veces de portavoz de Voltaire agrega unas líneas más adelante que “l’homme paraît être à sa place dans la nature, supérieur aux animaux, auxquels il est semblable par les organes, inférieur à d’autres êtres, auxquels il ressemble probablement par la pensée [...] Si l’homme était parfait il serait Dieu, et ces prétendues contrariétés, que vous appelez *contradictions*, sont les ingrédients nécessaires qui entrent dans le composé de l’homme”.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> Véase a este respecto el artículo “Croire” de la *Encyclopédie*, en el que su autor, Diderot, afirma que la prerrogativa de la naturaleza humana es la racionalidad, de modo que el deber de todo hombre es ejercerla. Cuando, como quería Pascal, se subvierte esta norma, el hombre, según los criterios epistemológicos de los *philosophes*, estaría traicionando, pero de ninguna manera explicando, su verdadera naturaleza.

<sup>80</sup> Véase su libro *Mimesis*, en particular el capítulo intitulado “La cena interrumpida”, pp. 378-382.

<sup>81</sup> Voltaire, *o.c.*, p. 144.

<sup>82</sup> Asistimos aquí a la relativización del hombre, ya no en la escala cósmica, sino en la escala de los seres.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp.144-145. Las cursivas son suyas.

Haciendo eco de las palabras de Montaigne (quien escribió que si bien sería absurdo negar la miseria de la condición humana, ello no es razón suficiente para desdeñarla<sup>84</sup>), Voltaire formula aquí una concepción naturalista del hombre cuyo objetivo es explicarlo sin necesidad de apelar a la trascendencia divina; además, este procedimiento fija el lugar que le corresponde en la cadena del ser: a la cabeza de los animales, por debajo de los ángeles y de Dios. Sin embargo, es preciso aclarar, para adelantarnos a una eventual objeción, que el hecho de estar colocado por debajo de Dios en la cadena del ser no redundaría, según la enseñanza que Voltaire aprendió de Montaigne, en una degradación de la condición humana ni de ninguna de sus capacidades.

En realidad, sucede con esta cuestión algo muy similar a lo que ocurre con uno de los problemas que más ocuparon a los *philosophes*: el de los límites del conocimiento humano. Buena parte de ellos (si no es que todos) solían insistir en la debilidad de la razón humana para efectos de conocer, por ejemplo, la esencia de las cosas (su “en sí”) o para resolver cualquier disputa de orden metafísico. Sin embargo, el reconocimiento de esta debilidad no los llevaba, como sucede, por ejemplo, con Pascal, ora a ver en ella el indicio de una insuficiencia radical, ora a considerarla como la frontera entre la filosofía profana y la teología sagrada. Más que dividir el ámbito de lo profano y de lo sagrado, los límites de la razón, para los ilustrados, separaban lo inteligible de lo ininteligible, pues como ha apuntado Peter Gay a propósito de Voltaire (aunque sus palabras bien podrían valer para la mayoría de sus coetáneos), “for Voltaire that which is inaccessible to reason is chimerical.”<sup>85</sup>

What can never be found ought not to be sought; it is the realm not of the most sacred, but

---

<sup>84</sup> Véase, Michel de Montaigne, “Coustume de l’Isle de Cea”, ed. citada, p. 372.: “c’est une maladie particuliere [de ser humano], et qui ne se voit en aucune autre creature, de se hayr et desdeigner. C’est de pareille vanité, que nous desiderons estre autre chose que ce que nous sommes [...] Celuy qui desire d’estre d’un homme ange, il ne faict rien pour luy”.

<sup>85</sup> La razón como la entiende el empirismo, esto es, como la capacidad de combinar y unir los datos aportados por los sentidos, los cuales son los que nos suministran los elementos básicos de todo conocimiento.

of the most nonsensical-that is, of metaphysical speculation”.<sup>86</sup> Esto no significa, por otro lado, que Voltaire fuera ateo: simplemente quiere decir que todo aquel objeto de conocimiento que estuviera más allá del alcance de la razón humana (entendida a la manera empirista), no era, para él, un indicio de que se encontraba en el umbral de lo sagrado, sino un indicio de que se hallaba frente aquello de lo que no valía la pena ni siquiera ocuparse.

Algo parecido ocurre con su noción del ser humano: no es tanto que Voltaire no afirme la existencia de Dios y por lo mismo su superioridad frente al hombre en la escala de los seres, cuanto que éste no ha de ocuparse mucho de Él en la medida en que cuenta con las capacidades suficientes para dirigirse solo en la tierra; Dios está ahí, sí, pero su existencia, a la manera de la de los dioses ociosos de Epicuro, no supone ninguna intervención de su parte en el desenvolvimiento terrenal de la vida humana, la cual es, en la medida en que es la única que podemos conocer a ciencia cierta, aquélla que verdaderamente importa. Pero si esto es así, al hombre le basta con ser el más poderoso de los animales, sin importarle la perfección, a fin de cuentas ininteligible en cuanto no puede acceder a ella, de Dios

Así pues, el destino del hombre se vuelve, en efecto, la conquista de la tierra. Y es que si, como pretende Voltaire, el ser humano no ha de volverse hacia Dios para hacer inteligible su condición, ello modifica automáticamente su relación con el mundo. Para Pascal, nos recuerda Voltaire, cualquier actividad que nos distrajera de pensar en nuestro estado miserable implicaba un abandono de Dios y por lo mismo un agravamiento de nuestro infortunio; la máxima de vida pascaliana, “je ne tiens qu’à connaître mon néant”,

---

<sup>86</sup> Peter Gay, *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, Nueva York, Norton Editions, 1971, p. 193.

es, a ojos de Voltaire, sobremanera absurda, pues en última instancia, se pregunta éste con mordacidad,

Qu'est-ce qu'un homme qui n'agirait point, et qui est supposé se contempler? Non seulement je dis que cet homme serait un imbécile, inutile à la société, mais je dis que cet homme ne peut exister : car que contemplerait-il ? Son corps, ses pieds, ses mains, ses cinq sens ? Ou il serait un idiot ou bien il ferait usage de tout cela [...] Il est impossible à la nature humaine de rester dans cet engourdissement imaginaire : il est absurde de le penser ; il est insensé d'y prétendre. L'homme est né pour l'action, comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N'être point occupé et n'exister pas est la même chose pour l'homme<sup>87</sup>

Dinámica, movimiento, interacción con el exterior: he aquí las palabras que definen al hombre. Ayudar a su sociedad, aumentar las comodidades mundanas, tomar las riendas de su vida: he aquí sus propósitos. Si, como piensan los dos pensadores religiosos que hemos estudiado, la naturaleza humana, para esclarecerse, debe remitirse a la trascendencia, para Voltaire, por el contrario, ella se realiza en la interacción misma con las cosas del mundo, las cuales dejan de ser consideradas, como ocurría con Agustín, a la manera de un eco o un reflejo de Dios, para convertirse en objetos de los que vale la pena ocuparse en virtud de su especificidad: “Notre condition est précisément de penser aux objets extérieurs, avec lesquels nous avons un rapport nécessaire. Il est faux qu'on puisse divertir un homme de penser à la condition humaine ; car, à quelque chose qu'il applique son esprit, il l'applique à quelque chose de lié nécessairement à la condition humaine”.<sup>88</sup> Según Jean Starobinski, John Locke (1632-1704), uno de los grandes héroes de Voltaire junto con Isaac Newton

---

<sup>87</sup> Voltaire, *o.c.*, pp. 158-159.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 166.

(1642-1727), es quien, a inicios del siglo XVIII, enunció el fundamento teórico de esta actitud del hombre frente al mundo:

Contrairement à Descartes, qui soutenait que l'âme pense toujours, qu'elle possède des idées innées et que, par conséquent, elle est toujours assurée de son existence, Locke affirme que l'âme n'a d'idées qu'à la suite des sensations, qu'il ne peut y avoir pensée que sur les matériaux fournis par l'expérience sensible : loin de pouvoir compter sur les idées innées, l'âme n'a conscience d'exister que dans l'instant où elle sent, ou encore lorsque la réflexion compare activement les traces laissées par les sensations. Rien n'est donc plus variable que notre conscience d'exister et, comme notre bonheur est lié au sentiment de l'existence, rien ne plus nécessaire que de chercher à varier nos sensations, à multiplier nos pensées. Une âme inoccupée est comme anéantie. Heureusement, notre impatiente naturelle, notre inquiétude (*uneasiness*) ne nous laisseront jamais en repos : nous serons perpétuellement incités à fuir le malaise de la vacuité, à poursuivre, à travers des sensations et des pensées éphémères, une plénitude et une intensité qu'il faudrait constamment renouveler.<sup>89</sup>

En suma, Voltaire está tratando de formular una nueva relación del hombre con el mundo gracias a la cual ambos se vuelvan autosuficientes, esto es, se desprendan de la sombra de la trascendencia que amenazaba con engullirlos.

Como quizás ya se habrá intuido, este nuevo enfoque supuso una rehabilitación de diversas tendencias humanas que la dogmática teológica había estigmatizado como tentaciones: nos referimos, por supuesto, al amor a la criatura, a la curiosidad y al amor propio. En lo que se refiere al primero, Voltaire responde a la aseveración de Pascal, “S’il y a un Dieu il ne faut pas aimer que lui, et non les créatures” [frag.511], replicando que, más bien, “il faut aimer, et très tendrement, les créatures; il faut aimer sa patrie, sa femme, son

---

<sup>89</sup> Jean Starobinski, *L'invention de la liberté 1700-1790*, París, Gallimard, Bibliothèque Illustrée des Histoires, 2006, p.16.



père, ses enfants; et il faut si bien les aimer que Dieu nous les fait aimer malgré nous. Les principes contraires ne sont propres qu'à faire de barbares raisonneurs".<sup>90</sup> Esta conclusión, a la que Voltaire arriba sin la mediación de ningún argumento previo, representa para él, nos parece, un dato obvio, una vivencia irreductible del mundo que, sin embargo, puede dar lugar a la idea de que evita entrar en el corazón del pensamiento pascaliano, como piensa Cassirer, o de que, como piensa Auerbach, Voltaire recurre de modo astuto a la técnica del reflector, que consiste en escamotear todas las facetas de la cuestión que no le son favorables para iluminar únicamente aquéllas que sí lo son.

En lo que se respecta a la curiosidad, Voltaire se opone a la idea pascaliana según la cual las ciencias (*sciences*) tienen dos extremos que en última instancia terminan por tocarse: la ignorancia "natural" (*naturelle*) en la que se encuentran todos los seres humanos al nacer, por un lado, y la ignorancia en la que desembocan indefectiblemente "las grandes almas" tras haber dedicado su vida entera a investigar las cosas del mundo, por otro. En una palabra, toda ciencia mundana es, para Pascal, un saber fútil, desdeñable, baladí. ¡Pero esta idea de las ciencias no es más que un "pur sophisme"! , se apresura a objetar Voltaire. Y es que Pascal, argumenta, utiliza la palabra ignorancia en dos sentidos muy diferentes: es cierto, sí, que quien no sabe leer ni escribir es un ignorante, pero, responde, "un mathématicien, pour ignorer les principes cachés de la nature, n'est pas au point d'ignorance dont il était parti quand il commença à apprendre à lire. M. Newton ne savait pas pourquoi l'homme remue le bras quand il veut; mais il n'en était moins savant dut le reste".<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Voltaire, *o.c.*, p. 151.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 165.

Como sugerimos con anterioridad, para Voltaire, así como para muchos pensadores ilustrados, la tarea de establecer los límites de la razón humana implicaba, sí, un reconocimiento de la debilidad humana, pero de ninguna manera, y he aquí la diferencia con los pensadores religiosos, una devaluación del conocimiento humano. Al contrario, pues más que indicar la senda que conduce hacia Dios, los límites de la razón trazan los confines del terreno en el que le conviene vivir al hombre, aquél en el que sus capacidades y sus fuerzas le bastan para guiarse solo: la inmanencia. Es verdad, en efecto, que a la razón humana le está vedado aprehender la esencia de las cosas, que las razones últimas que hacen que las leyes de la naturaleza sean las que son permanecerán eternamente veladas, pero ¿qué relevancia tiene esta incapacidad dado que la razón humana es capaz de describir las leyes de la naturaleza y en esa medida dominarla? “Nous connaissons beaucoup de vérités, nous avons trouvé beaucoup d’inventions utiles. Consolons-nous de ne pas savoir les rapports qui peuvent être entre une araignée et l’anneau de Saturne, et continuons à examiner ce qui est à notre portée”<sup>92</sup>, observa Voltaire de manera sardónica a este propósito. Lo que está a la “*portée*” del hombre es, insistimos, la inmanencia, una inmanencia que comienza a valer por sí misma y no en cuanto mero reflejo de la trascendencia divina.

Por último, Voltaire rescata la noción del amor propio de la baja estima en que, según él, la tenía Pascal, al considerarla como un instinto injusto que tiende a despertar en el hombre el deseo de usurpar el lugar de Dios. Para el *philosophe*, en cambio, el amor propio está muy lejos de tener una connotación luciferina; es más, de acuerdo con él, el amor propio no es una más entre el resto de las pasiones humanas, sino la más importante en su calidad de motor de la historia, del desarrollo social y de la fraternidad humana:

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 173.

Il est aussi impossible qu'une société puisse se former et subsister sans amour-propre, qu'il serait impossible de faire des enfants sans concupiscence, de songer à se nourrir sans appétit, etc. C'est l'amour de nous-mêmes qui assiste l'amour des autres ; c'est par nos besoins mutuels que nous sommes utiles au genre humain ; c'est le fondement de tout commerce ; c'est l'éternel lien des hommes. Sans lui, il n'y aurait pas eu un art inventé, ni une société de dix personnes formée. C'est cet amour-propre, que chaque animal a reçu de la nature, nous avertit de respecter celui des autres.<sup>93</sup>

Nada más consecuente que esta revaloración del amor propio (considerado como el móvil principal de las acciones de los hombres), si recordamos que para Voltaire la condición humana se realiza en y durante los infinitos e invariables modos en los que los seres humanos pueden interactuar con el mundo. Asimismo, en la medida en que estimulan dichos modos de interacción, no sólo el amor propio, sino todas las pasiones humanas, son reivindicadas: “Qui veut détruire les passions, au lieu de les régler, veut faire *l'Ange*”.<sup>94</sup> Se trata, pues, de no negar la existencia y el papel fundamental que juegan las pasiones durante la existencia, sino de saber regularlas con el propósito de armonizar los diversos intereses de los individuos. En realidad, para Voltaire, como para muchos de sus coetáneos, éste fue uno de los presupuestos de su moral: el interés egoísta nunca atenta contra el interés egoísta del otro.

En suma, lejos de ser, como Pascal pretendía, terrorífica por ininteligible, la vida humana en la tierra no representa, una vez circunscrita a la inmanencia, ningún enigma. Este sentimiento de normalidad, o mejor aún, de satisfacción de lo inmanente, se evidencia de manera particularmente clara cuando, en respuesta a una metáfora pascaliana que pinta

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 172. Las cursivas son suyas.

la situación de los hombres en la tierra como la de un grupo de hombres extraviados sin saber por qué en una isla desierta<sup>95</sup>, Voltaire contraataca con una *saillie* rebosante de este sentir: “Pour moi, quand je regarde Paris ou Londres, je ne vois aucune raison pour entrer dans ce désespoir dont parle M.Pascal; je vois une ville qui ne ressemble en rien à un île déserte, mais peuplée, opulente, policée, et où les hommes sont heureux autant que la nature humaine le comporte”.<sup>96</sup> La existencia humana es lo que debe ser, ni más ni menos, y afortunadamente nuestras capacidades bastan para cumplir con su propósito: hacerla lo más cómoda, agradable y refinada posible.

Por último, cabe mencionar que Voltaire, a pesar de desembarazarse de las ideas religiosas que suponen, a sus ojos, una degradación de la condición humana, no renuncia a la religión ni a la relación con Dios: la primera la reduce, como buen discípulo de Erasmo, a sus elementos prácticos (la simplicidad, la caridad, la humanidad) mientras que reformula la segunda: el hombre es, sí, una creación divina, mas bajo ningún concepto es una criatura caída, de modo que no precisa de Dios en todo lugar y en todo momento; es más, Dios mismo se convierte en el garante de que la vida del hombre ha de desenvolverse fundamentalmente en la inmanencia, pues es él quien ha hecho la naturaleza humana tal como Voltaire la define, lo que significa que Él avala, entre otras cosas, su tendencia a amarse a sí mismo y al resto de las criaturas, así como su curiosidad intelectual.

Como esperamos haber mostrado en este apartado, Voltaire refuta con seguridad punto por punto a Pascal. Sin embargo, en las líneas finales del texto aquél vuelve a su humildad inicial y cierra con una frase a medio camino entre la falsa modestia y la sinceridad: “c’est une consolation pour un esprit aussi borné que le mien” confiesa al

---

<sup>95</sup> Véase Pascal, *o.c.*, p. 376 [frag.229].

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 148.

remitente de la carta, “d’être bien persuadé que les plus grands hommes se trompent comme le vulgaire”.<sup>97</sup>

### 3. Montesquieu: Las *Lettres persanes* o la obra maestra del rococó

A estas alturas de la argumentación debería poder entreverse cuál es, según nosotros, la misión de la cultura del siglo XVIII. La exposición de una parte del pensamiento de Fontenelle y Voltaire tenía el propósito de dilucidar esta cuestión. En palabras de Ernest Cassirer,

la *libido sciendi*, que la dogmática teológica proscribía y condenaba como soberbia espiritual, se reconoce aquí [en el pensamiento de las Luces] como constitución necesaria del alma, restableciéndola, por lo tanto, en su derecho original. La finalidad esencial que se impone a sí misma la cultura del siglo XVIII consiste en la defensa y el fortalecimiento de esta forma de pensamiento, en esto reside su misión más importante y no en la pura adquisición y ampliación de determinados conocimientos positivos.<sup>98</sup>

Sin dejar de concordar con Cassirer, nosotros agregaríamos, como un objetivo igualmente importante a la reivindicación de la *concupiscentia occolorum*, la rehabilitación de las otras dos tentaciones estigmatizadas por las teologías de corte agustiniano: la *concupiscentia carnis* y la *ambitione saeculis*. Es más, como veremos en detalle en apartados posteriores, la legitimación de la curiosidad representa una más de las facetas de un proyecto más ambicioso, cuya intención es, asimismo, restablecer el valor tanto de la sexualidad como del amor propio.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>98</sup> Ernst Cassirer, *o.c.*, p.29.

Con todo, si bien es válido ver en el restablecimiento de las prohibiciones agustinianas la misión esencial del pensamiento *des Lumières*, no por ello cabría esperar que la literatura de la Ilustración haya presentado las mismas características a lo largo de todo el siglo. De ahí la pertinencia de diferenciar, de manera un poco arbitraria mas no injustificada, dos momentos particularmente importantes de la literatura de la Ilustración; momentos cuya diferencia no estriba tanto en la naturaleza de la finalidad que ambos se proponen, cuanto en la manera y en el tono de presentarla. En otras palabras, entre ambos existe, antes que una relación de antagonismo, una especie de continuidad, o, mejor aún, de evolución. Por eso mismo, entender el primero es indispensable para hacer lo propio con el segundo.

Ahora bien, los historiadores de la literatura y del arte suelen llamar a esa primera etapa, que conoció su auge desde finales del siglo XVII hasta la mitad del siglo XVIII, el momento rococó. Este estilo asentó los cimientos de la literatura ilustrada, como lo demuestran los textos de Fontenelle y Voltaire que hemos estudiado, ambos esenciales para entender los fundamentos teóricos del rococó. En ese sentido, si existe un libro en el que se advierta la influencia de los *Entretiens* y se ilustre la concepción del hombre y del mundo expuesta en la “Lettre sur les *Pensées* de M. Pascal”, libro que haya marcado la historia literaria francesa del siglo XVIII, ése es, nos parece, las *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu (1689-1755). Este texto, pues, ilustra de forma inmejorable el espíritu del rococó, cuya finalidad, según Michel Delon (1947), consiste primordialmente en seducir a los lectores<sup>99</sup>, esto es, en ofrecerles una fuente de sorpresas y de asombro tan inagotable como su curiosidad.

---

<sup>99</sup> En el capítulo dedicado al siglo dieciocho en el libro: *La littérature française: dynamique et histoire II*, París Gallimard, Folio Essais, 2009, Delon intitula a la parte dedicada al rococó: “*Séduire: l’âge Rocaille*”.

Pero, ¿qué mejor manera de seducirlos y de satisfacer su afán inquisitivo que mostrarles su cultura como si la contemplaran por vez primera? Adelantándose dos siglos al principio de “desautomatización” formulado por el teórico del formalismo ruso V. Shklovski, Montesquieu nos presenta dos persas recién llegados a París, a través de cuya mirada numerosos aspectos de la vida de la capital cobran, para el lector parisino, un cariz tan inusitado, novedoso y desconcertante como lo tienen para los extranjeros. Así, la mirada ajena se revela como el pretexto ideal para seducir al lector.

De hecho, la curiosidad funge como el elemento desencadenante del libro. Desde la primera carta, Usbek, de ambos protagonistas el más proclive a la reflexión, escribe a uno de sus corresponsales que “Rica et moi sommes peut-être les premiers, parmi les persans, que l’envie de savoir ait fait sortir de leur pays, et qui aient renoncé aux douceurs d’une vie tranquille, pour aller chercher laborieusement la sagesse”.<sup>100</sup> Si bien en una carta posterior (la octava, para ser más precisos) Usbek nos revela que el verdadero motivo de su expedición es el acoso que sufre a manos de los cortesanos de su país, lo cierto es que el protagonista se aficiona muy pronto a su nueva situación. Tanto así, que tras haber pasado un mes en París no puede dejar de notar que “nous avons été toujours dans un mouvement continuel”<sup>101</sup>. Y más tarde,

Ceux qui aiment à s’instruire ne sont jamais oisifs. Quoique je ne sois chargé d’aucune affaire importante, je suis cependant dans une occupation continuelle. Je passe ma vie à examiner : j’écris le soir ce que j’ai remarqué, ce que j’ai vu, ce que j’ai entendu dans la journée : tout m’intéresse, tout

---

<sup>100</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, París, Gallimard, 1973, p. 51 [Carta I].

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 90 [Carta XXIV].

m'étonne : je suis comme un enfant, dont les organes tendres sont vivement frappés par les moindres objets.<sup>102</sup>

De esta manera, desde el inicio mismo del libro y conforme la trama se desenvuelve, los personajes formulan y viven de acuerdo con una noción de la dicha según la cual ésta reside en el movimiento, en la ocupación, en la actividad del alma. Como para Voltaire, sin embargo, tal dinamismo no consiste en una danza solitaria del espíritu, sino, por el contrario, en su apertura ante el mundo. Es interactuando con él de la manera más variada posible, siendo receptivo a su diversidad, como el alma alcanza la felicidad, pues como asevera el mismo Montesquieu, “para ser feliz, es preciso tener un objetivo. Nuestra alma es una sucesión de ideas; sufre cuando no está ocupada, como si esta sucesión hubiese sido interrumpida y se amenazara su existencia.”<sup>103</sup>

A lo largo del libro, las cartas de Usbek y Rica dan fe de una actividad incesante a la altura de su curiosidad. No obstante, este ajeteo no surte su efecto únicamente en el alma de los visitantes. Al observar la realidad a través de la mirada inquisitiva de los extranjeros, el alma del lector se ve afectada de modo similar al suyo. Más aún, pues si dicha mirada, en virtud de su carácter ajeno, convierte la vida parisina en una especie de espectáculo teatral, entonces el lector, por el mero hecho de leer, se ve impelido a ver y sentir lo mismo. Siguiendo la lección de los *Entretiens*, el mundo donde se desarrollan las *Lettres persanes* es un teatro en el que cada elemento del espectáculo representado es digno, por sí mismo y no en cuanto mero reflejo de una realidad trascendente, de absorber la atención del lector. Así, si el universo copernicano, por su majestuosa e imponente exuberancia, ofrecía material inagotable para la inquietud investigadora del espectador, el París de las *Lettres*

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 131 [Carta XLVIII].

