

Michel Onfray



Los ultras de las Luces

Contrahistoria de la filosofía, IV



ANAGRAMA
Colección Argumentos



Los ultras de las Luces

Los ultras de las Luces

Contrahistoria de la filosofía, IV

Traducción de Marco Aurelio Galmarini



EDITORIAL ANAGRAMA

BARCELONA

Título de la edición original:
Les ultras des Lumières
© Éditions Grasset & Fasquelle
Paris, 2007

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A
Ilustración: «Voltaire», The Granger Collection, Nueva York

Primera edición: febrero 2010

© De la traducción, Marco Aurelio Galmarini, 2010

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2010
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6303-1
Depósito Legal: B. 1680-2010

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

ÍNDICE

(Contrahistoria de la filosofía, cuarta parte:)

LOS ULTRAS DE LAS LUCES

Introducción: Los ultras de las Luces 17

1. La endeble claridad de las velas, p. 17 - 2. Los estafadores filosóficos, p. 19 - 3. El griterío de los «antifilósofos», p. 21 - 4. Las Luces pálidas, p. 22 - 5. De la existencia de Luces radicales, p. 24 - 6. Aumentar las Luces, p. 26 - 7. Pensar bajo cuerda, p. 29 - 8. Genealogías de la muerte de Dios, p. 32 - 9. ¡Voltaire, el santurrón!, p. 34 - 10. ¿Quemar la «Enciclopedia»? p. 35 - 11. ¿Qué es un pensamiento radical? p. 37

Primer tiempo

LOS MATERIALISTAS RADICALES

- I. Jean Meslier y «la dulce inclinación de la naturaleza» 45
 1. De un tal Jean Meslier, p. 45 - 2. Un cura ateo, p. 47 - 3. Una bomba filosófica, p. 50 - 4. Los «Ensayos» de un ateo, p. 52 - 5. Una ar-

quitectura rococó, p. 54 - 6. Tripas de curas,
 intestinos de nobles, p. 57 - 7. ¡Fuego contra
 cristícolas y deícolas!, p. 59 - 8. La primera de-
 construcción del cristianismo, p. 63 - 9. Las
 naderías del Paraíso, p. 65 - 10. Un enfermo
 llamado Jesús, p. 66 - 11. Ídolos de masa y ha-
 rina, p. 68 - 12. Por una moral poscristiana,
 p. 70 - 13. Una ética de la piedad, p. 72 - 14. Una
 patada a Malebranche, p. 75 - 15. La masacre
 de los gatos, p. 77 - 16. Meslier, filósofo a car-
 ta cabal, p. 78 - 17. Una ontología materialis-
 ta, p. 80 - 18. Una historia natural del mal,
 p. 83 - 19. Filosofía de los Estados Generales,
 p. 85 - 20. Una república eudemonista, p. 87 -
 21. La Iglesia brinda su apoyo a los tiranos,
 p. 88 - 22. Un gramsciano bajo Luis XIV, p. 89 -
 23. ¿Qué revolución y cómo?, p. 91 - 24. Vol-
 taire saquea cadáveres, p. 93 - 25. Saqueos y
 destinos póstumos, 96

- II. La Mettrie y «la felicidad temporal» 99
1. Un falso nuevo Jesús, p. 99 - 2. Sócrates en Hipócrates, p. 101 - 3. Elogio del filósofo mé- dico, p. 103 - 4. Hacerse objeto de reprimen- das, p. 104 - 5. La peluca, la chorrera y el paté de faisán, p. 106 - 6. Autorretrato de un opió- mano, p. 108 - 7. Autoficción con matarratas, p. 110 - 8. Proliferación lírica de la obra, p. 111 - 9. Estrategias del disimulo, p. 114 - 10. Tres hebras del hilo de Ariadna, p. 116 - 11. La negación implícita de Dios, p. 118 - 12. Un *materialismo radical*, p. 119 - 13. Una máqui- na perpendicularmente rampante, p. 121 - 14. La inocencia del devenir, p. 122 - 15. Abolir el

remordimiento, p. 124 - 16. «Metafísica de la ternura», p. 126 - 17. El reposo en el crimen, p. 128 - 18. Una claridad neuronal, p. 129 - 19. Restablecer la voluptuosidad natural, 132

Segundo tiempo

LOS UTILITARISTAS FRANCESES

- I. Maupertuis y «el deseo de ser feliz» 137
1. Los materiales del utilitarismo francés, p. 137 - 2. Hijo de corsario, p. 139 - 3. Gravitación contra torbellinos, p. 140 - 4. Filosofar en el Polo Norte, p. 142 - 5. Hámster blanco, servidor negro, p. 143 - 6. Tener «el pito seco», p. 145 - 7. Nuevas cóleras, p. 146 - 8. Cóleras y más cóleras..., p. 149 - 9. La muerte del lapón, p. 151 - 10. Venus, negros blancos, etc., p. 152 - 11. Maupertuis, un oxímoron, p. 152 - 12. «More geometrico», p. 154 - 13. ¿Un dinamómetro para el placer?, p. 155 - 14. Construir el goce, p. 157 - 15. El deseo está en todas partes, p. 158 - 16. El soberano bien, p. 160 - 17. El hedonismo cristiano, 162
- II. Helvecio y «el deseo del placer» 165
1. Un preceptor de izquierdas, p. 165 - 2. El interés por la felicidad, p. 168 - 3. Encaje, medias y mineral, p. 169 - 4. De la buena sociedad filosófica, p. 171 - 5. El ejercicio comunitario del pensamiento, p. 172 - 6. La ética más allá de la metafísica, p. 174 - 7. El deísmo del ateo, p. 175 - 8. El agnosticismo materialista, p. 178 - 9. El proyecto de un diccionario filosófico, p. 180 - 10. El caso «Del espíritu», p. 181 - 11. Los últimos diez años, p. 184 - 12. Un pensa-

dor utilitarista, p. 187 - 13. La fundación hedonista, p. 189 - 14. Una psicología cínica, p. 190 - 15. Fatalidad del tropismo egoísta, p. 192 - 16. Ejercicios de descomposición, p. 193 - 17. Königsberg contra París, p. 197 - 18. Genealogía del consecuencialismo, p. 200 - 19. La religión de un descreído, p. 202 - 20. El culto al interés público, p. 204 - 21. El «grito de la miseria», p. 206 - 22. Un radicalismo reformista, p. 207 - 23. «Iguales en felicidad», p. 208 - 24. La filosofía de las Nueve Hermanas, p. 210 - 25. La construcción de un ser, p. 211 - 26. Pequeños accidentes y causas imperceptibles, p. 212 - 27. Robespierre, Napoleón y Cía..., p. 214

III. D'Holbach y «el arte de gozar» 217

1. Un barón atrabiliario, p. 217 - 2. Sinagoga y panadería, p. 220 - 3. La obra del monstruo, p. 223 - 4. La gran obra, p. 225 - 5. El heraldo de la ateología, p. 227 - 6. Cuerpos del delito, p. 229 - 7. Genealogía de Dios, p. 231 - 8. Una máquina de guerra anticristiana, p. 232 - 9. El comercio de la culpabilidad, p. 234 - 10. Mujer fácil, p. 235 - 11. Contra la pulsión de muerte del cristianismo, p. 237 - 12. Verdad del materialismo, p. 240 - 13. Deseo de gozar, necesidad de conservarse, p. 243 - 14. Una teoría de los motivos, p. 244 - 15. Consecuencialismo y utilitarismo, p. 246 - 16. Contra la pena de muerte, salvo..., p. 248 - 17. Un clinamen providencial, p. 250 - 18. Modo de empleo de un temperamento, p. 252 - 19. Principios de etocracia, p. 254 - 20. ¿Comecuras?, p. 257 - 21. El ateo virtuoso, p. 259

Tercer tiempo

EL LIBERTINAJE FEUDAL

- I. Sade y «los placeres de la crueldad» 265
1. Gran señor, mal hombre, p. 265 - 2. Duplicidad, cinismo y oportunismo, p. 266 - 3. Delincuente sexual y relacional, p. 268 - 4. Los crímenes del filósofo, p. 268 - 5. La impunidad del aristócrata, p. 271 - 6. La algolagnia de un enfermo, p. 272 - 7. Los compañeros de ruta del feudalismo, p. 274 - 8. Carpa filósofa, conejo aristócrata, p. 277 - 9. Las incautaciones del filósofo, p. 278 - 10. Sade, La Mettrie satánico, p. 280 - 11. Las lógicas del fatalismo, p. 282 - 12. El «isolismo» no es un humanismo, p. 283 - 13. Ciento veinte jornadas fascistas, p. 286 - 14. El campo de la muerte, p. 287 - 15. El hedonismo feudal, p. 288 - 16. Lo que puede el sexo, p. 289 - 17. ¿Qué salvar?, 291

Conclusión: Las dos Revoluciones Francesas 295

1. «El huevo y la gallina» en filosofía, p. 295 - 2. ¡Muerte a los filósofos!, p. 295 - 3. Lo dionisiaco de la Revolución, p. 298 - 4. Las dos revoluciones, p. 299 - 5. La radicalidad revolucionaria, p. 300 - 6. Filosofía (burguesa) de los profesores, p. 303 - 7. Claridades inglesas contra brumas alemanas, p. 305

Bibliografía 307

Cronología 321

Índice analítico 325

Toda filosofía moderna es política o polí-
cíaica.

NIETZSCHE,
Consideraciones intempestivas, II

Contrahistoria de la filosofía, cuarta parte

LOS ULTRAS DE LAS LUCES

1

La endeble claridad de las velas. Los ornitólogos especializados en el bestiario filosófico saben que la lechuza de Minerva emprende el vuelo una vez entrada la noche. En materia de historiografía, habría que buscar —y encontrar— un animal más lento, especialista en largas duraciones, una bestia fósil, una especie de tortuga... Pues el historiógrafo hace su aparición mucho después de la manifestación de la realidad. Llega cuando las cenizas ya están frías y lo remueve todo con el recuerdo en mente de lo que ha sucedido entre el acontecimiento y su narración.

Es difícil imaginar una historia del presente, sin duda, y más aún del futuro. Pero ¿de qué pasado se puede hacer historia? Y, sobre todo, ¿en qué momento? ¿Tras qué período razonable de enfriamiento del mundo? Lo que tiene lugar aquí y ahora entraña magníficas potencialidades para lo que vendrá. Pero nadie las conoce sin el previo transcurso del tiempo que permite el paso de la virtualidad a la realidad. Que la primera mitad del siglo XVIII lleva en su seno la Revolución Francesa es algo que parece indudable. Pero sólo tras la consumación de los hechos. Y a menudo se vuelve a pensar el pasado a la luz de lo que ha venido des-

pués. La escritura de la Historia es siempre una historia de la escritura.

De este siglo se ha dicho que es el Siglo de las Luces. ¿Quién lo ha dicho? ¿Cuándo? ¿Exactamente con qué significado? Lo mismo que sucede a propósito del llamado Grand Siècle, el XVII, no encontramos una respuesta clara y precisa que permita la exhibición de un nombre propio, un libro, un artículo o una fecha de publicación que le sirva de origen. Conjeturas o hipótesis, sí, pero no un inventor con nombre y apellido. La historiografía parece escurrírsele entre los dedos al historiador. Es verdad que Descartes habla de la «luz natural» de la razón y Voltaire de las «luces de un siglo iluminado», que los alemanes tienen su *Aufklärung*, los ingleses su *Enlightenment* y que para la masonería, como se sabe perfectamente, «recibir la luz» significa ser iniciado; pero la expresión «Siglo de las Luces» no parece tener un padre conocido.

Desde Platón, y luego con el cristianismo, la luz se asocia al cielo de las Ideas inteligibles o a Dios. Según la *República*, lo sensible proviene de lo inteligible de la misma manera en que toda claridad terrenal proviene de un fuego celeste incorruptible, eterno, inmortal, increado. La luz propone una imagen, una alegoría, una metáfora de lo inexpresable. La luz, del fuego de la alegoría de la caverna a la radiación divina, caracteriza la potencia del otro mundo, la fuerza de la trascendencia, la verdad de un más allá de lo real. La claridad ideal, la de Dios Padre, inunda el mundo hasta en sus detalles más insignificantes. Pero ese paradigma desaparece con el Grand Siècle: en filosofía, naturalmente, con Descartes; pero también en física, con el propio Descartes, que se ocupa igualmente de óptica y de la refracción de la luz. También Boyle, Huygens y Newton trabajan con interés en estas mismas cuestiones.

Evidentemente, hay razones para identificar como Siglo de las Luces al siglo XVIII, hijo en esto del Grand Siècle, inventor de la razón moderna que impulsó la emancipación de la filosofía. En efecto: contra las tinieblas religiosas, el oscurantismo teológico, la noche católica, apostólica y romana que dominaba Europa desde el golpe de Estado de Constantino (321), un puñado de pensadores –pero no los que se cree...– a contracorriente del pensamiento mágico y místico, en las antípodas de las ficciones, las fábulas y otros recursos mitológicos, aporta antorchas, candelabros, lámparas y linternas para terminar superando la pequeña y endeble claridad de la vela.

2

Los estafadores filosóficos. Cuando contemplamos la historia de este siglo en su totalidad, advertimos que esta luz era muy necesaria. No sólo vemos en él lo que se ha conservado y parece preparar, y por tanto confirmar, la Revolución Francesa, sino también lo que bulle y se derrama en los más curiosos terrenos, pues el famoso Siglo de las Luces es también el de Johann Kaspar Lavater, filósofo y teólogo protestante suizo, poeta a ratos y místico permanente, que se opone a los enciclopedistas, se entusiasma por la expresión facial de las emociones y luego crea una falsa ciencia, la *fisiognomía*, verdadera impostura. El siglo XVIII también es el del médico alemán Franz Joseph Gall, que mide cráneos –manía que augura funestos desarrollos...– con el fin de extrapolar a partir de sus huecos y protuberancias –de donde la famosa protuberancia de los matemáticos...– otra teoría fantástica, falsamente científica, pero realmente sintomática, la *frenología*, a la que Hegel

pone en su lugar con unas pocas y rotundas palabras en *La fenomenología del espíritu...*

En la misma época, la gente se agolpa para ver a Franz Anton Mesmer, médico alemán que, a partir del imán, extrapola un magnetismo del que se supone que cura todas las enfermedades. En un palacete parisino, comienza en 1778 a sumergir a mujeres de la sociedad burguesa y a dos o tres acompañantes en su famosa tina llena de agua, limadura de hierro y vidrio triturado, donde, mediante pases y tocamientos, el tunante cura las enfermedades. El histerismo en que entraban las pacientes, que se manifestaba en delirios inmediatos, aumentó el crédito de esta superchería, puesta al descubierto poco después. ¡También el *mesmerismo* es producto del llamado Siglo de las Luces!

¿Y qué decir de las extravagancias de Emanuel Swedenborg, místico y delirante sueco que, al referirse a sus visiones extáticas, expone en sus obras llamadas filosóficas —el *Libro de la sabiduría eterna*, por ejemplo— cómo ángeles y demonios invisibles dirigen permanentemente y en todos sus detalles el devenir del mundo real? La «Iglesia de la Nueva Jerusalén», secta que en él se inspira —a semejanza de las «Sociedades de la Armonía» que se crean en torno a Mesmer—, contó con gran número de acólitos y durante mucho tiempo ejerció su influencia en la Europa... ¡de las Luces!

Y a esto hay que agregar los *gnósticos de la Revolución*: Louis Claude de Saint-Martin y Fabre d'Églantine, más conocido por su canción «*Il pleut, il pleut, bergère*» que por *La vía de la perfectibilidad* o sus *Impresiones sobre el género humano*, otras tantas proposiciones ocultistas místico-delirantes agrupadas bajo el término *teosofía*. Con el famoso Cagliostro, fundador de una *masonería egipcia*, estos estafadores filosóficos de alto vuelo venden humo intelectual,

seducen con lo irracional, se ganan la adhesión valiéndose de la convincente fuerza sectaria de su retórica. ¡No en todas partes triunfa la razón en el llamado siglo de Voltaire!

3

El griterío de los «antifilósofos». ¡Malditos sean los vencidos! Cuando la historia se escribe con la pluma del vencedor, es de esperar que la guerra continúe en el campo del papel y de las ideas: la exterminación ideológica, la negación de visibilidad histórica y la tergiversación de los hechos dominan la redacción de los escribas que confeccionan los anales y las crónicas del pasado de los heraldos que les pagan el sueldo. Así, los «antifilósofos», hoy prácticamente desconocidos, organizan un gran escándalo con la intención de combatir y contrarrestar la línea enciclopédica de las Luces clásicas. Luces teológicas llegadas del cielo, de la mano de Dios y, sobre todo, de una religión muy terrenal, contra las Luces filosóficas producidas por la Razón con mayúscula.

Es preciso no olvidar que la mayor parte de los antifilósofos comparte con los fisiognomistas, los frenólogos, los mesmeristas, los gnósticos, los teósofos y los ocultistas el mismo gusto del tropismo sectario y parecida repugnancia por la capacidad metodológica y de demostración de la razón filosófica moderna, recientemente inventada por Descartes. Por tanto, no es de asombrar que los enemigos de los filósofos coincidan todos en el catolicismo apostólico y romano más integrista.

¿Quiénes son? Un archipiélago, también ellos: jesuitas, devotos, jansenistas, apólogos, académicos, autores de tragedias, polígrafos y eclesiásticos, que, sin excepción, de-

fienden con uñas y dientes la religión cristiana, pero también la sana fundamentación de su aliada de siempre, la monarquía... Apelan a la novela, el teatro, el diccionario, el libro para niños y el diálogo, así como al sermón y la obra apologética clásica; escogen el tono del panfleto, de la guerra, y se lanzan a la lucha para impedir que los filósofos monopolicen el discurso que en la época se oye en los salones y las editoriales. Crean neologismos como *tolerantismo* o *filosofismo*, cuyos despreciativos sufijos revelan cuál es su estima por la tolerancia y la filosofía.

La historia ha olvidado, por cierto, el nombre del metafísico Lelarge de Lignac y las filípicas antideístas del abate Bergier, o el patronímico de Jacob-Nicolas Moreau, autor de un bestseller en su época (*sic transit gloria mundi!*), titulado *Primera memoria sobre los cacouacs...*, y lo mismo sucede con el abate Odet Giry de Saint-Cyr, subreceptor de los Infantes de Francia y confesor del Delfín y otros tributarios de la gran cuenca de la monarquía católica francesa que considera detestables a sus filósofos, ¡incluso a los más moderados!

4

Las Luces pálidas. He aquí, pues, algo del siglo XVIII muy distante de la postal ideológica de siempre: tinas para históricas, compases para medir el cráneo, angeólogos satánicos, salas esotéricas, pensadores que detestan el ejercicio de la razón pura, místicos ocultistas y charlatanes de todo pelaje, todo lo cual ceba la espoleta de Voltaire contra el clero, pero no contra Dios, y su odio a los ateos, pero no a las religiones útiles para llevar de las narices al pueblo. Este siglo oscuro es contemporáneo de Diderot, muy sagaz

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

Lo mismo ocurre con un Kant que, ejemplo máximo de las Luces —calvario de los estudiantes de instituto con su ya famosa *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*—, invita sin duda a la audacia filosófica, al valor intelectual para pensar por cuenta propia, describe el irresistible progreso de la Razón en la historia, llama a una emancipación cada vez mayor de la humanidad, se alegra de las promesas de la Revolución Francesa al extremo de faltar a su habitual paseo por las murallas de Königsberg y aspira al uso de la razón pura, pero al mismo tiempo coloca a las mujeres —sustancial, esencialmente— en la casilla de los menores de edad. ¿Qué decir de un Kant que, en su *Definición del concepto de raza humana* o en *De las diferentes razas humanas*, se queja del mal olor de los negros? (que «apestan a puerro», precisa en *Del hombre* Buffon, otro autor famoso de las Luces...). El mismo ilustrado Kant piensa que el sufragio universal es una buena idea, pero únicamente para los ciudadanos activos, pues los ciudadanos pasivos, los empleados, los obreros, los asalariados, no tienen más derecho que los negros o las mujeres de estar en el mundo a la manera en que lo está un Blanco propietario y bien lavado... ¡Ah, Luces, cuando nos poseéis...!