<sup>103</sup> Montesquieu, citado en: Jean Starobinski, *Montesquieu*, México, FCE, 2000, p.26.



*persanes*, en virtud de su diversidad, no se queda a la zaga: la ciudad luz no es sólo la capital de Francia sino la capital de la curiosidad. No se advierte, en ella, nada de la terrorífica isla desierta de Pascal; sí se advierte, en cambio, mucho de la ciudad poblada, opulenta e industriosa de la que habla Voltaire<sup>104</sup>. En una palabra, las *Lettres persanes* sugieren que la inmanencia es el lugar idóneo para el desarrollo de la vida humana.

A decir verdad, la estrategia de Montesquieu es, desde el punto de vista literario, genial. Y es que la mirada misma a través de la cual los lectores contemplamos el mundo de las *Lettres persanes* supone ya la relativización de los puntos de vista. Como ya se habrá intuido, esta estrategia proviene a su vez de los *Entretiens*. Así como la protagonista de este texto, para dar cuenta de la diversidad de las opiniones humanas, se imagina que la naturaleza ha asignado a cada hombre unos lentes que modifican su manera de ver el mundo<sup>105</sup> (variando así infinitamente, en función de cada persona, el ya de por sí variado espectáculo del universo copernicano), en el caso del libro de Montesquieu basta comenzar a leerlo para que, al contemplar todo a través de las gafas persas, la totalidad de lo conocido se convierta en una pluralidad de cosas insospechadas capaz de mantener al alma en vilo.

Cabe mencionar que el tema de la variedad se refleja en el estilo y en la forma misma del texto. Como su nombre lo indica, las *Lettres persanes* son una serie de cartas, la mayoría de ellas escritas por Usbek y Rica con motivo de algún nuevo descubrimiento de la sociedad y la vida parisinas. La fragmentación del tiempo característica de la forma epistolar da pie a la discontinuidad entre un episodio y otro, cada uno dueño de su propia sustancia y de una sorpresa renovada. Cada epístola funciona, en efecto, como un texto autosuficiente. En ningún punto (a excepción de la intriga en el serrallo, de la que nos

---

<sup>104</sup> Véase, *supra*, pp. 63-64.

<sup>105</sup> Véase, *supra*, p. 50.

ocuparemos más adelante), los acontecimientos de una epístola vuelven a ser mencionados en otra. El tema de cada una es, por así decirlo, como un fuego de artificio que deja absorto por unos instantes el espíritu de los persas para dejarlo libre al momento siguiente. Cada episodio, pues, se agota en sí mismo. Todo es intermitente, asombroso, diverso, efímero. Es como si, de alguna manera, el hombre no pudiera resistir al encanto de la multiplicidad, de un mundo en donde cada cosa, en lugar de remitir a Dios, sea un espectáculo en sí mismo. He aquí, en suma, una de las características esenciales del rococó. En palabras de Michel Delon, quien compara pertinentemente este estilo con el barroco, “le baroque avait appris que la réalité est une illusion, parce que la seule réalité est métaphysique et religieuse. Le rococo suggère, sans s’y attarder, sans peser ni poser, que tout est reflet, passage, nuance d’un moment et qu’il n’y a pas d’autre réalité, fût-elle religieuse.”<sup>106</sup>

Ahora bien, la mirada ajena, a causa de su ignorancia, se revela no sólo como el medio idóneo para despertar la curiosidad, sino como una de las armas más poderosas de la crítica. Basta con salir de uno mismo, con observar el funcionamiento social con ojos desprevenidos, para que las instituciones y las costumbres establecidas, aquéllas que por su longevidad han adquirido un carácter sagrado, pierdan buena parte de su legitimidad y su coherencia. Así como en los *Entretiens* de Fontenelle o en *Les états et les empires de la Lune* de Cyrano bastaba con salir de la Tierra para poner en duda la definición misma del ser humano, en el caso de Montesquieu basta contemplar la sociedad europea a través de la mirada de los persas para cimbrar hasta sus fundamentos el eurocentrismo; “l’ignorance des liaisons”, apunta Starobinski en ese sentido, “que Montesquieu attribue à ses Persans, conduit à leur faire découvrir, en France, et parmi les chrétiens, l’absence de liens logiques,

---

<sup>106</sup> Michel Delon (et.al), “XVIIIe siècle” en *La littérature française : dynamique et histoire II*, París, Gallimard, Folio Essais, 2007, p. 86.

le défaut de cohérence: ainsi se dénoue la trame supposée des croyances et des institutions occidentales”.<sup>107</sup> De este modo, la capital francesa se convierte en un teatro, no ya sólo por su variedad, sino también porque todo en ella es de oropel, esto es, artificioso, arbitrario, incoherente.

Ya desde las primeras cartas, Montesquieu lleva a cabo este trastorno de las perspectivas merced a un extraordinario recurso literario: fingiendo una afasia voluntaria. Al no contar con el vocabulario requerido para nombrar el espectáculo que se desarrolla antes sus ojos, Usbek y Rica se ven obligados, en primer lugar, a describirlo, y, en segundo, a designarlo con los conceptos de su propia cultura. La descripción desemboca, por así decir, en un redescubrimiento de la materialidad de los objetos más sagrados y de los ídolos más respetados: el rosario se convierte en “de petits grains de bois” (carta XXIX); Homero no es más que un “vieux poète grec” (carta XXXVI); Luis XIV, a quien nunca se le llama por su nombre, es un “grand magicien”, pues en Francia se cree que tiene el poder de sanar a sus súbditos con solo posar sus manos en ellos (carta XXIV). Por su parte, el hecho de aprehender la realidad occidental mediante conceptos orientales quebranta la validez del eurocentrismo: los sacerdotes cristianos son llamados *dervis* (carta LVII); la cuaresma, “rahmazan” (carta XXIX); la Biblia, “leur alcoran” (carta XXIV). En ambos casos, el efecto es el mismo: “la critique, la démystification consistent à abolir les noms qui inspirent confiance, pour montrer la futilité des choses réelles qui exerçaient un pouvoir abusif. Hors du code qui les consacre, ces choses ne méritent plus d’être respectées. L’effet qu’elles exerçaient sur les esprits s’appellera magie, imposture, charlatanisme”.<sup>108</sup> El lector, quien de inmediato identifica el objeto, la persona o el fenómeno al que los persas hacen

---

<sup>107</sup> Jean Starobinski, “Préface aux Lettres persanes” en *Lettres persanes*, París, Gallimard, 1973, p. 15.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.17

referencia de manera oblicua, es invitado a experimentar una sensación a medio camino entre la risa y el desconcierto, como si de improviso alguien le hubiese arrancado una venda de los ojos. La superficialidad y ligereza del rococó se revelan como las armas ideales en virtud de su talante aparentemente ingenuo, inofensivo, juguetón. “Rien de si profond que la peau, a-t-on dit. Rien de si profond que la superficialité du rococo”<sup>109</sup>, sentencia a este propósito Michel Delon.

Por otro lado, de los numerosos blancos de la crítica de los persas, nosotros nos ocuparemos, dada su pertinencia para nuestra investigación, del cuestionamiento que realizan del poder espiritual: la Iglesia. En un primer nivel, la crítica es frontal y comienza por la cabeza de la institución. Si, como ya vimos, el rey no sale bien librado del examen emprendido por Rica, el papa no puede jactarse de una mejor suerte. La ilegitimidad de su cargo y de sus funciones salta a la vista. He aquí cómo se expresa Rica sobre él por primera vez: “il y a un autre magicien plus fort que lui [que el rey], qui n’est pas moins maître de son esprit, qu’il l’est lui-même de celui des autres. Ce magicien s’appelle le pape : tantôt il lui fait croire que trois ne sont qu’un ; que le pain qu’on mange n’est pas du pain, ou que le vin qu’on boit n’est pas du vin ; et mille autres choses de cette espèce”.<sup>110</sup> Más adelante, en la carta vigésimo novena, Rica vuelve a analizar la misma cuestión: “le pape est le chef des Chrétiens. C’est une vieille idole, qu’on encense par habitude. Il était autrefois redoutable aux princes mêmes [...] Il se dit successeur d’un des premiers chrétiens, qu’on appelle Saint-Pierre : et c’est certainement une riche succession ; car il a des trésors immenses et un grand pays sous sa domination”.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Michel Delon, *o.c.*, p.87.

<sup>110</sup> Montesquieu, *o.c.*, p. 92 [Carta XXIV].

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 101-102 [Carta XXIX].

En un segundo nivel, la crítica es más sutil, y, por eso mismo, más profunda. A lo largo de todo el libro, Usbek sostiene una correspondencia con varios sacerdotes de su país, en la cual se reivindica en numerosas ocasiones la superioridad del Islam por sobre el resto de las religiones, y en particular, claro está, sobre el cristianismo. Pues bien, es precisamente como resultado de esta confrontación entre dos tradiciones religiosas igualmente dogmáticas que éste sale sobremanera maltrecho. Veamos un ejemplo. En la carta trigésimo quinta, Usbek escribe a Gemchid, *dervis* del brillante monasterio de Taurus, a propósito del destino de los cristianos el día del Juicio final:

Que penses-tu des chrétiens, sublime dervis? Crois-tu qu'au jour du jugement ils seront, comme les infidèles turcs, qui serviront d'ânes aux juifs, et les mèneront au grand trot en enfer? Je sais bien qu'ils n'iront pas dans le séjour des prophètes et que le grand Hali n'est point venu pour eux. Mais, parce qu'ils n'ont pas été assez heureux pour trouver des mosquées dans leur pays, crois-tu qu'ils soient condamnés à des châtiments éternels? Et que Dieu les punisse pour n'avoir pratiqué une religion qu'il ne leur a pas fait connaître?<sup>112</sup>

Es cierto, continúa Usbek, que los cristianos no son como aquellos infieles cuyo error radicaba en negar los milagros divinos; más bien, apunta, se asemejan a esos desgraciados que vivían “dans les ténèbres de l'idolâtrie, avant que la divine lumière vînt éclairer le visage de notre grand prophète”.<sup>113</sup> Es más, si uno examina con cautela las prácticas y los dogmas del cristianismo, opina, uno se percatará de las muchas similitudes que comparte con el mahometismo. Como los fieles de esta religión, los cristianos creen en el poder de las abluciones, si bien juzgan erróneamente que el efecto benéfico del bautismo

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 110 [Carta XXXV].

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.111.

continúa vigente durante toda la vida. Además, los sacerdotes y los monjes cristianos rezan, como los musulmanes, siete días a la semana. Asimismo, los imitadores de Cristo admiten la existencia de un paraíso y tienen, como nosotros los musulmanes, días asignados para llevar a cabo todo tipo de sacrificios y mortificaciones con el fin de aplacar la ira divina. Creen en los milagros, en la insuficiencia humana, en la necesidad de un intercesor entre Dios y la criatura; en suma, concluye, “je vois partout le mahométisme, quoique je n’y trouve point Mahomet”.<sup>114</sup>

El lector de la Europa cristiana no puede sino sentirse desorientado al enfrentarse con una réplica de los argumentos que los cristianos, con sus respectivas adecuaciones, suelen aducir contra los musulmanes, pero en esta ocasión dirigidos contra su propia religión. Esta sensación de extrañeza se incrementa cuando advierte, en la carta de Usbek, ese tono de desprecio y conmiseración que los cristianos utilizan al referirse a los musulmanes y al resto de los infieles. Cómo, ¿un mahometano compadeciéndose del lamentable destino eterno de un cristiano?, se pregunta un cristiano con el ceño fruncido. En otros términos, si argumentos en esencia idénticos pueden usarse para defender tanto la verdad del cristianismo como la del mahometismo, ¿cómo saber cuál de las dos tiene razón, puesto que tanto una como otra poseen las mismas pretensiones dogmáticas?

En su correspondencia con los sacerdotes, esta pregunta no atormenta la mente de Usbek. Para él, los religiosos de su país son, qué duda cabe, infalibles. En su primera carta dirigida al *mollak* Méhémet-Ali, el protagonista se dirige al hombre santo como a la persona a través de la cual los fieles pueden entablar una comunicación íntima con el cielo, “car enfin, trezième iman”, le pregunta, “*n’es-tu pas le centre où le ciel et la terre*

---

<sup>114</sup> *Ibidem.*

aboutissent, et le point de communication entre l'abîme et l'empyrée?".<sup>115</sup> En la carta siguiente, dirigida al mismo corresponsal, Usbek, deseoso de esclarecer una cuestión metafísica, escribe: "J'ai des doutes, il faut les fixer; je sens que ma raison s'égaré; ramène-la dans le droit chemin: viens m'éclairer, source de lumière; foudroie, avec ta *plume divine*, les difficultés que je vais te proposer".<sup>116</sup> Finalmente, Usbek, en una carta a su hermano, quien es un monje venerable, formula una pregunta retórica:

comment ne t'honorerais-je pas, moi qui ai appris, de nos docteurs, que les dervis ont toujours un caractère de sainteté qui les rend respectables aux vrais croyants ; et que Dieu s'est choisi, dans tous les coins de la terre, des âmes plus pures que les autres, qu'il a séparées du monde impie, afin que leurs mortifications et leur prières ferventes suspendissent sa colère, prête à tomber sur tant de peuples rebelles?<sup>117</sup>

La creencia de Usbek en la divinidad de los *dervis* contrasta con el escepticismo con el que él y Rica consideran el estatus y la función de los sacerdotes cristianos. Según este último, la misión de los obispos se reduce a llevar a cabo con dos funciones: "quand ils sont assemblés, ils font des articles de foi. Quand ils sont en particulier ils n'ont guère d'autre fonction, que de dispenser d'accomplir la loi".<sup>118</sup> Si la permisividad fuera el único defecto de los sacerdotes, el problema no sería tan grave; a final de cuentas, los casuistas son ridiculizados como una más de las curiosidades que ofrece la vida parisina (carta LVII). Más

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 78 [Carta XVI]. Las cursivas son mías. Vale la pena citar un pasaje de esta carta en donde Usbek nos habla de la proveniencia de la sabiduría del *mollak*: "Ta science est un abîme plus profond que l'océan; ton esprit est plus perçant que Zufagar, cette épée d'Hali, qui avait deux pointes : tu sais ce qui se passe dans les neuf chœurs des puissances célestes : tu lis l'Alcoran sur la poitrine de notre divin prophète ; et, lorsque tu trouves quelque passage obscur, un ange, par son ordre, déploie ses ailes rapides, et descend du trône, pour t'en révéler le secret".

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 98 [Carta XVII]. Las cursivas son mías.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 219 [Carta XCIII].

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 102 [Carta XXIX].

graves, sin embargo, resultan los numerosos conflictos que se derivan de las disputas metafísicas, es decir, del dogmatismo característico de los teólogos. De acuerdo con Rica, quien utiliza una metáfora muy frecuente en el siglo XVIII, las querellas teológicas se convierten la mayoría de las veces en guerras interminables cuya única manera de zanjar es mediante la intromisión de alguna autoridad. No obstante, una vez concluidas lo que prevalece no es una atmósfera de tranquilidad sino, como dirá Immanuel Kant (1724-1804) varios años más tarde, una “paz insegura” (*unsicher Friede*).<sup>119</sup> Tan insegura, que Rica no deja de comentar que “puis-je t’assurer qu’il n’y a jamais eu de Royaume où il y ait eu tant de guerres civiles, que celui de Christ”.<sup>120</sup> Por último, en esta misma epístola, el dogmatismo de la Inquisición así como las atrocidades a las que lleva, son condenados por Rica con mucha severidad.

En ese mismo tenor, Usbek narra en una carta posterior el encuentro entre un jesuita y un par de hombres, quienes tienen una discusión a propósito de la constitución.<sup>121</sup> El primero de ellos se niega a responder *sur le champ* a las preguntas de los otros dos, pero los remite a un libro suyo donde, asegura, pueden encontrar las soluciones a todas sus dudas. Esta respuesta no disuade de su intento a los presentes, quienes al seguir insistiendo obligan al jesuita a “sortir de ses retranchements”. Acto seguido, “il commença à dire théologiquement force sottises, soutenu d’un dervis qui les lui rendaient très respectueusement”.<sup>122</sup> Cuando, conforme su exposición se desenvolvía, las otras dos personas manifestaban su desacuerdo respecto de algún punto, el jesuita respondía: “Cela est certain, nous l’avons jugé ainsi; et nous sommes des juges infaillibles—Et comment, lui

---

<sup>119</sup> Véase, Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A752/B780.

<sup>120</sup> Montesquieu, *o.c.*, p. 102 [Carta XXIX].

<sup>121</sup> La constitución es la bula *Unigenitus* promulgada en 1713. Esta bula censuraba 101 proposiciones de Pasquier Quesnel, un pensador jansenista.

<sup>122</sup> Montesquieu, *o.c.*, p. 234 [Carta CI].



dis-je [Usbek] alors, êtes-vous des juges infallibles? —Ne voyez-vous pas, reprit-il, que le Saint-Esprit nous éclaire ? —Cela est heureux, lui répondis-je ; car, de la manière dont vous avez parlé aujourd’hui, je reconnais que vous avez grand besoin d’être éclairé.»<sup>123</sup>

En suma, la pretensión de infalibilidad de los sacerdotes católicos es, a ojos de los persas, una superchería, una arbitrariedad, una impostura. A imagen y semejanza del papa, quien, a la manera de un mago, convierte el pan y el vino en sustancias distintas con sólo pronunciar unas palabras, los sacerdotes creen que por el hecho de autoproclamarse como infalibles *ipso facto* adquieren esa cualidad, cuando en realidad sus reyertas y su torpeza demuestran lo contrario. Los jesuitas, cuya teología se había erigido en la doctrina oficial de la Iglesia tras la condenación de los jansenistas, son quienes más sufren con estos ataques, pues, para sus contemporáneos, eran ellos quienes más habían evidenciado la decadencia del poder espiritual establecido.

En este punto vale la pena aclarar una cuestión. Del mismo modo en que la renuncia de los protagonistas a su “iranocentrismo” no implica que París haya sido erigida como el auténtico centro del mundo (se trata, por el contrario, de que a través de la mirada de los persas el parisino sea capaz de salir del estrecho círculo de sus certezas), así tampoco la crítica de los representantes de la Iglesia y la exaltación de los *dervis* ha de llevarnos a concluir que les *Lettres persanes* favorecen un poder espiritual de corte religioso. A nuestro juicio, formular una aseveración semejante supondría soslayar el carácter reversible que poseen las palabras de Rica y de Usbek. En otros términos, no nos parece que la intención de Montesquieu haya sido evidenciar la falta de legitimidad de la Iglesia con el espíritu de un hombre que añora la pureza de antaño y que, al no encontrarla en Occidente, se vuelve hacia Oriente como al lugar en donde su nostalgia habrá de ser sosegada. Más bien, el

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 234-235.

propósito de las *Lettres persanes* es, nos parece, cuestionar la legitimidad de cualquier poder espiritual de tipo religioso, lo que para Montesquieu significaba un poder dogmático fundado en una autoridad suprarrazional, sea ésta la revelación cristiana o islámica, sea la Biblia o el Corán.

En efecto, si bien Usbek y Rica reverencian la infalibilidad de los *dervis*, el lector no está llamado a seguir su ejemplo, sino, por el contrario, a alzarse por encima de todos los dogmatismos. Para esto es preciso tener en cuenta que en las *Lettres persanes* toda perspectiva es reversible: aquello que se afirma de un bando vale también para el otro. La confrontación, pues, no tiene el propósito de rebajar a uno y de exaltar al otro, sino de mostrar la falta de validez de ambos a través de una relación especular. A la luz de las pretensiones dogmáticas de los musulmanes, la legitimidad del poder espiritual cristiano es nula. Es, pues, gracias al espejo que le ofrece una tradición dogmática exterior como el dogmatismo cristiano se revela como una farsa. Pero precisamente en virtud de este carácter especular, la proposición contraria también es válida. Supongamos que el narrador del libro fuera un cristiano emigrado a Oriente, ¿acaso no podría denunciar como ridículo el epíteto de infalibles que se adjudican los *dervis*? Tras advertir esto, el lector puede llegar a formular una serie de preguntas: ¿por qué los *dervis* sí estarían iluminados y los sacerdotes católicos (o viceversa)? ¿De cuál de los dos bandos fiarse? ¿No será acaso que ni uno ni otro tienen razón? Según nuestra interpretación, ambos poderes espirituales terminan por anularse dado que sus pretensiones dogmáticas son excluyentes, esto es, niegan de antemano la posibilidad de que otra religión pueda constituir un centro, no absoluto, es cierto, sino relativo.

A decir verdad, ni siquiera Usbek y Rica creen ciegamente en la infalibilidad de los *dervis*. En diversas cartas (ninguna dirigida a un eclesiástico), Usbek da muestras de una

posición radicalmente contraria a la que ostenta en su correspondencia con los representantes religiosos. Un ejemplo de esto se encuentra en la carta sesenta y nueve. En ella, Usbek elabora una argumentación teológica a propósito de la tensión entre la omnisciencia divina y el libro albedrío humano. Tras desarrollar a lo largo de dos hojas una tesis con todos los requerimientos de una disertación doctoral (incluida la utilización de la jerga enrevesada de los teólogos), Usbek interrumpe de tajo su argumentación para preguntarle a su interlocutor, con un dejo de ironía cuyo propósito es ridiculizar lo dicho en los párrafos anteriores, “mon cher Rhédi, pourquoi tant de philosophie? Dieu est si haut, que nous n’apercevons pas même ses nuages. Nous ne le connaissons bien que dans ses préceptes. Il est immense, spirituel, infini. Que sa grandeur nous ramène à notre faiblesse. S’humilier toujours, c’est l’adorer toujours”.<sup>124</sup>

¡Qué abismo media entre la posición deísta de Usbek y el dogmatismo del mollah Méhémet-Ali, a quien Alá enviaba un ángel para iluminarlo cada vez que tropezaba con un pasaje oscuro del Corán!, De acuerdo con el deísmo, Dios es incognoscible para los hombres desde un punto de vista teórico; no podemos, a propósito suyo, afirmar nada, fuera de que existe, es justo y bueno. Pero si esto es así ¿por qué un cura, que a fin de cuentas es un ser humano, habría de tener acceso a un conocimiento privilegiado de Dios?

Cabe señalar que la postura deísta de Usbek está indisolublemente vinculada con su admiración de la doctrina de la tolerancia, cuya piedra fundacional descansa en la imposibilidad de saber, sea por medios racionales o supranacionales, cuál es la verdadera religión, es decir, en la negación de la legitimidad de cualquier poder espiritual religioso-dogmático. El pensamiento tolerante desarrollado en Europa desde el siglo XVII tenía dos objetivos principales: por un lado, reducir a su núcleo mínimo las proposiciones metafísicas

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 183-184 [Carta LXIX].

concernientes, por ejemplo, a los atributos de Dios o a los diversos ritos de la liturgia, y, por el otro, reducir la religión a sus preceptos prácticos. Ambos designios se proponían reducir las diferencias teóricas y mostrar los puntos éticos en común entre las distintas vertientes del cristianismo y en general entre todas las religiones. En una palabra, de acuerdo con los teóricos de la tolerancia, ser un buen cristiano y un buen ser humano consiste en discutir poco o nada acerca de Dios y en conducirse de acuerdo con unos cuantos principios prácticos universales.

Esta reducción de la religión a la ética tuvo, entre muchas otras, una consecuencia notable. Como ya vimos, la imposibilidad de la razón para conocer a Dios desemboca, como sugiere Usbek, en una humillación de la razón humana. Las consecuencias de dicha humillación, sin embargo, no son las preconizadas por las teologías de corte agustiniano. Más bien, se asemeja a las de Voltaire: según él, los objetos que quedan fuera del dominio de la razón no nos indican la línea divisoria entre lo sagrado y lo profano, sino entre aquello de lo que vale y no vale la pena ocuparse. Así pues, según Usbek Dios es incognoscible y ser una buena persona consiste en obedecer ciertos principios prácticos (*“Nous ne le connaissons bien que dans ses préceptes”*, dice). Pero, ¿cuáles son dichos preceptos? En una carta sobre la tolerancia, Usbek nos aclara esto en un pasaje en el que eleva una plegaria a Dios : “Je ne sais si je me trompe; mais je crois que le meilleur moyen pour y parvenir [a agradar a Dios], est de vivre en bon citoyen dans la société où vous m’avez fait naître, et bon père dans la famille que vous m’avez donnée”.<sup>125</sup> La mejor manera de servir a Dios es siendo un ciudadano probo (no un cristiano a la manera de Agustín) y llevando a cabo las funciones que a uno le han tocado en suerte, para así promover el bienestar de la

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 128 [Carta XLVII].

sociedad. Traducción: ser un buen cristiano es vivir en y según los valores de la inmanencia.

Por otro lado, no sólo Usbek, sino también Rica, cuestiona indirectamente (esto es, mediante un episodio desarrollado en Francia) la infalibilidad de los *dervis*. Sólo que, en lugar de apelar a los puntos doctrinales básicos del deísmo, su argumento se basa en el cuestionamiento de una actitud que ya Fontenelle calificaba de absurda: el antropocentrismo. Cuenta Rica que un día, en una reunión, escuchó a distintos personajes hablar sobre cuánto mejor era el pasado en relación con el presente; un par de señoras, por ejemplo, se quejaban de los hombres actuales y suspiraban por los de antaño; un prelado, por su parte, añoraba los tiempos gloriosos del reinado de Luis XIV, durante los cuales se perseguía implacablemente a los herejes; por último, un enfermo de gota anhelaba los tiempos en los que todo el mundo adoraba caminar. En el fondo, dice Rica, la actitud detrás de estos juicios no difiere de la de aquellos pueblos que conciben a la divinidad a su imagen y semejanza, lo cual, a decir verdad, tampoco difiere de la actitud antropocéntrica, pues en todos esos casos “nous ne jugeons jamais des choses que para un retour secret que nous faisons sur nous-mêmes”.<sup>126</sup> Pero, ¿acaso no es tan absurdo que un hombre se autoproclame como una autoridad última en medio de la diversidad humana, como lo es que los terrícolas se crean el centro del universo en medio de la magnificencia del universo copernicano? “Mon cher Usbek”, concluye Rica, “quand je vois des hommes qui rampent sur un atome, c’est-à-dire la terre, qui n’est qu’un point dans l’univers, se proposer directement pour modèles de la Providence, je ne sais comment accorder tant d’extravagance avec tant de petitesse”.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 156 [Carta LIX].

<sup>127</sup> *Ibidem*.

Ahora bien, si el carácter especular del libro y las cartas sobre la tolerancia no parecen pruebas suficientes del talante crítico de Montesquieu frente a la idea de un poder espiritual dogmático basta analizar brevemente la forma misma del texto. En primer lugar, se trata de un *recueil* de cartas del que Montesquieu, en el prólogo, se proclama únicamente como el editor. La supresión voluntaria del autor se propone dotar de autonomía a cada uno de los corresponsales: el libro, un volumen de misivas, tiene tantos autores cuantos personajes escriben. La palabra se asigna, ora a los persas, ora a los eunucos, ora a las esposas del serrallo, ora a los amigos lejanos, ora a los *dervis*. Por ende, el régimen de la obra es el de la pluralidad de las conciencias así como el de la diversidad de los puntos de vista y las convicciones. No existe ningún centro en virtud del cual alguno de los corresponsales tenga derecho a juzgar sus consideraciones como últimas, definitivas e incontestables. La organización misma de las cartas, la cual sugiere que todas tienen la misma importancia, desmiente la pretensión de los *dervis* de poseer una pluma divina. “Un style s’invente”, opine Starobinski, “à travers cette mise en scène: il réduit la matière habituelle de l’essai à la substance d’une lettre ou d’une série de lettres”.<sup>128</sup> En lugar de tratar los temas discutidos a lo largo del libro en la forma de un tratado dogmático o de un discurso académico, los corresponsales, en la estela de Montaigne, escriben ensayos, es decir, escritos cuya naturaleza es “matiere d’opinion, non matiere de foy”.

Sin embargo, Montesquieu, como Voltaire, no era un posmoderno. Contrario a lo que afirma un prejuicio muy difundido, los *philosophes* no se limitaron a destruir sino también a edificar. A pesar de su importancia en la dinámica de las *Lettres persanes*, la relativización de los puntos de vista no es un fin en sí mismo y mucho menos un estado ante el cual Montesquieu, desorientado, no sepa qué hacer; la pluralidad de las opiniones no

---

<sup>128</sup> Starobinsky, “Préface aux...”, p. 11.

redunda en una pérdida total de puntos de referencia. Más bien, la relativización sirve para evidenciar el carácter no universal de las tradiciones religiosas dogmáticas así como de las costumbres y los ídolos de una sociedad (en este caso tanto de la francesa como de la persa). En una palabra, la crítica prepara el terreno para la afirmación de los conceptos verdaderamente universales, ya que de cara al cuestionamiento de la revelación cristiana y de la institución infalible que la representa, Montesquieu no cree estar frente a la oportunidad de negar la existencia de valores y de criterios de verdad absolutos, sino de afirmar los verdaderos.

En este sentido, el autor de las *Lettres persanes* se sitúa en la misma línea que el Montaigne de “Les Cannibales”, quien en ese ensayo opone el salvajismo de las costumbres de los caníbales, no a las civilizadas costumbres europeas, sino a un criterio racional que ni unos ni otros logran cumplir: “Nous [los europeos] les pouvons donc bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie”.<sup>129</sup> Así, al final de las *Lettres persanes*, el lector no habrá asistido únicamente a la confrontación entre París e Ispahan, sino que, por la distinta ubicación de los distintos correspondientes, habrá dado la vuelta al mundo. Esta experiencia le llevará a descubrir, en palabras de Starobinski,

la relativité des absolus qu'on révère en divers lieux et en divers temps. Partant il aura senti la nécessité de s'élever à l'universel, il aura senti s'éveiller la sollicitude cosmopolite qui souhaite le bonheur et la prospérité de tous les peuples. Le terrain est préparé pour le triomphe des concepts universels – Raison, Justice, Nature- au nom desquels condamnation pourra être portée contre tous les fanatismes particuliers et contre toutes les intolérances régionales.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Montaigne, “Des cannibales” en *Essais*, ed. citada, p. 216.

<sup>130</sup> Starobinski, “Préface aux...”, p. 22.

De manera tímida pero inconfundible despuntan ya los conceptos universales. Antes que nada, se afirma la autoridad y la autonomía de la razón en el campo del estudio de la naturaleza. Nada más consecuente, si recordamos que la rehabilitación de la curiosidad supuso el surgimiento de un nuevo tipo de interacción entre el hombre y el mundo expresado, como ya vimos, en la metáfora del teatro y el espectador formulada por Fontenelle. En un primer nivel, pues, la razón se define como el procedimiento científico capaz de explicar, de manera diáfana y sencilla, el funcionamiento del universo por medio de la enunciación de leyes universales inducidas a partir de la variedad de los fenómenos naturales, todo esto al margen de cualquier tutela teológica. En una carta dirigida a un *dervis*, Usbek compara esta modalidad de la ciencia profana con la ciencia divina, al parecer en menoscabo de la primera:

Il y a ici des philosophes, qui, à la vérité, n'ont point atteint jusqu'au faite de la sagesse orientale : ils n'ont point été ravis jusqu'au trône lumineux : ils n'ont ni entendu les paroles ineffables dont les concerts des anges retentissent, ni senti les formidables accès d'une fureur divine ; mais, laissés à eux-mêmes, privés des saintes merveilles, ils suivent, dans le silence, les traces de la raison humaine.<sup>131</sup>

Las dudas que este pasaje podría generarnos respecto a cuál de los dos tipos de conocimiento considera Usbek más confiable, se despejan en cuanto uno continúa la lectura. Apenas unas líneas después del pasaje citado, el protagonista menciona a su interlocutor con ostensible entusiasmo: “tu ne saurais croire jusqu'où ce guide [la razón] les a conduits. Ils sont débrouillé le chaos ; et ont expliqué, par une mécanique simple, l'ordre

---

<sup>131</sup> Montesquieu, *o.c.*, pp. 226-227 [Carta XCVII].



de l'architecture divine. Ils ont trouvé la clef de la nature [...] et des principes fécondes dont on tire des conséquences à perte de vue".<sup>132</sup> Tanta es la admiración que Usbek siente por la simplicidad y la racionalidad con que las leyes mecánicas explican el funcionamiento y la variedad del universo copernicano que, hacia el final de la carta, se atreve a sugerir que la cosmología científica le parece mucho más fiable que la cosmología expuesta en el Corán (observación cuya reversibilidad afecta a su vez a la Biblia).

En su aplicación social (la que más se aprecia a lo largo del libro), la razón se define (o al menos eso pretende) a imagen y semejanza de su uso en el terreno del estudio de la naturaleza. De ahí que, en un primer momento, dicha facultad no se defina como una fuente generadora de nuevos conocimientos, sino como una especie de fuerza crítica cuyo radio de acción es tan vasto como la variedad de fenómenos que analiza. "Su función más importante", apunta Cassirer, "consiste en la fuerza de juntar y separar. Separa lo puramente fáctico, lo sencillamente dado, lo creído por los testimonios de la revelación, de la tradición, de la autoridad; no descansa hasta que no lo resuelve en sus componentes simples y en los *motivos* últimos de creer y "tener por verdadero"". <sup>133</sup> Con todo, una vez que ha cuestionado la validez de la revelación, la autoridad y la tradición a través de su análisis de los fenómenos particulares, la razón puede, imitando su científico, encontrar leyes universales que la ayuden a superar el momento relativista al que su primer análisis la ha llevado.

Es precisamente una superación de este tipo la que tiene lugar, por ejemplo, en el ámbito moral. Si tras el análisis de los fenómenos particulares las tradiciones dogmáticas se revelaron como parciales, esto significa que la razón, en un segundo momento, cuenta con

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 227-228.

<sup>133</sup> Cassirer, *o.c.*, p. 29. Las cursivas son suyas.

el terreno despejado para poder aprehender las reglas verdaderamente universales y eternas de la justicia. Y esto es, de hecho, lo que sucede. De acuerdo con Usbek, “la justice est un rapport de convenance, qui se trouve réellement entre deux choses : ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit Dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme”.<sup>134</sup> En otras palabras, la justicia forma parte de una naturaleza de las cosas cuya existencia no depende de Dios, ni de los ángeles, ni de los hombres. Por eso, “quand il n’y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice [...] Libres que nous serions du joug de la religion, nous ne devrions pas l’être de celui de l’équité”.<sup>135</sup> En otras palabras, la razón no precisa de la revelación, de la gracia, ni de nada ajeno a ella para conocer la justicia y para actuar conforme a ella.

Pero, ¿cómo ha de comunicar un hombre a otro la noción de justicia que adquirido racionalmente? En una de las primeras cartas del libro, un amigo oriental de Usbek le envía una misiva en la cual solicita su ayuda para resolver la siguiente cuestión: ¿la felicidad humana se alcanza mediante los placeres y la satisfacción de los sentidos o mediante la práctica de la virtud? En la epístola siguiente, el primer paso de Usbek consiste en advertir que la suya no puede ser considerada una opinión irrefutable: “tu renonces à ta raison, pour essayer la mienne”, le escribe a su amigo “tu descends jusqu’à me consulter; tu me crois capable de t’instruire. Mon cher Mirza, il y a une chose qui me flatte encore plus que la bonne opinion que tu as conçue de moi: c’est ton amitié qui me la procure”.<sup>136</sup> Desde un inicio, pues, Usbek no se asume como una *plume divine*, sino como una *plume humaine*. Sin embargo, esto no es óbice para dar una respuesta lo suficientemente autorizada por la razón, que a fin de cuentas no recurre a ninguna convención sino a la noción universal de

---

<sup>134</sup> Montesquieu, *o.c.*, p.203 [Carta LXXXIII].

<sup>135</sup> *Ibid.*, p.204.

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 66-67. [Carta XI].

justicia. Pero precisamente porque no se considera una pluma divina, Usbek juzga innecesario valerse de razonamientos abstractos, académicos u doctorales, todos de carácter dogmático, pues, según él, “il y a de certaines vérités qu’il ne suffit pas de persuader, mais qu’il faut encore faire sentir: telles sont les vérités de morale. Peut-être que ce morceau d’histoire te touchera plus qu’une philosophie subtile”.<sup>137</sup>

Comienza entonces a narrar la célebre historia de los trogloditas. Además de representar un hito, para los *philosophes* de la generación posterior, de la forma en que las nociones universales habían de ser expuestas y transmitidas, dicha historia nos interesa en la medida en que tiene como punto medular la cuestión del amor propio. En resumidas cuentas, la historia de los trogloditas trata de un pueblo cuyos integrantes, tras derrocar a un rey extranjero, deciden no obedecer a ninguna autoridad salvo a sus propios caprichos, necesidades y placeres. El desencadenamiento del egoísmo pronto corroe el vínculo social, de modo que los trogloditas, con excepción de dos familias, no tardan en extinguirse. Para suerte del pueblo troglodita, la cabeza de éstas dos familias son dos hombres “bien singuliers: ils avaient de l’humanité; ils connaissaient la justice; ils aimaient la vertu”.<sup>138</sup> A partir de entonces, el pueblo troglodita renace y pronto recupera el esplendor de antaño.

La lección de la historia es inequívoca: el egoísmo integral es insostenible tanto desde el punto de vista social como personal. Sin embargo, sugiere el mismo Usbek, el auténtico amor propio no se manifiesta, bajo ningún concepto, como una actitud semejante. Al contrario. Se trata, como lo muestra el ejemplo de los dos trogloditas virtuosos, de un aprecio mesurado de uno mismo, indispensable para poder trabajar por el bienestar común, indivisible del bienestar personal. Para Montesquieu, como para Voltaire, el amor propio, el

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 71 [Carta XII].

interés personal, la ambición y la buena opinión de uno mismo funcionan como los motores del mejoramiento de las ciencias y las artes, de la industria y del comercio, en suma, del desarrollo de la civilización, cuya promoción es la tarea no sólo del deísta tolerante sino de la sociedad en general.<sup>139</sup>

Por último, resta la cuestión del amor. Curiosamente, este tema no forma parte de la trama occidental de las *Lettres persanes*, sino de la trama oriental. De hecho, la alegría y la desenvoltura de la parte europea contrastan con la gravedad y la pesadez de la parte oriental. Desde el inicio de su viaje y a medida que el tiempo transcurre, nos enteramos de que a Usbek le obsesiona conservar intacta la virtud (en sentido sexual, no social) de las múltiples esposas de su serrallo. En un principio, las cartas de sus esposas parecen tranquilizadoras, pues todas se quejan amargamente de su ausencia y juran fidelidad y amor eternos. No obstante, conforme el libro se desarrolla los eunucos encargados de mantener el orden del harem van perdiendo el control. Las mujeres se rebelan ante lo que consideran el desprecio de su señor y el maltrato de sus guardianes. Esta crisis alcanza su punto álgido en la última carta del texto, en la que Roxane, una de las esposas de Usbek, confiesa a su marido una verdad terrible: durante toda su estadía ha estado engañándolo. Roxana escribe esta última misiva agonizante, pues ha decidido suicidarse después de que los eunucos hubieran matado a uno de sus amantes. Con todo, la confesión a Usbek es para ella una especie de alivio:

---

<sup>139</sup> Véase, *Supra*, p. 73. Para la cuestión de la importancia del amor propio en el desarrollo de la civilización (entendido como la evolución de las ciencias, las artes, la industria y el comercio), véase la carta CVI, en la que Usbek explica a Rica todos los beneficios que de él se derivan. A lo largo de la carta se establece que el propósito del individuo durante su existencia es medrar económicamente para así impulsar el desarrollo de la civilización, el cual es el objetivo de la sociedad.

Oui, j'ai t'ai trompé; j'ai séduit tes eunuques ; je me suis jouée de ta jalousie ; et j'ai su, de ton affreux sérail, faire un lieu de délices et des plaisirs [...] Comment as-tu pensé que je fusse assez crédule pour m'imaginer que je ne fusse dans le monde que pour adorer tes caprices? que, pendant que tu te permets tout, tu eusses le droit d'affliger tous mes désirs? Non : j'ai pu vivre dans la servitude ; mais j'ai toujours été libre : j'ai réformé tes lois sur celles de la nature ; et mon esprit s'est toujours tenu dans l'indépendance.<sup>140</sup>

A nuestro juicio, la última carta tiene dos sentidos. Por un lado, es una especie de recordatorio: Usbek, el hombre que ha decidido elevarse a lo universal mediante la confrontación de otra civilización distinta a la suya, no ha logrado deshacerse de uno de los prejuicios más arraigados de su país: la certeza de que sus esposas son una propiedad suya de la que puede disponer a su antojo. Por otro, es una reivindicación del amor humano. De ahí que sea una mujer quien lleva a cabo esta rehabilitación de la sexualidad al asociarla, como lo hace Roxane, con la Naturaleza, la cual aparece por primera vez en el texto ya no sólo como la suma de fenómenos analizables por la razón científica, sino como la autoridad que sanciona ciertos valores y que prescribe ciertos derechos inalienables. Como ha dicho a este respecto Jean Starobinski : “dans l'imminence de la mort [de Roxane] s'ouvre la perspective d'une raison universellement libératrice, dont Usbek n'a su formuler et vivre qu'une partie des exigences. Le courage de Roxane, attestant la légitimité de ce que nous nommons aujourd'hui la pulsion désirante, l'inclut dans l'ordre des droits inaliénables”.<sup>141</sup>

En conclusión, las *Lettres persanes* representan un hito en la historia literaria francesa del siglo XVIII. Su influencia, lejos de agotarse una vez rebasada la primera mitad del siglo, habría de extenderse, directa o indirectamente, hasta bien entrada la siguiente

---

<sup>140</sup> *Ibid*, p. 350 [Carta CLXI].

<sup>141</sup> Starobinski. “Préface aux...”, p. 30.

centuria. Sin embargo, hacia la segunda mitad del siglo el tono alegre y desenvuelto que distingue el libro de Montesquieu se transformó en un grito de indignación: la humanidad, proclamaron los *philosophes*, había sido engañada, reprimida y aplastada por la casta sacerdotal así como por su mejor aliado, el poder político. No obstante, había llegado el momento de cambiar la situación.

### Capítulo III: El metarrelato

De toutes les accusations que l'ignorance et la mauvaise foi intentent contre les philosophes, il n'en est point de plus grave et de plus mal fondé que celle qui les taxe d'une volonté permanente de détruire sans jamais édifier. C'est à cette imputation que des personnes mêmes bien intentionnées font souvent à la philosophie qu'il est important de répondre, afin que la vérité n'ait plus d'adversaire que ceux qui auront le courage de se déclarer hautement les ennemis du genre humain, les défenseurs du mensonge, les soutiens des erreurs humaines.

Barón d'Holbach, *Essai sur les préjugés*.

#### 1. D'Alembert y el *Discours préliminaire*

##### I

Le temps n'était plus où quelque métaphysicien, se concentrant sur lui-même et dans l'obscur de sa chambre, essayait de pénétrer le secret de l'être [...] Maintenant, on partait à la découverte du monde des apparences, des apparences qui étaient devenues le seul réel. Comme si les marins de jadis avaient perdu follement leur peine à vouloir connaître les profondeurs de l'Océan ; comme si les marins d'aujourd'hui, plus sages, se contentaient de dresser la carte utile des vents, des écueils, des routes et des portes. Que chacun prît part à la grande aventure nouvelle ! Que chacun, du moins, en ressentît le bienfait !

Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*.

Si bien fijar una fecha para determinar un viraje en la historia de las ideas nunca dejará de ser arbitrario, de ello no se sigue que uno deba desdeñar los consensos cronológicos a los que han llegado los especialistas de una determinada materia. Éste es el caso con diversos estudiosos de la Ilustración francesa. Para varios de ellos, la década que va de 1750 a 1760 marcó un punto de inflexión en la historia literaria y filosófica del siglo. He aquí algunos ejemplos. Paul Bénichou ubica en el año de 1750 el inicio de su investigación acerca del surgimiento de un poder espiritual laico en la Francia moderna<sup>142</sup>; más o menos hacia esa misma fecha, Michel Delon sitúa el fortalecimiento de lo que él llama el “momento enciclopédico” de la literatura de las Luces, cuyo principal objetivo habría sido convencer a

---

<sup>142</sup> Véase, Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne en Romantisme français I*, Paris, Gallimard, Quarto, 2004.

los lectores, mas no ya seducirlos<sup>143</sup>; por su parte, Peter Gay coincide en que durante esos dos lustros el pensamiento humanista característico de los *philosophes* se vio fortalecido por un fuerte sentido de misión<sup>144</sup>; finalmente, Robert Darnton (1939), tras una exhaustiva investigación realizada en distintos archivos, indica la mitad de la centuria como el momento en la que tuvo lugar un extraordinario florecimiento de un tipo de literatura consagrada exclusivamente a ensalzar la figura de *l'homme des lettres*.<sup>145</sup> En suma, todos estos testimonios, a los que podríamos añadir todavía unos cuantos, nos indican una tendencia clara: hacia la mitad del siglo, los *philosophes* habían empezado a asumirse a sí mismos como los constructores de una nueva era que habría de edificarse sobre los escombros de la precedente.