¿Y qué pensar de Jean-Jacques Rousseau, quien, en el *Discurso sobre la ciencia y las artes*, defiende tantas posiciones tan poco ilustradas? Veamos: desprestigio de la inven-

ción de la imprenta, culpable de haber hecho posible la edición de tantos libros peligrosos; odio al teatro, que reblandece la conciencia y el cuerpo; genealogía viciosa de la ciencia y de todas las artes; elogio de la ignorancia; interés en mantener al pueblo en la obediencia; alerta contra todo deseo revolucionario; elogio de Esparta; defensa de la pena de muerte; celebración de la rusticidad, el trabajo manual, la ignorancia, la fe, la religión y la disciplina militar; y todo eso acompañado de una crítica a los trabajos intelectuales, la filosofía y la metafísica. Un auténtico breviario de oscurantismo...

He aquí, pues, algunos ejemplos emblemáticos de las Luces, y no los menores, codo a codo con los defensores de la esclavitud y la trata de negros, pregoneros de ideas sexistas y racistas, reaccionarios o conservadores. Un número importante de estos filósofos defiende la pena de muerte: Kant, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Voltaire... Por último, la mayor parte de ellos combate activamente el ateísmo y defiende el deísmo, lo que les permite entrar en componendas con el poder oficial, encantado de que se le permita seguir disfrutando del apoyo metafísico de siempre a sus exacciones...

5

De la existencia de Luces radicales. Entre la oscuridad de los antifilósofos y las pálidas Luces que celebra la historiografía dominante, hay Luces radicales que atacan el fundamento mismo de la sociedad, el cristianismo, que, del suelo de la iglesia de campaña al techo del cielo, es morada de un dios único, celoso, punitivo y vengativo. Estas Luces radicales no reconocen Dios, señor, Papa ni rey. La

Iglesia católica y la monarquía no son para ellos el tabú de un dominio reservado. Si recurren a la razón moderna de un Descartes, no limitan en absoluto su potencia.

Contra estos ultras de las Luces, los antifilósofos y las Luces oficiales pueden incluso unirse para librar un combate común. No cabe duda de que los antifilósofos reprochan a los filósofos convencionales de las Luces que ataquen la religión católica, que no crean en el mismo Dios que ellos y que no extraigan de él las mismas consecuencias teóricas, morales y políticas. Pero estos desvaídos enemigos comparten la creencia en una trascendencia que organiza la inmanencia y en la excelencia de su imagen en la tierra: la monarquía.

La profesión de fe del vicario saboyardo propone, de acuerdo con las palabras de Rousseau, el «teísmo o la religión natural». En realidad, la recusación del antropomorfismo, el discurso tomado de la teología negativa para afirmar el carácter indecible de esta potencia organizadora del mundo, la crítica a una serie de aspectos del monoteísmo cristiano —confusión de lo temporal y lo espiritual, insustancialidad de los milagros, estupidez del catecismo oficial, contradicciones entre el espíritu de los Evangelios y el discurso oficial de la Iglesia, etc.—, definen un deísmo, como termina por confirmarlo la fórmula «Ser Supremo» que se encuentra en la obra. Parece haber menos distancia entre Rousseau y Bergier que entre el ciudadano de Ginebra y La Mettrie, D'Holbach o Sade..., pues, pese a sus abiertas diferencias, en el fondo comparten a Dios.

Precisamente por esta razón, ninguno de estos deístas, que es lo que son en realidad Voltaire y Rousseau, Diderot —que a este respecto navega en aguas turbias...— y D'Alembert, ahorra críticas al pensamiento materialista: La Mettrie es víctima de la cortina de fuego de todo ese mundo, que

no se priva de atacar tampoco a Meslier y a Helvecio, D'Holbach y Sade. ¿Por qué? El ateísmo, el materialismo, la crítica a la Iglesia y el rechazo de las religiones son condenas radicales que repugnan a las Luces pálidas.

Es cierto que la mayor parte de ellos fustiga más o menos al clero, se queja de los excesos de la Iglesia católica, vocífera, invita a «aplantar al corrupto» y se burla de la superstición católica; pero lo hace con reservas, con la boca pequeña, pues otorga a la religión un papel muy útil —el de nexos social, como se dice en nuestros días...— cuando se trata de conducir al pueblo y mantenerlo en la servidumbre que el régimen monárquico le impone. ¿La libertad de pensar, de expresarse, la libertad en lugar de los dogmas de la religión? Sí, por supuesto, pero sólo para la reducida casta de filósofos de los salones burgueses y mundanos. Seguramente no para los mendigos, el pueblo bajo ni los criados. Jean Meslier huele demasiado a campo para esos pensadores de chorreras y encajes.

6

Aumentar las Luces. ¿Por qué en este siglo XVIII no fueron radicales todas las Luces? Incidentalmente encontramos la respuesta en el opúsculo de Kant titulado *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784). El filósofo explica allí el sentido de este término, sus condiciones de posibilidad y, por último, los límites —obsesiones kantianas...— de su ejercicio. En el principio de esta delimitación de la razón se oculta la respuesta a la pregunta.

Precisemos. Es conocida la definición que da Kant: la Ilustración es la superación del hombre de una minoría de edad que tiene en él mismo su único responsable. Volva-

mos a precisar que, cuando se habla de hombre, sólo se tiene en cuenta el género masculino, pues (no sin cierta mezquindad para el pensador de la razón pura, pero muy a menudo Kant se siente satisfecho con el postulado, actitud no demasiado filosófica...) de la mujer se dice que es menor de edad por principio; bajo su pluma encontramos la deplorable expresión «sexo débil». Es «menor de edad» todo individuo que no piensa por cuenta propia, sino que se vale de una visión del mundo que le ha sido delegada. La incapacidad de servirse libremente del propio entendimiento sin recurrir a una instancia externa: he aquí el problema. ¿Y por qué el hombre es responsable? Porque para poner fin a la sumisión basta con la voluntad de activar la razón. «*Sapere aude*», ésta es la fórmula de las Luces: «Atrévete a servirte de tu propio entendimiento.» La fórmula viene de Horacio, Gassendi la convierte en máxima y luego se erige en imperativo categórico de las Luces.

Kant afina su intención: se dirige, naturalmente, a quienes pueden pensar. No a las mujeres, ya lo hemos visto, sin duda tampoco a los negros ni a los samoyedos, seamos serios, ni probablemente tampoco a los campesinos, los sirvientes, los empleados, ni a ningún ciudadano pasivo. No mezclamos trapos populares con servilletas filosóficas. Las Luces son un privilegio para quienes las merecen. No el pueblo bajo, por supuesto, sino la élite esclarecida, capaz de propagar la luminosa buena nueva.

Por tanto, no todo el mundo, pero tampoco de cualquier manera. Se trata de distinguir entre el uso *público* de la razón y su uso *privado*. Todos los dominios se pueden abordar, sin duda, pero no de cualquier modo. Es preciso proceder con orden, en todos los sentidos del término. ¿Qué es un uso público? Un uso destinado a lectores o personas capaces de comprender el discurso. En la medida en

que escribe para sus pares o que enseña a sus semejantes, el filósofo no debe limitar su razón y puede usar libremente de ella.

¿Qué es un uso privado? No se trata de un uso reservado a la casa, al espacio doméstico. Paradójicamente, de la misma manera en que el uso público no es un uso abierto y destinado a todo tipo de público, el uso privado no concierne al fuero interior. Si uno desempeña una función en la vida civil, no puede emplear libremente su entendimiento, habida cuenta del *interés de la comunidad...* Ejemplos: el oficial de policía debe obedecer, no razonar; el ciudadano debe pagar sus impuestos, no negarse a hacerlo; el sacerdote debe defender los dogmas de su Iglesia, no su pensamiento personal. Aun cuando el oficial considere injusta la orden, el contribuyente juzgue inicua la tasa de impuesto a pagar o el cura encuentre estúpidas las fábulas de su patrón vaticano, todos deben someterse. Conservamos la libertad de pensar como queramos (¿de qué otra manera podría ser?), pero debemos someternos al Estado, a la Nación, a la Comunidad, a las Leyes, a la Regla, y sin protestar. Uno puede rebelarse todo lo que quiera en teoría, pero en los hechos hay que aceptar el orden del mundo. ¡Vaya si son trémulas estas Luces!

Kant, que creía en el progreso de la humanidad y en el aumento de la participación de la razón en la historia, confía en el porvenir. Apelar a una separación del pensamiento respecto de las tutelas políticas y religiosas del momento es dar un paso adelante. El resto del camino se realiza naturalmente... Con Kant y los kantianos, la *idea* de la Revolución Francesa se hace posible, pero con ellos y sólo con ellos, la *realidad* de 1789 no se habría producido. Pues, en el caso kantiano, las Luces siguen siendo una cuestión de salones mundanos o de cursos universitarios. ¿Qué nos im-

porta que el salón de Madame Du Deffand o los alumnos del profesor de Königsberg ejerzan libremente su razón en el cenáculo, si la calle permanece al margen de las nuevas ideas?

Por su parte, los ultras de las Luces no reconocen este corte entre uso público y uso privado del entendimiento. No dejan a salvo la religión de su nodriza ni a su rey y lanzan sin restricción los perros filosóficos contra Dios y los suyos, a saber, los nobles, el clero, la religión y la monarquía, los poderosos. Estos radicales no se proponen la emancipación exclusiva de la casta filosófica como vanguardia esclarecida de la humanidad y confiar en el movimiento de la historia; van más rápido y más lejos, aspiran a terminar con la religión cristiana y la ciudad de los hombres que en ella se inspiran.

7

Pensar bajo cuerda. A veces el pensamiento de una época adopta circuitos inéditos y olvidados de la historiografía dominante. Tenemos un siglo XVIII filosófico de postal, con mundanos protagonistas de peluca que frecuentan los salones y discuten en un interior de estilo Luis XV sobre cómo va el mundo, los progresos de la humanidad, el soberano bien, la política ideal, los buenos salvajes o los avances de la técnica.

Rousseau mantiene una gran discusión con Voltaire, Condorcet charla con Turgot, Madame Du Deffand se divierte con Horace Walpole, Grimm bromea con Diderot, Montesquieu habla de enología con D'Alembert. Las ideas giran en torbellino. Se teme, se rehace el planeta, pero con prudencia, sin cólera ni precipitación, como hijas e hijos

precavidos de la monarquía católica francesa. En salones, cenáculos y cafés bullen nuevas ideas.

Y, además, está la calle. ¿Qué es la calle en filosofía? Las ideas de la época, más bastas, más violentas, más radicales, menos preocupadas por la elegancia y la reserva. A su manera, los manuscritos clandestinos informan acerca de esas densas corrientes que tallan el siglo. La superficie mundana deísta, espiritualista, conservadora, monárquica, en fin, coexiste con el subsuelo ateo, materialista, hedonista y potencialmente revolucionario.

Los manuscritos clandestinos superan el centenar. Evidentemente, su longitud y su densidad son variables, lo mismo que su contenido, pero en todos es posible encontrar temas recurrentes: el pensamiento de Spinoza, el problema de la inmaterialidad del alma, la naturaleza de la diferencia entre el hombre y el animal, la eternidad del mundo y, por supuesto, y en mayor número, cuestiones anexas al cristianismo, como los milagros, los oráculos, la Eucaristía, la validez de los escritos evangélicos, el sentido del mensaje de Jesús, nombres, definición y existencia de Dios, la resurrección de la carne, etc. Algunos textos que abordan la religión en general, o su versión musulmana, son otras vías de acceso indirecto a esta problemática del cristianismo.

Impresos a escondidas, en imprentas clandestinas, difundidos en forma anónima o atribuidos a falsas identidades de autor, útiles para confundir las pistas, sin declaración de editor o con mención imaginaria del mismo, estos textos circulan bajo cuerda, distribuidos por vendedores ambulantes que desaparecen apenas encuentran comprador. En su mayor parte, son objeto de condenas y terminan destruidos y quemados por el verdugo.

Sobre religión cristiana, aun cuando se la examine, dis-

cuta y comente, no se escribe con libertad. Los propios deístas son víctimas de esta represión y ven condenados sus escritos no suficientemente serviles respecto del catolicismo apostólico romano. El Santo Oficio pone así en el Índice a Condillac, Voltaire, Diderot, D'Alembert, Rousseau, la *Enciclopedia* y un número incalculable de libros sobre la Biblia... ¡No hace falta ser ateo para verse expuesto a los rayos cristícolos! No es asombroso, pues, que lo estén Condorcet y D'Holbach, abiertos negadores de Dios.

El manuscrito que circula solapadamente, la correspondencia que se lee en secreto en un pequeño grupo de personas, la publicación clandestina, la conversación en los salones entre gente completamente segura de sus contertulios, todo ello palía la falta de libertad de expresión con el recurso indirecto a las circulaciones intelectuales e ideológicas subterráneas. El pensamiento libre se expresa entre bastidores.

En el conjunto de los manuscritos clandestinos no se encuentran textos que hagan claro alarde de ateísmo. Lo mismo ocurre en el terreno político: nadie pone verdaderamente en tela de juicio la monarquía. Se trata de adaptarla, darle otra forma, pero el principio del poder terrenal concentrado en las manos de una sola persona, a imagen del Dios de la ciudad celestial, aún sigue obnubilando los espíritus. Es cierto que *El contrato social* precisa que la república es el mejor régimen, pero porque define previamente el reino de la ley: en este sentido, «la monarquía es igualmente una república» (libro II, cap. 6). Con este tipo de ciudadano, la familia real puede dormir tranquila.

Los filósofos del siglo XVIII persisten en el ideal formulado por los libertinos barrocos del siglo anterior: por una parte, un pensamiento privado libre, eventualmente rebelde, díscolo, iconoclasta y, por otra parte, un pensamiento

público prudente, discreto, envuelto en circunspección. De la misma manera, siempre en el reciclado del libertinaje, la mayor parte de los filósofos destacados piensa que la religión desempeña un papel fundamental para tener a raya al pueblo bajo, pero prescinde de ella a la hora de concebir el mundo ideal.

Conservadora, la élite filosófica se reserva la libertad de pensar y de expresarse, incluso sobre cuestiones religiosas, pero no acepta dar al pueblo miserable y desgraciado los medios para su propia emancipación. El año 1789 es también testigo de esta lucha de clases que fractura el corazón del mundo filosófico. Así, la Revolución Francesa tiene sus constituyentes burgueses y sus *sans-culottes* radicales, sus defensores de la propiedad privada y sus *Enragés* comunistas, sus empolvados prudentes y sus coléricos ultras.

8

Genealogías de la muerte de Dios. Cuando se leen las publicaciones clandestinas se adivina la dulce aproximación de la muerte de Dios. En esta literatura se abordan siempre las mismas cuestiones: ¿son las pruebas de la existencia de Dios verdaderas pruebas? ¿Sobrevive el alma después de la muerte, y en caso afirmativo, según qué modalidades? ¿Se confirma el libre albedrío, postulado cristiano, a la luz de la experiencia? ¿Acaso no propone el determinismo mecanicista y materialista hipótesis más verosímiles? ¿Qué hacer con las enseñanzas de la ley natural? ¿Es verdad, como afirma Bayle, que un ateo puede ser virtuoso? ¿Es cierto que para dominar al pueblo es indispensable apelar a la religión? ¿Permite la ciencia llegar a certezas irrefutables? ¿Tiene razón Descartes en afirmar la existencia de

dos sustancias irreductibles? ¿Tan diferentes de los seres humanos son los animales? En caso afirmativo, ¿según qué criterios? ¿La educación de los hombres libera de los determinismos teológicos? Estos interrogantes tiñen por completo el siglo XVIII filosófico. Todos los filósofos aportan sus respuestas.

En el primer cuarto del siglo contribuyen a este debate personajes que la tradición filosófica dejará de lado: Dumarsais con *El filósofo*; Henri de Boulainvilliers y su *Origen de los seres y de las especies*; Nicolas Fréret, autor de una *Carta de Trasíbulo a Leucipo*; André Robert Peruelle, firmante de *Sobre las pruebas de la existencia de Dios*, o el *Jordanus Brunus redivivus*, de origen anónimo. Estos textos circulan, informan y propagan las nuevas ideas: la ineficacia de las pruebas para demostrar que Dios existe; la condición mortal del alma material; la inexistencia del libre albedrío; la verdad de la necesidad; la utilidad de modificar a Descartes en el sentido de un monismo mecanicista; la naturaleza como proveedora de modelos a la razón; la posibilidad, sin duda, de que un ateo sea virtuoso; la diferencia de grado, no de naturaleza, entre los hombres y los animales; la confianza en la posibilidad de educar a los seres humanos. Con este arsenal conceptual, heredado en parte de los libertinos barrocos, se perfila en el horizonte filosófico la muerte de Dios.

Si se exceptúa a Jean Meslier —innovador radical en todo, portador de la totalidad de las potencialidades ultras del siglo—, la primera manifestación escrita y publicada de un ateísmo digno de ese nombre data de 1743. Se encuentra en las *Reflexiones sobre la existencia del alma y sobre la existencia de Dios*, una decena de páginas escritas probablemente antes de 1743, pero publicadas en forma anónima unos diez años más tarde en las *Nuevas libertades de pensar*. Allí se puede leer, en una exposición relativa a los preju-

cios, que «la existencia de un Dios es el mayor y el más arraigado de esos prejuicios». Enunciado homeopático si se lo compara con el *Testamento* (1719-1729) de Meslier...

9

¡Voltaire, el santurrón! Se comprueba el avance del ateísmo, pero aún no está de moda. Así lo demuestran los manuscritos clandestinos: ni siquiera reduciendo al máximo los riesgos de persecución y de condena mediante el anonimato, nadie expresa abiertamente la negación de Dios. Se abordan suavemente las márgenes del ateísmo, hay aproximaciones, hacia él se va, pero aún no ha llegado la hora de la muerte de Dios.

El siglo XVIII no es ateo, sino deísta. La Revolución Francesa, al no haber atacado francamente el cristianismo en sus raíces, se quedó en el umbral de sus posibilidades. La descristianización fue una tarea que muy pronto los devotos de la Razón y su culto del Ser Supremo, tan caro a Rousseau y muchos otros, Robespierre el primero, dejaron caer en el olvido. En el fondo se sigue creyendo en el rey y en la religión de la nodriza; sólo cambia la forma. Descartes no ha muerto...

En la postal filosófica del siglo XVIII sería inútil buscar ateos reconocidos como tales: el Rousseau de *La profesión de fe del vicario saboyardo*, el Voltaire del *Diccionario filosófico*, el Montesquieu de siempre, sobre todo el de los *Pensamientos*, el Kant de los postulados de la razón pura práctica —véase *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*—, el primer Diderot de los *Pensamientos filosóficos*, la propia *Enciclopedia*, con el abate Yvon y su artículo sobre la voz «Ateísmo», todos afirman la existencia de Dios...

Voltaire inicia la guerra. En el artículo «Ateísmo» de su *Diccionario*, rehabilita cierto número de filósofos falsamente acusados de haber propagado esta «doctrina abominable y repulsiva». ¡Teístas cristianos y filósofos deístas marchan unidos y el abate Arouet encabeza el cortejo! Ni los griegos, ni los romanos, ni Michel de L'Hospital, ni Vanini, ni Giordano Bruno fueron ateos. Sin embargo, Voltaire se equivoca cuando aplasta a Spinoza, una señal...

La obra completa del patriarca de Ferney rebosa profesiones de fe deístas. El *Diccionario filosófico* confirma: Arouet está a favor de un «Ser Supremo, gobernador, vindicativo y remunerador». No hay nada que agregar. Digamos de paso que es difícil entender cómo se puede considerar desde hace siglos a este hombre el enemigo emblemático de la Iglesia católica, que defiende exactamente las mismas posiciones que él.

Contrariamente a Bayle, quien, como se sabe, afirma que un hombre que niega la existencia de Dios puede ser perfectamente moral, Voltaire enseña que el ateísmo impide toda moral. Sin Dios, los seres humanos no admiten ningún freno en sus relaciones con los demás. Las leyes civiles no bastan para impedir los crímenes o el paso al acto delictivo. Sólo el temor de un castigo *post mortem* consigue contener a los delincuentes potenciales. Los príncipes y los pueblos tienen necesidad de Dios: los primeros para gobernar, los otros para aceptar ese gobierno sin protestar...