Con todo, la autoadjudicación de este nuevo rol era impensable sin una legitimación previa y esto por un motivo muy sencillo: en ningún otro momento de la historia occidental los escritores y la literatura se habían arrogado un papel tan trascendente. En otras palabras, los *philosophes*, para justificar su pretensión de ser los guías legítimos de la humanidad, habían de contestar primero unas cuantas preguntas, como por ejemplo: ¿qué autoridades hacían posible el cuestionamiento de la validez de la revelación y de la infalibilidad de la Iglesia? ; ¿en nombre de qué verdadera concepción de la naturaleza humana debía considerarse como falsa la teología agustiniana? ; ¿por qué hubo que esperar hasta el siglo XVIII para que dicha concepción fuera afirmada a voz en cuello, si, como los *philosophes* querían, ella era la única verdadera?; ¿por qué los hombres de letras eran los héroes de esta

---

<sup>143</sup> Véase Michel Délon (et al.), *La littérature française: dynamique et histoire II*, Paris Gallimard, Folio Essais, 2009, pp. 162-212.

<sup>144</sup> Véase, Peter Gay, *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, Nueva York, Norton, 1971, pp. 130-131.

<sup>145</sup> Véase, Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Nueva York, Norton, 1996, p. 219.



desgarradora historia? Como quizás ya se habrá intuido, estas preguntas enfrentaron a los *philosophes*, por un lado, con una cuestión de tipo filosófica, y, por otro, con una de tipo histórica. Así pues, fue necesario dar cuenta de ambas para fundar sobre un terreno seguro la legitimidad de la novedosa función del escritor.

Hasta donde sabemos, el primer texto en haber llevado a cabo esta tarea fue el *Discours préliminaire* de Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783), publicado en 1751 a la cabeza del primer tomo de una de las obras cumbres del siglo de las Luces: l'*Encyclopédie*. La importancia del escrito de d'Alembert es, pues, notable, tanto más cuanto sabemos que ejerció una influencia muy significativa en los escritos posteriores a su aparición.

Ahora bien, según Robert Darnton el ensayo de d'Alembert puede leerse como un tríptico en el que el primer panel ofrece una historia conjetural del origen de los conocimientos humanos, el segundo una descripción del árbol del conocimiento y el tercero la primera versión consumada de lo que un filósofo contemporáneo, Jean-François Lyotard (1924-1998), bautizó como el metarrelato ilustrado.<sup>146</sup> De estos tres paneles, los dos últimos son los que aportan un elemento novedoso en términos de la legitimación del nuevo estatus del escritor. El primero de ellos, en cambio, se limita a reforzar de alguna manera la concepción de la condición humana formulada en los textos del momento rococó.

En palabras de d'Alembert, en la primera parte su objetivo consiste en examinar “la généalogie et la filiation de nos connaissances, les causes qui ont dû les faire naître et les caractères qui les distinguent ; en un mot, de remonter jusqu'à l'origine et à la génération

---

<sup>146</sup> Véase el ensayo de Darnton, “Philosophers trim the Tree of Knowledge” en *The Great Cat Massacre. And other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984, p. 201: “...the *Discours préliminaire* can be seen as a triptych, in which the central panel provides a morphological picture of knowledge, while the side panels present epistemological and historical views”.

Para la noción de metarrelato, véase: Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 2004.

de nos idées”.<sup>147</sup> A continuación, el editor de la *Encyclopedie* divide nuestros conocimientos en directos (aquéllos que recibimos inmediatamente sin ninguna operación de nuestra voluntad) e indirectos (aquéllos que se adquieren cuando el espíritu une y combina los directos), a lo que de inmediato añade: “toutes nos connaissances directes se réduisent à celles que nous recevons par les sens ; d’où il s’ensuit que c’est à nos sensations que nous devons toutes nos idées [esto es, nuestros conocimientos indirectos]”.<sup>148</sup>

Esta epistemología de corte lockeano, importante ya para el Voltaire de las *Lettres philosophiques* y el Montesquieu de las *Lettres persanes*, influye de manera decisiva en el desarrollo ulterior de la argumentación. De acuerdo con ella, el hombre, al nacer, arranca de cero en términos gnoseológicos, esto es, no posee ningún conocimiento acerca de sí mismo ni del mundo exterior y mucho menos cuenta con un arsenal de ideas innatas propicio para la realización de estas dos tareas. No es sino en el momento en que los sentidos comienzan a funcionar como resultado de un estímulo exterior, cuando la mente humana, a la manera de un almacén, empieza a llenarse con conocimientos. Según d’Alembert, nuestras primeras sensaciones nos informan, primero que nada, acerca de nuestra propia existencia y, en un segundo momento, acerca de los objetos exteriores, incluido nuestro cuerpo. Éste es, de hecho, el objeto externo cuya presencia se nos impone con mayor vigor, pues su existencia, según el autor, es la que nos pertenece más íntimamente. A partir de esta observación, d’Alembert deduce que en cuanto sentimos nuestro cuerpo “nous nous apercevons de l’attention qu’il exige de nous, pour écarter les dangers qui l’environnent [...] La nécessité de garantir notre propre corps de la douleur et de la destruction nous fait examiner parmi les objets extérieurs, ceux qui peuvent nous être utiles ou nuisibles, pour rechercher les uns et

---

<sup>147</sup> Jean le Rond d’Alembert, “Discours préliminaire” en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers I*, París, Flammarion, 1986, pp. 76-77.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 77.

fuir les autres”.<sup>149</sup> De esta manera, el origen de las ciencias se remonta, de acuerdo con él, al período en el que el hombre hubo de escudriñar la naturaleza con el propósito de salvaguardar la integridad de su cuerpo. Más tarde, una vez satisfecho este primer objetivo, los tipos de conocimiento adquiridos por el hombre fueron haciéndose más complejos y respondiendo a otro tipo de necesidades.

Así pues, d’Alembert se vale de una de las premisas fundamentales de la epistemología de John Locke para presentar la genealogía de los conocimientos humanos como el esfuerzo ininterrumpido del hombre por construir su propio mundo en la Tierra. De esta manera descarta la intervención providencial en los asuntos mundanos y convierte al hombre en el único agente activo en la historia. En efecto, en esta suerte de lucha con el exterior el hombre no dispone de ninguna ayuda fuera de la que le proporcionan sus propias fuerzas; en consecuencia, resulta natural que d’Alembert considere al amor propio, a la búsqueda del placer, a la curiosidad y en general a las pasiones como recursos indispensables para hacer frente a las diversas vicisitudes surgidas durante este proceso.

En primer lugar, cabe preguntarse cuál sería el destino de la humanidad si, sobre todo en sus albores, sus integrantes no sintieran un intenso aprecio por sí mismos. En su sentido más elemental, pues, el amor propio es indistinguible de un instinto de autoconservación. Sin embargo, del mismo modo en que los conocimientos van evolucionando con el correr del tiempo y el surgimiento de nuevas necesidades, la noción del amor propio va haciéndose más compleja conforme las prioridades de los hombres se modifican. Así, en un segundo momento el amor propio es el responsable de que los hombres formen sociedades, cuyo objetivo no sólo es garantizar de manera más eficaz la conservación de sus integrantes, sino también propiciar el desarrollo de formas de vida cada

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

vez más sofisticadas. Una vez en el contexto social, el amor propio se define como un egoísmo limitado por la ley natural cuya función es acelerar el proceso civilizatorio toda vez que, bajo la promesa de la gloria y la prosperidad, azuza el desarrollo de las artes, las ciencias y los oficios. La búsqueda del placer, por su parte, juega en este desarrollo un papel fundamental, siempre y cuando no transgreda los límites impuestos por la ley natural (esto es, no dañar al prójimo); cuando se mantiene dentro de ellos, su aportación es indispensable ya que funge como un criterio de lo bueno y lo conveniente en las diversas incursiones del hombre en la naturaleza. Vinculada con esta noción del placer se encuentra la curiosidad, la cual es definida en primera instancia como un placer.<sup>150</sup> Más adelante, en el marco del estadio social, el acicate de la curiosidad, aunado al del amor propio, da lugar al incremento indefinido de los descubrimientos y en esa misma medida de las comodidades. En suma, el amor propio, la búsqueda del placer y la curiosidad son considerados por d'Alembert como los motores mismos de la civilización.

Cabe mencionar que esta historia conjetural de los conocimientos supone la idea de que los verdaderos fines de la vida humana han de realizarse en la inmanencia. Dentro de sus confines, los hombres deben forjar su mundo sin ninguna ayuda exterior, primero para evitar la muerte, después para satisfacer las eventuales necesidades del estado social. Por lo tanto, puedo uno deducir de lo anterior, condenar en nombre de cualquier otro ideal vital los recursos con los que el hombre cuenta para llevar a cabo esta tarea, resulta imperdonable en la medida en que frustra la realización de los auténticos fines de la naturaleza humana.

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 84 : “si dans l’ordre de nos besoins et des objets de nos passions, le plaisir tient une des premières places, la curiosité est un besoin pour qui sait penser”.<sup>150</sup>

Por otro lado, el panel central del *Discours* nos presenta un argumento de tipo morfológico. En otras palabras, en la segunda parte de su ensayo d'Alembert se propone clasificar la variedad de los conocimientos humanos mediante el esbozo de un árbol del conocimiento. En este punto en particular, los enciclopedistas fueron los primeros en admitir la deuda que contrajeron con sus predecesores, en especial con Francis Bacon (1561-1626), el filósofo inglés al que tanto admiraban. Tanto Diderot en el *Prospectus* como d'Alembert en el *Discours* no sienten ningún empacho en aceptar la influencia que el árbol de Bacon ejerció en el suyo. Según ellos, la mayor similitud entre ambos es de orden morfológico: a imagen y semejanza del árbol del filósofo inglés, el de los enciclopedistas divide las ciencias y las artes en tres grandes ramas (Historia, Poesía y Filosofía), las cuales obedecen a su vez a las tres principales facultades cognoscitivas del hombre: la memoria, la imaginación y la razón, respectivamente.

Con todo, esta semejanza de tipo estructural no debe impedirnos considerar todas las aristas de la cuestión. En realidad, la versión de d'Alembert comporta diferencias importantes con respecto a la de su antecesor. Durante esta segunda parte del *Discours*, frases del tipo: “a pesar de nuestra admiración por Bacon, en este punto hemos decidido apartarnos de él...”, se repiten en varias ocasiones. A nuestro juicio, una de estas divergencias merece ser destacada por encima del resto: la negativa de d'Alembert a aceptar la separación de la ciencia en humana y divina. En la clasificación de Bacon, en efecto, la división en Historia, Poesía y Filosofía comprende la totalidad de los conocimientos humanos, mas no la totalidad de los conocimientos. Existe otro apartado que abarca los conocimientos de origen divino, todos ellos coronados, como es de esperarse, por la revelación. Para Bacon era sumamente importante mantener los dos ámbitos separados, para así conservar intacta la pureza del saber divino (revelado), sujeta a

corromperse mediante la intervención en su campo del saber profano (racional). No obstante, a ojos de d'Alembert este seccionamiento resulta infundado y por lo mismo falaz. Según él,

la raison, ne doit point être divisée comme elle l'a été par lui [Bacon] en Théologie et en Philosophie; car la Théologie révélée n'est autre chose que la raison appliquée aux faits révélés: on peut dire qu'elle tient à l'Histoire par les dogmes qu'elle enseigne, et à la Philosophie par les conséquences qu'elle tire de ces dogmes. Ainsi séparer la Théologie et la Philosophie, ce serait arracher du tronc un rejeton qui de lui-même y est uni. Il semble aussi que la science des esprits appartient bien plus intimement à la Théologie révélée, qu'à la Théologie naturelle.<sup>151</sup>

De esta manera, a pesar de la similitud de sus cortezas el árbol de los enciclopedistas esconde una discrepancia fundamental con relación al de Bacon: no existe, en su enramado, una sección independiente consagrada a los conocimientos divinos, sino que éstos han sido incorporados, o, mejor aún, subordinados, unos a la Historia, otros a la Poesía y los más importantes a la Filosofía. Esta observación nos transporta directamente al corazón de la versión enciclopédica del árbol del conocimiento, corazón que, en palabras de Darnton, “instead of showing how disciplines could be shifted within an established pattern, expressed an attempt to raise a boundary between the known and the unknowable in such a way as to eliminate most of what men held to be sacred from the world of learning”.<sup>152</sup>

En otros términos, d'Alembert podó el árbol de Bacon con las tijeras del empirismo lockeano. Por consiguiente, si algo había de ser calificado como conocimiento primero debía ser susceptible de alcanzar la razón a través de los sentidos; en caso de no cumplir

---

<sup>151</sup> D'Alembert, *o.c.*, p. 118.

<sup>152</sup> Darnton, *o.c.*, p. 194.

con este requisito, ese algo no podía aspirar a formar parte de ninguna de las tres ramas del árbol. Como resultado de esta premisa epistemológica, la intervención divina fue, como en el primer panel, excluida de la historia, de modo que la revelación cristiana, manantial de legitimidad de la Iglesia y de los representantes de su poder espiritual, pasó automáticamente a formar parte de los conocimientos humanos (los únicos existentes pues son los hombres quienes hacen la historia) y por lo mismo fue despojada de su carácter sagrado y apodíctico. Como cualquier otra serie de hechos, los narrados por la revelación podían desde ahora analizarse desde una perspectiva empírica, mientras que los dogmas revelados podían ser sometidos al escrutinio de la razón. Como era previsible, a la luz de los parámetros empíricos la historia sagrada no tenía, ¡vaya paradoja!, nada de sagrada: “empirically, the histories of Israel and of the Christian church are events like other events within a certain period of secular history but not phases in the history of salvation, preparing and fulfilling a central event”.<sup>153</sup> A la luz de los parámetros de la razón, la doctrina cristiana, incluida la agustiniana, se encontraba en el mismo nivel que el estoicismo, el confucianismo o cualquier otra religión o doctrina de la historia.

De esta manera, el árbol de d’Alembert pretendió convertir en una certeza filosófica la tarea iniciada por las *Lettres persanes*, a saber: socavar hasta su raíz misma la legitimidad de la teología<sup>154</sup>, la civilización y el poder espiritual cristianos. En suma,

---

<sup>153</sup> Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, CUP, 1984, p. 187. Vale la pena transcribir el párrafo inmediatamente anterior al citado, para entender a cabalidad la diferencia entre analizar la historia sagrada desde los ojos de la fe y analizarla desde los ojos de la razón empírica: “The Christian understanding of history and time is not a matter of theoretical demonstration but a concern of faith, for only by faith can one “know” that the ultimate past and the ultimate future, the first and the last things, are converging in Jesus Christ as savior. No historian as such can possibly discover that Jesus is the Son of God and the second Adam and that the history of the church is the core of all genuine history by being inspired by the Holy Ghost. And not only the “myth” of beginning and end but also whatever is really historical in the biblical records presupposes the faith in revelation in order to be significant for judgment and salvation”.

<sup>154</sup> La teología agustiniana, se entiende.

concluye Darnton, “the morphological and epistemological arguments combined to cut orthodox religion off the map, to consign it to the unknowable, and thus to exclude it from the modern world of learning”.<sup>155</sup>

Una vez delimitado el terreno del conocimiento humano, el siguiente paso consiste en esclarecer por qué la humanidad hubo de esperar hasta el siglo XVIII para establecer dicha delimitación. En otras palabras, si, como los enciclopedistas pretendían, la suya era la verdadera clasificación de las ciencias, ¿cómo justificar entonces que no hubiese sido formulada antes? Como es claro, esta pregunta no puede responderse en términos epistemológicos ni morfológicos sino únicamente históricos. De ahí que d’Alembert, en el tercer y último panel del *Discours*, se aboque a elaborar un relato capaz de dilucidar esta cuestión. De las tres partes que componen el ensayo, ésta es, a nuestro juicio, aquélla que más claramente señala el inicio del momento enciclopédico de la literatura francesa de la Ilustración. Si no se la tiene en cuenta, resulta difícil entender a cabalidad la novedosa función que el escritor y la literatura comenzaron a arrogarse a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

En palabras de d’Alembert, su narración se propone explicar el desarrollo histórico de las ciencias desde “la renaissances des lettres” hasta la publicación de l’*Encyclopédie*. A pesar de no abarcar un período de tiempo muy prolongado, en esta primera versión encontramos ya los dos elementos fundamentales de todo metarrelato ilustrado, a saber: el rol protagónico asignado a los hombres de letras y el rol antagónico adjudicado a los representantes del poder espiritual cristiano.

A propósito de esta distribución de los papeles Robert Darnton ha apuntado que “d’Alembert presents history as the triumph of civilization and civilization as the work of

---

<sup>155</sup> Darnton, *o.c.*, p. 205.



men of letters”.<sup>156</sup> Según escribe el mismo d’Alembert, “l’histoire des sciences est naturellement liée à celle de grands génies, dont les ouvrages ont contribué à répandre la lumière parmi les hommes”.<sup>157</sup> Todo esto es cierto e importante. Sin embargo, ningún héroe podría llevar a cabo empresas extraordinarias si en su camino no se interpusiera un enemigo poderoso. Como escritor consciente de esta circunstancia, d’Alembert presenta la historia humana como la lucha encarnizada entre los *philosophes*, representantes de una razón humanista y los sacerdotes, vicarios de una fe opresiva. Durante un largo período de la historia Occidental, apunta, estos últimos lograron sofocar las opiniones de sus contrincantes hasta el punto de asfixiarlas por completo. Como es previsible, el editor de la *Encyclopédie* considera todo este lapso de tiempo como “un long intervalle d’ignorance que des siècles de lumières avaient précédé”.<sup>158</sup> Así pues, desde el punto de vista ilustrado la civilización eclesiástica medieval es la peor época del espíritu humano. Cabe preguntarse, por lo demás, cuáles eran los reproches que los pensadores de las Luces espetaban a los sacerdotes de aquel tiempo. De acuerdo con d’Alembert, el problema estribaba en que

l’examen approfondi de la nature, et la grande étude de l’homme, étaient remplacés par mille questions frivoles sur des êtres abstraits et métaphysiques ; questions dont la solution, bonne ou mauvaise, demandaient beaucoup de subtilité, et par conséquent un grand abus de l’esprit. Qu’on joigne à ce désordre l’état d’esclavage où presque toute l’Europe était plongée, les ravages de la superstition qui naît de l’ignorance et qui la reproduit à son tour : et l’on verra que rien ne manquait aux obstacles qui éloignaient le retour de la raison ; car il n’y a que la liberté d’agir et de penser qui soit capable de produire de grandes choses.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *D’Alembert, o.c.*, p. 124.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 126.

Cuando, más tarde, en los albores del Renacimiento, las verdaderas ciencias y las artes habían comenzado a despertar tras un prolongado letargo, el poder espiritual cristiano percibió la atmósfera naciente como una seria amenaza a su sobrevivencia. Es por eso que entonces se impuso, según d'Alembert, un “despotisme théologique” encabezado por la más terrible de las instituciones religiosas: la Inquisición. Redoblando su celo de por sí ya fanático, los teólogos de aquel tiempo,

faussement persuadés que la croyance des peuples est d'autant plus ferme que l'on exerce sur des objets différents, ne se contentaient pas d'exiger pour nos mystères la soumission qu'ils méritent, ils cherchaient à ériger en dogmes leurs opinions particulières ; et c'étaient ces opinions mêmes, bien plus que les dogmes, qu'ils voulaient mettre en sûreté. Par là ils auraient porté à la religion le coup le plus terrible, si elle eût été l'ouvrage des hommes.<sup>160</sup>

Resulta difícil saber si d'Alembert reconoció en este pasaje la divinidad de la religión como una estrategia defensiva para evitar cualquier roce con una autoridad eclesiástica; su árbol del conocimiento parece confirmar esta hipótesis. Sea como sea, lo cierto es que para el *philosophe* el “despotismo teológico” tuvo efectos punto más que nocivos para el desarrollo de la razón (y por lo tanto del género humano), pues “l'abus de l'autorité spirituelle réunie à la temporelle forçait la raison au silence; et peu s'en fallut qu'on ne défendît pas au genre humain de penser”.<sup>161</sup> El ejemplo más terrible de esta represión tuvo lugar cuando la Inquisición condenó y declaró herético a Galileo por haber sostenido el movimiento que era la Tierra la que giraba en torno al sol y no viceversa. A la manera de la historia cristiana, el

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 136.

metarrelato ilustrado enalteció a sus propios mártires, fallecidos todos por haber defendido hasta sus últimas consecuencias el partido de la humanidad.

A pesar de todos estos obstáculos y amenazas, el empuje de los hombres de letras era ya para aquel entonces irrefrenable. Fue en aquel momento cuando los principales protagonistas de esta desgarradora historia entraron en escena. ¿Quiénes eran? Fundamentalmente cuatro: Bacon, Descartes, Newton y Locke. ¿Por qué son condecorados como héroes? Porque, según d'Alembert, ellos fueron los primeros en pavimentar el camino hacia las verdaderas ciencias, tal y como éstas habían sido clasificadas en el árbol del conocimiento de los enciclopedistas. Con todo, para entender cabalmente el porqué de esta condecoración ha de tenerse en cuenta que dicho árbol no se propone establecer una “inocente” clasificación de los conocimientos humanos. Se trata, en un nivel más profundo, de establecer, mediante la delimitación de las fronteras entre lo cognoscible y lo incognoscible, los auténticos fines de la naturaleza humana y el ámbito del ser en donde deben realizarse. En ese sentido, el árbol del conocimiento supone, como la historia conjetural expuesta en el primer panel, que el principal fin de la vida humana consiste en desarrollar *les arts, les sciences et les métiers* para así alcanzar la felicidad en la inmanencia. Veamos por qué. Al subordinar la teología, y principalmente la teología revelada, a la filosofía, los enciclopedistas negaron la posibilidad de un conocimiento de origen divino. Según el esquema lockeano que rige la clasificación de las ciencias todos nuestros conocimientos surgen primero de nuestras sensaciones y posteriormente de su unión y combinación. El acento está puesto, pues, en las actividades que los humanos, con sus propias fuerzas, pueden desarrollar para mejorar su vida en la tierra. “L’empirisme”, apunta Hazard a este respecto “exigeait le transfert de dignité qui allait de l’spéculation à la

pratique, de la pensée à l'action, du cerveau à la main".<sup>162</sup> He ahí el porqué, entre otras cosas, de la reivindicación que los enciclopedistas emprenden de las *arts mécaniques*, tan importantes en el proceso civilizatorio como lo son las *arts liberaux*.<sup>163</sup> En suma, dice Robert Darnton, "d'Alembert did not seek out the hand of God in the World, but rather studied men at work, forging their own happiness".<sup>164</sup> Felicidad que, complementa Hazrad, "serait le progrès matériel".<sup>165</sup>

Una vez aclarado este punto podemos entender con mucha mayor profundidad por qué los teólogos son considerados como los antagonistas del metarrelato. Al dedicarse a lo que d'Alembert, con evidente desdén, llama la ciencia quimérica de la "escolástica", los representantes de este poder espiritual no sólo encendían todo tipo de querellas religiosas a lo largo de toda Europa, sino que sobre todo frustraban el florecimiento de las verdaderas capacidades del hombre y por lo mismo de su naturaleza y su felicidad. Los *philosophes*, por su parte, son los héroes del proceso civilizatorio en la medida en que, al promover las ciencias verdaderamente útiles llevados por su curiosidad, su amor a la humanidad y su deseo de sobresalir, promovieron con ello la realización de la felicidad terrestre.