¿Quemar la «Enciclopedia»? Muy a menudo se ignora, pero la *Enciclopedia* defiende las mismas posiciones... Este monumento editorial pasa por ser el modelo de mo-

derinidad y la avanzadilla de la inteligencia del siglo. Otra postal para destruir, pues las páginas consagradas por el abate Yvon al ateísmo contienen líneas asombrosas, prueba de que en esta empresa sólo hubo contados rayos de deslumbrante inteligencia y razón.

El abate enciclopedista legitima el castigo que cualquier magistrado imponga al ateo transgresor. Negar la Providencia, predicar contra su culto, profanar, cometer perjurio, blasfemar, incluso pronunciar de manera banal juicios sobre los dogmas y los misterios de la fe, todo eso, según los principios del «derecho natural» —que, entre los cristianos, tiene buenas espaldas...—, merece un verdadero correctivo. El inquisidor completa su pensamiento: se puede, e incluso de debe, castigar a los ateos y, léase atentamente, hasta se los puede «hacer desaparecer». Dicho con toda claridad: ¡pena de muerte para los ateos que ponen en peligro la sociedad! Es necesario protegerse de gente de esta ralea y liberarse de ella. Para eso, la política tiene derecho a tratar como enemigo a quienquiera que se proponga destruir la obra de la religión.

El mismo cura exterminador redacta el artículo «Alma». Evidentemente, de acuerdo con los principios más ortodoxos de la religión que le paga el sueldo, defiende su existencia inmaterial e inmortal. ¿Por qué, entonces, el comité de redacción de la *Enciclopedia*, llamémosle así, o, en otras palabras, Diderot y D'Alembert como principales responsables, confía también a este cura el artículo «Dios»? Mientras, a D'Holbach, el barón ateo, que colabora en los diecisiete volúmenes, se le encargan más de cuatrocientos artículos, pero ¡todos relativos a química, ciencias naturales, geología o mineralogía! ¡Qué pena no haber dejado «montañas», «estratos», «glaciares» y «fósiles» en manos del abate Yvon, y reservado «alma», «Dios» y «ateísmo» para el autor de *El cristianismo al descubierto!*

¿*Qué es un pensamiento radical?* Entonces, ¿este siglo XVIII no es otra cosa que deísta, enemigo de los ateos, conservador, burgués y monárquico? ¿O tiene también un puñado de filósofos menos recomendables? En efecto, en el reverso de la postal de la historiografía dominante encontramos, afortunadamente, pensadores condenables que, aunque confusamente, celebran la voluptuosidad sin culpabilidad, anuncian la muerte de Dios, profesan la colectivización de las tierras, llaman a estrangular a los aristócratas con las tripas de los curas, alaban las orgías filosóficas y las bacanales de la carne, incitan a filosofar a favor de los pobres y el pueblo, creen en la posibilidad de cambiar el mundo, enseñan una moral eudemonista, cuando no hedonista, y confían en la justicia de los hombres.

A éstos es a quienes llamo ultras de las Luces, pues encarnan un pensamiento radical. Pero ¿qué es un pensamiento radical? Retomemos ingenuamente la definición que dio Marx en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: ser radical es coger las cosas por la raíz. ¿Dónde están las raíces? En el llamado Siglo de Voltaire son muchas, pero las principales parecen ser el cristianismo y la monarquía.

En realidad, los ultras constituyen un paisaje intelectual y filosófico nuevo. Cada uno representa un fragmento de este nuevo mundo, o dos, o tres, e incluso más en el caso de Jean Meslier, en quien están todos comprendidos. En esta época marcadamente telúrica, caracterizada por una formidable tectónica de placas, emergen cuatro continentes radicalmente nuevos: el *ateísmo*, el *materialismo*, el *hedonismo* y la *revolución*. Sin duda, hay precedentes en la historia de las ideas; estas fuerzas ideales no surgen de la

nada, pero su modernidad se expresa aquí por primera vez.

Uno: el ateísmo. Los ultras no se proponen perfeccionar los nombres de Dios; no discuten sutilezas acerca del Dios de los filósofos y sus diferencias respecto del de Abraham, Isaac y Jacob; no se afanan por comparar los méritos respectivos del deísmo y el teísmo; no revisten al anciano barbudo del Decálogo con el hábito del Ser Supremo; no se limitan, como hace Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, a dar una versión mejorada del viejo catecismo cristiano, vagamente *trascendentalizado*, pero en realidad reciclado con el vocabulario de la corporación filosófica; ni apelan tampoco a una religión natural.

Los ultras se expresan con toda claridad: ¿la religión? Una superstición. ¿Dios? Una ficción. ¿El cristianismo? Una fábula. El uso correcto de la razón permite deconstruir el cristianismo y sus correlatos ideológicos: la falta, la culpabilidad, el odio a las mujeres, el cuerpo, los deseos, los placeres y la carne, el desprecio por este mundo, la exaltación del más allá y la pulsión de muerte. Advenimiento de la *inmanencia radical*. El mundo no depende de una Providencia divina, sino de una combinación de causas reductibles a procesos materiales. De donde:

Dos: el materialismo. En el mundo real todo se reduce a la mecánica de las partículas. La época inventa un materialismo francés original y autónomo respecto de la física democritea o epicúrea. Hay menos interés por Lucrecio y su *De la naturaleza de las cosas* que por la observación científica del mundo. La *Enciclopedia* enumera y detalla los saberes —química, geología, botánica, medicina, cosmografía, mineralogía, zoología, hidrografía, óptica, etc.— pertenecientes a la ciencia de la naturaleza, taller de este nuevo

método que vuelve radicalmente la espalda a la metafísica en una especie de anticipo del positivismo.

En consecuencia, para los ultras, el libre albedrío se convierte en lo que realmente es: una ficción. No es asombroso que Kant, paradigma de cristiano vestido de filósofo, haga de la libertad —¡con Dios y la inmortalidad del alma!— uno de sus tres postulados de la razón pura práctica. El cristianismo necesita postular la libertad del hombre para justificar su mitología del pecado original, del que derivan su escatología, su doctrina de la falta y el castigo, la culpabilidad y la redención. ¿La responsabilidad? Una ficción más. ¿Cómo se podría ser responsable de lo que uno no puede no ser, puesto que la necesidad material lo gobierna todo, el universo y el individuo? Advenimiento de un *mundo más allá de la moral*, contra una moral más allá del mundo. La naturaleza debe proporcionar el modelo que hay que seguir. De donde:

Tres: el hedonismo. Puesto que la ley no es obra de Dios, sino que todo obedece a la naturaleza, tratemos de aprender de ella, mirémosla, examinémosla y tomemos nota de qué nos dice para gobernarnos bien. Lo muestran los animales y también los niños: el placer y el dolor son los movimientos naturales conductores de nuestra acción. Por tanto, orientémonos por esa brújula e intentemos querer lo que nos apetece: amemos el placer al que tendemos y detestemos el sufrimiento del que nos alejamos naturalmente.

El ideal ascético cristiano es una locura. ¿Cómo se puede querer lo que nos destruye y rechazar lo que nos da placer? Los ultras celebran el cuerpo real, uno y carnal, contra el cuerpo esquizofrénico de Platón. Reivindican los deseos, las pasiones, los placeres, las pulsiones, la voluptuosidad, la alegría, la felicidad. El cuerpo convertido en máquina —ya

no abismo— se alimenta de energía jubilosa: démosela sin complejos. Del goce moderado de un Meslier a la disolución generalizada de un Sade pasando por el elegante uso de la voluptuosidad en Helvecio, la gama es extensa. Advenimiento de una moral de la felicidad aquí y ahora. De donde:

Cuatro: la revolución. La revolución está contenida ya en lo que antecede: la negación de Dios y el *mundo inmanente*, la negación de las ideas puras a favor de un *mundo material*, la negación del ideal ascético en beneficio de un *mundo hedonista*. He aquí materia suficiente para revoluciones auténticas y sustanciales, revoluciones ontológicas, intelectuales, ideológicas, filosóficas. Pero queda otro mundo por revolucionar; el de la política, por un *mundo justo*.

La época es feudal, monárquica, católica. Un buen número de filósofos llama a la tolerancia, al liberalismo, a la libertad, es cierto, pero se alinean, ¡y de qué manera!, bajo la bandera de reyes, poderosos, aristócratas —muy a menudo sus protectores—, cuando no de tal o cual déspota pretendidamente ilustrado. Este pequeño mundo en busca de prebendas y de pensiones reales defiende la propiedad privada, la libertad de comercio, el poder de la gente de sangre regia. Apenas se preocupa por la miseria, que en esa época está muy generalizada.

Salvo algunos. Meslier, otra vez Meslier, inventa la propiedad colectiva de los bienes y las tierras, confía en la llegada del municipalismo y desea su internacionalización. Otros proponen el comunismo, otra distribución de la riqueza. Por ejemplo, Morelly, en su *Código de la naturaleza* (1755). De la misma manera, Sade, más conocido por su impactante literatura que por sus propuestas políticas utópicas del Reino de Butua y de la Isla de Tamoé en *Aline y Valcour*, ofrece una comunidad alternativa.

La inmanencia, la tierra, este mundo: *ateísmo*; la materia, la ciencia, el mundo sensible, el universo visible: *materialismo*; la felicidad, la voluptuosidad, el placer, el cuerpo, la carne: *hedonismo*; el bien público, el municipalismo, el comunismo, el socialismo: *revolución*. Éstos son los materiales con los que los ultras de las Luces construyen su edificio.

¿Los nombres de estos protagonistas? Jean Meslier, cura ateo y anarquista; La Mettrie, médico filósofo, partidario trágico del arte de gozar; Helvecio, recaudador de impuestos apasionado por la justicia social; D'Holbach, barón materialista defensor de una *etocracia*; Sade, marqués disoluto. Un quinteto infernal para ideas que huelen tremendamente a azufre...

Primer tiempo

Los materialistas radicales

I. JEAN MESLIER Y «LA DULCE INCLINACIÓN DE LA NATURALEZA»

1

De un tal Jean Meslier. ¿Cabe asombrarse de que la historiografía dominante pase absolutamente por alto la figura de un cura ateo del reinado de Luis XIV que, por añadidura, fue revolucionario comunista e internacionalista, materialista integral, hedonista convencido, colérico redomado, anticristiano vengativo y blasfemo, pero también, y sobre todo, filósofo en el pleno y noble sentido del término, a saber, el que designa a quien propone una visión global y coherente del mundo y la defiende palmo a palmo ante el intransigente tribunal de la razón occidental?

Jean Meslier condensa bajo una sotana toda la dinamita que mina el siglo XVIII. Este sacerdote sin rostro ni sepultura proporciona el arsenal conceptual del pensamiento de las Luces en su vertiente radical, la de los ultras, que, sin excepción, beben de su fuente y luego, con aire inocente, fingen ignorar incluso su nombre. Sin embargo, buena parte de las tesis de Meslier revisten a sus usurpadores de una fama de innovadores que no les corresponde. La desaparición de las referencias hace imposible las obligadas reverencias.

¿Su obra? Un único libro, pero ¡qué libro! Un mons-

truo de más de mil páginas escritas a mano, con pluma de oca, a la luz de la llama del hogar y de las velas de un presbiterio de las Ardenas, entre el supuesto Grand Siècle y el siguiente, llamado de las Luces, denominación que, por la frecuencia con que utiliza el término, Meslier avala como futura marca distintiva del siglo XVIII. Un libro autógrafo, jamás publicado en vida de su autor y que probablemente no haya leído nadie más que él; un libro deformado, saqueado, disfrazado y mutilado después de su muerte; un libro maldito de un autor maldito; un libro genial de un pensador genial...

Jean Meslier nace el 15 de enero de 1664 en Mazerny, en las Ardenas. Su padre tiene una situación económica holgada: ganadería en sus posesiones rurales e industria textil en casa. Ese mismo año, Luis XIV organiza fiestas en el castillo y en los jardines de Versalles. Se trata de fiestas miríficas y grandiosas, de gastos suntuarios, arrogancia real, demostración europea de poderío y suficiencia. Allí presenta Molière los tres primeros actos de *Tartufo*.

En 1678, un cura de los alrededores le enseña latín y, de acuerdo con sus padres, prevé llevar al niño al seminario para que, llegado el día, se ordene sacerdote. Realiza los estudios adecuados a ese propósito, sin gran entusiasmo, sin unirse a sus congéneres, y encuentra verdadero estímulo en la lectura de Descartes. Sin sorpresas, escala los peldaños de la jerarquía eclesiástica: subdiácono el 29 de marzo de 1687, diácono el 10 de abril de 1688, vicario de campaña, luego cura el 7 de enero de 1689 en Etrépigny, las Ardenas, aldea de ciento sesenta y cinco habitantes en la que pasa los cuarenta años de su vida de párroco.

Los superiores lo aprecian. Sin exceso de celo, cumple con los deberes de su oficio, aunque no sin destacarse por tal o cual comportamiento inesperado. En efecto, a menu-

do no exige remuneración económica alguna para celebrar un matrimonio o un entierro; a fin de año, una vez concluida su contabilidad, distribuye el saldo de sus beneficios entre los pobres del municipio. Parece vivir decentemente con los ingresos de dos parroquias y, tal vez, la renta de alguna parcela de tierra.

Aunque inmerso en la vida social, no es dado a las efusiones: ama a sus parroquianos, a la gente del pueblo, a los campesinos modestos, a los trabajadores extenuados por el trabajo, pero sin demostraciones excesivas. Al margen de las tareas obligadas de la parroquia, medita, piensa, escribe, trabaja en su gran obra y dedica buena parte del tiempo no sólo a leer a los autores ya consagrados de su biblioteca, como Montaigne —al que cita a menudo y extensamente—, Vanini, La Bruyère y La Boétie —que también ejercieron en él una influencia importante—, sino, además, a pensadores más recientes, contra quienes se bate de manera prioritaria: Fénelon, Pascal, Malebranche. Sin duda, también tiene a su alcance el fondo clásico antiguo: Séneca, Tácito, Tito Livio, Flavio Josefo. Y además la literatura propia de su cargo: la Biblia, la patrología latina de Migne, informes de concilios...

2

Un cura ateo. Su biografía no presenta brillos especiales: ni cura de la corte, ni arribista mundano, ni prelado de salón, ni libertino rodeado de marquesas, ni, menos aún, cura empolvado que baila la gavota con herederas de apellidos nobiliarios. Sólo se le conocen uno o dos viajes a París, en los que sin duda hubiera podido encontrarse con Voltaire o algún otro personaje importante de la época,

pero ¿quién perdería su tiempo con un cura desaseado del campo ardenés y sin las aspiraciones de un Rastignac?

La discreción de su vida exterior contrasta con la incandescencia de su vida interior. Un volcán bajo una espesa capa de hielo. Pero en dos o tres ocasiones se entrevé el ardor en su existencia. La anécdota nos lleva a lo esencial. En una vida filosófica, todo tiene sentido. Puede que algo parezca aquí o allá banal, pero, en realidad, si se lo ilumina adecuadamente, expone su ser íntimo. Por ejemplo, su generosidad con los feligreses da testimonio de un hombre despojado de espíritu de lucro, consagrado por entero a su misión espiritual, teóricamente volcada en el ser y no en el tener.

Pero hay también otra historia: el cura Meslier vive con una joven sirvienta. Tiene treinta y dos años y ella veintitrés. Los concilios prohíben a los curas emplear criadas de menos de cuarenta años, pues ¡las feromonas mandan! La superioridad jerárquica lo intima a separarse. Responde que es su sobrina... y se niega. Desconocemos la continuación de este asunto, pero más adelante reincide, sin variación alguna del esquema, pues él tiene cincuenta y cuatro años y ella diecinueve. La misma cólera episcopal, la misma negativa a obedecer. Se le impone el castigo: un mes de retiro en un monasterio de Reims. Discreto, secreto, el cura ha debido de practicar la felicidad de la unión por consentimiento mutuo que preconiza en su obra.

Y además esta otra aventura, testimonio de que el cura desinteresado, próximo al pueblo y no dispuesto a renegar de una felicidad juvenil que tiene al alcance de la mano, también sabe manifestar su aversión a la gente de la nobleza. Es cierto que sus sermones evitan elegantemente la apologética desmedida o la edificación católica en toda regla... Este sacerdote, que tiene problemas con Dios, presenta las

fábulas de su corporación de la misma manera en que un etnólogo presenta las costumbres de una tribu a la que no pertenece: «los cristianos dicen que», «los católicos piensan que», «los discípulos de Cristo afirman que», nunca une su voz al concierto de los santurrones.

Pero hay un sermón que chirría —incluso hoy...—, pues Jean Meslier la emprende con el señor de la aldea. Antoine de Toully —sólo se lo conoce por este título de gloria...— maltrata a sus campesinos. Ante el conjunto de fieles reunidos, el cura se niega a rogar por Antoine de Toully en sus plegarias. También pone en duda el derecho de éste al incienso y el agua bendita. En otras palabras, declara la guerra al señor del feudo.

Evidentemente, el noble remite la cuestión al obispado, que, como cabe esperar según la costumbre, toma partido por la sangre azul. Meslier es reconvenido, llamado al orden. No importa; al domingo siguiente se excusa de manera singular y, como se le exige, pide a los parroquianos que recen por el señor, pero ¡para pedir a Dios que convierta a Antoine y le otorgue la gracia de no maltratar al pobre ni despojar al huérfano! Los hidalgüelos presentes en el reclinatorio no toleran esa afrenta. Otra vez los apellidos nobiliarios acuden a la oficina del obispo. En adelante, Meslier acumulará malas notas...

Las relaciones no se arreglan en vida de Toully y, tras la muerte de éste, Meslier ruega por el difunto en las plegarias de los fieles, pero agrega, no sin malicia, que es urgente rezar por él para que Dios lo perdone y le permita expiar en el otro mundo la gran cantidad de abusos que cometiera en éste con los pobres y los huérfanos del municipio de Etrépigny. Tenaz, el cura...

La intención parece loable: apelar en su favor al juicio de Dios podría justificarse, sobre todo de parte de un sa-

cerdote, pero es que este sacerdote no cree en Dios ni en el Diablo, desprecia la religión cristiana, se ríe como un loco de las fábulas de los «cristólogos» o los «deícolas», como él dice, relativas a la vida más allá de la muerte, el infierno y el paraíso, el juicio por las faltas cometidas y la evaluación de las almas, pues el cura Meslier es ateo, el primero en afirmar también clara, radical y netamente que Dios no existe, que la religión pertenece al dominio de la impostura y que es menester una filosofía poscristiana.

3

Una bomba filosófica. Cuando el infortunado Jean Meslier se une al noble de Etrépigny en la muerte, deja a sus espaldas una obra filosófica que, sin riesgo de exagerar, se puede comparar con una bomba. En realidad, el *Testamento* es una bomba de efecto retardado. Está calculada para que produzca el máximo estrago en blancos bien definidos: Dios, la religión católica, los profetas, la Iglesia, la gente de poder, reyes y príncipes, emperadores y papas, los tiranos, los nobles, diversos parásitos, la gente de la justicia y los poderosos de este mundo.

¿A quiénes rescata este cura, no demasiado católico, por cierto? A los pobres, los miserables, la gente común, las víctimas, los campesinos, los trabajadores, los explotados, los humillados, los ofendidos, pero también a las mujeres y los niños, sin olvidar, lo que tiene pleno sentido, los animales, que sufren prioritariamente la maldad de los seres humanos. ¿Su lugar? Junto a toda criatura viva a la que se niegue el derecho de existir o de vivir serena, tranquilamente.

Esta bomba se propone arrasar con todo. Sin embargo,

la intención de Jean Meslier no es nihilista. Destruir, sí, pero para construir o reconstruir. Esta voluntad de poner fin al viejo mundo, sesenta años antes de los primeros sobresaltos de la Revolución Francesa, hace las veces de introducción a un nuevo mundo. Su pensamiento, dialéctico —aun cuando la dialéctica se pierda a menudo en los meandros de una exposición rococó—, inaugura en Occidente una aspiración poscristiana. Pensar contra el cristianismo, es cierto, pero sobre todo *después de él*.

El ateísmo no constituye un fin en sí mismo, sino un primer tiempo, un umbral necesario, una ética fundacional. Meslier parte de la negación de Dios para llegar a una moral interesada en el cuerpo dichoso, en existencias alegres, en relaciones pacíficas entre los seres y los sexos. Su preocupación ética se despliega, se manifiesta y se precisa en una política municipalista, de manera que el cura atípico inventa el comunismo e incluso el anarquismo.

El cura Meslier sigue siendo hombre de un solo libro, ese famoso *Testamento*, nombre con que se conoce lo que en realidad es *Memoria de los pensamientos y sentimientos de Jean Meslier*, o, para ser más preciso: *Memoria de los pensamientos y sentimientos de J... M... Pre... cu... de Estrep... y de Bal... Sobre una parte de los Errores y los Abusos de la Conducta y del Gobierno de los Hombres, donde se ven demostraciones claras y evidentes de la inutilidad y la falsedad de todas las Divinidades y de todas las Religiones del Mundo, para que sean transmitidas a sus Feligreses después de su muerte y para que sirvan como Testimonio de Verdad ante ellos y ante todos sus semejantes. In testimoniis illis, et gentibus*. Abreviado en adelante como *Testamento*...

También deja anotaciones manuscritas a la *Demostración de la existencia de Dios* de Fénelon (conocidas con el título de *Anti-Fénelon*) y comentarios acerca de las *Re-*

flexiones sobre el ateísmo del jesuita Tournemire, pero nada que no esté contenido en el polémico escrito. Por lo demás, para acompañar a su gran manuscrito, redacta una carta a los curas de los alrededores. En una veintena de páginas propone una excelente síntesis, tanto más agradable cuanto que a veces las mil páginas del *Testamento* parecen un auténtico mar para ahogar cristianos.

4

Los «Ensayos» de un ateo. Meslier escribe este manuscrito a mano, con pluma de oca, a la débil luz de la vela, por la noche, después de cumplir con sus obligaciones parroquiales. En previsión, realiza cuatro copias para evitar que el fruto de cuarenta años de lecturas, meditaciones, análisis y reflexión termine en el fuego de la chimenea a la que un feligrés malintencionado, o incluso un agente de la jerarquía eclesiástica, podría arrojarlo apenas enfriado su cadáver.

Este libro ha requerido diez años de trabajo clandestino, entre 1719 y 1729, entre los cincuenta y cinco y los sesenta y cinco años de Meslier, edad en que la muerte pone punto final a su empresa. Tiene tiempo para terminarlo, pero en el curso de su relato deja constancia de que se ha sentido presionado por el tiempo y confiesa haberlo escrito apresuradamente, con precipitación, probablemente atormentado por el acuciante anhelo de resolver la contradicción que lo embarga desde hace tanto tiempo, la de enseñar pamplinas en las que no cree, mentir y engañar a la gente, vender otros mundos que sabe inexistentes... El cura confiesa que este papel le repugna al máximo. La mortífera tensión se resuelve en la obra que la sublima.

¿Por qué razón no abjura en vida? Increíblemente, este Prometeo que, como escritor, mata a Dios, arrasa las religiones, incendia todas las llanuras filosóficas, abate las fortalezas políticas, no respeta nada ni a nadie que tenga siquiera una remota apariencia de autoridad, confiesa llanamente sus razones: no hacer sufrir a sus parientes, a los suyos, a sus amigos más cercanos...

Y luego, con prudencia, agrega: y también para evitar los disgustos inherentes a una retractación pública. La Iglesia católica persigue con tenacidad y recurre alegremente a la hoguera. El cura quería, en sus propias palabras, «vivir tranquilo», aunque fuese a costa de ese doble juego —de esa doble identidad— que tan magníficamente ilustra la lógica libertina de un exterior sumiso a las leyes y costumbres del país y un fuero interno absoluta, radical y totalmente libre.

Pero es probable que en un solitario perdido en las Ardenas, sin el amparo de la comunidad filosófica que formaban los libertinos en los salones de París, esta tensión produjera problemas de conciencia insostenibles, dolores psíquicos imposibles de expresar en palabras y sufrimientos mentales que únicamente han podido ser atenuados por la redacción del *Testamento*, como un loco que exterioriza a gritos la violencia que lo posee para tomar distancia de ella.

Que el manuscrito tenga origen en un deseo de superar contradicciones psíquicas personales no invalida para nada las tesis en juego. La forma de la obra, en cambio, da testimonio de las fuerzas que bullen tanto en el escrito como en su autor. A la manera de Montaigne —citado a menudo y muy estimado—, Meslier está todo él en su libro: lo crea, pero a la vez es creado por el libro, es la materia misma de su obra, a ella se confiesa, la construye hablándole silenciosamente. ¿Qué es el *Testamento*? Los *Ensayos* de un ateo.

El cura sin Dios muere el 28 o el 29 de junio de 1729. Es evidente que, cuando la jerarquía católica descubre las cartas y toma conocimiento del contenido de estos voluminosos paquetes de páginas ennegrecidas, el cadáver le molesta. La Iglesia lo hace desaparecer —ella sabe de eso— y entierra al cura en el jardín del presbiterio. Ni tumba, ni placa, ni signo alguno que lo identifique. No hay ninguna necesidad de que el nombre del apóstata figure en el registro de la catolicidad; el amor al prójimo y el perdón de los pecados tienen límites...

En su obra capital, Meslier considera su destino después de la muerte. Coherente, sabe que en este estado la conciencia ha sido abolida junto con la materia del cerebro. Por tanto, el sufrimiento es imposible. Nada espera al muerto, excepto la descomposición. A la manera de Diógenes, precisa que se puede hacer con su cadáver lo que se quiera: comerlo, cocerlo, guisarlo, hervirlo, asarlo, lo misma da. Naturalmente, no puede imaginar que un día el jardín del presbiterio formará parte de la propiedad del dueño del castillo. Meslier yace hoy, aunque no se sabe exactamente dónde, en la tierra de los descendientes de Antoine de Toully. Pero ni eso ni ninguna otra cosa le habría molestado realmente.

5

Una arquitectura rococó. El *Testamento* propone ocho pruebas desarrolladas en ochenta y siete capítulos de diferente extensión y de disposición azarosa. La composición no es fácil de apreciar; la construcción se escapa; la arquitectura interna no se advierte a primera vista, ni tampoco en una segunda mirada; las partes se superponen, los temas

se interpenetran. No es que falte claridad, pues el texto no es nunca complejo, ni siquiera en los momentos más arduos dedicados a la ontología materialista, pero lo esencial desaparece bajo lo accesorio. El pensamiento se oculta en su despliegue.

El *Testamento* pertenece al dominio de la acústica filosófica, a la manera de los *Ensayos* de Montaigne: el libro habría podido ser escrito al dictado por un escriba paciente y cómplice. Leer a Meslier es *oír* cómo su imprecación desciende de un púlpito al que, después de la muerte, hubiera convocado a todos sus parroquianos. La cadencia se asemeja a la de un sermón inflamado, una filípica incandescente, un monólogo sin fin, un discurso-río que nada detiene, tal es la cólera que inspira esta lógica jaculatoria.

Y como en todo soliloquio, la repetición campa a sus anchas, el estilo es redundante. En su escritura, Meslier habla y se embriaga, no sólo utiliza una y otra vez las mismas palabras, sino que también duplica expresiones enteras. Vuelve a copiar ciertas frases, o ciertas demostraciones. La base continúa siendo la imprecación, y a veces las variaciones se superponen. El conjunto triunfa construyendo un monumento rococó en el que lo indispensable y lo inútil se mezclan en extrañas combinaciones.

La función catártica de la obra explica su confusa naturaleza. El desorden sólo afecta a la exposición de las ideas, a la construcción, a la estructura, a la forma. Nunca al fondo. Nada de oscuridades, nada de neologismos, nada de gusto por lo brumoso, tan apreciados por la corporación filosófica. La pluma va directamente al objetivo. Ningún resto de escolástica, ni asomo del vocabulario de la casta filosófica o de su cómplice, la religiosa. Meslier se precipita, acelera, actúa como un hombre presionado,

como filósofo que sabe que la muerte puede impedirle llevar a término su gran obra.

Pero la lógica purificadora de la escritura no explica por sí sola la apariencia del edificio. Hemos de tener en cuenta también el espíritu de la época. El *Testamento* pertenece al rococó, es cierto, pero en los dos sentidos de este término: el que alude al abigarramiento, la exuberancia, la profusión, y también el que remite a la estética de los primeros años del siglo XVIII francés. La filosofía no escapa al color del tiempo: un libro, aun didáctico, obedece a las mismas leyes que cualquier otra obra de arte.

¿Qué dice la historia del arte? El rococó se caracteriza por la exuberancia ornamental, las líneas quebradas y ondulantes, el juego dialéctico de curvas y contracurvas, la materia extendida, suavizada, la presencia de las famosas rocallas que dan nombre a este estilo artístico, pero también de la achicoria, las lianas y las guirnaldas... Todo esto corresponde a la forma de la obra. Así como los *Ensayos* (barrocos) de Montaigne proceden por «saltos y brincos», el *Testamento* (rococó) de Meslier es resultado de una danza dionisiaca parecida. Apolo brilla por su ausencia, al menos en el estilo.

Demos un paso adelante y tratemos de definir la arquitectura rococó más allá del sobrio inventario. En arquitectura, los motivos de rocalla se sitúan en los lugares de pasaje: aberturas de ventanas, empalme de los arcos, transiciones entre muros y bóvedas. De esta manera, los contornos y las curvas que se retoman y se entrelazan hacen desaparecer las articulaciones del edificio. Lo mismo ocurre en el gran libro del cura: las citas, las referencias, las repeticiones, los motivos recurrentes recubren las etapas de la argumentación en un hervidero que obstaculiza el progreso del pensamiento.

Sin duda, cada una de las ocho pruebas puede resumirse en una frase clara, pero con frecuencia, al tomar partido mediante una sola línea de síntesis se dejan de lado los injertos en el tallo principal. No obstante, lo intentaremos. Primera «prueba de la vanidad y de la falsedad de las religiones»: se contradicen; segunda: la fe —la «creencia ciega»— entra en contradicción con las «luces naturales de la razón»; tercera: las visiones de profeta son cosas de locos; cuarta: las profecías nunca se realizan; quinta: la moral cristiana contradice todo lo que enseña la naturaleza; sexta: la religión cristiana actúa en complicidad con las tiranías políticas; séptima: el ateísmo es una idea antigua como el mundo; octava: el alma es mortal, idea tan antigua como la anterior.

Pero, sin duda, cada prueba contiene a veces un resumen de tal o tal otra, incluso fragmentos tomados *in extenso* de una demostración ya expuesta. A tal punto es esto así que a veces se vuelven a leer páginas enteras. Casi de manera fractal, todo contiene todo y el desarrollo de un momento retoma el de la totalidad que lo contiene. El *Testamento* es una obra cerrada que funciona sobre sí misma, pues tematiza y teoriza una visión del mundo coherente y sistemática, a pesar de su aparente caos formal.

6

Tripas de curas, intestinos de nobles. Esta forma rococó contiene perlas. El fondo supone estos diamantes que hay que buscar con paciencia al precio de una lectura atenta, rigurosa y decidida. En este castillo de tantos aposentos que a la primera lectura es fácil perderse, hay un proyecto legible: una ética de la felicidad y de sus medios, una polí-

tica de la comunidad. Meslier inventa y propone un hedonismo social, da al proyecto de júbilo individual –pensemos en Epicuro o Montaigne– una dimensión colectiva. Es la primera vez que tal cosa ocurre en la historia.

Se ignora que una frase que conoció su momento de gloria pintada en los muros del barrio latino de París en Mayo del 68 proviene, pese a su transformación por el espíritu de la época, del famoso *Testamento*. En un muro de la Sorbona, un grafito anunciaba: *Cuando el último sociólogo haya sido estrangulado con las tripas del último burócrata, ¿seguiremos teniendo problemas?* El joven que escribió esto conocía a Meslier, quien informaba acerca de un hombre de pueblo que deseaba que «todos los grandes de la tierra y todos los nobles fueran colgados y estrangulados con los intestinos de sacerdotes»... El imprecador cita, es verdad, pero también asiente.

El cura rojo permanece en el registro de la santa cólera y la indignación permanente. Lamenta, por ejemplo, no disponer de los musculosos brazos de Hércules –modelo de los cínicos griegos...–, de su maza, de su fuerza y de su coraje, para moler a palos a los reyes, los tiranos, los curas –«ministros de error e iniquidad»– y a todos los explotadores de los pueblos de la tierra, responsables de la injusticia social. «Purgar los vicios del mundo»: éste es su proyecto, al que 1789 dará cuerpo, sabemos con qué fortuna...

La ética de la felicidad supone un trabajo previo de destrucción del cristianismo. Mucho antes de la revolución cultural del Año II y de la santa furia de los hebertistas, Meslier emprende la descristianización en el terreno de las ideas. De ello no deriva solamente una guerra total contra la teología cristiana y la moral católica, sino también contra la filosofía cartesiana, cuya armonía con los cristícolos veía él muy claro...

Después de haber quemado las naves cristianas, reconstruye una flota nueva. De allí una ontología materialista, una moral eudemonista y una filosofía poscristiana, a las que nuestro autor da una dimensión pragmática mediante la elaboración de una política, también ella inaugural: después del ateísmo, el cura Meslier inventa, entre otras mil cosas, la lucha de clases, el comunismo, el anarquismo, la revolución internacional, la desobediencia colectiva, el bien público. Los doctrinarios de la Revolución Francesa no tendrán más que agacharse para recoger las flores rojas y negras del *Testamento*.

7

¡Fuego contra cristícolas y deícolas! El cura Meslier propone el primer pensamiento ateo de la historia occidental. Demasiado a menudo se considera ateísmo lo que no lo es. ¿Que Protágoras llega a la conclusión de que de los dioses no se puede decir nada, ni que existen, ni que no existen? Eso es agnosticismo, no ateísmo. ¿Que Epicuro, Lucrecio y los epicúreos postulan muchos dioses, constituidos de una manera sutil y situados en los intermundos? Eso es politeísmo, no ateísmo. ¿Que Spinoza asegura la coincidencia de Dios con la Naturaleza, y que lo mismo piensan Vanini y Bruno? Eso es panteísmo, no ateísmo. ¿Que Charron, La Mothe Le Vayer, Saint-Évremond y otros libertinos barrocos creen necesario plegarse a la religión católica porque es la de su país y eluden ahondar acerca de la naturaleza de Dios, pero creen en Él? Eso es cristianismo muy a menudo epicúreo, heterodoxo con respecto al Vaticano, por cierto, pero no ateísmo. ¿Que Voltaire proclama la utilidad e imprescindibilidad de un Gran

Relojero, dado el soberbio mecanismo de la naturaleza, y que en eso Rousseau está de acuerdo? Se trata de deísmo, no de ateísmo. Un ateo no refina las definiciones de Dios; un ateo niega claramente su existencia.

Es probable que el ateísmo ya existiera en individuos comunes incapaces de teorizar su visión del mundo. Pero, si no me equivoco, el *Testamento* expresa por primera vez en la historia esta idea de un universo liberado de Dios, que lleva a una visión coherente del mundo, esto es, inmanente y materialista. No se conoce la fecha exacta, pero se sitúa entre 1719 y 1729; Jean Meslier escribe: «No hay Dios» (II, 150). Asunto terminado. *Ite, missa est.*

Pero no, la misa está aún por celebrarse. El libro opera a la manera de un sermón ateo, como un memorial dirigido a sus feligreses engañados por su culpa. Con la urgencia por lograr su propósito y desembarazarse de una culpabilidad acumulada durante tantos años, Meslier superpone demostraciones, agrega prueba tras prueba a riesgo de decir una, dos, diez veces lo mismo. El libro improvisa como se improvisa cuando se habla; el texto discurre; Meslier no se expresa como en un libro, pero el libro habla como el cura Meslier.

✕ A tal señor, tal honor. Fuego contra Dios. Meslier parte de lo que habitualmente se dice de Dios y demuestra que estas definiciones múltiples constituyen un tejido de contradicciones. Todos los cristianos lo afirman; Dios es omnipresente, omnipotente, omnisciente, ha creado el mundo y los hombres, es la Providencia. Pero cuando se confrontan estas cualidades con la realidad, no queda nada de ellas. La marcha del mundo demuestra más bien la inexistencia de Dios. Ejemplos:

¿Su bondad? ¿Qué se hace con todos los pasajes de la Escritura que nos lo presentan celoso, colérico, vengativo,

agresivo, malo, quisquilloso, injusto, caprichoso y con otras cualidades humanas, demasiado humanas? ¿Bueno este Dios que juzga a los hombres e impone a algunos de ellos la condenación eterna, el fuego del infierno para siempre por algún pecado sin importancia? ¿Bueno este Dios que deja hacer el mal cuando podría impedirlo y producir únicamente el bien? Vamos...

¿Omnipotente? Si es así, ¿de dónde viene la miseria de los miserables, la pobreza de los pobres de este planeta? ¿Por qué hay tantos hombres malos? ¿Cómo explicar la invención del mal cuando le bastaría con no quererlo para hacer de la tierra un paraíso? ¿Y la explotación de los hombres, las injusticias sociales, todo ello con la complicidad de los poderosos de la Iglesia, cómo se justifica?

¿Misericordioso? Son pertinentes las mismas observaciones que con respecto a la bondad: este Dios crea un infierno, envía al limbo y priva del paraíso a los niños que mueren sin estar bautizados, inflige el purgatorio en los casos de incertidumbre, expresa de tal manera su cólera castigando ciegamente, recompensando con tanta frecuencia el vicio y castigando la virtud, que parece estar en las antípodas de la misericordia...

¿Invulnerable, inaccesible? Entonces, ¿por qué se siente agraviado si uno miente, desea a la mujer del prójimo, no honra al padre o a la madre, verdaderas fruslerías que, no obstante, aduce para justificar su cólera? ¿Y para qué invocarlo, dirigirle plegarias, pedirle favores o desear su intercesión para uno mismo, su insignificante persona y sus insignificantes asuntos, si es completamente imposible comunicarse con él?

Este Dios existe y quiere que se le ame, pero jamás se manifiesta. Sin embargo, una aparición franca, clara e indiscutible sería para él perfectamente posible. ¿Cómo amar

a una potencia a la que se teme, que se hace temer y a la que finalmente uno está más dispuesto a detestar debido a la crueldad que manifiesta con los hombres más inocentes sobre los que recaen los golpes de la suerte? Quiere obediencia, pero jamás da a conocer claramente sus voluntades.

Meslier no analiza el origen de Dios. No muestra —como Feuerbach— que esta ficción es producida por los hombres que tienen miedo a la muerte, que temen la nada e inventan cualquier cosa con tal de vivir a pesar de su limitada y brevísima existencia. No explica que Dios es la ficción hipostasiada de las impotencias humanas vueltas del revés como un guante y veneradas bajo una única potencia como otras tantas fuerzas deseables. Los hombres no lo pueden todo, no lo saben todo, ignoran la ubicuidad física, nacen, viven, envejecen, mueren y desaparecen en la nada, pero para poder convivir con esta suma de impotencias veneran la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia, la eternidad, la condición de increado, la incorruptibilidad y la inmortalidad como otras tantas cualidades de su divinidad, tan una como uno es el hombre.

Pero Meslier descifra un continente jamás abordado, completamente inexplorado; por eso no se le puede pedir que ponga fin al monumento ateo en su totalidad y al instante... Su negación, su desmontaje, su proposición de leer a Dios como una ficción: esto es lo esencial. Decenas de filósofos rondaron esta idea, pero eludieron proponerla abiertamente y se las componían con el cielo y la razón, la inteligencia y el sentido común para seguir sosteniendo esta invención, pese a todo. A Meslier le toca anunciar por primera vez la muerte de Dios desde el punto de vista filosófico.