Bacon, por ejemplo, fue el primero en promoverla al oponerse a los sistemas teológicos de la "escolástica", tan nocivos para el surgimiento de la verdadera ciencia. El pensador inglés, en lugar de perder su tiempo discutiendo todo tipo de sutilezas y sinsentidos metafísicos, promovió el estudio de los entes particulares y de la naturaleza en general; según las palabras d'Alembert, "il n'envisage la philosophie que comme cette partie de nos connaissances, qui doit contribuer à nous rendre meilleurs ou plus heureux: il

---

<sup>162</sup> Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, p. 211.

<sup>163</sup> Véase *Discours préliminaire*, pp. 106-108.

<sup>164</sup> Darnton, *o.c.*, p. 198.

<sup>165</sup> Paul Hazard, *o.c.*, p. 211.

semble la borner à la science des choses utiles, et recommande partout l'étude de la nature".<sup>166</sup> Por lo demás, este último encomio de d'Alembert a Bacon hace ostensible un rasgo sobresaliente del carácter y el trabajo del *philosophe* del siglo XVIII, rasgo que A.J. Bury definió de manera inmejorable: "the spirit of French philosophers of the eighteenth-century", observa, "was distinctly pragmatic. The advantage of man was their principle, and the value of speculation was judged by definite service to humanity".<sup>167</sup>

Descartes, por otro lado, es saludado como un héroe no tanto por sus logros como científico (y mucho menos como metafísico), cuanto por haberse convertido en uno de los principales líderes de la revuelta filosófica que luchó en contra del despotismo teológico. A propósito suyo, d'Alembert afirma que

Descartes a osé du moins montrer aux bons esprits à secouer le joug de la scolastique, de l'opinion, de l'autorité, en un mot des préjugés et de la barbarie ; et par cette révolte dont nous recueillons aujourd'hui les fruits, il a rendu à la philosophie un service plus essentiel peut-être que tous ceux qu'elle doit à tous ces illustres successeurs. On peut le regarder comme un chef de conjurés, qui a eu le courage de s'élever le premier contre une puissance despotique et arbitraire, et qui en préparant une révolution éclatante, a jeté les fondements d'un gouvernement plus juste et plus heureux qu'il n'a pas pu voir établi.<sup>168</sup>

Asimismo, Newton había sido uno de los primeros *philosophes* en enriquecer la filosofía con una gran cantidad de "biens réels", en contraste con los bienes fantasmagóricos de la escolástica. De acuerdo con él, la imposibilidad humana de conocer "la cause première qui

---

<sup>166</sup> D'Alembert *o.c.*, p. 137.

<sup>167</sup> J.B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origins and Growth*, Nueva York, The Echo Library, 2002, p. 87.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 142.

produit les phénomènes”<sup>169</sup> no debe considerarse como una desventaja; al contrario, pues al limitarse a observar los fenómenos visibles sin pretender ir más allá de ellos, los hombres pueden describir el comportamiento de la naturaleza, formularlo en términos matemáticos y a la postre domeñarla de acuerdo con sus intereses. Finalmente, Locke fue el primer filósofo en reducir la metafísica “à ce qu’elle doit être en effet: la physique expérimentale de l’âme; [...] La métaphysique raisonnable ne peut consister, comme la physique expérimentale, qu’à rassembler avec soin de faits, à les réduire en un corps et à expliquer les uns par les autres”.<sup>170</sup> Al marcar con claridad los límites de la razón y al reducir todo conocimiento a la sensación y a la reflexión, Locke cumplió uno de los mayores anhelos, si no es que el mayor, de la Ilustración: justificar filosóficamente por qué el hombre era un ser de la immanencia y no de la trascendencia.

Después de Locke, el empeño civilizatorio había sido asumido por hombres quizá no tan ilustres como él, pero no por ello menos dignos de ser recordados. Grandes figuras como Galileo, Harvey, Huyghens y Pascal (en su faceta científica, claro está) son mencionadas. Poco después hacen su aparición los héroes más contemporáneos: Fontenelle, Voltaire y Montesquieu, cuyo mérito radica en haber sabido instruir a la humanidad de manera agradable. El mismo Rousseau a pesar de sus ataques a las ciencias y las artes, es incluido en la lista. D’Alembert, consciente de esta incongruencia, justifica su inclusión dentro del grupo de los héroes letrados arguyendo que la participación misma de Rousseau en la *Encyclopédie* supone su apoyo al proyecto enciclopédico y por lo tanto a las ciencias y las artes en general. Así pues, a pesar de sus diferencias, “the entire population of philosophers seemed to advance in the same direction, sweeping superstition before them

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 146.

and carrying enlightenment in triumph, right up to the present—that is, to the *Encyclopédie* itself”.<sup>171</sup>

## 2. D’Holbach o el cristianismo sin velos

A pesar de haber sentado las bases del metarrelato ilustrado, la versión de d’Alembert resultaba, a ojos de sus contemporáneos, insuficiente. A final de cuentas, el texto abarcaba con cierta exhaustividad tan sólo cuatro siglos de la antiquísima lucha entre los enemigos del género humano, los sacerdotes, y sus partidarios, los *philosophes*. Esta insatisfacción se tradujo, hacia el inicio de la década de los setenta, en la formulación de un metarrelato mucho más ambicioso; su objetivo ya no sería describir únicamente el avance de las ciencias desde el Renacimiento hasta la publicación de la *Encyclopédie*, sino narrar la verdadera historia de la humanidad con el fin de resolver de una vez por todas una serie de preguntas sumamente inquietantes, como por ejemplo: ¿en qué contexto habían surgido las primeras religiones? ; ¿de qué manera habían logrado imponer los sacerdotes la idea de que el hombre era un ser de la trascendencia? ; ¿cómo era posible que el grueso de la humanidad, durante tantos siglos, hubiera depositado su confianza en ellos? ; ¿cuál era el papel jugado por el cristianismo en todo este proceso? Es cierto que el *Discours préliminaire* había dado ya los primeros pasos hacia el esclarecimiento de todas estas cuestiones; con todo, no menos cierto era que el alcance del texto de d’Alembert era demasiado estrecho. Sus críticos le recriminaban haber partido de un momento de la historia ya muy avanzado y por lo tanto de no haber rastreado hasta sus más lejanos orígenes el surgimiento del sacerdocio religioso y de las ideas teológicas que lo fundaban.

---

<sup>171</sup> Darnton, *o.c.*, p. 207.

Procediendo así difícilmente se lograría evidenciar la ilegitimidad radical de ambos; en consecuencia, resultaba preciso remontarse a los estadios más primitivos de la civilización.

En este punto vale la pena adelantar una parte del argumento que presentaremos a continuación. Como ya dijimos, los *philosophes* se oponían a la cultura eclesiástica medieval sostenida fundamentalmente en tres pilares: la revelación, la teología agustiniana y el poder espiritual establecido. Sin embargo, y sin duda para reforzar sus argumentos, los pensadores ilustrados consideraron a la luz de estas tres nociones toda la variedad de las manifestaciones religiosas surgidas a lo largo de la historia de la humanidad. Por ende, demostrar históricamente su invalidez significaría dar un paso enorme hacia la consolidación de un poder espiritual laico.

Ahora bien, el representante más destacado, y por mucho el más vehemente, de esta nueva versión del metarrelato fue un escritor sumamente leído en aquella época: Paul-Henry Thiry, barón d'Holbach (1723-1789).<sup>172</sup> Este personaje, mejor conocido por ser uno de los supuestos perseguidores de Rousseau, fue un heraldo incansable de las ideas más radicales de la Ilustración. Su obra es prolífica, repetitiva hasta la obsesión y en muchas ocasiones propagandística. Si atendemos a la acepción convencional de la palabra llegaremos a la conclusión de que d'Holbach, como la mayoría de sus colegas, no era un filósofo; era, más bien, un *philosophe* en el sentido tan particular que el siglo XVIII francés concedió a este término, esto es, un partidario de la humanidad cuya tarea era promover el florecimiento de la naturaleza y la felicidad humana más genuinas. Tan en serio se tomaba

---

<sup>172</sup> Digo muy leído porque Robert Darnton ha concluido, con base en numerosos documentos, que varios títulos de su autoría forman parte de la lista de los *best-sellers* prohibidos de la Francia prerrevolucionaria. Véase su libro: *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Nueva York, Norton, 1996, en especial pp. 63-64.



su papel que, ya *de son vivant*, sus enemigos lo acusaban de defender la causa de la razón con celo fanático equiparable al de los sacerdotes a los que tanto criticaba.

Su libro, *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition* (1768), es uno de los hitos de la segunda etapa del metarrelato. Como su subtítulo mismo lo indica, se trata de una historia de la superstición (sinónimo, en este caso, de religión) que por principio excluye la intervención divina. No obstante, no es, ni pretende serlo, una investigación rigurosa, sustentada documentalmente y abordada con un espíritu “objetivo”. El metarrelato, vale la pena repetirlo, no es una historia imparcial del género humano; es, por el contrario, una reinterpretación de la misma cuyo propósito está predeterminado de antemano: dilucidar las circunstancias trágicas que habían impedido la afirmación de la verdadera naturaleza humana y al hacer esto legitimar el rol de los *philosophes* como los verdaderos guías de la humanidad. Es, pues, en esta línea en donde se inserta el texto del barón d’Holbach.

El nombre del primer capítulo, *Origine de la superstition*, deja en claro uno de los designios centrales del libro: rastrear los inicios de la religión. Ya desde las primeras líneas, el autor establece la tesis que habrá de regir el desarrollo ulterior de su argumentación: “l’homme”, sentencia, “n’est superstitieux que parce qu’il est craintif ; il ne craint que parce qu’il est ignorant. Faute de connaître les forces de la Nature, il la suppose soumise à des puissances invisibles dont il croit dépendre, et qu’il s’imagine ou irrités contre lui ou favorable à son espèce”.<sup>173</sup> De esta manera, el miedo por un lado y la esperanza por el otro, se convirtieron en los dos estados de ánimo entre los que oscilaban sin descanso los seres

---

<sup>173</sup> P.H., d’Holbach, *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, Tanger, Coda, 2006, p. 9.

humanos. No es sorprendente, concluye d'Holbach, que “des divinités enfantées au sein des alarmes et des malheurs”, hayan sumergido a los hombres en delirios terroríficos, pues

si la terreur présidant à la formation des dieux empêcha les hommes de raisonner, si l'ignorance des forces de la Nature ne leur permit pas de reconnaître ses effets nécessaires dans les révolutions et les désastres dont ils furent effrayés, il fallut que les moyens qu'ils [los hombres] imaginèrent pour détourner ces maux et pour apaiser les puissances auxquelles ils l'attribuèrent, fussent aussi bizarres et déraisonnables que les dieux qu'ils étaient formés [...] Le raisonnement n'eut point de fil pour se guider toutes les fois qu'il fut question des êtres à la formation desquels la raison n'avait point eu de part. En conséquence, la Nature et le bon sens furent outragés dans presque tous les cultes que l'on rendit aux puissances invisibles auxquelles on crut la nature subordonnée.<sup>174</sup>

Así pues, para d'Holbach, quien coincide en este punto con buena parte de sus colegas *philosophes*, la religión surgió como resultado de la ignorancia del verdadero funcionamiento de la naturaleza.<sup>175</sup> A raíz de esto los hombres vivieron presas del pánico y la expectativa, siendo el conocimiento científico de la naturaleza el medio más eficaz para contraatacar estas afecciones. Cabe señalar que estas ideas, lejos de aparecer en este momento por primera vez en la historia del pensamiento occidental, fueron todas formuladas, palabras más palabras menos, por un pensador tan antiguo como Epicuro.<sup>176</sup> Sin embargo, sus implicaciones en ambos casos distan de ser similares. Mientras que para el filósofo helenista el conocimiento científico de la naturaleza contribuye decisivamente a alcanzar la tranquilidad del alma, para los ilustrados representa el afianzamiento de la idea

---

<sup>174</sup> D'Holbach, *o.c.*, p. 21.

<sup>175</sup> Este esquema es válido aun en relación con pensadores deístas tales como Voltaire y Rousseau. Para ambos, todas las manifestaciones religiosas de la humanidad, excepto el deísmo, habían surgido debido al desconocimiento de la naturaleza.

<sup>176</sup> Véase, de Epicuro, la “Carta a Meneceo” y de Lucrecio, *La Naturaleza de las cosas*, en particular el canto quinto, versos 1161-1240.

del hombre como un ser de la inmanencia. La exclusión “du surnaturel et du sacré comme chimériques et inhumains”<sup>177</sup> es, en efecto, uno de los puntos doctrinales en común de los *philosophes*, fueran éstos deístas o ateos.<sup>178</sup>

Pero volvamos al metarrelato. En medio de su delirio, los hombres buscaban la manera de apaciguar sus sufrimientos; obcecados como estaban por sus miedos abrazaron de buena gana el primer remedio que se interpuso en su camino, siempre y cuando les garantizara un mínimo de tranquilidad. Fue entonces cuando aparecieron los antagonistas de esta historia: los sacerdotes. Según d’Holbach,

au milieu des nations consternées, souffrantes et dénuées d’expérience, il se trouva des ambitieux, des enthousiastes ou des fourbes qui, profitant de l’ignorance alarmée de leurs concitoyens, firent tourner à leur profit leurs calamités, leurs craintes et leur stupidité, s’attirèrent leur confiance, parvinrent à leur subjuguier et leur firent adopter leurs dieux, leurs opinions et leurs cultes. Un mortel plus intrépide, plus éclairé, plus rusé ou d’une imagination plus vive, prend un ascendant nécessaire sur celui qui est plus faible, plus timide, plus simple que lui.<sup>179</sup>

Una vez en el poder, los sacerdotes fueron elevados al rango de “êtres privilégiés et favorisés du Ciel”<sup>180</sup> y sobre la base de esta reputación se autoproclamaron como los guías del género humano. Acerca de este punto en particular d’Holbach se explaya aún más hacia el final de otro de sus libros: el *Essai sur le préjugés* de 1770. En los albores de la

---

<sup>177</sup> Paul Bénichou, *Le Sacre de l’écrivain en Romantismes français I*, París, Gallimard, Quarto, p. 54.

<sup>178</sup> Para un ejemplo de la negación de lo sobrenatural y lo sagrado (entendido a la manera agustiniana, se entiende) en un pensador deísta, véase: Jean-Jacques Rousseau, *La profession de foi du Vicaire savoyard*, París, Gallimard, Folio Essais, 2010, p.114. En la página a la que remitimos se desarrolla una conversación imaginaria entre un “Inspiré”, representante de la fe dogmática y un “Raisonneur”, representante del deísmo. En un punto el primero trata de afirmar su superioridad sobre su contrincante alegando que “ses preuves sont sans réplique; elles sont d’ordre surnaturel”. Indignado, el “Raisonneur” responde: “Surnaturel! Que signifie ce mot? Je ne l’entends pas”. Más adelante diremos aún algo más sobre el deísmo.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

civilización, dice en ese texto, ciertos hombres se destacaron por haber transmitido conocimientos sumadamente útiles a sus semejantes, tales como la agricultura, la jurisprudencia y la medicina. Como resultado de estas aportaciones, estos benefactores del género humano se convirtieron en "les premiers législateurs, les premiers prêtres, les premiers souverains des nations".<sup>181</sup> Es más: dioses como Baco, Ceres y Osiris, entre muchos otros, debieron ser, en sus orígenes, hombres que contribuyeron de manera decisiva al desarrollo de la civilización, pero que a la larga fueron deificados debido a la magnificación de sus logros. En un principio, pues, los sacerdotes habían optado por el partido de la humanidad; si todo hubiera continuado así, ¡cuántas desgracias se hubieran evitado! Pronto, sin embargo, su enorme poder terminó por corromperlos y disuadirlos de seguir persiguiendo sus fines virtuosos:

les hommes qui dans l'origine avaient été utiles devinrent bientôt inutiles et dangereux. La puissance que leur avait été confiée par la société fut tournée contre elle-même [...] Les prêtres, destinés à instruire les peuples, formèrent un ordre à part plus instruit que les autres, qui n'eut pour objet que de les tromper, de les tenir dans l'ignorance afin de les soumettre et de les dévorer à l'aide de l'opinion.<sup>182</sup>

No obstante, para aquel entonces un halo sagrado revestía ya la figura de los sacerdotes, de manera que su legitimidad permaneció incuestionada. Los hombres continuaron creyendo ciegamente en su buena voluntad sin advertir ningún cambio en su actitud. Ellos, por su parte, apuntalaron aún más su poder. ¿Cómo? En primer lugar, haciéndose cada vez más inaccesibles y proyectando la imagen de vivir en medio del misterio. En segundo término,

---

<sup>181</sup> D'Holbach, *Essai sur les préjugés ou de l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, Tanger, Coda, 2007, p. 218.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 219.

autoproclamándose como los vicarios del poder divino en la tierra. De acuerdo con d'Holbach, en efecto, “toute religion suppose [...] quelque révélation, une manifestation de la divinité, une promulgation de ses lois”<sup>183</sup>. Por lo tanto, “les prêtres furent partout les interprètes des dieux, ils annoncèrent les oracles, ils prédirent l’avenir [...] Les nations prosternées reçurent en tremblant leurs arrêts ; elles se soumirent sans murmure, elles adoptèrent sans examen les voies qu’on leur prescrivit pour rendre le Ciel propice.”<sup>184</sup>

Por lo demás, el verdadero origen del cristianismo se esclarece a la luz de este mismo esquema. Así lo sugiere d'Holbach cuando, al inicio de otro de sus libros, *Le Christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (1661), dirige la siguiente exhortación a sus lectores: “arrachons-lui le voile dont elle [la religión cristiana] se couvre, remontons à sa source, analysons ces principes, suivons-la dans sa marche et nous trouverons que, fondée sur l’ignorance et la crédulité, elle ne fut et ne sera jamais utile qu’à des hommes qui se croient intéressés à tromper le genre humain”.<sup>185</sup> D'Holbach se propone aplicar aquí lo que el árbol del conocimiento de la *Enciclopedia* había hecho posible al subordinar la revelación a la filosofía, a saber: estudiar la historia sagrada desde un punto de vista empírico para así colocarla en el mismo nivel que la historia de cualquier otro pueblo o civilización.

Para llevar a cabo su designo el *philosophe* dedica los dos primeros capítulos de su texto a narrar la historia del cristianismo. Comienza, para ser lo más exhaustivo posible, con los orígenes de la religión judía. De acuerdo con él, sus inicios se remontan a la época de la dominación egipcia, la cual se extendió por varios siglos. No obstante, en algún punto

---

<sup>183</sup> D'Holbach, *Contagion sacrée*, p. 26.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>185</sup> D'Holbach, *Le Christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, Tanger, Coda, 2006, p. 26

advino la liberación de este pueblo como resultado de los esfuerzos “d’un prêtre d’Héliopolis qui, par son génie et ses connaissances, sut prendre l’ascendant sur eux [los judíos]”.<sup>186</sup> Este hombre, “connu sous le nom de Moïse”, aprovechó sus habilidades para persuadir a esa “troupe de fugitives qu’il était l’interprète des volontés de leur Dieu, qu’il en recevait directement les ordres”.<sup>187</sup> Una vez a la cabeza del pueblo judío, Moisés ordenó a sus fieles apoderarse de las riquezas de sus dominadores; más tarde, ya en posesión de ellas, los guió hacia el desierto, en donde, durante los cuarenta años que duró el éxodo, “il les accoutuma à la plus aveugle obéissance, il leur apprit la fable merveilleuse de leurs ancêtres, les cérémonies bizarres auxquelles le Très-Haut attachait ses faveurs”.<sup>188</sup> Entre todas las invenciones con las que este sacerdote llenaba la cabeza de sus seguidores una se destacaba por encima del resto: su derecho a establecerse en Jerusalén, la tierra prometida. Convencidos de que ésa era la voluntad de Jehová, los judíos desplazaron a los pueblos autóctonos y allí fundaron un gobierno teocrático que, sin importar el surgimiento posterior de un gobierno monárquico, ejerció un poder incuestionado durante largo tiempo.

Fue en el seno de esta nación proclive a atiborrarse con todo tipo de supersticiones “que se montra un nouvel inspiré dont les sectateurs sont parvenus à changer la face de la terre”.<sup>189</sup> Se trataba “d’un pauvre juif” con delirios de grandeza, como lo atestiguan las prédicas que dirigía “à la plus ignorante populace”, prédicas en las que no solamente se declaraba como descendiente directo del rey David, sino como el mismísimo hijo de Dios, encarnado con el fin de redimir los pecados de la humanidad. Consciente de la necesidad de autorizar su misión ante el pueblo, este farsante se jactó de haber realizado numerosos

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>187</sup> *Ibidem.*

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 31.

milagros que, en poco tiempo, surtieron el efecto esperado. Los únicos que permanecieron escépticos ante esta serie de acontecimientos extraordinarios fueron los sacerdotes judíos, quienes poco después condenaron a Jesús a morir víctima de un suplicio infamante. Tras el fallecimiento del maestro, sus discípulos se encargaron de proseguir la tarea de predicar el evangelio y de estructurar la doctrina; finalmente, a fuerza “d’accumuler des superstitions, d’imaginer des impostures, de forger des dogmes, d’entasser des mystères”<sup>190</sup> terminaron por propagar y definir un sistema religioso “informe et décousu” que dieron en llamar cristianismo en honor al nombre de su fundador.

Por otro lado, el éxito de la predicación de los apóstoles obedeció, según d’Holbach, a un hecho del que Nietzsche, un siglo más tarde, habría de acordarse: el cristianismo, dice el *philosophe*, “fut la religion du pauvre, elle annonçait un dieu pauvre. Elle fut prêchée par des pauvres à de pauvres ignorants; elle les console de leur état. Ses idées lugubres elles-mêmes furent analogues à la disposition d’hommes malheureux et indigents”.<sup>191</sup> Este estado precario fue causa de que las autoridades romanas no vieran en el cristianismo primitivo una amenaza seria a la estabilidad religiosa y política del Imperio. Sin embargo, poco a poco, a base de intrigas y promesas, el cristianismo fue acarreando cada vez más más devotos, hasta el punto de convertirse en la religión oficial del Imperio. De ahí en adelante, resume d’Holbach, la Iglesia y sus representantes no han dejado de ejercer una nociva influencia en la educación, las costumbres, la mentalidad y la política de las naciones que, por desgracia, han caído bajo su jurisdicción.

Toda esta sección del metarrelato, como ya se habrá intuido, se propone rastrear el origen de la figura del sacerdote como un ser “privilégié du Ciel”. El resultado de la

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 35.

narración es inequívoco: los supuestos representantes de los dioses no son seres iluminados; antes bien, son hombres que decidieron explotar sus talentos para someter a sus congéneres y así convertirse en sus guías espirituales. Como es claro, al develar la procedencia humana del sacerdocio d'Holbach se propone socavar su legitimidad; su mensaje para el lector del siglo XVIII es, pues, bastante directo: no hay por qué respetar, ni mucho menos obedecer, a una institución fundada sobre cimientos tan lábiles. Todavía más, ya que la revelación misma no es sino el engaño más acabado que estos enemigos del género humano hayan urdido jamás, aquél que, desde tiempos inmemorables, los ha autorizado a hablar en nombre de una autoridad irrefutable. Además, sentencia d'Holbach a la manera de un buen lockeano, “pour s'en rapporter à l'autorité, il faut avoir des motifs en ceux qui se disent plus instruits que nous des volontés de la divinité qu'ils nous annoncent; et pour peu qu'on réfléchisse, on est forcé de reconnaître que nul être fini ne peut se former une idée d'un dieu que l'on dit infini”.<sup>192</sup> Imposible, por tanto, que un ser humano se erija a sí mismo como el vicario del poder divino en la Tierra.