La primera deconstrucción del cristianismo. Pero además de ser el primer (filósofo) ateo, Meslier tiene otro título de gloria, pues brilla en el cielo de las ideas por su realización de la primera deconstrucción del cristianismo. En efecto, una cosa es Dios, otra la religión y otra aún la formulación cristiana. Ateo, se destaca también como ateo-ólogo, es decir, desmontador de los engranajes de la maquinaria cristiana con el fin de mostrar lo ficticio de su naturaleza.

Es verdad que existe el precedente de Richard Simon (1638-1712) —que no aparece en su biblioteca—, un cura normando que inventa la exégesis bíblica y redacta un gran número de obras, algunas en varios tomos, entre ellas tres libros capitales de historia crítica del Nuevo Testamento, sus versiones y sus principales comentaristas. Bossuet y los jesuitas se esfuerzan al máximo en hacer la vida imposible a este sacerdote íntegro que cree poder casar la razón con los textos cristianos. Lo pasó muy mal. Se dice que Richard Simon murió de pena; sus manuscritos fueron quemados... En esa época, Meslier trabaja en su *opus magnum*.

Al igual que Richard Simon, Jean Meslier lee escrupulosamente los textos supuestamente sagrados, pero con la misma actitud con que aborda los paganos. ¿Leer los Evangelios como los *Anales* de Tácito? Pecado mortal en esa época. El cura ardenés tiene en su biblioteca la patología latina y la Biblia; por tanto, realiza lecturas minuciosas y comprueba que, en lo que concierne a los textos inspirados, dictados por Dios, impera la contradicción, abundan los contrasentidos, rebosan las estupideces y pululan las fabulaciones.

Para empezar, Meslier afirma algo sumamente extraño

en su época: la contaminación de la fuente íntegra de la fábula cristiana. Las Escrituras no son fiables. Falsificadas, amañadas en función de intereses políticos, establecidas en un corpus pretendidamente coherente a fin de dar armas ideológicas al poder temporal apoyado por el espiritual, es imposible otorgar crédito alguno a esta mitología.

El propio San Jerónimo lo dice... ¿Por qué unos son apócrifos y otros son sinópticos? ¿Quién decide? ¿Con qué criterios? ¿Por qué razones? ¿Con qué intereses? Meslier responde y señala el papel determinante de los concilios, los de Cartago y los de Trento, cuyas actas posee en su estantería: son los príncipes confabulados con los obispos y los emperadores sostenidos por el clero los que toman arbitrariamente estas decisiones, los que crean la ley.

No hay en estos libros nada sagrado. Por el contrario, la impresionante cantidad de aproximaciones, contradicciones, imperfecciones, defectos y errores dan testimonio de su factura humana, ¡muy humana! Para Meslier, en estas creaciones literarias opera el mismo principio que anima el folclore y la ficción: del mismo mundo, escribe, proceden «las historias de hadas y nuestras viejas novelas»... ¡Aconseja preferir Esopo a Lucas, Marcos o Mateo!

A quienes sostienen el poder de la alegoría y rechazan la crítica exegética atea en nombre de su supuesto simplismo, el cura responde que el recurso al sentido oculto, segundo, extraliteral, a los teólogos brumosos que reivindicaban el tercero, el cuarto, el enésimo grado, depende de un gran subterfugio: esta mala fe apela a la del lector azuzando su fantasía interpretativa interesada. De esta superchería «anagógica y tropológica» es menester hacer responsable a San Pablo, preocupado por cubrir con esta astucia intelectual sus errores y sus aproximaciones.

Las naderías del Paraíso. La Escritura pretendidamente sagrada colecciona sandeces, como los milagros y las profecías. Meslier dedica mucho tiempo a desmenuzar esos delirios que contradicen las leyes de la naturaleza, las únicas que reconoce un entendimiento sano guiado por las luces de la razón. Lo que realmente ocurre se manifiesta inexorablemente según el orden natural. No se puede creer en la posibilidad de caminar sobre el agua, abrir en dos la mar, resucitar a los muertos, curar enfermedades incurables, multiplicar los peces, convertir el agua en vino, etc., sin caer en el ridículo.

Si hoy alguien pretendiera realizar este tipo de milagros o tan sólo asistir a uno de ellos, no cabe duda de que sería encerrado en el manicomio, pues estaría loco. Estas extravagancias no deben leerse en el registro alegórico, pues se las presenta como prueba de los poderes sobrenaturales de la divinidad.

Meslier pone en perspectiva los textos paganos y los textos sagrados y muestra que los milagros abundan tanto en unos como en otros. La *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filostrato, es equivalente a los relatos evangélicos o a los libros apologéticos que cuentan las vidas de santos que, decapitados, prosiguen su camino; sumergidos en un tonel de aceite hirviente, continúan orando y predicando serenamente o, desmembrados, asados a la parrilla y eviscerados hasta la última entraña, no dejan de enarbolar la sonrisa beatífica de los iluminados, seguros de su destino.

A lo que agrega consideraciones teológicas: aun admitiendo la existencia de milagros, ¿qué conclusión habría que sacar de ellos? ¿Que un Dios que acordara de manera aleatoria sus favores, salvando a uno pero no a otro, que hi-

ciera recaer su benevolencia en el primero, pero no en el segundo, sería un Dios de una crueldad a toda prueba! Lo que, véase *supra*, contradice la definición misma de Dios, cuya Justicia jamás se deja de destacar. Para ser creíble, el milagro debería funcionar para todos, siempre, todo el tiempo, lo que definiría el paraíso en la tierra. Pero estamos lejos de eso. Q.E.D., como escribiría Spinoza.

No más crédito que los milagros merecen las extravagancias que se mencionan en la Biblia. Así, para limitarnos al Génesis, el paraíso de los orígenes, la serpiente que habla, la historia de la manzana, el árbol de la vida, el del conocimiento, un primer hombre y una primera mujer, un pecado original, su transmisión a la totalidad de los descendientes de Adán y Eva. Fábulas, fábulas, fábulas...

10

Un enfermo llamado Jesús. Jean Meslier no pone en duda la existencia histórica de Jesús. Para eso habrá que esperar a Bruno Bauer (1809-1882), un hegeliano de izquierdas, y su *Crítica de los Evangelios sinópticos* (1841). Pero Jesús se ve reducido a una condición humana, y a una de las más miserables; este «archifanático», escribe, es también «loco, insensato, miserable fanático, desgraciado tunante, insignificante, vil y despreciable», un personaje de aventuras más extravagantes aún que las de Don Quijote.

Tiene perturbado el pensamiento. Este hombre pretende haber venido a la tierra para redimir con su muerte los pecados del mundo, pero, por una parte, se revela incapaz de salvarse a sí mismo del suplicio de la cruz, y, por otra, después de su muerte no se ha visto disminución alguna del mal ni de la negatividad en el planeta, como se

anunciaba. Por lo demás, todas sus profecías son inútiles y jamás se han cumplido: antes bien, son pruebas del desorden mental del hijo de Dios.

Estos enunciados colocan a Jesús del lado de los malintencionados, de los malvados. Pues engañar de esa manera a los hombres, inducirlos al error en cosas tan esenciales como la conducción de la vida y su destino después de la muerte, son mentiras culpables y merecedoras de la horca. El método forma parte de la estafa metafísica.

Su modo de vida también da testimonio contra él: ¿por qué este personaje furioso tenía que ir de aquí para allá, recorrer todos los rincones de Judea con el fin de evangelizar y tratar de convertir a sus fábulas a la mayor cantidad posible de personas? Además, decir que el Diablo lo ha llevado a la cima de una montaña para tentarlo, ¿es serio? ¿Podría emitir semejante juicio un hombre que gozara plenamente de sus facultades mentales?

Lo mismo ocurre con los milagros. ¡Hay que ver —escribe Meslier— qué aire de gurú adopta cuando lleva a cabo, supuestamente, semejantes memeces! Es evidente que el psiquismo frágil de este hombre converge con el de sus discípulos, también ellos de débil constitución mental. Su gesta constituye un increíble tejido de mentiras.

Este personaje carece de consistencia real. Su textura es la de un sueño. Para percatarse de ello basta leer atentamente los Evangelios. Las contradicciones abundan. La verdad histórica no existe. Hay testimonios para todas las interpretaciones. Ejemplos: la genealogía de Jesús difiere de un evangelista a otro; los hechos y los actos, así como las anécdotas relativas al Niño Jesús, no coinciden; tampoco coinciden las cifras que señalan la duración de su vida pública; las mismas diferencias se observan respecto de sus actos posteriores al bautismo o sobre el detalle de su primer

retiro; iguales incoherencias se descubren sobre el momento y la manera en que lo siguen los apóstoles, qué ocurre en realidad durante la Cena, las mujeres que lo siguen desde Galilea, el número, el lugar y las circunstancias de sus apariciones después de su muerte; y lo mismo sucede con la ascensión al cielo; y podrían darse muchos ejemplos más...

11

Ídolos de masa y harina. Desde sus comienzos mismos, la Iglesia es una secta vil y perniciosa. Lo confirman los historiadores de la época. Sus dogmas alcanzan auténticos récords de extravagancia, como la Santa Trinidad, por ejemplo. ¿Cómo tres personas pueden formar una sola si el Padre engendra al Hijo, por lo que ha de antecederle, por no hablar del Espíritu-Santo...? ¡Esta creencia —exclama Meslier— es señal de verdadero paganismo!

La misma observación se aplica al pretendido misterio de la Eucaristía. La Edad Media está llena de textos de filósofos y de teólogos que disertan larga y laboriosamente sobre el estatus de la hostia. Casuística mediante, se preguntan qué pasaría con ella en la infortunada circunstancia de que fuera ingerida por una rata, o si seguiría siendo el cuerpo de Cristo en caso de que, ya consagrada, se le cayera por el camino a un cura tambaleante que va a administrar una extremaunción y se perdiera en una cuneta...

La teología ha disertado con toda seriedad sobre este tema, que el cura resuelve en una frase en la que define la hostia como un «ídolo de masa y harina» de la misma naturaleza que los ídolos paganos de hierro, madera, piedra, oro o plata que adoran los pueblos más atrasados de los

tiempos antiguos. ¡Pura locura! Jesús nunca ha pedido que se le adorara en forma de pan. En ningún pasaje de los Evangelios se puede deducir o concluir esta estúpida superstición.

La Eucaristía, misterio cristiano, requiere el pensamiento de Aristóteles para fundamentar su legitimidad filosófica. La escolástica, con sus categorías de sustancia, accidentes, especies y forma sustancial, autoriza este juego de prestidigitación ontológico que permite afirmar que el pan es realmente, no de modo simbólico —en «verdad», no «en figura», para decirlo con la terminología de Tomás de Aquino—, el cuerpo de un hombre que murió hace dos mil años; lo mismo sucede con el vino que proviene de los viñedos franceses, sangre real del mismo hombre.

Se comprende por qué la Iglesia condena y ha condenado siempre con tanta firmeza el pensamiento materialista, para el cual la historia de la sustancia y de sus accidentes no cuenta en absoluto, ya que a sus ojos todo lo que hay en el mundo, incluidas las hostias o el vino del cáliz, se reduce a una pura y simple disposición atómica. Un discípulo de Epicuro no puede, sin perder la decencia, creer en las paparruchadas de la transustanciación.

No es asombroso que Meslier defiendan además, y con toda lógica, una teoría extremadamente coherente del materialismo que, dicho sea de paso, formula con independencia de Epicuro y sin recurrir a los átomos, las partículas del vacío, el clinamen ni ningún otro elemento del arsenal epicúreo; una teoría inaugural del materialismo moderno de la que se nutren sin vergüenza La Mettrie, Helvecio, D'Holbach o Sade, para no ir más allá del siglo XVIII.

Por una moral poscristiana. Por tanto, Meslier socava el cristianismo en sus fundamentos, sus razones, sus argumentos, su lógica, su retórica, sus creencias, sus mitos, sus fábulas: Dios no existe; los textos sagrados, productos de falsedades, transmiten fábulas; el cristianismo es una fábrica de estúpidas ficciones, entre ellas el paraíso, el infierno, el pecado original, etc.; Jesús no es el Hijo de Dios, sino un loco miserable, humano, muy humano; los dogmas y misterios del estilo de la Santa Trinidad o un sacramento como la Eucaristía tienen su origen en la creencia idolátrica de los paganos; pero, más allá de la teoría, Meslier también ataca la moral cristiana, que considera pérfida, malvada, contra natura e infundada.

Después de destruir las lógicas fantasiosas del Cielo, se lanza contra las prácticas nefastas de la Tierra católica. La deconstrucción de la teología se duplica en una deconstrucción de la ética. La de los cristianos es letal, pues se articula sobre la pulsión de muerte, ama y recomienda el dolor, confiesa un culto del sufrimiento acorde con la reivindicada lógica de la imitación de la Pasión de Cristo. ¿Cómo defender semejante posición?

¿Qué justifica la condenación de los deseos? Son afectos naturales de la carne, «la dulce inclinación de la naturaleza». Permanezcamos en la lógica cristiana: si existen, es porque Dios los ha puesto en el cuerpo de los hombres. ¿Cómo se puede dotar a los seres humanos de deseo y pedirles que lo detesten? Salgamos de esta lógica: Dios no existe, es únicamente la naturaleza la que ha puesto estos afectos de la carne en el hombre. Y con buenas razones: la reproducción de la especie, la perpetuación de la humanidad.

La moral sexual que defiende la Iglesia prohíbe la sexualidad fuera del matrimonio y la codifica con gran severidad en la pareja casada. Meslier no encuentra nada que objetar al uso libre del cuerpo, ni siquiera en parejas no unidas por el sacramento. El contrato hedonista basta para legitimar el acto sexual: un deseo compartido por un tiempo, convenido por ambas partes. Demasiadas mujeres mal casadas sufren, demasiados niños padecen la dura ley de padres casados que se odian, pero que siguen juntos porque la Iglesia los obliga a ello bajo la amenaza del infierno en caso de divorciarse. Meslier defiende la unión libre —incluso para los sacerdotes, los monjes y las monjas de clausura— y el divorcio, en nombre de la expansión sensual y sexual.

No se trata, sin embargo, de una libertad abusiva de los cuerpos ni de una celebración del desenfreno. Meslier entiende que el placer es algo simple, natural, sin complicaciones. El exceso no le conviene. Ni mojigato, ni defensor del libertinaje feudal de los personajes importantes del momento, el cura propone una carne libre de culpa, que goce naturalmente de las potencialidades de alegría permitidas aquí y ahora.

La naturaleza manda: no se puede querer lo que se opone a ella o la contradice. El dolorismo la pone en peligro. Si por ventura practicáramos la continencia y la castidad, si nos negáramos toda sexualidad, el mundo se encaminaría a su desaparición. Los mandamientos cristianos son infundados y ridículos. No obstante, el modelo de sexualidad no es el animal, como en los cínicos. Para Meslier, reminiscencia de los libertinos barrocos, en materia de sexualidad hay que someterse a las leyes y las costumbres del país: por tanto, no se consentirá el incesto ni otras formas endogámicas de sexualidad. En cuanto a la homosexualidad, Meslier guarda silencio.

El cura ateo continúa con su crítica de la moral cristiana: errónea en lo que respecta al dolorismo y equivocada en materia de sexualidad, es igualmente indefendible en su elogio del amor al prójimo. Esta invitación peligrosa supone que los hombres y las mujeres deben soportar sin protestar la maldad de la mayoría. No responder a los golpes, poner la otra mejilla, amar a los enemigos: he aquí con qué justificar el orden perverso del mundo. Con esta lógica se deja libre curso a la brutalidad feudal, a la explotación de los débiles, y se asegura la impunidad de esas bestias de presa que son los patanes y los señores, los parásitos del sistema y otros tiranos de la monarquía.

Bendecir a quienes nos detestan y perdonar a quienes nos ofenden cotidianamente so pretexto de que un hipotético día después de la muerte se hará justicia en el Juicio Final, mantiene y legitima aquí y ahora la ley de la selva. Las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña cumplen una función conservadora, contrarrevolucionaria, pues avalan la situación de hecho y otorgan su bendición a la injusticia generalizada.

13

Una ética de la piedad. Meslier defiende a los humildes, los humillados, el pueblo bajo, la gente modesta, las víctimas. No es sorprendente que en sus escritos se encuentre una defensa, inédita hasta entonces en la historia de las ideas, de las mujeres, los niños y los animales, estas tres modulaciones de la humanidad explotada que concentran prioritariamente la violencia, la maldad y la brutalidad: del marido sobre la mujer, de los padres sobre el hijo y del amo sobre el animal.

No sería extraño estremecerse al considerar con perspectiva histórica estas tres víctimas de la servidumbre. No olvidemos, ante todo, que estas páginas datan de los primeros años del siglo XVIII, una época en que la humanidad triunfa bajo la única fórmula blanca, europea, masculina, cristiana y adulta. Si bien Meslier no escribe nada sobre los pueblos de color —sólo, de paso, unas líneas inspiradas en el espíritu relativista y perspectivista de un La Mothe Le Vayer— ni sobre las poblaciones no europeas, dedica en cambio frases significativas a los niños maltratados y abandonados y a las mujeres mal casadas, despreciadas y desgraciadas, así como largas y convincentes páginas a combatir la tesis cartesiana de los animales-máquina y a favor de la humanidad de los animales: es una lucha completamente desconocida en su época.

En virtud de su indisolubilidad, el matrimonio cristiano produce estragos en las familias: la imposibilidad de abandonar al cónyuge agresivo, violento, malo, convierte la vida en una pesadilla. Cuando los padres se separan, los hijos que quedan al cuidado de los suegros, abuelos y abuelas, encargados o tutores, no disponen de mejor educación. Su experiencia y los malos ejemplos transforman a estos individuos en adultos insociables. Meslier aspira a educaciones comunitarias pagadas con dinero colectivo a fin de contribuir a la educación de niños interesados en el bien público.

El cura combate la servidumbre en todas sus formas. Materialista consecuente, plantea el problema de los animales como filósofo para quien sólo existe un mundo con múltiples variantes. La unidad material del ser impide pensar en términos de jerarquía y, por tanto, de sumisión y de servidumbre. Esta lectura inmanente no opone, como hace el pensamiento cristiano, dualista y trascendente, dos uni-

versos enfrentados –hombres y mujeres, seres humanos y animales, adultos y niños, machos y hembras–, con connotaciones positivas para unos y no para los otros.

Meslier no tolera las figuras del mal. Uno tiene la impresión de que esta posición metafísica procede menos de una demostración racional y razonable que de una radical visceralidad, de una respuesta instintiva al espectáculo de la injusticia y la iniquidad. Al estilo de Montaigne, que habla en primera persona y concibe lo universal a partir de anécdotas autobiográficas, Meslier confiesa que no aguanta a los carniceros ni las carnicerías. La visión de la sangre lo perturba. Y, cuando hace falta matar o mandar matar pollos, pichones o un cerdo para comer, siente verdadera aversión, auténtica repugnancia.

De haberse adherido al vegetarianismo, no lo habría hecho a partir de deducciones intelectuales, sino movido por su incapacidad de aguantar el espectáculo de dolor y sufrimiento de los animales y, por tanto, de cualquier otro ser vivo. Pero el rechazo sistemático de consumir carne le parece una opción supersticiosa perteneciente al campo de la mojigatería religiosa, el anverso de una medalla en cuyo reverso se encuentra la inclinación de las religiones por los holocaustos de animales con el fin de obtener el favor de los dioses.

Meslier se batió también contra esta costumbre bárbara de inmolar víctimas inocentes. ¿Cómo Dios, si existiera, podría consentir tanta destrucción de estos representantes de la perfección de su creación? ¿Qué descabellada idea es esa de creer que a Dios le agradarían semejantes gestos de locura, que sería sensible a ellos y que tanta sangre derramada lo decidiría a satisfacer las plegarias de los hombres?

Este hombre que se complace en hablar de la intención de un campesino de estrangular al burgués con los intesti-

nos del sacerdote, este revolucionario comunista que dedica bellísimas líneas a justificar el tiranicidio en la lisa y llana forma de asesinato del rey a poco que tenga súbditos en condiciones de servidumbre, este cura ateo que echa pestes contra el derramamiento de sangre que se produce en el curso de demasiadas ceremonias religiosas de inmólación de animales, este ateólogo radical que deplora también la sangre que salpica la cruz del Gólgota, este filósofo volcánico no soporta el espectáculo del degüello de un pollo. Su moral de la piedad da lugar a una ética despiadada: nada de piedad para la gente sin piedad. ¿Cómo negarle razón?