Ahora bien, cabe preguntarse cuál fue el mayor crimen que los sacerdotes de todos los credos cometieron contra el género humano. A pesar de sus múltiples formulaciones, la acusación de d'Holbach puede resumirse en unas cuantas palabras: ellos eran los responsables de haber desnaturalizado al ser humano en nombre de una religión sobrenatural. Dicho con otras palabras, los sacerdotes sofocaron la verdadera naturaleza humana y en su lugar colocaron una naturaleza imaginaria y abyecta, útil en todo caso para mantener el dominio sobre sus semejantes. En términos epistemológicos, esto significa que ellos anularon el valor de la razón y la naturaleza como las únicas dos fuentes capaces de generar conocimientos universales e infalibles, y en su lugar colocaron, de manera

---

<sup>192</sup> D'Holbach, *Contagion sacrée*, p. 26.



arbitrara, a la revelación y a su sacerdocio. A fuerza, pues, de manipular a su antojo sus miedos y esperanzas, de instruirlos con todo tipo de doctrinas teológicas, de obligarlos a observar una serie de virtudes quiméricas, los sacerdotes enseñaron a los seres humanos sus “verdaderos” intereses: desdeñar la felicidad mundana en nombre de un bienaventuranza eterna; considerar la existencia en la Tierra como un mero pasaje hacia una vida ultraterrena; fijar la atención permanentemente en el cielo, por sólo nombrar los más sobresalientes.

Los sacerdotes cristianos en particular encaminaron todos sus esfuerzos a “dénaturer les hommes”. Como primera medida, se encargaron de persuadirlos de que el único propósito de su existencia era consagrarse día y noche a la religión. “Soyez dévots”, les dijeron, “soyez aveugles, méprisez votre raison, occupez-vous du Ciel et négligez la Terre, c’est tout ce que Dieu vous demande pour vous conduire au bonheur”.<sup>193</sup> En seguida se dieron a la tarea de degradarlos “par des terreurs accablantes, ou de les enivrer par des espérances frivoles, sentiments également propres à les détourner de leurs vrais devoirs”.<sup>194</sup> Una vez sometidos, los persuadieron de la imposibilidad de confiar en la razón y en la naturaleza como fuentes de conocimiento confiables. ¿Y qué decir de su intento de llevar a la práctica varias de las enseñanzas fundamentales de Jesús, sino que se trató del atentado más deleznable jamás perpetrado contra la naturaleza humana? ¿Acaso no raya en lo demencial exigir que los hombres amen a su prójimo como se aman a sí mismos?<sup>195</sup> ¿Acaso no es antinatural exhortarlos a abandonar sus posesiones y a sus familiares, a renunciar a las riquezas, a renegar de los placeres? ¿Acaso no es inhumano frustrar el florecimiento de la

---

<sup>193</sup> D’Holbach, *Christianisme dévoilé*, pp. 129-130.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>195</sup> Raya en lo demencial porque, según d’Holbach, “tout homme, par sa nature, s’aime par préférence à tous les autres ; il n’aime ceux-ci qu’en raison de ce qu’ils contribuent à son propre bonheur” es decir, “pour les qualités qu’ils trouvent utiles en lui”. *Ibid.*, p. 105.

civilización mediante la predicación de la humildad?<sup>196</sup> ¿Acaso no es escandaloso impedir la felicidad mediante la condenación de las ciencias?

Así pues, como resultado de la imposición de estos y otros principios sobrevino la mayor catástrofe registrada en la historia de la humanidad: “la réalité”, se lamenta d’Holbach, “fut négligée et l’on se fit un crime de détourner un instant les yeux de dessus les pompeuses chimères sur lesquelles on fondait ses espérances et ses craintes.”<sup>197</sup> La educación sacerdotal, en particular la cristiana, provocó que “des dogmes, des fables, des mystères, des pratiques, des cérémonies absorbèrent l’attention des peuples ; on leur inspira un attachement imbécile pour ces importantes folies, et la haine la plus cruelle ou le mépris le plus injuste contre tous ceux qui ne partageaient point leur délire”.<sup>198</sup> El resultado de este tipo de educación fue la coronación de toda la serie de desgracias precedentes: en lugar de formar ciudadanos útiles a la sociedad, los sacerdotes formaron “des esclaves abjects de la tyrannie religieuse ou des fanatiques remuants prêts à tout entreprendre pour elle, des pieux inutiles, des ignorants entêtés et déraisonnables, des hypocrites intrigants, factieux et rebelles quand il s’agissait de leurs prêtres : en un mot, des insensés souvent aussi nuisibles à eux-mêmes qu’à leur société”.<sup>199</sup>

Ahora bien, disidentes del “despotismo teológico” los hubo, por supuesto. No obstante, sus rebeliones fueron reprimidas apenas ver la luz. Si, por ejemplo, uno de estos amigos del género humano veía en el amor propio el resorte idóneo para mejorar la vida terrena de sus congéneres, de inmediato los sacerdotes contraatacaban arguyendo que su “c’était résister aux volontés du Très-Haut” ; si, por su parte, ciudadanos curiosos querían

---

<sup>196</sup> “Défendre aux hommes de s’estimer eux-mêmes et de mériter l’estime des autres, c’est briser le ressort le plus puissant qui les porte aux actions grandes, à l’étude, à l’industrie”. *Ibid.*, p. 116.

<sup>197</sup> D’Holbach, *Contagion sacrée*, p. 48.

<sup>198</sup> D’Holbach, *Essai sur les préjugés*, p. 196.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

ocuparse de las ciencias verdaderamente útiles, “on les traitaient [las ciencias] de frivoles et méprisables, peu nécessaires à des mortels qui ne doivent avoir que l’autre vie devant les yeux” ; si, por último, los pueblos pretendían ensanchar la esfera de sus placeres, “on leur disait que tout ce qui pouvait leur plaire exciterait la fureur de leur dieu, qui les condamnaient en ce monde aux larmes et aux soupirs”.<sup>200</sup> ¡He aquí pues, el verdadero origen de las tentaciones agustinianas!, clama d’Holbach con la satisfacción de quien ha hecho un descubrimiento de la más alta importancia. Si el amor propio, la curiosidad, la búsqueda del placer y las pasiones en general fueron reprimidos durante tantos siglos, la culpa de esto ha de achacarse a los sacerdotes, quienes, al tergiversar a su favor los fines de la existencia, calificaban como perversa cualquier manifestación de alguno de estos tres impulsos esenciales de la naturaleza humana. Al hacerlo, sin embargo, despojaron a los hombres de los medios necesarios para procurarse la felicidad.

D’Holbach, con todo, no detiene su relato en este punto. Su propósito es, por así decir, invertir en su totalidad la historia de la humanidad (la versión cristiana, para ser más precisos). De ahí que su siguiente y último paso sea poner en duda los dos pilares de la teología agustiniana: la insuficiencia humana y la soberanía divina. En cuanto a la primera, se trata, para no variar, de una invención de la casta sacerdotal, la cual engañó a los hombres al hacerles creer “qu’ils étaient aveuglés par leur essence et qu’ils étaient incapables de marcher sans la lumière divine”<sup>201</sup> ; y es que para los *philosophes*, observa agudamente Paul Hazard, “c’est comme si notre misère était venue non pas de notre condition, mais de la religion qui avait voulu l’interpréter et l’ennoblir, et du Christ”.<sup>202</sup> En cuanto al Dios soberano de la tradición agustiniana, aquél que, como dijera Kolakowski,

---

<sup>200</sup> D’Holbach, *Contagion sacrée*, p. 48.

<sup>201</sup> D’Holbach, *Essai sur les préjugés*, p. 9.

<sup>202</sup> Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1961, p. 53.

no nos debe nada, ¿qué decir sino que es un déspota al que sólo se puede calificar de justo si uno abusa del significado real de esta palabra? :

Quels rapports véritables peut-il avoir entre Dieu et les hommes ? Ne nous répète-t-on pas sans cesse que Dieu ne doit rien à l'homme, qu'il est maître de lui donner ou de lui refuser ses grâces, qu'il est en droit de le punir d'avoir manqué des grâces qu'il n'a point voulu lui donner, qu'il peut avec justice le damner pour des fautes qu'il n'a pu s'empêcher de connaître. Quels rapports peut-il donc avoir entre les hommes et un despote tout-puissant, qui ne consulte que sa fantaisie ?<sup>203</sup>

Finalmente, recordemos que en el marco de la teología agustiniana la insuficiencia humana y la soberanía divina se expresan con mayor intensidad en el mito del pecado de Adán y Eva. Al trastocar su sentido original, al convertir el surgimiento de la religión en la verdadera Caída de la humanidad, d'Holbach lleva el metarrelato a su punto cumbre, a su consumación:

Que la race humaine cesse donc de chercher dans les fautes de ses pères la cause de la dépravation des mœurs et des calamités répandues dans le monde : l'erreur sacrée est cette faute radicale qui entraîna la corruption et qui ouvrit la porte aux maux du genre humain. C'est la science de Dieu qui fut pour lui le *fruit défendu*, c'est pour avoir voulu le goûter qu'il s'est perdu<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> D'Holbach, *La contagion sacrée*, p. 26.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 100. Las cursivas son suyas.

### 3. Le philosophe: características de su sacerdocio, de su evangelio y de su personalidad

#### I

Durante mucho tiempo, apunta d'Holbach, “réformer le genre humain et le détromper de ses préjugés fut une entreprise qui parut aussi vaine qu'insensé”.<sup>205</sup> Nada más consecuente si recordamos que esta opinión se fundaba en la certeza de que la miseria del hombre era innata. Sin embargo, el metarrelato había sido escrito precisamente para desacreditar esta idea; según él, la historia no era la realización de un plan divino presidido por la providencia, sino únicamente el producto de la actividad humana: el hombre era, pues, su único sujeto y agente. Luego, lejos de ser una característica ínsita de la condición humana desde el pecado original, la insuficiencia (y con ella la soberanía de Dios) era un ardid inventado por los curas con el propósito de establecer un régimen despótico-teológico. Esta rehabilitación de la humanidad llevó a los *philosophes* a sacar una conclusión sumamente radical: si sus males habían sido introducidos por seres humanos, para más señas, por los sacerdotes, esto significaba que esos mismos males podían ser neutralizados por otros seres humanos. ¡Pero qué magnífica noticia! ¡Qué idea más prometedora! ¡Cuántos nuevos horizontes no se abrirían tras este descubrimiento! Y es que si

l'homme est dans l'erreur, c'est que tout conspire à le tromper; s'il chérit le mensonge, c'est qu'il le prend pour la vérité ; s'il est obstinément attaché à ses préjugés, c'est qu'il les croit nécessaires à son repos, à son bien-être dans ce monde et dans l'autre. S'il méconnaît sa nature, c'est qu'il ne lui est point permis ni de penser par lui-même, ni d'entendre la vérité, ni de faire des expériences ; s'il ferme son oreille à la voix de la raison, c'est que tout concourt à le rendre sourd et à la prémunir contre elle ; c'est que les clameurs du fanatisme et de la tyrannie l'empêchent d'entendre ses leçons.

---

<sup>205</sup> D'Holbach, *Essai sur les préjugés*, p. 211.

Enfin si sa conduite est si dépravée, si contraire à son propre bonheur et à celui des êtres avec lesquels il doit vivre, c'est que tous les motifs qui devraient se combiner pour le rendre vertueux se réunissent pour le retenir dans l'ignorance et le pousser au crime.<sup>206</sup>

Dado este estado de cosas, no hay por qué desconfiar de la inminente curación del género humano, pues, ¿por qué no habría de llevarse ésta a cabo por el mismo medio por el que se inoculó la enfermedad, esto es, a través de la educación sacerdotal? Así pues, tanto a los ojos de d'Holbach como del resto de los *philosophes*, la humanidad tenía ante sí una oportunidad inmejorable: formar un nuevo sacerdocio, esta vez laico, cuyo propósito fuera instruir a los hombres acerca de su verdadera naturaleza y promover su felicidad. Su primera tarea consistiría en destruir los prejuicios religiosos, pues sólo así se dispondría de un terreno lo suficientemente despejado como para poder edificar sobre él. En cuanto esta campaña salvífica hubiera cumplido su cometido y los preceptos de la nueva educación hubieran comenzado a surtir efecto, clama d'Holbach con tono profético,

les nations, tirées de cette enfance que leurs tuteurs s'efforcent d'éterniser, s'occuperont de la réforme de leurs institutions, des abus de la législation, des idées fausses qui inspirent l'éducation, les usages nuisibles dont elles souffrent à chaque instant. C'est alors que les sociétés humaines seront heureuses, actives, florissantes. C'est alors que les citoyens, détrompés de terreurs paniques, d'espérances imaginaires, des opinions qui les soumettent à des chefs corrompus et corrompus, sentiront que tout leur intérêt est lié à celui de l'État. C'est alors que l'éducation inspirera à la jeunesse le goût des objets utiles. En un mot, c'est alors que tout conspirera à donner des principes sûrs, invariables non sujets à dispute. Tout confirmera les promesses de la morale ; tout encouragera la vertu et forcera le vice de lui céder la place.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 208.

Lo importante era, pues, educar, reformar. Pero, ¿bajo qué directrices? Bajo unas, claro está, totalmente opuestas a las de la educación sacerdotal. Según los *philosophes*, el objetivo de ésta, recordemos, consistía en desnaturalizar al hombre, esto es, en convertirlo en un ser de la trascendencia obligado a desdeñar la razón y la experiencia así como a observar determinadas virtudes acordes con esta naturaleza espuria, tales como la humildad, la castidad y la ignorancia. La educación del nuevo sacerdocio, por el contrario, debía proponerse “renaturalizar” al hombre, esto es, así como recordarle su condición de ser inmanente y enseñarle las virtudes que de ella se desprendían, tales como el amor propio, la búsqueda del placer y la curiosidad. “Il faut ici-bas des vertus humaines”, explica d’Holbach a este respecto, “le chrétien ne voit jamais les siennes qu’au-delà du vrai ; il faut à la société des vertus réelles qui la maintiennent, qui lui donnent de l’énergie, de l’activité ; il faut aux familles de la vigilance, de l’affection, du travail ; il faut à tous les êtres de l’espèce humaine le désir de se procurer des plaisirs légitimes et d’augmenter la source de leur bonheur”.<sup>208</sup>

Por otro lado, era evidente que la responsabilidad de educar a la humanidad según estos principios no había de recaer sobre los hombros de cualquier persona. Únicamente los individuos que hubieran consagrado su vida entera a meditar en torno a la naturaleza humana podían reclamar este derecho: “c’est à ceux qui ont médité sur ce grand objet”, sentencia d’Holbach con exaltación, “qu’il appartient d’instruire les peuples. Eux seuls méritent le nom de sages, et ce sont les sages qui devraient être les seuls prêtres des nations”.<sup>209</sup> En lugar de formar seres humanos egoistas, cobardes, fanáticos y

---

<sup>208</sup> D’Holbach, *Le christianisme dévoilé*, p. 107.

<sup>209</sup> D’Holbach, *Contagion sacrée*, p. 50.

supersticiosos, los sacerdotes laicos formarían ciudadanos “généreux, industrieux, éclairés, raisonnables. Par là, peu à peu l’éducation répandrait des lumières, des connaissances, des vertus solides. Une jeunesse ainsi formée, formerait à son tour une postérité vertueuse, éclairée, libre.”<sup>210</sup>

Una pregunta obligada se desprende de las citas anteriores: ¿en quiénes pensaba d’Holbach al redactar estas apasionadas líneas acerca de los verdaderos sacerdotes de la humanidad? La respuesta, a estas alturas de la argumentación, es clara: en los *philosophes*. Es, pues, fundamental reparar no sólo en la retórica grandilocuente de d’Holbach (retórica que nos proporciona una atisbo de la exaltada idea que él y sus pares se formaban de su misión), sino sobre todo en el hecho de que es precisamente en términos de un sacerdocio que él y sus colegas concebían su actividad literaria. Este resultado no debe sorprendernos; a final de cuentas el metarrelato, al presentar la historia humana como la serie infinita de calamidades que se han sucedido tras el sometimiento de los hombres de letras a manos de los representantes de la casta sacerdotal, exigía, para revertir esta situación, el advenimiento de un nuevo poder espiritual cuyos representantes, los *philosophes*, acabaran con los prejuicios religiosos e instruyeran al género humano acerca de sus verdaderos intereses, todo esto a través de los libros. En otras palabras, el metarrelato fue el intento consciente de los pensadores del siglo XVIII por fundamentar por qué la literatura debía asumir, a partir de entonces, el papel jugado por la Iglesia hasta ese momento.

Asimismo, es indudable que las discrepancias entre las doctrinas de los *philosophes* podían llegar a ser (y en algunos casos lo eran) abismales<sup>211</sup>; sin embargo, todos ellos se asumían, si no expresamente como sacerdotes, al menos sí como los representantes de un

---

<sup>210</sup> *Ibidem*.

<sup>211</sup> Poco más adelante, en este mismo apartado, veremos, sin embargo, los puntos concretos en los que todos coincidían.



nuevo poder espiritual o bien como los auténticos educadores y legisladores del género humano. Citemos algunos ejemplos. En su “Profession de foi du Vicaire savoyard”, incluida en el *Emilio* (1762), Jean-Jacques Rousseau (1712-1788) nos presenta la exposición que un humilde “curé de campagne” hace de sus principios religiosos a un joven conocido suyo. Su caso es tanto más ejemplar cuanto que muestra su conversión de la religión revelada a la religión natural. En su juventud, en efecto, el vicario saboyano fue ordenado sacerdote católico, más por deseo de sus padres que por iniciativa propia. Una vez comprometido en este senda, sin embargo, cumplió con todos las formalidades requeridas para tomar los hábitos, pero pronto cayó en la cuenta de que el voto de castidad exigía de él realizar una hazaña por encima de sus capacidades: “en m’obligeant de n’être pas homme”, comenta, “j’avais promis plus que ne pouvais tenir”.<sup>212</sup> Como era previsible, la incapacidad de obedecer este mandato lo llevó a infringirlo y por consecuencia a ser separado de sus funciones. Con todo, el estado de orfandad espiritual que se apoderó de él tras este acontecimiento estuvo lejos de ser infértil; haber padecido en carne propia la mutilación de una parte de su naturaleza desencadenó, por el contrario, una avalancha de cuestionamientos acerca de los principios fundamentales de la Iglesia: “voyant par de tristes observations renverser les idées que j’avais du juste, de l’honnête et de tous les devoirs de l’homme, je perdais chaque jour quelque une des opinions que j’avais reçues”.<sup>213</sup> Alejado de la Iglesia, abandonado a sí mismo, el vicario saboyano se percató de que su tarea habría de consistir en repensar la religión sin echar mano en ningún momento del dogmatismo de la Iglesia, esto es, valiéndose exclusivamente de su razón y su conciencia.

---

<sup>212</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, París, Gallimard, Folio Essais, 2010, p. 64. Nótese cómo en la frase “en m’obligeant de n’être pas homme” está presente el motivo de la desnaturalización que sufre el ser humano en nombre de la concepción de la naturaleza humana enarbolada por la Iglesia (naturaleza que, abusivamente, hace del hombre un ser de la trascendencia).

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 65.

Ahora bien, sería demasiado precipitado dar por hecho que los resultados de sus meditaciones coinciden en todo punto con las enseñanzas tradicionales de la Iglesia. En realidad, sus conclusiones apuntan en sentido contrario. En primer lugar, el vicario saboyano niega que la revelación sea el único medio para acceder al conocimiento de Dios; todavía más, apunta, ya que “les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule”<sup>214</sup>. Estas grandes ideas no nos dan a conocer ningún aspecto superfluo (y por lo tanto parcial) de Dios, sino sólo sus rasgos fundamentales (y por ende universales): su existencia, su justicia y su bondad. Asimismo, la multiplicidad de los cultos religiosos, continúa el vicario, representa la prueba más contundente del origen humano de todas las religiones<sup>215</sup>: “dès que les peuples se sont avisés de faire parler Dieu, chacun l’a fait parler à sa mode, et lui a fait dire ce qu’il a voulu”.<sup>216</sup> En otras palabras, cada vez que algún hombre común y corriente se ha autoproclamado como el representante inspirado de una religión sobrenatural, este abuso lo ha llevado indefectiblemente a fundar cultos parciales; si, en cambio, los seres humanos se hubieran apoyado en la universalidad de la razón y en la naturaleza, un culto universal se habría establecido desde tiempos inmemoriales sobre la faz de la tierra.<sup>217</sup> En lo referente a la condición humana, la conclusión es, desde la perspectiva de la Iglesia, bastante heterodoxa: la verdadera religión, lejos de desnaturalizar

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>215</sup> Rousseau asume, como d’Holbach, que todas las religiones son reveladas.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>217</sup> Recordemos que para el vicario el correcto ejercicio de las facultades racionales bastan para acceder al conocimiento de Dios. Pero la razón es universal, es decir, es la misma en todos y cada uno de los hombres. Por lo tanto, “si l’on n’eut écouté que ce que Dieu dit au cœur de l’homme, il n’y aurait jamais eu qu’une religion sur la terre”. *Ibidem*. Nótese cómo en lo referente a la falsedad de la revelación y de una autoridad humana el vicario saboyano, deísta ilustrado, se expresa casi en los mismos términos que d’Holbach, ateo materialista.

al hombre, lo naturaliza, es decir, sanciona su tendencia a buscar el placer y ejercer su razón, pues reconoce en él, fundamentalmente, a un ser sensible y racional.<sup>218</sup>

En conclusión, al término de su aventura intelectual emprendida al margen de los dominios de la Iglesia, el vicario saboyano ha pasado de ser un sacerdote católico tradicional a un *philosophe* adepto a la religión natural. Con todo, esta transformación no significa que haya dejado de ser un sacerdote. Toda su exposición, por el contrario, ha tendido a un solo punto: formular una nueva espiritualidad, una que no mutile la verdadera naturaleza del hombre sino que la encarne cabalmente. Por lo tanto, cuando exclama, dirigiéndose a su interlocutor, “mon bon ami, je ne trouve rien de si beau que d’être Curé”<sup>219</sup>, sabemos que se refiere a la práctica de un sacerdocio ejercido en nombre de esta nueva espiritualidad. Pero es precisamente esto, ejercer un sacerdocio en nombre de la verdadera naturaleza humana, lo que hace Rousseau al exponer su doctrina a través de su personaje del vicario saboyano. En suma, la figura y las palabras de éste nos ayudan a comprender la manera en la que el segundo entendía la literatura: como la práctica de un sacerdocio.