14

Una patada a Malebranche. Meslier defiende la Naturaleza, toda la Naturaleza. Rechaza el pensamiento jerárquico y hoy se mostraría sensible a los argumentos de los antiespecistas, quienes combaten la organización piramidal de la naturaleza, que, al colocar al hombre en la cima y a los animales en la base, autoriza al primero a ejercer todo tipo de actos inhumanos en perjuicio de los últimos: explotarlos, torturarlos, martirizarlos, matarlos, someterlos, encadenarlos, golpearlos, comerlos.

Esta posición, dominante en nuestra sociedad desde hace dos mil años, proviene de la incitación judeocristiana contenida en el Génesis: desprovistos de alma, indemnes al pecado original, sin posibilidad de vida después de la muerte, los animales, esas criaturas situadas por debajo del reino humano, después de él, antes del vegetal y el mineral, existen para el bien de los hombres. Éstos pueden utilizarlos como mejor les parezca para obtener fuerza de trabajo, dulce compañía, carne para comer, pieles para vestirse, mo-

neda de sacrificio para los holocaustos. También en esto, Meslier clama contra el cristianismo.

Entre sus enemigos están los filósofos cartesianos, cuya naturaleza «deícola» advierte claramente. Su blanco preferido es Malebranche, que consagra muchas páginas de *La búsqueda de la verdad* a retomar, proseguir y desarrollar las tesis que propone Descartes en el *Tratado del hombre*. Los animales se reducen a un conjunto de engranajes, poleas y resortes. Estas cosas no piensan, no experimentan ningún sentimiento, no comunican, no sienten nada, ignoran el lenguaje. De ahí que entre los hombres y los animales haya una diferencia radical de naturaleza.

La anécdota tal vez sea falsa, pero al menos tiene sentido: se cuenta que el famoso padre Malebranche, orador y autor de las célebres tesis sobre los animales-máquina, habría pateado el trasero de un perro que pataleaba insistentemente en presencia de su visitante. Aun cuando fuera apócrifa, la anécdota es significativa: está diciendo que semejante tesis filosófica justifica los malos tratos a los animales y, sobre todo, que legitima la ausencia de remordimientos en caso de torturarlos o matarlos.

Por su parte, Meslier se propone patear las nalgas filosóficas de Malebranche. Puesto que los cartesianos imaginan que pensar es ante todo y sobre todo pensar que se piensa, saber que se piensa, estos zoóforos llegan a la conclusión de que los animales no piensan. Pero pensar es otra cosa, precisa Meslier: pensar es conocer las modificaciones de la materia en la disposición de la propia carne. A este respecto, los hombres y los animales responden al mismo patrón.

Los discípulos de Descartes, enemigos como son del materialismo, no pueden resolver el problema sin el subterfugio de los sofismas dualistas de la distinción entre sus-

tancia pensante y sustancia extensa. Por esta razón los cartesianos son deícolas y cristícolas: sus dos modos antinómicos —uno de los cuales es una ficción...— los convierten en defensores de la religión católica.

Para Meslier, los animales son máquinas, sin duda, ¡pero igual que los hombres! Nada los distingue, a no ser las modalidades de la disposición de su materia. En el hombre no hay sustancia pensante, sino un cerebro; y lo mismo en el ruiseñor o en el cerdo. Aun cuando las respectivas materias grises difieran, lo esencial permanece: un ser —lo mismo el orador que la cerda— se reduce a la materialidad de su fisiología. ¿La lección? Entre los hombres y las bestias no existe ninguna diferencia de naturaleza, sino sólo de grado. Esta conclusión define una ontología materialista inaugural en la filosofía francesa.

15

La masacre de los gatos. Jean Meslier deplora que la metafísica cristiana y la filosofía cartesiana —a fin de cuentas, tan parecidas...— ofrezcan un baluarte a la maldad de los hombres. El cura afirma que los animales piensan, no como los hombres, desde luego, pero piensan; se alegran, sufren, sienten emociones, comunican, se interrelacionan, disponen de un lenguaje. Por supuesto que no se trata de un lenguaje construido como el nuestro, pero entre los animales al menos no se encuentran todas las falsedades, mentiras, perfidias y trucos que el lenguaje humano permite.

No hacen falta extensas disertaciones; basta con el ojo experimentado del campesino. El filósofo opone con una sonrisa las sabias demostraciones al servicio de la idea falsa de Malebranche y el sentido común rural. ¿Qué dirían el

hombre de campo, el del corral, el que trabaja la tierra con sus caballos y sus bueyes, el ganadero con sus vacas y sus corderos, el boyero, el porquero o el pastor, si el filósofo les soltara el discurso cartesiano sobre las bestias? ¡Se reirían con una inmensa, sonora y bella carcajada filosófica!

El *Testamento* prosigue: porque hay ideas erróneas sobre este tema, los hombres dan libre curso a sus malas pasiones. Es el caso de las masacres de gatos, que transforman el vicio, la maldad, la perversidad, en un espectáculo popular muy apreciado en la época. Estas histéricas fiestas aldeanas en las que se lanzan al fuego los gatos capturados con ese fin deshonran a los seres humanos que se prestan a ellas. «Placeres detestables», «alegría loca y detestable», escribe. Si hubiera conocido a Spinoza de primera mano, Meslier habría podido diagnosticar un efecto de las «pasiones tristes».

16

Meslier, filósofo a carta cabal. La corporación filosófica entrega títulos y certificados de conformidad; privilegia ante todo a los idealistas, los cristianos, los conservadores, los autores de estilo brumoso, amantes del vocabulario abstruso y de neologismos que ensartan como perlas. Meslier, que declara claramente su ateísmo, su materialismo y su comunismo en un lenguaje casi oral en el que sería inútil buscar huellas del vocabulario de la tribu, tiene un mal comienzo. Tanto mejor...

El ateísmo ya lo hemos visto; ahora, el materialismo. Así como innova al afirmar la inexistencia de Dios, Meslier también inventa al crear el materialismo francés casi por completo. Es cierto que antes que él está Gassendi. Se co-

nocen las limitaciones cristianas del atomismo del canónigo de Digne: todo es materia, absolutamente todo, salvo el alma... Epicuro tiene toda la razón, excepto cuando el cristianismo lo rectifica... ¡Lo que, admitámoslo, reduce la credibilidad del materialista en cuestión!

Recordemos que el cura Meslier vive cuarenta años en el presbiterio de una pequeña aldea de las Ardenas que jamás abandona; precisemos que trabaja con el puñado de libros —menos de cincuenta...— de su biblioteca personal; agreguemos que, aunque dejando a salvo las apariencias, se libera a conciencia de las absorbentes tareas cotidianas de su condición de párroco.

Dicho con otras palabras: Meslier no frecuenta ningún salón mundano de París, como el de D'Holbach que, unos años más tarde, reuniría a veces en torno a una misma mesa mentes tan preclaras como Hume, Rousseau, Condorcet, Helvecio, Voltaire, D'Alembert, Diderot... Meslier no tiene a su alcance una magnífica biblioteca pública o privada con sólo cruzar una calle tras salir de su palacete particular... Meslier no vive con el equivalente de los ingresos de un recolector de impuestos agrarios o de una renta de la nobleza... Solo, sin documentación y sin tiempo libre, la extensión de su trabajo de descubridor constituye por sí misma una hazaña. Imaginemos la producción que, en condiciones más favorables, habría podido dejar este talento...

Por tanto, sin textos que comentar ni el sostén del pensamiento ajeno, únicamente con su inteligencia, su pluma y sus velas de sebo, Meslier establece los fundamentos de un materialismo preciso y detallado en lucha contra la metafísica de Descartes. A modo de heraldo solitario, el cura ateo aviva el fuego de su cólera filosófica y extrae la consecuencia ontológica de su posición metafísica inmanente:

Dios no existe, sólo hay materia. No existe más que una única sustancia, que coincide exactamente con la materia. Sin haber leído a Spinoza, Meslier produce la misma subversiva inversión que éste y da lugar a considerables consecuencias: la genealogía materialista francesa del siglo XVIII. Una sola sustancia, la materia.

El ateísmo obliga intelectualmente a adoptar esta posición. El materialismo —única opción posible para todo filósofo que niegue la trascendencia, el dualismo, el idealismo y todo el batiburrillo de otros mundos esenciales a toda religión, sea cual fuere— abre un camino inédito en la filosofía: el mundo de aquí y ahora, este mundo terrenal, la realidad, lo concreto, la vida cotidiana. Primero para comprenderlo, después para transformarlo.

17

Una ontología materialista. La ontología materialista de Meslier es simétrica respecto de la teología espiritual cristiana. No hay Dios porque sólo existe el Ser, y el Ser es la Naturaleza. Esta certeza del ser nos viene del simple hecho de existir. Meslier propone un tipo de *cogito* tautológico: si soy, no puedo dudar de que existo, salvo por puro juego de palabras de pirronismo lúdico. El mero pensamiento del ser demuestra la existencia del ser. No hace falta metafísica, basta con el sentido común.

El cura no entra en detalles acerca de la constitución de la materia que define el ser. No encontramos en él una física de los átomos, una descripción de las partículas, una mecánica de las disposiciones moleculares, una teología del clinamen; el nombre de Epicuro no aparece ni una sola vez en el *Testamento*; en su biblioteca no figuran *De la natura-*

leza de las cosas, ni las *Cartas* de Epicuro, ni Diógenes Laercio, cuyo Libro X de la *Vida de los filósofos* paliaría esas ausencias: Meslier piensa el mundo en solitario, y es precisamente esta circunstancia la razón de los méritos y las debilidades de su materialismo, de su originalidad y sus límites teóricos.

Esta materia se define negativamente: no es la sustancia extensa de Descartes. En *Principios de la filosofía*, el filósofo de Poitou precisa que la materia supone la longitud, el ancho y la profundidad; que es infinitamente divisible en partes, aunque no según el principio del atomismo, y que las partes se diferencian por el tamaño, la forma, los lugares y los movimientos. Meslier rechaza esta definición. La materia proporciona ante todo el principio explicativo de la totalidad de la naturaleza.

Es cierto que se podría pedir a Meslier más precisión. Enuncia un principio claro, pero indefinible, porque así como el ojo no se ve a sí mismo, tampoco la materia que piensa puede captar lo que piensa y, por tanto, definirlo. De la misma manera en que hay una relación de causalidad entre el ojo y la visión, los miembros y el movimiento, el cerebro y el pensamiento, hay una relación entre la materia y la naturaleza, pero, en el estado actual de nuestros conocimientos, precisa este autor, no se puede decir qué ni cómo es.

Todavía seguimos en el mismo sitio, y más vale la honesta confesión de los límites de la razón que un franco delirio de irracionalidad. Es preferible una comprobación de impotencia, honra de la razón y del filósofo que reconoce los límites de ésta, a una falsa razón que recurre a sofismas y a una retórica engañosa, como el *cogito* de Descartes. Antes de Meslier, ya Gassendi oponía el sentido común al *cogito*, ese monstruo de la literatura filosófica mundial.

Lo real, la naturaleza, el ser, la materia, he aquí la ecuación del mundo. Su detalle supone luego combinaciones, movimientos, configuraciones, modificaciones, arreglos, disposiciones de las partes y la materia. Por tanto, parece legítimo afirmar: la materia siente, piensa, reflexiona, desea, ama. Dejemos de decir «pienso, luego existo» y rectifiquemos: «la materia piensa, luego la materia existe».

Todo lo que existe se reduce a una configuración particular de la materia: vida y muerte, virtud y vicio, belleza y fealdad, salud y enfermedad, placer y dolor, alegría y tristeza, fuerza y debilidad, son otras tantas variaciones sobre el tema materialista. Ignoramos las razones de esto más que de aquello, pero tanto esto como aquello son el resultado de un trabajo en la materia. Meslier habla de «fermentación continua del ser» (III, 89), sin más detalles.

Sin conocimientos científicos —como todo cura formado en el seminario—, sin documentación biológica o física a mano, sin material de observación de lo infinitamente pequeño, sin la complicidad del intercambio con amigos científicos, Meslier apenas puede ir más allá en la hipótesis de la dinámica de la materia, que, de todos modos, incluso hoy dista mucho de haber revelado sus secretos. De esta metáfora de la fermentación retenemos una aproximación (errónea) que, no obstante, contiene la verdad de un materialismo vitalista, dinámico y dialéctico, en el sentido no político del término.

Para ordenar un poco esta materia, Meslier precisa que en la naturaleza únicamente hay tiempo, lugar, espacio y extensión. El tiempo no ha sido creado, ni por Dios, que no existe, ni por ninguna otra cosa, pues el acto mismo de crear supone un tiempo para desplegarse y llegar a ser. Un antes del tiempo hace imposible el tiempo, que no puede ser precedido por nada que no esté ya en él... El tiempo

está desde siempre, «como un punto indivisible que existe sin extensión alguna» (II, 215).

En cuanto al lugar, el espacio y la extensión, Meslier admite su relativa identidad. ¿El lugar? «Un espacio o una extensión limitada que contiene un cuerpo.» ¿El espacio? «Una extensión más espaciosa que contiene o que puede contener diversos cuerpos.» ¿La extensión? «Un espacio sin límites y sin fin que contiene todos los seres, todos los lugares y todos los espacios imaginables.» Fuera de estas modalidades del espacio, que también lo son del tiempo y, por tanto, de la materia, no hay nada.

Así pues, llegamos a la misma conclusión que los epicúreos: si todo es materia, el alma también lo es. En consecuencia, el alma muere al mismo tiempo que el cuerpo. El cerebro, que constituye el mundo y hace posible la conciencia, se descompone, y con él, el mundo y la conciencia. Luego, no hay nada que temer de la muerte ni de lo que viene después. ¿Después? Nada. La materia se metamorfosea. No hay por qué tener miedo a la muerte, lo único que importa es lo que sucede antes de ella, durante la vida. La ontología (materialista) legitima una ética (eudemonista) que se desarrolla y se despliega en una política (comunista).

Una historia natural del mal. Evidentemente, Meslier no cree en el pecado original como explicación del mal en el planeta. La negatividad no desciende del cielo, sino que asciende de la tierra. En términos contemporáneos, se podría decir que Meslier aporta una genealogía etológica del mal. Esta versión evita la metafísica, ignora la teología, elu-

de la ontología tradicional y ofrece una teoría coherente con la opción materialista y atea del cura.

¿De dónde procede el mal? Del hecho de que los hombres ocupen al mismo tiempo un terreno demasiado pequeño. La rareza consustancial a la estrechez del territorio obliga a los habitantes a batirse para vivir y sobrevivir. Todos los medios son válidos si permiten asegurar la existencia: astucia, perfidia, maldad, violencia y otras estrategias de la picaresca.

Meslier, como es de suponer, no emprende los caminos de la teodicea para justificar el mal. Una vez más teje su metáfora: el mal es necesario, pues permite un tipo de homeostasis social. Si no hubiera asesinato, si las especies no se mataran entre sí, una peligrosa proliferación de seres humanos o de otros animales ocuparía íntegramente el espacio. En este equilibrio, nada predomina, nadie tiene el monopolio de la depredación, todo termina coexistiendo en una armonía que permite que lo que es siga siendo y durando.

Esta concepción natural del mal —o esta concepción del mal natural...— no presenta el carácter fatal de un pecado original. No es una huella indeleble. El mecanismo que produce el mal se reduce a lo reconocible, y sobre esto se puede actuar. De esta manera, la escasez a que da naturalmente lugar la estrechez de un espacio puede desaparecer si la distribución de la riqueza y de los bienes se organiza de otra manera. Si bien existe un estado de naturaleza en el que la violencia reina a priori, por razones mecánicas, un estado de cultura puede poner remedio a eso mediante la propuesta de nuevos esquemas de organización etológica, es decir social, comunitaria. De donde un taller político...

Filosofía de los Estados Generales. Meslier también inventa en el terreno político, pues formula por primera vez un hedonismo social y político. Antes de él existe el eudemonismo, sin duda, y también el hedonismo, pero uno y otro son ante todo cuestiones individuales. A cada uno le corresponde la tarea de crear su propia felicidad y producir su propia alegría. Si hay políticas epicúreas, cínicas, cirenaicas, son marginales o extrapoladas, no centrales. Montaigne no espera que la política haga real su felicidad personal, ni siquiera que contribuya a ello. Gassendi tampoco. Meslier, sí.

Ateo, materialista, hedonista, Meslier redondea su sistema con la promoción de un «municipalismo internacional», acusado oxímoron, pues se apoya en la célula aldeana pero apunta a la revolución planetaria. Se ha hablado de «comunismo», lo que no es falso, de un «presocialismo», igualmente justo, o de un «comunismo libertario», lo que me parece más exacto. Pero cada una de estas calificaciones se utiliza hoy con el prisma deformante de lo que estas ideas han llegado a ser en la historia a lo largo de dos siglos: ni Marx o Bakunin, ni Engels o Proudhon, ni Lenin o Stalin ayudan a comprender o a comprender mejor a Meslier, al que es necesario leer directamente y en el contexto de la época. Sin olvidar nunca que entre las primeras páginas del *Testamento* y la primera acción de la Revolución Francesa transcurren setenta años... Si no se juzga tanto por la huella escrita que ha dejado como por el pensamiento del personaje, más allá del texto, ¡Meslier se anticipa en un siglo! Nada menos...

Si en el revoltijo de la obra se buscan las pepitas políticas con el fin de organizarlas como una joya revolucionaria

ria, se comenzará por lo que se asemeja a una filosofía de los Estados Generales. ¿Qué quiere decir esto? Que el cura describe con detalle las costumbres y los sufrimientos campesinos bajo el régimen feudal de un Luis XIV para cuya censura no encuentra palabras lo suficientemente duras: gran ladrón, gran criminal, gran asesino, gran explotador, culpable de estragos, matanzas, guerras, usurpaciones, pillajes, desolaciones, injusticias sin nombre, hambrunas. Durante los setenta y dos años de su largo reinado (1643-1715), las provincias desangradas no supieron de otra cosa que de miseria y pobreza. Lo mismo piensa incluso Fénelon, quien así lo escribe en una carta sublime...

Jean Meslier inventa la visibilidad de la lucha de clases. Por un lado los campesinos, los trabajadores, los pobres, los miserables, el pueblo víctima de un trabajo extenuante, ahogado por múltiples tasas e impuestos y mental, espiritual, física y cotidianamente sometido; por otro lado, los sacerdotes y los reyes, los obispos y los príncipes, los gendarmes y el personal de justicia —Meslier escribe «personal de injusticia», y enumera: notarios, procuradores, abogados, escribanos forenses, auditores, jefes de policía, oficiales judiciales, jueces, todos cómplices de los delincuentes con tal de que éstos fueran poderosos—, los recaudadores de impuestos y otros «agentes fiscales, verdaderas ratas de sótano», los nobles, los «ricos holgazanes» que gozan de los bienes de este mundo, comen, beben, bailan, bromean, se divierten y ríen en los salones. Estos poderosos disponen de las mejores tierras, las casas más hermosas y las herencias más ricas y viven de sus rentas y de los impuestos que arrancan con violencia a los trabajadores, lo que no les impide ambicionar siempre más.

Los primeros no tienen nada; los otros, todo. Aquéllos, desprovistos de todo, no tienen nada y merecerían tenerlo

todo; éstos tienen todo y no merecerían tener nada, por lo que sería justo desposeerlos de sus bienes. Pese a estar ahítos y satisfechos, los nobles, los ricos, los grandes propietarios, querrían ver humillados a los pobres. Esta situación crea el odio entre la gente. La lucha de clases produce el odio de clases. ¿Qué filósofo piensa de esa manera apenas comenzado el siglo XVIII? ¿Qué revolucionario en potencia, qué abogado, recaudador de impuestos o gran propietario da en ese momento su consentimiento a esas ideas? Meslier es un visionario...