El siguiente ejemplo es el de un *philosophe* cuyas ideas distan de asemejarse a de las de Rousseau: se trata de La Mettrie, pensador materialista y ateo. En el ensayo colocado a la cabeza de sus obras completas, titulado *Discours préliminaire* (1750), Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) se esfuerza por refutar el prejuicio, según él ampliamente difundido, de que las ideas de los *philosophes* socavan los cimientos de la sociedad. En su opinión, nada más alejado de la realidad y esto por una sencilla razón: el ámbito intelectual y el ámbito social no se intersectan en ningún punto, de modo que, aun en el supuesto caso

---

<sup>218</sup> “Ils [los sacerdotes] sont beau me crier: soumetts ta raison. Autant m’en peut dire qui me trompe ; il me faut des raisons pour soumettre ma raison”. *Ibid.*, p. 108.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 127.

de que un pensador diera con una verdad potencialmente nociva desde el punto de vista social, no hay razones para suponer que este riesgo pudiera llegar a actualizarse en algún momento.<sup>220</sup> En todo caso, si en alguna ocasión una serie de disputas intelectuales tuvieron como desenlace la alteración del orden público, dichas disputas fueron, a no dudar, las provocadas por los galimatías de los teólogos, “ces monstres vomis du fond des cloîtres par l’aveugle superstition, esprits turbulents qui font la guerre aux hommes pour servir un Dieu de paix”.<sup>221</sup>

Hasta aquí la descripción del rol insigne del *philosophe* brilla por su ausencia; su reino, el de las ideas, goza de un autarquía imperturbable y nada deja suponer que entre él y la sociedad pueda haber jamás un punto de encuentro. Sin embargo, hacia el final del texto la argumentación de La Mettrie da, sin previo aviso, un vuelco de ciento ochenta grados: las doctrinas de los *philosophes*, arguye, no sólo no atentan contra el bienestar de la sociedad sino que incluso pueden aumentarlo, pues, se pregunta de manera retórica, “que nous servirait d’augmenter les facultés de notre esprit s’il n’en résultait quelque bien pour la société, si l’accroissement du génie et du savoir n’y contribuait en quelque manière, directe ou indirecte?”<sup>222</sup> Considerados desde esta perspectiva, la filosofía se vuelve no sólo “la clé de la Nature et des sciences [mais] aussi le flambeau de la raison, des lois et de l’humanité”, mientras que los *philosophes* dejan de ser un conjunto de hombres reclusos en sus *cabinets* para convertirse en “les seuls hommes qui dissipant peu à peu les ténèbres de notre ignorance, peuvent éclairer l’univers”.<sup>223</sup> Así, de ser un hombre supuestamente

---

<sup>220</sup> La Mettrie se defendía con esta estrategia de las acusaciones que se le habían hecho por predicar que el criminal no debería experimentar ningún remordimiento ras haber cometido una falta, pues al fin y al cabo él era, como el resto de los hombres, máquinas que actuaban de manera necesaria.

<sup>221</sup> Julian Offroy de La Mettrie, “Discours préliminaire” en *Œuvres philosophiques*, Tanger, Coda, 2004, p. 20.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 26.

peligroso para la sociedad el *philosophe* ha pasado a ser su guía por excelencia. No directamente, es cierto, ya que su influencia sobre el grueso de la sociedad ha de hacerse sentir a través de los príncipes y los ministros. Son estos quienes, en su calidad de jefes de estado, deberían abreviar directamente de las enseñanzas de los *philosophes*, para así transmitir las a sus gobernados: “plus les princes ou leurs ministres seront philosophes, plus ils seront à portée de sentir la différence essentielle qui se trouve entre leurs caprices, leur tyrannie, leurs lois, la religion, la vérité, l’équité, la justice, et par conséquent plus ils seront en état de servir l’humanité et de mériter leurs sujets”.<sup>224</sup> Entre más claramente se percaten de la utilidad social de los *philosophes*, “plus ils permettront volontiers aux savants de répandre leurs lumières à pleins mains, plus ils comprendront enfin qu’aigles de l’espèce humaine faits pour s’élever, si ceux-ci combattent philosophiquement les préjugés des uns c’est pour que ceux qui seront capables de saisir leur doctrine s’en servent et la fassent valoir au profit de la société”.<sup>225</sup>

Nuestro último ejemplo, el *Essai sur la société des gens de lettres et des grands* (1753) de d’Alembert, se encuentra en una línea similar al *Discours préliminaire* de La Mettrie, en el sentido de que eleva el rol del escritor a la más alta dignidad social e incluso moral. En este opúsculo, el editor de l’*Encyclopédie* se queja amargamente de la situación del escritor del siglo XVIII, ya que, dice,

malgré cette lumière générale dont se glorifie notre siècle philosophe, il est encore bien des gens, et bien plus qu’on ne croit, pour qui la qualité d’auteur ou d’homme de lettres n’est pas un titre assez noble. Il faut avouer que la nation Française a bien de la peine à secouer le joug de la barbarie qu’elle a porté si longtemps. Cela ne doit point surprendre ; la naissance étant un avantage non seulement de

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>225</sup> *Ibidem.*

vouloir en jouir, mais encore de lui subordonner tous ceux dont l'acquisition est plus pénible. La paresse et l'amour-propre se trouvent également bien de ce partage.<sup>226</sup>

Como es claro, este virulento ataque en contra de la estructura misma de una sociedad jerárquico-hereditaria sólo puede llevarse a cabo en nombre de una concepción enaltecida de la misión del escritor. Y d'Alembert la tiene, por supuesto. Según él, sólo "l'art si rare de bien gouverner" puede equipararse a "l'art d'éclairer les hommes", actividad que, asegura, "est le plus noble apanage de la condition humaine".<sup>227</sup>

A pesar, pues, de sus diferencias doctrinales, los *philosophes* compartían un rasgo fundamental : todos ellos se consideraban como los sacerdotes del único poder espiritual verdaderamente legítimo, sacerdotes cuya tarea era inculcar y diseminar la verdadera naturaleza humana a través de los libros. En ningún otro momento de la historia literaria francesa, repetimos, los escritores y la literatura se habían arrogado un papel tan trascendente.

Para sustentar esta polémica afirmación y enunciar algunas de sus implicaciones más significativas basta decir algunas palabras sobre el lugar que ocupaba la literatura en el marco de la cultura oficial del siglo precedente, el XVII. De acuerdo con Robert Darnton, fue durante el reinado de Luis XIV cuando los valores del Antiguo Régimen se fortalecieron hasta el punto de consolidar un poderoso sistema cultural. Dicho sistema, continúa el historiador estadounidense, se caracterizaba por ser "militantly Counter-Reformist in its religion, relentlessly hierarchical in its social structure, and uncompromisingly absolutist in

---

<sup>226</sup> Jean le Rond d'Alembert, *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, Paris, Labor, 2006, pp. 54-55.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

its government”<sup>228</sup> En este contexto en el que la Iglesia y la Monarquía, seguras de su perennidad, sostenían el orden social, los escritores y la literatura eran, cuando mucho, un agente legitimador menor: “the most eminent writers of the seventeenth century, patronized, disciplined, and manipulated by the state, worked at the center of the new culture. They turned literature into an instrument of absolutism.”<sup>229</sup>

Lo que significa en términos literarios esta sumisión de la literatura al absolutismo nos lo explica Sartre en la tercera parte de su ensayo *Qu'est-ce que la littérature?*:

Comme les deux faits historiques qu'elle [la sociedad absolutista] médite sans relâche –la faute originelle et la rédemption- appartiennent à un passé lointain; comme c'est aussi de ce passé que les grandes familles dirigeantes tirent leur orgueil et la justification de leurs privilèges; comme l'avenir ne saurait rien apporter de neuf, puisque Dieu est trop parfait pour changer et puisque les deux grandes puissances terrestres, l'Église et la Monarchie, n'aspirent à rien qu'à l'immutabilité, l'élément actif de la temporalité c'est le passé, qui est lui-même une dégradation phénoménal de l'Éternel; le présent est un péché perpétuel qui ne peut se trouver d'excuse que s'il reflète, le moins mal possible, l'image d'une époque révolue; une idée, pour être reçue, doit prouver son ancienneté; une œuvre d'art, pour plaire, doit s'inspirer d'un modèle antique.<sup>230</sup>

Así pues, este sometimiento de la literatura al orden social predominante explicaría, entre otras cosas, la predilección de Corneille y Racine por los temas y las formas de la tragedia cl, la denuncia del amor propio y la curiosidad por parte de los moralistas, la ortodoxia de Bossuet y hasta la decisión de la Princesa de Clèves de renunciar al amor del Duque de Nemours para pasar el resto de su vida en un convento.

---

<sup>228</sup> Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Nueva York, Norton, , p. 196.

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature*, París, Gallimard, Folio Essais, 2009, p. 96.

Una vez esbozado el papel asignados a la literatura y al escritor durante el Absolutismo, quizá se aprecie de manera más clara cuál era la cuestión que estaba en juego en la formulación y en la legitimación de un sacerdocio laico en el siglo XVIII: la autonomía de la literatura. Al autoproclamarse como los verdaderos guías de la humanidad, los *philosophes* “had separated culture from power, or rather, they had directed a new cultural power against the orthodoxies of the old. So a contradiction opened up, separating an orthodox value system grounded in the absolutist state from a contestatory ethos rooted in literature [...] literature, which had done so much to legitimize absolutism in the seventeenth century, now became the principal agent of its delegitimation”.<sup>231</sup> El hecho de que uno de los principios más importantes de los *philosophes* sea la utilidad social de las letras podría dar pie a la sospecha de que nos encontramos, una vez más, frente a la subordinación de la literatura respecto a una instancia ajena a ella. No obstante, a la que se refieren en este caso los *philosophes* es a la sociedad que ellos mismos, en sus escritos, crearon, modelaron y pregonaron, una sociedad cuya fuente de legitimación no descansa, como la absolutista, en la religión o en la monarquía, sino en la autoridad, previamente legitimada a través del metarrelato, de la literatura y sus representantes.

Ahora bien, perderíamos de vista uno de los aspectos fundamentales del sacerdocio laico si creyéramos que se trató de un fenómeno abstracto; de ser esto cierto, el advenimiento de un nuevo poder espiritual no habría tenido ninguna repercusión en la realidad y muy probablemente habría desaparecido sin dejar huella alguna. Lejos de ser así, el nacimiento del sacerdocio laico estuvo motivado por un determinado contexto, frente al cual los *philosophes*, valiéndose de su libertad, respondieron de la manera que hemos

---

<sup>231</sup> Darnton, *The Forbidden Best-Sellers...*, p. 197.



descrito en este y en capítulos anteriores. ¿Cuál es este contexto? Bénichou nos lo aclara de manera inmejorable:

On peut, si l'on veut, expliquer par une égale insuffisance des deux grandes classes sociales concurrentes –noblesse en retard sur le présent, bourgeoisie demeurée inférieure- la constitution au-dessus d'elles d'une vision de l'homme qui les dépasse et leur fait violence à toutes deux, et d'une classe intellectuelle porteuse de cette vision [...] Aussi peut-on être moins frappé, pour ce qui est de la France, de la double faiblesse noble et bourgeoise que de l'effort de ces deux classes pour conjoindre et harmoniser leurs valeurs avec l'aide d'une cléricature nouvelle. *Ce qui les y obligeait, c'était surtout l'affaiblissement du pouvoir spirituel ancien : là était la véritable insuffisance, à laquelle noblesse ni bourgeoisie ne pouvaient parer directement.* Ce fut naturellement la tâche d'une corporation pensante, et qui devait se poser, non seulement en ennemie, mais en concurrent et en héritière de l'Église.<sup>232</sup>

Cabría preguntarse, por último, por qué fueron precisamente los *philosophes* quienes, como respuesta al debilitamiento de la Iglesia, formularon una concepción de la naturaleza humana que, en virtud de su pretensión de universalidad, fue capaz de englobar tanto a la nobleza como a la burguesía. Una posible respuesta a esta interrogante nos la ofrece, una vez más, Sartre, cuando nos indica que “le caractère essentiel de l'écrivain du XVIIIe siècle, c'est un déclassement objectif et subjectif”.<sup>233</sup> En efecto, algunos de los *philosophes* más importantes (Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert, La Mettrie) provenían de un estrato social ajeno a la nobleza, pero mantenían un contacto estrecho con ella. De alguna u otra manera, este trato (en algunos casos cotidiano) permitió a los *philosophes* trascender los prejuicios, las opiniones y las necesidades de su *milieu d'origine*. Con todo, esta

---

<sup>232</sup> Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain en Romantismes français I*, Paris, Gallimard, Quarto, 2004, pp. 53-54. Las cursivas son mías.

<sup>233</sup> Sartre, *o.c.*, p. 108.

familiaridad con la nobleza no les impedía tampoco mostrar su desacuerdo, por no decir su repudio, con la naturaleza misma de una sociedad jerárquico-hereditaria, desacuerdo que se resume en una consigna de d'Alembert que, podemos aventurar, la mayoría de ellos habría suscrito: "l'homme sage n'oublie point surtout que s'il est un respect extérieur que les talents doivent aux titres, il en est un autre plus réel que les titres doivent aux talents".<sup>234</sup> En suma, fue esta ambigüedad social, podríamos postular a manera de hipótesis, la que permitió a los *philosophes* fundar, contra la espiritualidad osificada de la Iglesia, un nuevo poder espiritual.

## II

En el apartado anterior mostramos cómo el *philosophe* concebía la actividad literaria como el ejercicio activo de un sacerdocio o bien como el arte de educar y guiar a los pueblos. Nuestro siguiente y último paso consiste en describir, en primer lugar, las características que definen su personalidad y, en segundo, los puntos principales de su evangelio.

Antes que nada, el *philosophe* es un hombre que ha asumido de manera plena su condición de ser inmanente. Este rasgo suyo se enfatiza ya desde uno de los primeros escritos consagrados a ensalzar su figura: el artículo "Philosophe" de *l'Encyclopédie*, cuyo contenido fue tomado, en su mayor parte, de un texto anónimo publicado en 1743. Según las palabras del autor, también anónimo, de esta voz, "el filósofo no se considera en exilio en este mundo; no cree estar en país enemigo; desea disfrutar con prudente economía de los bienes que la naturaleza le ofrece; quiere encontrar el placer con los demás; y para encontrarlo, es preciso actuar: así trata de llegar a un acuerdo con quienes el azar o su

---

<sup>234</sup> D'Alembert, *Essai sur la société des...*, pp. 52-53.

elección les hace vivir.”<sup>235</sup> Algunos años más tarde, d’Holbach precisa aún más esta idea cuando afirma que “le sage a le droit d’être sensible; il est susceptible d’attachement. Il sent le prix de l’amitié, il éprouve un amour légitime pour les objets qui ont des droits sur son cœur [...] il n’est point indifférent sur les richesses dont y mieux que personne il connaît le bon usage, il n’est point l’ennemi du pouvoir dont il sait la façon de se servir pour sa propre félicité”.<sup>236</sup> Es más, concluye d’Holbach, el *philosophe* no sólo no experimenta su existencia terrenal como un ostracismo, sino que se ha percatado de que nada fuera de ella es digno de ocupar su atención:

Détrompé par l’inutilité de ses efforts, le philosophe apprend du moins à se défier de son imagination qui, d’un vol téméraire, voulait franchir les bornes de la Nature ; il voit qu’hors d’elle il n’est rien qui puisse constater, rien qu’il puisse soumettre à l’expérience, ni par conséquent qui puisse servir de base à ses connaissances. Enfin il s’assure que tout ce son imagination plaçait au-delà de la Nature ne peut-être qu’incertain, illusoire, indifférent à son bonheur, peu digne de l’occuper.<sup>237</sup>

Por más tajantes y definitivas que parezcan, estas palabras valen también para el resto de los *philosophes*, incluidos los deístas. Si bien es cierto que pensadores como Voltaire y Rousseau no niegan la existencia de un ámbito trascendente del ser, ambos coinciden en que nuestro conocimiento racional acerca de él es mínimo. No obstante, lejos de ser lamentable, esta carencia epistémica nos instruye acerca de los verdaderos fines de la existencia humana. Repasemos someramente algunos ejemplos en donde se ilustre este punto. En el artículo “Dieu” de su *Dictionnaire philosophique* (1764), Voltaire escenifica

---

<sup>235</sup> Denis Diderot, Jean le Rond d’Alembert, *Artículos políticos de la « Enciclopedia*, Madrid, Tecnos, 2002, p.62.

<sup>236</sup> D’Holbach, *Essai sur les préjugés*, pp. 105-106.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 152.

un diálogo entre un teólogo dogmático y un campesino deísta. Este último, como respuesta a la avalancha de cuestiones metafísicas con que su interlocutor lo agobia, contesta con una pregunta retórica que, en toda su sencillez, resume la postura deísta frente al problema de los fines de la vida humana: “à quoi cela [saber la respuesta a las cuestiones metafísicas] me servirait-il ? En serais-je plus juste ? Serais-je meilleur mari, meilleur père, meilleur maître, meilleur citoyen ? ”<sup>238</sup> En ese mismo sentido, el vicario saboyano, tras consumir su conversión al deísmo, cae en la cuenta de que más allá de tener certezas teóricas sobre Dios, “ce qui importe à l’homme est de remplir ses devoirs sur terre”.<sup>239</sup> Finalmente, Julie, en su lecho de muerte, da una lección a sus interlocutores al afirmar que “servir Dieu ce n’est point passer sa vie à genoux dans un oratoire, je le sais bien ; c’est remplir sur la terre les devoirs qu’il nous impose ; c’est faire en vue de lui plaire tout ce qui convient à l’état où il nous a mis”.<sup>240</sup>

Así pues, también para los pensadores deístas la trascendencia es, si no ilusoria, cuando menos incierta, y por lo mismo indiferente a la felicidad del hombre. Esto no significa, por lo demás, que el deísmo no haya formulado una experiencia propia de lo sagrado; con todo, dicha experiencia, como ha observado de manera acertadísima Paul Bénichou, está muy lejos de asemejarse a la de la teología agustiniana en la medida en que ya no es Dios quien absorbe al hombre sino viceversa: “quand l’homme de ce temps-là [del siglo dieciocho] dit « divin », c’est presque toujours des choses humaines qu’il parle, en tant qu’elles lui paraissent soudain sans mesure : il se voit homme, et doué d’une sublimité

---

<sup>238</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, París, Flammarion, 1964, p. 166.

<sup>239</sup> Jean-Jacques Rousseau, *La profession de foi du vicaire Savoyard*, p. 133.

<sup>240</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, París, Garnier Frères, 1934, p. 600..

qui embrasse l'univers. Il éprouve sa propre infinité au-delà de sa finitude, et il appelle Dieu ce qui dans son expérience excède toute limite".<sup>241</sup>

Dios existe, por supuesto, pero bajo ningún concepto se trata del Dios de la teología agustiniana; todavía más, ya que la falsedad de esta doctrina se reconoce en el hecho mismo de que convierte a la divinidad en el principal enemigo de los hombres. Para el deísta, por el contrario, Dios sanciona la naturaleza humana tal y como la predicán la mayor parte de los *philosophes*: un ser sensible y racional que, mediante el estudio de la naturaleza, su curiosidad, su búsqueda del placer y su deseo de sobresalir se fragua su propio mundo. "Le Dieu que j'adore", apunta el vicario saboyano a este respecto, "n'est point un Dieu de ténèbres, il ne m'a point doué d'un entendement pour m'en interdire l'usage, me dire de soumettre ma raison c'est outrager son auteur." Y termina con un consejo para el sacerdote laico : "le ministre de la vérité ne tyrannise point ma raison: il l'éclaire".<sup>242</sup> En una palabra, de acuerdo con los deístas "la gloire de Dieu n'humilie pas l'homme ; mieux, elle réside en lui."<sup>243</sup>

Se trate de un deísta ilustrado o de un materialista ateo, el *philosophe* es un individuo que, al haberse ceñido al estudio de la experiencia y de la naturaleza, comprende por eso mismo la grandeza del hombre: "le crédo que l'Homme de Lettres annonce est une magnification de l'humanité ; c'est ce credo qui fonde son sacerdoce".<sup>244</sup> En su calidad, pues, de "apôtre de la raison et de la vérité"<sup>245</sup>, él es el encargado de transmitir la buena nueva al resto de sus semejantes. Pero, ¿cuáles son sus motivaciones? En primer lugar, su deseo de ser útil a la sociedad civil, la cual es para él, por así decirlo, "una divinidad sobre

---

<sup>241</sup> Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain*, p. 44.

<sup>242</sup> Jean-Jacques Rousseau, *La profession de foi...*, p. 112.

<sup>243</sup> Paul Bénichou, *o.c.*, p. 41.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>245</sup> D'Holbach, *Essai sur les préjugés*, p. 110.

la tierra; él la alaba y la honra con su honestidad, con una preocupación puntual por sus deberes y con un sincero deseo de no ser un miembro inútil o embarazoso”.<sup>246</sup> Con todo, su preocupación por la utilidad está motivada, a su vez, por la ambición de alcanzar la gloria, es decir, por la pretensión de ganarse el cariño y el reconocimiento de sus semejantes, cuyo valor él conoce mejor que nadie: “c’est le désir de se distinguer par ses lumières et de mériter l’estime et la tendresse de ses concitoyens en leur montrant la vérité qui excite l’homme de lettres à méditer, à parler, et à écrire [...] La passion de la gloire doit animer le sage dans ses recherches ; cette passion est honnête, légitime et la société est injuste toutes les fois qu’elle refuse son affection a ceux qui la servent utilement”.<sup>247</sup>

Sin embargo, su pasión por la gloria no obedece únicamente a una motivación egoísta; al contrario, pues si ella guía sus esfuerzos, la razón de esto se debe a que, instruido mejor que nadie acerca del valor del ser humano, al *philosophe* le resulta imposible soportar el espectáculo de su humillación a manos de sus enemigos:

Est-il donc possible à un être qui sent et qui pense de voir sans émotion les droits de l’homme partout impudemment outragés, le bonheur des peuples trahi et sacrifié, la justice immolée au caprice d’un petit nombre de mortels qui n’apportent d’autre titres que ceux leur donnent l’ignorance, les préjugés, la stupidité? Il faut avoir un cœur d’airain ou une âme de boue pour contempler les cruautés et les folies dont les hommes sont les victimes sans en être attendris.<sup>248</sup>

Lejos, pues, de ser un egoísta o, peor aún, un frío racionalista, el *philosophe* es un ser humano cuya extraordinaria sensibilidad y cuyo ferviente amor por la humanidad guían en su insigne tarea:

---

<sup>246</sup> Denis Diderot, Jean le Rond d’Alembert, *o.c.*, p. 63.

<sup>247</sup> D’Holbach, *o.c.*, pp. 128-129. .

<sup>248</sup> *Ibid.*, p.

l'ami de la sagesse doit être l'ami des hommes et ne les mépriser jamais ; il compatit à leur peines, il cherche à les consoler, à les encourager [...] inspirons-les alors de la confiance, apprenons-les à s'estimer, à sentir leur propre valeur ; donnons de l'élévation à leur âme ; rendons-les, s'il se peut, le ressort que tant de causes réunies s'efforcent de briser [...] Bref, l'amour du genre humain, l'enthousiasme du bien public, la sensibilité, l'humanité, voilà les motifs légitimes qui doivent animer l'homme de bien.<sup>249</sup>

El *philosophe*, en suma, encarna cabalmente la naturaleza humana en la medida en que encauza su curiosidad, su ambición y su amor en el servicio, el desarrollo y la felicidad de la humanidad, sin por ello renunciar a la gloria, a las riquezas y al amor de sus seres queridos más cercanos; generoso, sensible, industrial y razonable, él mismo es un ejemplar, el más acabado y perfecto, de la doctrina que predica.