20

Una república eudemonista. Esta desigualdad institucional contradice y se opone a la igualdad natural. Meslier cree en el derecho natural. No el de los cristianos (el derecho cultural de su religión transformado en ley de la naturaleza), sino el de los iusnaturalistas —que probablemente Meslier no ha leído: Grocio, Pufendorf...—, para quienes los hombres tienen naturalmente el derecho a vivir, lo que significa no sólo el derecho a disponer todos los días de alimento y vestimenta, vivienda y la posibilidad de asegurar dignamente la educación de sus hijos, sino también a disfrutar de su libertad natural y trabajar teniendo en cuenta la utilidad pública y el bien común.

Con el propósito de poner fin a este deplorable estado de cosas producido por la monarquía francesa con la colaboración del clero católico, el cura izquierdista apela al derecho y a la ley: las buenas leyes pueden hacer buenos a los hombres. Si en este estado de naturaleza —expresión que él nunca emplea— los hombres sufren la ley violenta de la lucha por la existencia, el estado de civilización debe permitir

realizar la justicia mediante la ley. Meslier establece dos objetivos: el «bien público» y un proyecto para «vivir felices» (II, 75). En otras palabras, una república eudemonista.

21

La Iglesia brinda su apoyo a los tiranos. En la lógica de la comprobación meslieriana, la Iglesia católica hace posible la tiranía de los reyes y los príncipes del momento. Pablo de Tarso lo ha dicho y repetido: todo poder viene de Dios, resistir o rebelarse contra el poder es resistir o rebelarse contra Dios. El poder espiritual de los sacerdotes sostiene el poder temporal de los reyes para sojuzgar a los pueblos. Las cabezas tonsuradas y coronadas recurren a la amenaza de una condenación eterna *post mortem* y juegan con los temores existenciales para afirmar la esclavitud.

En primer lugar, los reyes se llaman a sí mismos enviados de Dios; luego, tras un considerable deslizamiento, afirman ser dioses ellos mismos. Como el clero no sólo no los contradice, sino que, lo que es peor, los confirma, el pueblo bajo, aterrizado por el juicio de Dios, su cólera y su habitual inclinación al castigo, acepta prosternarse ante los hombres de Dios lo mismo que ante los de la corte, que constituyen una sola y la misma familia.

Los curas, los sacerdotes, los abades, los obispos, el Papa, pero también el rey y toda su corte, más sus auxiliares en los rincones más alejados de provincia, actúan de consuno para crear y fortalecer las mistificaciones religiosas. La religión vive únicamente de imposturas y genera a su vez imposturas políticas. El sable y el hisopo hacen buena pareja. El catolicismo y la monarquía «se entienden como dos salteadores»...

Meslier ataca a los monjes y las monjas que, con su vestimenta ridícula, viven en abadías donde no faltan dinero, alimento ni bebida. Allí se está caliente, limpio, se come bien, no se carece de nada. Los huertos y los jardines son magníficos. Sus campos de cultivo producen grandes beneficios. Ahora bien, es una evidente injusticia ver cómo estos parásitos gozan de todos esos bienes, pues expolían lo que «los buenos trabajadores deberían tener».

Pero, extrañamente (!), en la misma medida en que acusa a los monjes renunciantes y a los sacerdotes regulares y seculares —abades, priores, canónigos—, Jean Meslier excusa a los obispos y curas de campaña... Es cierto que la gente de su corporación enseña fábulas nefastas, que sirven de vehículo a ideas descabelladas, pero se les debe algo importante: la transmisión de valores y virtudes.

Los colegas de Meslier enseñan moral y eso es necesario, fundamental incluso, en «toda república bien regulada» (II, 32). Al incitar al bien, los sacerdotes trabajan «por el bien público» (ibídem), y por tanto se los puede mantener con fondos públicos, pues merecen un salario y no son parásitos como los otros... ¡Es el espíritu en que se inspira la Revolución Francesa cuando en 1790 invita a la gente de la Iglesia a prestar juramento constitucional!

Un gramsciano bajo Luis XIV. El cura de izquierdas prosigue en esta lógica de una república virtuosa y de la necesidad de que ésta actúe en relación con lo que, a falta de la palabra, todavía no se ha convenido en llamar *intelectuales*, neologismo que creó Clemenceau con ocasión del caso Dreyfus... Meslier habla de gente de espíritu, orado-

res, de los más sabios y los más iluminados, metáfora regular en su pluma.

¿Qué se puede, qué se debe esperar de ellos? Al modo de Gramsci, se trata de comenzar la revolución por una militancia de las ideas en la vida cotidiana: escribir, hablar, decir, contar, difundir las ideas necesarias: establecer un estado de cosas, aislar las causas de la miseria y de la explotación, iluminar al pueblo acerca del funcionamiento de la máquina feudal, decirle que es posible cambiar las cosas y el orden del mundo mediante una revolución.

Los compañeros de ruta de la revolución deben «excitar por doquier a los pueblos a sacudirse el yugo insoportable de los tiranos». Meslier cree «únicamente en las luces de la razón humana» y en los efectos dinámicos de la «razón natural». ¿Es posible, en soledad, sin amigos, sin corresponsales, en el corazón mismo de las Ardenas profundas, en el presbiterio de una parroquia de campaña, en los últimos momentos del siglo XVII, formular mejor el ideal de las Luces tal como aparecerá medio siglo más tarde?

A pesar de su aislamiento, el cura de izquierdas comprueba y deplora —ya...— la ausencia de intelectuales en el terreno de la cólera revolucionaria y del compañerismo con los condenados de la tierra. Unas décadas más tarde, los ultras de la Ilustración realizarán su sueño teórico antes de que los *Enragés*, los *sans-culottes*, los hebertistas o su cofrade el cura Jacques Roux, uno de los famosos izquierdistas de 1789, le den razón, esta vez en la práctica, en las calles de las ciudades, tanto en París como en la provincia.

¿*Qué revolución y cómo?* En consecuencia, el *Testamento* propone la revolución. Pero ¿cuál?, ¿cómo?, ¿para establecer qué nuevo orden? Ante todo, el método: la insurrección, la rebelión, la insumisión. El cura Meslier tiene en su biblioteca el excelente *Discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boétie, del que plagia tesis e ideas. ¿Por ejemplo? Una comprobación: el poder sólo existe con el consentimiento de aquellos sobre quienes se ejerce; una solución: dejad de darle vuestra aprobación y caerá de inmediato.

El imperativo categórico político del amigo de Montaigne es claro, y temible su eficacia: «decidiros a no servir y seréis libres». Meslier retoma la idea: no deis nada al rico, excludlo de vuestra sociedad, apartadlo de vuestro mundo negándole lo que supone que le debéis. Concretamente, aunque el cura no da mayores precisiones, inventa la desobediencia civil, tan cara al corazón de Henry David Thoreau: dejar de pagar impuestos, rechazar la talla, rehusar la gabela, resistirse a las prestaciones personales.

El proyecto revolucionario no se detiene en esta dinámica de resistencia laboetiana. Meslier agrega a este primer tiempo la fuerza activa y dinámica, el deliberado deseo de unirse para derribar y quebrar el poder. En este orden de ideas, elogia con toda claridad el tiranicidio. «Matar a golpes o apuñalar a todos estos detestables monstruos y enemigos del género humano» (III, 133), escribe... ¿Venganza? En absoluto: instauración del reino de la justicia y de la verdad.

A esto asocia Meslier la abolición de la propiedad privada. Cincuenta años antes de la crítica rousseauniana del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*,

responsabiliza de todos los males a la posesión y el disfrute individual de los bienes, pues de esta manera los más astutos, los más taimados, los malos y los poderosos coaligados triunfan sobre los pobres y se hacen con los medios para explotarlos.

Una vez abolida la propiedad privada, se trata de hacer real la posesión común: «disfrutar en común». Todo lo que se obtiene mediante el trabajo, los frutos de la prosperidad y del talento, es puesto en común en el municipio. ¿La célula básica? La familia. Pero ésta es una célula, un eslabón de la cadena, no constituye el fin de este comunismo rural, sino su nudo organizativo. Y las aldeas, mediante contratos para hacer real la paz, hacen posibles la prosperidad social y la felicidad de la vida en común. Prefiguración de la paz perpetua a la que tiende el abate de Saint-Pierre, modelo a su vez de Kant...

El hedonismo social se propone la felicidad de todos y de cada uno. No una felicidad ideal, sino real, concreta, pragmática: un trabajo, comida sana y suficiente todos los días, vivir y dormir en una casa limpia y caliente, ropa que vestir, los medios para educar a los hijos, la posibilidad de ser atendido en caso de enfermedad.

En un siglo en el que el pueblo sobrevive miserablemente día a día, envuelto en andrajos, durmiendo en los establos o sobre el estiércol de los graneros, carcomido por la miseria, víctima de escasez o de hambruna, blanco preferido de epidemias o pandemias, la felicidad debe ser concreta, susceptible de verse realizada aquí y ahora. Un poco más tarde dirá Saint-Just que «la felicidad es una idea nueva en Europa»: Meslier firma el acta de nacimiento de este pensamiento fuerte.

El municipalismo local extendido a lo universal supone la internacionalización. Meslier piensa en la aldea, sin

duda, pero no concibe la resolución de los problemas únicamente en el terreno limitado de la asociación aldeana. «De buen grado hablaré a todos los pueblos de la tierra» (III, 154), escribe, y con ello inventa también el principio de la exportación de los valores revolucionarios a la totalidad del planeta. León Trotski sólo tendrá que releer...

Ateo, descristianizador, anarquista, comunista, municipalista, materialista, internacionalista, revolucionario, izquierdista, y sin embargo (!) filósofo, Jean Meslier encarna por sí mismo el genio de la Revolución Francesa. Este cura sublime reúne y concentra en su persona el franco ateísmo de Anacharsis Cloots, la pasión descristianizadora de Pierre Dolivier, la cólera homérica de Hébert, la virtud republicana de Saint-Just, el comunismo de los Iguales de Babeuf, la incorruptibilidad revolucionaria de Robespierre, la pasión por la justicia del abate Grégoire, la rabia ultra de Varlet, Momoro o Jacques Roux, la «religión del puñal» (Michelet) de Charlotte Corday, la pasión por el pueblo de Marat y el deseo de los *sans-culottes* de la «igualdad de los goces»... ¡La existencia de un hombre así justifica de golpe la humanidad!

Voltaire saquea cadáveres. Jean Meslier muere a finales de junio de 1729. En su domicilio se descubre la carta que dejó a los sacerdotes y el *Testamento* manuscrito. Hasta ese momento no lo ha leído nadie. Esta bomba de efecto retardado existe en cuatro ejemplares. Al igual que los apóstoles, con el tiempo, estos cuatro ejemplares crecen y se multiplican... Muy pronto, el grueso manuscrito se vende caro, muy caro, subrepticamente: antes de cumplirse cin-

co años de la muerte del filósofo circulan por París más de ciento cincuenta copias.

Entre marquesas, banqueros y acicalados personajes de sangre azul, Voltaire oye hablar de este tesoro a Nicolas-Claude Thiriot, amigo suyo de infancia. Le señala la existencia de este objeto filosófico peligroso en una carta datada en el invierno de 1735. Arouet encarga a su corresponsal que le consiga un ejemplar. Lo lee íntegramente, sin duda con entusiasmo, pero también con reservas.

Pues Voltaire no es el filósofo que se dice ni el hombre que se cree que es: detesta el ateísmo de Meslier y más aún su proyecto político emancipador. Este oportunista sin escrúpulos, amigo de los poderosos, adulador, interesado, de moral muchas veces dudosa, egocéntrico, es un deísta que en privado mantiene con la religión católica una relación mucho más íntima de lo que permite suponer la habitual biografía del hombre público convertido en monumento nacional. Es evidente que no le gusta el cura que niega la existencia de Dios y de toda divinidad; pero más aún le disgusta la condena radical, integral y sistemática de toda religión, que a lo largo de páginas y páginas se repite en el *Testamento*; evidentemente, odia el proyecto revolucionario y comunista.

El autor de las *Cartas filosóficas* cree en Dios, cohabita con los católicos —incluso y sobre todo cuando firma sus cartas con «Aplastad al infame»...—, escribe páginas de extraordinaria violencia contra los ateos, se afana en conseguir reliquias para la iglesia que hace construir en su propiedad de Ferney y, para ello, envía una súplica al Papa en persona, mantiene a su costa un párroco para su capilla de Cirey y durante un tiempo considera la posibilidad de que su inhumación se realice en el edificio católico construido con ese fin... Es de sospechar que a este santurrón oculto no le guste nada Meslier.

Del mismo modo, es cierto que el defensor de Calas, Sirven y otras causas mediáticas útiles a la escultura de su estatua ama la libertad, pero como ocasión para el ejercicio del estilo mundano. Pues cuando se trata de la libertad del pueblo, de la gente modesta, de los campesinos, los provincianos esquilmados por los poderosos, sus amigos, toma claramente partido por los reyes y los príncipes, los nobles y los obispos.

Este filósofo de indignaciones selectivas no encuentra palabras suficientemente duras para los «pordioseros ignorantes», la «canalla», el «populacho», todos ellos «bueyes que necesitan un yugo, una picana y heno»... La religión es necesaria para los esclavos, no para los pensadores. ¿Cómo podía caer bien a sus ojos la obra integral del cura?

Sin la menor vergüenza, Voltaire fabrica otro Meslier, un Meslier falso. Corta, recorta, olvida, desdeña y agrega pasajes de su pluma para hacer creer que el cura era..., digamos..., ¡voltairiano! Valiente, pero no temerario, adjudica al muerto las palabras que, en boca de otro, le permiten escapar al castigo católico y monárquico. Bajo el título *Extracto de sentimientos de Jean Meslier*, Voltaire publica en 1761 una falsificación que desfigura la obra de Meslier. Guarda silencio sobre el ateísmo, el materialismo, el comunismo, la revolución, y eso ya es mucho; conserva la crítica de la religión, los milagros, las profecías y de ciertos dogmas cristianos; pero, sobre todo, falsifica la intención del cura para transformarlo en deísta partidario, como él, de la religión natural... *In cauda venenum*, Voltaire termina este texto precisando que la obra es... «el testimonio de un sacerdote moribundo que pide perdón a Dios». ¡Meslier pidiendo perdón a Dios! ¡Increíble! Nada más repugnante...

Saqueos y destinos póstumos. Así las cosas, lo único que se conoce de Meslier durante mucho tiempo es esta chapuza voltairiana. Como Voltaire hace enviar trescientos ejemplares de esos textos a sus amigos, luego paga una segunda edición y más tarde una tercera, el daño es considerable; todo el beneficio intelectual recae en el beato anticlerical.

Sin embargo, las copias del manuscrito existen y se mantienen a la espera. La Mettrie tiene acceso a una de ellas en la corte de Federico II de Prusia. Helvecio y D'Holbach conocen el *Testamento*, lo utilizan, pero nunca lo citan. El barón autor del *Sistema de la naturaleza* publica una versión abreviada de su obra en 1772. Titula: *El sentido común del cura Meslier*, ni una palabra del mencionado cura... Lo mismo sucede con Sylvain Maréchal, que intenta dar a conocer la obra famosa en *El tonel de Diógenes* y luego publica un *Catecismo del cura Meslier* en el que no se dice nada del cura... Sade saquea a D'Holbach, que tanto toma a su vez de Meslier: páginas enteras de su primer libro —*Diálogo entre un sacerdote y un moribundo* (1782)— pero también de *La filosofía en el tocador* son íntegramente deudoras del solitario de las Ardenas.

Los ultras del Siglo de las Luces beben de esta fuente, pero callan su deuda. Algunos revolucionarios, menos mezquinos, citan al gran hombre: por ejemplo, Linguet o Desmoulins. El 17 de noviembre de 1793, Anacharsis Cloots pide a la Convención Nacional la erección de una estatua en el Templo de la Razón (un grotesco homenaje deísta que a nuestro cura probablemente no le habría agradado).

Después de la Revolución Francesa se pone fin a los malentendidos. Meslier termina por ser lo que realmente

es: cura ateo, sacerdote revolucionario, filósofo materialista. El texto integral, sin retoques ni falsificaciones, aparece finalmente en 1864 gracias a Rudolf Charles d'Ablaing van Giessenburg bajo el nombre de Rudolf Charles en una edición en tres volúmenes en Ámsterdam. ¿El título? *Testamento de Jean Meslier*.

En 1919, los bolcheviques inscriben su nombre en un obelisco de Moscú. Meslier se convierte en precursor del socialismo científico, ¡alistado en la aventura soviética! El imperio leninista lo considera un grandísimo filósofo y le otorga en su historiografía el lugar que Descartes ocupa en la nuestra. ¡Otro homenaje tan inadecuado como la estatua en un Templo de la Razón! Después del aplastamiento de los marinos libertarios de Cronstadt por el poder bolchevique, Meslier se convierte en un modelo para la rebelión y la insumisión antes que para la complicidad con el poder, pues es y sigue siendo una referencia para todo pensamiento insurreccional. En consecuencia, para toda acción política digna de tal nombre. El único homenaje al que probablemente Meslier habría prestado su consentimiento es el de leerlo y ponerlo en práctica...

1

Un falso nuevo Jesús. Filósofo inaprensible, proteiforme, bromista, bufón, burlesco, divertido, travieso, Julien Offray –Offroy, Onfray, Onfroy, la ortografía de la época todavía es errática...– de La Mettrie confunde las pistas, complica las cosas, mezcla los diferentes hilos de su vida, de su obra, de su pensamiento. Deja detrás de él un extraordinario arsenal de informaciones contradictorias, un batiburrillo de datos antitéticos con los que parece imposible trazar un retrato intelectual nítido, sin imprecisiones, sin meras aproximaciones.

Para empezar, la fecha de nacimiento: 25 de diciembre de 1709, afirman casi todas las publicaciones que dedican alguna escueta noticia a nuestro autor, yo mismo el primero, en otros lugares... Federico II indica esta fecha en su breve *Elogio de La Mettrie*. El príncipe albergó durante mucho tiempo al filósofo en su corte de Potsdam, por lo que parece digno de crédito; el inmenso Friedrich Albert Lange le sigue los pasos en el capítulo de su monumental *Historia del materialismo* (1866) dedicado al autor de *El Hombre Máquina*. La *Historia de la filosofía* de la Pléiade no comete ese error, por la sencilla razón de que no le consagra ningún capítulo...

Otros mantuvieron la información falsa en monografías: es lo que sucedió en el primer estudio exhaustivo, el de Nérée Quépat (seudónimo de René Paquet) en su *Ensayo sobre La Mettrie, su vida y sus obras* (1873), o en el más reciente *Un materialismo radical* (1997), de Claude Morilhat.

Sin embargo, la partida de nacimiento que se encuentra en la ciudad de Saint-Malo da testimonio: La Mettrie nació en esa ciudad el 19 de diciembre de 1709, hijo de un comerciante en tejidos o armador, o ambas cosas, y una herbolaria. Esta anécdota, además de demostrar que, en filosofía, la historiografía trabaja de segunda mano y muy contadas veces acude a las fuentes, pone también de manifiesto una probable faceta del personaje: es evidente que La Mettrie conoce su fecha de nacimiento, pero la falsifica. ¿Por qué?

Propongamos una hipótesis: haber nacido el mismo día que Cristo, salvador de la humanidad, día a partir del cual se cuenta la historia de los hombres en tierra cristiana, es un divertido guiño filosófico muy a tono con la naturaleza del personaje. Supongamos que esta broma dirigida a terceros —¿a la corte de Federico II una Nochebuena?— y a sí mismo se convierte alegremente en palabra de evangelio materialista. La lógica incestuosa de la historiografía se encarga del resto...

Concedámosle el mérito de aparecer en la historia de la filosofía moderna como un mesías a su manera. Efectivamente, teoriza el materialismo inmediatamente después de Meslier en una obra específicamente dedicada a esa tarea. Instaura la materia como tema de su novela filosófica, que presenta las consecuencias de su doctrina en los campos de la ética, la política, la ontología y la metafísica. A pesar de sus vaivenes teóricos, la obra lamettriana ofrece

una alternativa asequible al espiritualismo reinante en la filosofía, cristiana sin resquicio, que domina Occidente. Todo el materialismo francés del siglo XVIII abreva sin límites en esta fuente de juventud intelectual, y lo hace con tremenda ingratitud...