Pero a pesar de contar con todos estos títulos, no se asume, por el mero hecho de ser él, como una autoridad definitiva e irrefutable. En sentido opuesto al sacerdote religioso, quien osaba hablar en nombre de una revelación sobrenatural, el *philosophe*, consecuente con los resultados del metarrelato, no se autoproclama como el detentor último de la verdad; y es que una vez que se ha puesto en duda toda autoridad humana, “je ne saurais voir”, observa el vicario saboyano, “comment un homme en peut convaincre un autre en lui prêchant une doctrine déraisonnable”.<sup>250</sup> Así pues, ahonda d'Holbach en esta dirección, “les systèmes de la philosophie, n'étant pas des *oracles divins*, peuvent être examinés, discutés, rejetés s'ils sont faux ou contraires au bien-être des hommes; les principes de tout homme

---

<sup>249</sup> *Ibid*, p. 110.

<sup>250</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, p. 112.

qui pense et qui parle au public peuvent être contestés, analysés, soumis à l'expérience. En un mot, l'autorité du philosophe ne fait point loi."<sup>251</sup>

Y sin embargo el *philosophe*, ya lo vimos, se considera el representante del único poder espiritual verdaderamente legítimo. Entre otras cosas, esto significa que, a imagen y semejanza del sacerdocio original, el suyo ha de estar fundado en un absoluto. Pero, ¿dónde encontrar uno que sancione la universalidad y la validez definitiva de los nuevos valores, toda vez que la posibilidad de una revelación sobrenatural ha sido cancelada? Pues precisamente, claman al unísono los *philosophes*, en los dos entes desdeñados durante tantísimo tiempo en nombre de dicha revelación, a saber: la razón y la naturaleza. Lejos de ser accesibles excepto para unos cuantos iluminados, lejos, también, de sancionar conocimientos quiméricos, parciales, subjetivos y particulares, ambas están al alcance de todos los seres humanos y arrojan siempre resultados reales, imparciales, objetivos y universales en la medida en que pueden ser demostrados empíricamente.

Pero vayamos paso a paso. A propósito del significado que la razón y la naturaleza cobraron en el siglo XVIII han corridos mares de tinta, de modo que es preciso ser cautos. Por esta razón nos limitaremos en este apartado a decir únicamente lo indispensable, dejando para la conclusión la tarea de esbozar una crítica más profunda de este par de conceptos. Comencemos, pues, por el primero. Como hace bien en recordarnos Ernst Cassirer, la razón tal como la entiende el siglo XVIII se distingue tajantemente de la manera en como la conciben los grandes metafísicos de la centuria precedente, esto es, Spinoza, Leibniz, Descartes y Malebranche. Según Cassirer,

---

<sup>251</sup> D'Holbach, *o.c.*, pp. 142-143. Las cursivas son suyas.



El siglo XVII consideró como misión propia del conocimiento filosófico la construcción de “sistemas” filosóficos. Entiende que no se ha logrado un verdadero saber “filosófico” hasta que el pensamiento no alcanza, partiendo de un ente supremo y de una certeza fundamental, máxima, intuible, expandir la luz de esta certeza sobre todos los seres y saberes derivados. Esto se consigue cuando, mediante el método de la demostración y de la consecuencia rigurosa, se enlazan a la certeza primordial, de manera mediata, otros principios y, por la vía de este encadenamiento, se recorren todos los eslabones de la cognoscible, sin que pueda destacarse de la totalidad ningún miembro de esta cadena, ni puede explicarse por sí mismo.

Los *philosophes*, convencidos de la futilidad de este proceder, tomaron como modelo el método que les ofrecía la ciencia natural de su tiempo, sobre todo a causa de lo exitoso que había sido en lo que a la explicación de las leyes físicas del universo se refiere. Este modelo, continúa Cassirer, considera que el punto de partida

*realmente* unívoco no nos los pueden proporcionar la abstracción y la “definición” física, sino tan sólo la experiencia y la observación [...] Porque lo que se busca, y lo que se presupone como consistencia inquebrantable, es el orden y legalidad absolutos de lo real; esta legalidad significa que lo fáctico, en cuanto tal, no es *mero* material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y la domina. Esta forma se nos da en su determinabilidad *matemática*, en su figuración y articulación según número y medida. Pero no pueden ser anticipadas por meros conceptos, sino que ha de encontrárselas en lo fáctico. El camino nos lleva, por lo tanto, no de los conceptos y los principios a los fenómenos sino al revés.<sup>252</sup>

De cara a los presupuestos y al funcionamiento de este modelo, los *philosophes* se plantearon las siguientes preguntas: si la realidad posee un orden y una legalidad absolutas

---

<sup>252</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, p. 22. Las curvas son suyas.

desde el punto de vista físico, ¿acaso no es igualmente plausible que posea un orden y una legalidad absolutas desde el punto de vista moral?<sup>253</sup> Si el método basado en la observación y en la experimentación había logrado descubrir la legalidad física, ¿acaso no era posible hacer lo propio con la legalidad moral? Después de todo, el hombre forma parte del universo y en la investigación empírica a propósito suyo no hay posibilidad de engañarse, pues se parte de un método que, en virtud de su imparcialidad, sólo puede arrojar resultados objetivos y universales. En resumen, la posibilidad de aplicar el método científico al estudio del hombre fue, por así decir, el punto de arquimédico sobre el cual los *philosophes* fundaron su sacerdocio.

Como es claro, ellos no consideraban a los valores que formaban parte de su prédica como meras creaciones suyas, sino más bien como descubrimientos que habían hecho en el transcurso de sus investigaciones empíricas, pues todos ellos tenían la certeza de que “la nature s’exprime par la voix de la raison”.<sup>254</sup> Todavía más, pues todos “lui attribuaient une vertu encore plus efficace, puisque la nature était la source des lumières, et la garantie de la raison. Elle était sagesse et elle était bonté; que l’homme consentît à écouter la nature, et jamais plus il se tromperait; il lui suffisait d’obéir à sa bienfaisante loi”.<sup>255</sup> En efecto, el error garrafal de los tiempos pasados había sido desdeñar la voz de la naturaleza en favor de una revelación espuria; de no haber esto sucedido, ¡cuántas guerras, cuántas tristezas, cuánta infelicidad se habría ahorrado la humanidad! Así nos los hace saber Voltaire, quien, seguro de ser un digno representantes suyo, no duda en cederle la palabra a la naturaleza misma:

---

<sup>253</sup> Vale la pena transcribir este respecto las palabras de Voltaire en *Le philosophe ignorant* citadas por Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración*, p. 279: “Il serait bien singulier”, apunta Voltaire, “que tous la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu’il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice”.

<sup>254</sup> Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, p. 39.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p.117.

Il y a un édifice immense dont j'ai posé les fondements de mes mains: il était solide et simple, tous les hommes pouvaient y entrer en sûreté ; ils ont voulu y ajouter les ornements les plus bizarres, les plus grossiers, et les plus inutiles ; le bâtiment tombe en ruine de tous les côtés ; les hommes en prennent les pierres, et se les jettent à la tête ; je leur crie : Arrêtez, écarter ces décombres funestes qui sont votre ouvrage, et demeurez avec moi en paix dans l'édifice inébranlable qui est le mien.<sup>256</sup>

Si se la observa imparcialmente, si se le plantean las preguntas correctas, la naturaleza no tiene ningún empacho en ofrecer a todo el mundo las respuestas a las preguntas más fundamentales de la existencia, respuestas que, además de no variar en ningún caso, son de una claridad inequívoca en comparación con los galimatías de la religión:

Le souverain qui commande et le sujet qui obéit, le philosophe qui médite, le cultivateur qui travaille, peuvent également venir y consulter la vérité : elle leur parle à tous une langue intelligible, elle leur donne des leçons proportionnées à leurs besoins, elle n'annonce point de mystères, elle ne s'enveloppe point d'allégories, elle n'est point entourée du cortège la terreur, elle n'enivre point les mortels d'espérance chimériques, elle leur montre ce qu'ils sont, elle les instruit de leurs vrais intérêts, elle leur apprend à s'aimer, à travailler à leur propre bonheur ; elle leur prouve que ce bonheur, par des chaînes indestructibles, est lié à celui de leurs semblables.<sup>257</sup>

Así pues, la naturaleza enseña al hombre nada más y nada menos que los valores que hemos venido describiendo a lo largo de todo este ensayo. Según ella, él es un ser de la immanencia, esto es, un ser sensible y racional con pleno derecho a ejercer de manera ilimitada su curiosidad, a ambicionar la gloria y los bienes de este mundo y a buscar el placer en el amor de sus seres queridos. En esto coinciden todos los *philosophes*,

---

<sup>256</sup> Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2008, p. 127.

<sup>257</sup> D'Holbach, *o.c.*, p. 190.

incluyendo Rousseau, si bien con algunos matices que no podemos desarrollar ahora. A través de todos estos recursos suyos, el ser humano debe, sin ayuda alguna, fraguar su propio mundo, es decir, impulsar el desarrollo de la civilización para así promover la única felicidad real: la terrena.

## Conclusión

Como esperamos haber mostrado con la suficiente claridad a lo largo de nuestro ensayo, el concepto de sacerdocio laico es, cuando no un oxímoron, al menos sí una idea paradójica. En el cuerpo de nuestro trabajo, laicidad significa, fundamentalmente, el progresivo cuestionamiento de la trascendencia como el ámbito del ser propio del hombre; según los *philosophes*, incluidos los deístas, los seres humanos no deben comprenderse a partir de Dios ni esperar de su revelación ni de su providencia el sentido y la construcción de la historia: ellos son, por el contrario, el único agente activo en ella y por lo mismo los encargados de forjar su mundo y desarrollar la civilización a través de su razón, su curiosidad, su amor propio, su búsqueda del placer y sus pasiones. Una vez cancelada la trascendencia, sin embargo, los pensadores ilustrados se dieron a la tarea de fundamentar en un absoluto su nueva concepción de la naturaleza humana. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que se consideraban como los representantes del único poder espiritual verdaderamente legítimo y a su doctrina como la única capaz de realizar los auténticos fines de la vida humana. Con todo, según nuestro análisis, la existencia misma de un poder espiritual, inédita en Occidente hasta la consolidación de la Iglesia durante la Edad Media, es impensable sin una revelación divina absoluta y sobrenatural. Pero, y he aquí la pregunta central, ¿dónde encontrar algo semejante en la inmanencia?

Esta tensión entre, por una parte, la postulación de valores radicalmente contrarios a los de la teología agustiniana y, por otra, la búsqueda de un absoluto inmanente en el que dichos valores se funden, ha suscitado interpretaciones disímiles acerca de los *philosophes* y, a través de ellos, acerca de la Modernidad misma. A pesar de su diversidad, podemos englobarlas en dos grandes grupos sin atentar contra la especificidad de cada una. El primer

de ellos está representado de manera eminente por Carl Becker, quien en su libro *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, se propone demostrar, como su título mismo lo sugiere, por qué los *philosophes* estaban más atados a la tradición cristiana de lo que por regla general se suele pensar. Su principal argumento en favor de esta tesis es, en realidad, una crítica del concepto de naturaleza. De acuerdo con él, los *philosophes*, al desacreditar la autoridad de la revelación y de la Iglesia, tenían que contar con un sustituto de ambas, pues “it would have been impossible for them to have thus complacently permitted God the Father to fade away into the thin abstraction of a First Cause unless they were prepared to dispense with his revelation to men—the revelation through Holy Writ and Holy Church”.<sup>258</sup> Como ya se habrá intuido, para Becker la naturaleza a la que apelan los *philosophes* como fundamento de sus valores no es, a final de cuentas, más que una traducción en términos seculares de la revelación cristiana, ya que no puede ser demostrado con el método empírico, sino sólo con una especie de fe, que la naturaleza sea ella una fuente de valores morales. Partiendo de esta aguda observación, Becker considera la mayor parte de los valores de los *philosophes* como una mera secularización de conceptos cristianos

En el extremo opuesto encontramos a pensadores como Peter Gay, quien se dedica únicamente a reivindicar los aspectos innovadores del pensamiento de los *philosophes*, sin tomar en cuenta las consecuencias que se derivan de su intención de configurar un poder espiritual. Según él, los valores propuestos por ellos son, cuando no hostiles, al menos contrarios al cristianismo y por lo mismo tienen su raíz en un impulso original; en cuanto a su supuesta “fe” en la razón, argumenta en un texto escrito precisamente para rebatir el libro de Becker, ella ha de ser calificada más bien de confianza, pues, arguye, “faith in

---

<sup>258</sup> Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Nueva York, YUP, 2003, p. 50.

reason meant simply that for the *philosophes* the method of reason (strictly speaking the scientific method of such natural philosophers as Newton) was superior to other methods of gaining knowledge; it was superior to revelation, authority, tradition, because it was more reliable”.<sup>259</sup> Nadie niega que los *philosophes* estuvieran convencidos de que el método newtoniano era más confiable que ningún otro para efectos de conocer las leyes del universo, pero lo que está en duda es precisamente la posibilidad de aplicarlo, como ellos pretendían, a cuestiones morales. Ante esta manera de sortear el escollo uno no puede deshacerse de la impresión de que Gay no quiso lidiar con uno de los problemas más espinosos que plantea el estudio de la figura del *philosophe*: su propósito de fundar una nueva fe, menos dogmática que la cristiana, pero tan positiva como ella, sin echar mano de un absoluto trascendente.

Nosotros, por nuestra parte, hemos escogido y desarrollado el concepto de sacerdocio laico como aquel que, *en virtud* de la paradoja que encierra, nos permite superar ambas interpretaciones. Aquellos que sólo ven de manera aislada uno de los componentes de dicho concepto, pierden de vista, ora el corte radical con la teología agustiniana, ora la pretensión de formar un poder espiritual. En la consideración de esta tirantez se juega toda posibilidad, nos parece, de comprender la situación de los *philosophes* en toda su complejidad.

En lo que a nosotros concierne, hemos tratado de mostrar, a través de nuestro análisis de la legitimación de la *libido sentiendi, sciendi y dominandi* (la cual dio pie al surgimiento de la fe en el hombre en cuanto hacedor de su mundo), cómo la naturaleza humana y los valores enarbolados por los *philosophes* no son una mera reformulación

---

<sup>259</sup> Peter Gay, “Carl’s Becker Heavenly City” en *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, Nueva York, North Editions, 1971, p. 194.

secular de nociones cristianas, sino, por el contrario, un manera completamente original de concebir la existencia. Sin embargo, no menos cierto es que, al tratar de fundar una nueva fe, los pensadores ilustrados buscaron un sustituto de la revelación; su manera de hacerlo, con todo, los llevó a prolongar no sólo una tradición cristiana, sino una cuyos orígenes, como mostrado Isaiah Berlin, se remontan hasta los griegos.<sup>260</sup> Veamos brevemente por qué.

Ha dicho Paul Bénichou, y ha dicho bien, “ce que le XVIIIe siècle appelle raison n’est pas seulement un moyen de dissoudre d’anciennes croyances; c’est un instrument de justification propre à l’homme et qui fonde sa dignité. Ce mot de raison, si l’on l’entendait au sens d’un pur exercice critique, impliquerait constatation de faits, sans position de fins ni valeurs, et ne pouvant servir de rien au bonheur”.<sup>261</sup> Así pues, la razón no es, para los *philosophes*, un mero instrumento de crítica, sino también una capacidad de aprehender valores. ¿Dónde? No en la revelación y mucho menos en las palabras de los sacerdotes sino en la naturaleza. ¿Cómo? Según el método empírico de observación y generalización tan exitoso en el campo científico. Al proceder así, pretenden los ilustrados, la investigación parte de los hechos y sólo a partir de ellos induce las leyes morales que deberían regir la conducta de los hombres, de modo que los descubrimientos que la razón hace durante sus indagaciones tienen su sanción, no en la autoridad de ningún hombre, sino en la de la naturaleza.

Sin embargo, ¿acaso no es esto confundir lo fáctico con lo normativo? ¿Acaso un método que sirve para desenmarañar *lo que es* puede servir también para hacer lo propio con el *deber ser*? En otras palabras, ¿acaso la razón no es en este caso algo más que un

---

<sup>260</sup> Véase, de Isaiah Berlin, el segundo capítulo de su libro: *The Roots of Romanticism*, Nueva Jersey, YUP, 1999, pp. 21-45.

<sup>261</sup> Paul Bénichou, *o.c.*, p. 40.



método empírico y la naturaleza algo más que la suma de los fenómenos que acaecen en el universo? Según Isaiah Berlin sí, son algo más, pues para los ilustrados

nature is something real, which holds the answers to all questions; no less to those which ask *what there should be*, or *what one should do*, than to those which ask *what there is* [...] Therefore nature is not only what there is –the sum of things- a living organism or an elaborate machine, but in some extraordinary sense a source of purposes and orders and ideals [...] In other words, nature is more than the sum of things and the laws they in fact obey. It is also a harmonious system, each ingredient of which is designed by it [...] to play its own unique role in the fulfillment of the general design. Reason is a synonym for insight into this design: its rules or commandments are those which tell one how best to fulfill one's own proper part in the general design.<sup>262</sup>

Esta concepción de la naturaleza es teleológica, esto es, supone que cada elemento del universo tiene un lugar predeterminado que el hombre, mediante su razón, debe descubrir. Así pues, a pesar de su hostilidad en contra de la metafísica, los *philosophes*, al concebir la naturaleza como una fuente de valores y a la razón como la capacidad de descubrirlos en ella, reformularon con los términos que les ofrecía la ciencia de su tiempo una noción cuyos orígenes se remontan a la metafísica griega: la idea de que el mundo posee una naturaleza de las cosas que el hombre, si aspira a conocer su naturaleza y los fines de su existencia, debe entender. En el caso de Platón dicha naturaleza es producto de la imitación que el demiurgo hizo de las Formas y es descubrible mediante la intuición intelectual; en el caso del cristianismo es Dios quien la crea y es accesible mediante la revelación o el instituto infalible de la Iglesia; en el caso de los *philosophes* se trata una legalidad física y moral, cognoscible a través del método científico. Cabe preguntarse, con todo, si el universo tiene

---

<sup>262</sup> Isaiah Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age*, Nueva Jersey, PUP, 2006, p. 62. Las cursivas son mías.

en realidad una legalidad moral capaz de revelarnos la verdadera naturaleza humana y los fines de la existencia mediante la observación de los hechos y su generalización en leyes. Es más, no sólo la legalidad moral sino incluso la legalidad física de la naturaleza (a imagen de la cual se supone la existencia de la primera) puede ser puesta en duda en la medida en que no es demostrable empíricamente. Según las palabras de Cassirer a propósito de d'Alembert (pero que sin ningún problema pueden ser aplicadas al resto de los *philosophes*), la filosofía del editor de la Enciclopedia

renuncia a ofrecernos una fórmula metafísica del mundo que nos descubriera el “en sí” de las cosas. Desea permanecer en el dominio de los fenómenos y hacernos patente tan sólo el sistema de estos fenómenos, su orden constante y completo. Pero, ¿quién nos garantiza la verdad de este sistema, la existencia de semejante orden? ¿Dónde hallar la seguridad y la prueba definitiva de que, cuando menos, este sistema general de los fenómenos es un sistema cerrado, completamente unitario y uniforme dentro de sí mismo? D'Alembert postula esta uniformidad, pero en ningún punto la fundamenta con mayor detalle. ¿No es, acaso, que con este postulado se ha introducido una nueva forma de fe? ¿No se esconde en él quizá, una vez más, un supuesto metafísico indemostrado e indemostrable?<sup>263</sup>

En suma, al fundar su sacerdocio en la autoridad infalible de la razón y la naturaleza, los *philosophes* dramatizaron una de las paradojas más profundas de la Modernidad: la ambigüedad, por no decir el fracaso, que resulta de querer sacralizar la laicidad. En un mundo en el que la intervención divina y cualquier noción metafísica han sido descartadas, en el que los hombres, por tanto, están solos, ¿puede aún encontrarse un absoluto? ; ¿puede acaso proporcionarlo la ciencia? ; ¿no supone esto un intento de negar la laicidad misma en

---

<sup>263</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, p. 74.

la medida en que somete al hombre a una realidad ya construida a la que él sólo tiene que ajustarse?

## **Bibliografía**

- San Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, 2005.
- Alembert, Jean le Rond d', "Discours préliminaire" en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers I*, París, Flammarion, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, París, Labor, 2006.
- Auerbach, Erich, *Mimesis*, México, FCE, 2001.
- Becker, Carl, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Nueva York, YUP, 2003.
- Bénichou, Paul, *Le Sacre de l'écrivain en Romantisme français I*, París, Gallimard, Quarto, 2004.
- Berlin, Isaiah, *Political Ideas in the Romantic Age*, Nueva Jersey, PUP, 2006.
- Blumenberg, Hans, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Bury, J.B., *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origins and Growth*, Nueva York, The Echo Library, 2002
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 2008.
- Darnton, Robert, *The Great Cat Massacre. And Other Episodes in the French Cultural History*, Nueva York, Basic Books, 1984.
- \_\_\_\_\_, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Nueva York, Norton, 1996.

-Delon, Michel (et al.), *La littérature française: dynamique et histoire II*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2009.

-Diderot, Denis, d'Alembert, Jean le Rond, *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Madrid, Tecnos, 2002.

-Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes en Libertins du XVIIe siècle II*, Paris Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

-Gay, Peter, *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, Nueva York, Norton Editions, 1971.

-Hazard, Paul, *La pensée européenne au XVIII siècle*, Paris, Fayard, 1961.

-Holbach, Paul Henri baron d', *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, Tanger, Coda, 2006.

- \_\_\_\_\_, *Le Christianisme dévoilé ou Examens des principes et des effets de la religion chrétienne*, Tanger. Coda, 2006.

- \_\_\_\_\_, *Essai sur les préjugés ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le Bonheur des hommes*, Tanger, Coda, 2007.

-Kolakowski, Leszek, *Si Dios no existe...Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, Tecnos, 2000.

- \_\_\_\_\_, *God owes us Nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and the Spirit of Jansenism*, Chicago, CUP, 1995.

-La Mettrie, Julien Offroy de, *Œuvres philosophiques*, Tanger, Coda, 2004.

- Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 2004.
  
- Löwith, Karl, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, CUP, 1984.
  
- Montaigne, Michel de, *Essais*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008.
  
- Montesquieu, *Lettres persanes*, París, Gallimard, 1973.
  
- Pascal, Blaise, *Pensées en Moralistes français du XVII siècle*, París Robert Laffont, 2006.
  
- \_\_\_\_\_, *Les Provinciales*, París, Gallimard, 1999.
  
- Rousseau, Jean-Jacques, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, París Gallimard, Folio Essais, p. 2010.
  
- \_\_\_\_\_, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, París, Garnier Frères, 1934.
  
- Sartre, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, París, Gallimard, Folio Essais, 2009.
  
- Starobinsky, Jean, *L'invention de la liberté 1700-1790*, París, Gallimard, Bibliothèque Illustrée des Histoires, 2006.
  
- \_\_\_\_\_, *Montesquieu*, México, FCE, 2000.
  
- \_\_\_\_\_, "Préface aux Lettres persanes" en *Lettres persanes*, París, Gallimard, 1973.
  
- Troelstch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, México FCE, 1967.

- Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier Frères, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Dictionnaire philosophique*, Paris Flammarion, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2008.