2

Sócrates en Hipócrates. La Mettrie realiza sus estudios en Coutances, La Manche, luego en Caen, con los jesuitas, y finalmente en París, en el colegio de Plessis. Obtiene su título de médico en Reims y no en París, donde prosigue sus estudios, pues el mantenimiento de una cuadrilla de estudiantes, las atenciones que se han de prodigar a los miembros del jurado y la duración de los ágapes necesarios para obtener el diploma de médico son menos onerosos en la provincia que en la capital, donde se tiene la semana de festines por medida normal de la iniciación.

En agosto de 1734, La Mettrie se inscribe en el registro de médicos de Saint-Malo, pero no abre una consulta de clientela privada. Desea perfeccionarse y va a Leiden, donde pasa dos años traduciendo del latín obras de Herman Boerhaave (1668-1738) –apodado «Hipócrates de Holanda»– y escribiendo sobre este original personaje, auténtica celebridad en la Europa de la época.

Al morir, Boerhaave deja una obra que supuestamente recoge todos los secretos de la medicina: en realidad, el volumen lujosamente encuadernado sólo contenía páginas en blanco... En el frontispicio se leía: «Mantened la cabeza fresca, los pies calientes, el vientre libre, y reiros de los médicos.» Como émulo de Boerhaave, La Mettrie se destacó en particular ¡en lo relativo a la tercera propuesta! Sin em-

bargo, eso no le impidió publicar cinco obras científicas entre 1739 y 1741, con el fin de popularizar la medicina de este original personaje, que no fue sólo caprichoso.

De regreso en Saint-Malo, La Mettrie ejerce la medicina en esta ciudad durante ocho años. En 1739 se casa con la viuda de un abogado con derecho a litigar ante el Parlamento y tiene con ella dos hijos. Cuando el médico deja Francia para marcharse a Prusia, la dama se niega a seguirlo. En Potsdam, probablemente flirtea mucho y tiene multitud de relaciones sexuales; se destaca como libertino exento de complejos y vive con una supuesta sobrina, a la que Federico II asignará una pensión tras la muerte del «tío»...

La carrera del médico filósofo –todavía no es el filósofo médico que hoy conocemos– se desarrolla al principio en calidad de médico privado del duque de Gramont. Como médico cirujano de las tropas francesas conoce el olor a pólvora de los campos de batalla en Dettingen, la furia de los combates en Fontenoy y la paciencia de los sitios en Friburgo.

El año 1742 transforma a Hipócrates en Sócrates. En el teatro de operaciones militares, La Mettrie sufre un síncope. Este trauma psicofísico le abre la mente. En otras palabras: tiene la experiencia corporal de la unión del alma y el cuerpo. Iluminación filosófica: el materialismo, ¡he aquí la verdad filosófica! Esta certeza no se encuentra en las páginas de un libro, sino en la carne de un cuerpo que experimenta el desvanecimiento de la misma manera en que se padece el sueño, la catalepsia, la apoplejía, el letargo y otros estados de conciencia modificados: el alma y el cuerpo, estas dos modalidades de un mismo ser material, vacilan y basculan simultáneamente. Hápax existencial... Nada de cuerpo y alma separados, nada de sustancia inmaterial en

una carne pecaminosa, nada de sustancia extensa distinta de la sustancia pensante. Platón, los cristianos y Descartes se equivocan. La lección funciona como leitmotiv de la obra completa: «Sólo hay una sustancia modificada de distintas maneras», a saber, la materia. Imperativo categórico radical de todo pensamiento materialista.

3

Elogio del filósofo médico. La Mettrie extrae la lección de su síncope —un poco después escribirá el *Tratado sobre el vértigo*— y define al filósofo. Burlándose de la definición clásica, ridiculiza al pensador compañero de ruta de los «inmaterialistas» o, en otras palabras, los cristianos y otros discípulos de Descartes. El metafísico, el moralista, el teólogo, son equivalentes al sacerdote. ¿Su discurso? Muy a menudo extrapolaciones librescas, conclusiones llenas de galimatías, historias que la gran mayoría no distingue de las declaraciones de un loco.

La Mettrie lo afirma sin tapujos en el *Discurso preliminar* (1751) de sus obras filosóficas: «Escribir como filósofo es enseñar el materialismo.» En consecuencia, oscila entre la crítica de la filosofía (antigua) y el elogio de la filosofía (nueva): las mofas dirigidas a los viejos sabios espiritualistas alternan con consideraciones positivas respecto del filósofo materialista. El filósofo a la antigua usanza no sirve para nada. Ante todo, habla a gente que o bien no lo lee —el pueblo— o bien sabe leer, pero ya conoce de antemano lo que encontrará en sus libros. La multiplicidad contradictoria de los discursos filosóficos desde que el mundo es mundo no ha impedido que éste fuera como debía ser. El filósofo no representa ningún peligro para la sociedad. En

un mundo en el que impera el determinismo, ¿de qué sirve un filósofo que prescribe?

En el marco de la famosa lógica spinozista —ni reír, ni llorar, sino comprender—, La Mettrie escribe en *El Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*: «Yo no moralizo, ni predico, ni declamo; yo explico.» *Quien olvida esta profesión de fe pasa de soslayo por la obra*. El médico que filosofa hace las veces de comparatista, anatomista, físico, adepto a un método experimental. Escribe con regularidad: ¿el mejor filósofo? El médico. Argumento interesado, sin duda; pero por debajo de la ironía subyace una verdadera opción de fondo: el filosofar no es una cuestión de ideas, de conceptos, sino de realidades concretas.

Esta posición filosófica descarta toda posibilidad metafísica. Exactamente lo mismo expresará el positivismo en el siglo siguiente. ¿Cuál es el objeto de la filosofía? El mundo, nada más. Las series causales, los mecanismos de la realidad, la disposición de las causas y los efectos, todo ello en un plano de pura inmanencia: he aquí el proyecto. La modernidad de este anclaje de la filosofía en la materia del mundo, en la carne de las cosas, inaugura una nueva era para la disciplina. A partir de allí, La Mettrie bien puede inventarse un nacimiento milagroso a la altura del Crucificado...

4

Hacerse objeto de reprimendas. La Mettrie publica su primer libro filosófico en 1745: la *Historia natural del alma*. En 1750, modificado, se convierte en el *Tratado del alma*. Amputado del aparato crítico, se publica por separado como notas que constituyen el *Resumen de los siste-*

mas. La Mettrie fragmenta mucho su trabajo... Nuestro personaje tiene treinta y seis años, ya ha publicado dieciséis obras, traducciones y diversos volúmenes científicos, pero nada filosófico. Y le quedan seis años de vida...

En su lista de libros publicados, La Mettrie ha firmado con seudónimo *Política del médico de Maquiavelo*, en el que ridiculiza, con ayuda de apodosos suficientemente claros para el público de la época, la crema y nata de la medicina de entonces. Bacouille, Jonquille, La Rose, Anodin, le Singe de la Forêt. No es difícil saber a quiénes se alude. Pero el autor teme que no se los reconozca. En una reedición agrega un anexo con la lista de los nombres propios y sus equivalentes. ¡Venganza asegurada!

Entre sus víctimas, el médico jefe del rey, seis médicos ordinarios o consultores del rey, el médico de los Infantes de Francia, tres profesores del Collège de France, dos decanos de facultad... También ha publicado *La Facultad vengada*, para granjearse los enemigos que aún le faltaban. En su activo figuran otros tratados serios sobre la disentería, las enfermedades venéreas, el asma, los vértigos, como ya hemos visto, y luego *Cartas sobre el arte de conservar la salud y prolongar la vida*. Esta suma satírica llega a las mil seiscientas páginas publicadas...

Su *Historia natural del alma*, por tanto, es su primer libro de filosofía. El efecto está garantizado: produce una apoplejía en el capellán de las Guardias Francesas, quien, tras tener conocimiento de las tesis de la obra, ¡toca a rebato! Es una anticipación de la suerte que espera a cada una de sus publicaciones. Los sacerdotes y los poderosos tocarán a rebato; pero no sólo ellos, sino también los filósofos, todos como un solo hombre, sacudidos por la radicalidad de sus posiciones filosóficas. El Parlamento, a requerimiento del clero, consigue la consagración suprema

para este ingreso en el mundo de la edición filosófica: la ceración y destrucción de la obra en la hoguera a manos del verdugo...

Así comienza el vagabundeo del autor para evitar que lo maten. En primer lugar, Holanda, pero —nueva broma— lo toman por espía; abandona rápidamente Gante y se va a Middelburgo y luego a Leiden. En esta ciudad redacta *El Hombre Máquina*, nueva ocasión para desatar una tormenta. La obra circula clandestinamente, o en copias manuscritas, muy costosas. ¡Gran éxito! En Europa, Julien Offray de La Mettrie se convierte en «Monsieur Machine». Nuevas imprudencias; de nuevo tiene que abandonar su domicilio.

5

La peluca, la chorrera y el paté de faisán. Maupertuis, su amigo de Saint-Malo, le abre la corte del rey de Prusia, Federico II, en Potsdam. Estamos a 7 de febrero de 1748, y allí pasará los últimos seis años de su cortísima vida. Muy pronto lo designan miembro de la Academia de las Ciencias. Estos años le permiten trabajar en la elaboración de su filosofía: libros, polémicas, trabajo. Pero, hasta cierto punto, como aficionado...

La historia pequeña recuerda la gran familiaridad del filósofo con el rey: entra en su gabinete sin aviso previo, se quita la peluca y la arroja al suelo cuando el calor lo agobia o, por razones de pura comodidad personal, se desabrocha la chaqueta, dejando a la vista una chorrera ajada y sin encaje, y se repantinga cuan largo es en el diván real... Apenas ha cruzado el umbral de la cuarentena, pero ya tiene cierta barriga, papada y una incipiente calvicie que a

veces cubre con una gran boina. El grabado que ilustra habitualmente el frontispicio de sus obras lo muestra sonriente, alegre, jovial, muy vital. Su Alteza se divierte, se dice, con este temperamento despreocupado y bromista que, además, es un filósofo de choque.

Con ocasión de un almuerzo en casa de Milord Tyrconnel, La Mettrie se entrega a una de sus pasiones favoritas: la mesa. Sobre ella reina un paté de faisán del cual el filósofo hace uso y abuso. Voltaire, que no estaba presente, convierte el paté en águila cubierta de tocino de mala calidad. Chateaubriand, que, por supuesto, tampoco asiste al banquete, transforma la conserva en paté de anguilas. Fuera lo que fuese desde el punto de vista gastronómico, la máquina de Monsieur Machine se detiene. Mala digestión... Durante la sesión de billar que sigue a la comida, el filósofo se siente mal. Se hace sangrar ocho veces, toma baños. Todo en vano. Tras veinte días de enfermedad, La Mettrie muere el 11 de noviembre de 1751, a las tres de la mañana. Tiene cuarenta y dos años.

En diversas ocasiones La Mettrie había expresado su anhelo de volver a Francia. Es probable que durante esta larga agonía afrontara la inminencia de su muerte, pues hizo saber que deseaba ser inhumado en tierra francesa, en el jardín de la embajada. No sólo no fue complacido, sino que, lo que es el colmo tratándose de un filósofo materialista sin ningún interés en la trascendencia, fue sepultado en la Iglesia católica francesa. Los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial destruyeron por completo el lugar. De esta máquina que funcionaba con toda su potencia no ha quedado ninguna huella. Excepto sus libros...

Autorretrato de un opiómano. La Mettrie habla gustosamente en primera persona, fiel en esto a Montaigne —«mi filósofo», escribe—, quien, como él mismo dice en *El Anti-Séneca*, es «el primer francés que se ha atrevido a pensar». Por cierto, las obras respectivas son incomparables; La Mettrie parece un discípulo radical —un «Montaigne enloquecido», para parodiar las palabras que presentan a Diógenes como «Sócrates enloquecido»... Su trabajo no se reúne en un solo libro, su introspección no llega tan lejos y es menor la superficie filosófica recorrida, pero conserva esa idea genial del autor de los *Ensayos*, según la cual un pensamiento hunde sus raíces en una subjetividad que el cuerpo define, mientras que el yo no es odioso sino valioso y, etimológicamente, amable.

Partiendo de sí mismo, su relato filosófico propone un universal. Del mismo modo que Montaigne infiere del accidente de equitación una lección de vida filosófica y consideraciones útiles a todos los seres humanos, así también La Mettrie funda su pensamiento en una experiencia existencial: su síncope en el campo de batalla, como ya hemos visto. Las conclusiones del *Tratado sobre el vértigo* derivan de la observación de su caso personal. Le sigue una descripción extremadamente minuciosa de los síntomas corporales de esta experiencia. La obra completa aporta una variación sobre este tema, que proviene de este hápax existencial.

En otro lugar expone su vida, propone un autorretrato, no físico, sino moral, mental: dulce, alegre, paciente, tranquilo, humano, estoico ante la enfermedad, el dolor y las calumnias, epicúreo en materia de placeres y de salud. Confiesa ser un «temperamento feliz», lo que, en el con-

texto determinista de su filosofía materialista, es una confesión y una prueba absoluta de sabiduría. Por eso, ante la adversidad, las maldades, los ataques, las difamaciones —que tuvo que padecer en grado superlativo—, prefiere reír a llorar o maldecir contra los golpes de la suerte.

En el *Sistema de Epicuro* —donde muy a menudo ocupa el primer plano de la escena en sustitución del filósofo del Jardín...—, confiesa que si tuviera que volver a vivir, lo haría exactamente de la misma manera: con buena comida, compañía gozosa, el estudio y la galantería, compartiendo su tiempo entre la medicina, el arte y las mujeres (una confidencia sobre el número de sus asaltos sexuales —cinco o seis— parecen hacer de él un compañero feliz del bello sexo).

No demasiado escrupuloso en materia de definición —apenas se demora en el detalle o en el contenido de sus conceptos—, fustiga a los desenfrenados a la vez que celebra a Petronio, pese a no ser precisamente éste un modelo del ideal ascético... ¿Cuál es su ideal? Una voluptuosidad construida, medida, que deje a la razón la dirección del juego. Cuando se compara esta teoría de un arte de gozar obedeciendo a la voluntad con las páginas dedicadas a demostrar el carácter despiadado del determinismo en la Naturaleza, es difícil comprender la distinción entre el desenfrenado y el voluptuoso con la sencillez con que él la afirma, pues tanto el uno como el otro padecen la ley de la naturaleza más allá del bien y del mal...

En el *Tratado sobre el vértigo*, en el *Tratado del alma*, en la *Epístola a Mademoiselle A. C. P.* o *La máquina vencida*, en *El Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*, en *El Hombre Máquina*, todo lo cual, admitámoslo, es mucho, nuestro voluptuoso confiesa que consume opio. Es cierto que el médico tiene acceso a él para sus pacientes, pero el filósofo

fo ha probado personalmente la sustancia y no sólo por prescripción de la facultad de medicina...

Es evidente que este paraíso artificial conviene al materialista, pues éste experimenta la unidad del sujeto, la unión del alma y el cuerpo en la materia. Pero también hay una razón menos experimental: el opio fabrica la voluptuosidad por encargo. La Mettrie describe este estado con entusiasmo, felicidad, alegría, placer; el opio produce un dulce letargo, cercano al sueño, da una felicidad inmediata y seduce la mecánica, define realmente el paraíso de la máquina, el arrobamiento del alma. Este remedio divino, precisa La Mettrie, ¡es mucho más eficaz que todos los tratados de filosofía!

7

Autoficción con matarratas. Aficionado al paraíso artificial, La Mettrie conoce los peligros de la sobredosis. En una escenificación de su persona en estilo irónico, humorístico y paródico, el filósofo se presenta como aficionado al opio, es cierto, pero también como consumidor de matarratas... Esta *Epístola a Mademoiselle A. C. P. o La máquina vencida* —que a veces se ha considerado apócrifa— muestra a nuestro filósofo víctima de la famosa dosis. El opio crea un estado que uno quisiera ver prolongado para siempre, el veneno producirá el mismo efecto. La Mettrie se encuentra en el mundo de Plutón, donde unos charlatanes logran la hazaña de matar a un muerto, por asfixia. En esta odisea, La Mettrie termina su carrera de máquina en cornamusa...

En un texto de la misma factura —*Epístola a mi espíritu o el anónimo burlado*, también de discutida autentici-

dad—, La Mettrie prosigue su autorretrato y confiesa algunas faltas: escribir demasiado rápido y sin plan, sin ilación ni profundidad de visión. En cuanto a la forma, démosle razón: sus textos no surgen del jardín a la francesa, sino de densos bosquecillos salvajes, de la exuberancia, la vitalidad vegetal, profusiones de naturaleza rococó, incoherencias. No hay aquí una línea de fuerza visible, sino injertos y retoños de una retorcida rama secundaria.

En cambio, aunque es cierto que no profundiza sus ideas, no lo es menos que se trata de ideas profundas. La Mettrie no se toma tiempo para detenerse, escribe a vuela pluma, piensa como escribe, según su humor, como hombre apresurado. No tiene la paciencia del concepto que la camarilla filosófica de enfrente posee en exceso, muchas veces a riesgo de inmovilidad. Los conceptos principales de su pensamiento —cuerpo, alma, materia, máquina, placer, voluptuosidad, felicidad, necesidad, remordimiento— no son objetos de definiciones precisas ni de un análisis a fondo. A veces, la velocidad de su pensamiento da lugar a precipitación en el discurso. Pero, al menos, en la lectura de sus libros se oye la voz del filósofo. Pensamiento vivo...

8

Proliferación lírica de la obra. En 2007 seguimos sin disponer de una lista fiable de las obras de La Mettrie. Entonces, ¿cómo trabajar sobre un corpus coherente? Tanto más cuanto que el autor ha multiplicado las ocasiones de confusión, ya voluntariamente —por prudencia, para ocultarse—, ya involuntariamente, a causa de su temperamento volcánico y desordenado.

Hemos de considerar la serie de imbricaciones y entre-

cruzamientos de registros que encontramos en la obra completa. La historiografía separa libros que luego considera conjuntos cerrados y lee con la perspectiva de una obra completa. Es así como se encuentran artificialmente separadas la obra científica y la obra filosófica. Sin embargo, *El Hombre Máquina* pertenece al registro médico y al filosófico; *La obra de Penélope* se adecua igual de bien a ambos campos; la misma observación vale para la separación del registro serio y programático del *Discurso preliminar*, y el más divertido del *Hombrecito de cola larga*; o incluso en lo referente a la oposición entre la parte voluntariamente polémica presente en *Política del médico de Maquiavelo* y la que, sin quererlo, se halla en *El Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*; en otros sitios se opone la pluma filosófica del *Resumen de los sistemas* a la juguetona y mundana, ligera y propia de salones galantes, de *La voluptuosidad* o de *El arte de gozar*. Sin embargo, ninguna obra pertenece claramente a un género preciso. Los estilos, los tonos diferentes, incluso las contradicciones, esculpen la obra en múltiples lugares. La lectura debe realizarse con una única mirada: el tono básico de La Mettrie es filosófico, un estilo de pensamiento, un temperamento.

En esta jungla de escritos no faltan las contradicciones. Su trabajo se desarrolla sólo en seis cortos años. La brevedad de este período debería inducir a una relativa coherencia, pues es más fácil cambiar de idea y de opinión con el paso del tiempo. ¡Pero La Mettrie se contradice incluso en este breve lapso! También aquí considero esto como el resultado de la precipitación de un filósofo agreste que, sin intentar profundizar, como si se tratara de una conversación de salón, formula una idea con ligereza, para afirmar lo contrario en la conversación siguiente. La inconstancia del cabrito que salta de roca en roca...

Los temas sobre los que difieren sus opiniones son importantes: en *El Hombre Máquina* afirma la existencia de leyes naturales. Pruebas: los hombres conocen el remordimiento, sin duda, pero también lo experimentan los salvajes y los animales en general, lo que demuestra que previamente a toda educación existe un tipo de ética a priori, una especie de virtud natural. Bien. Pero, en otra ocasión, especialmente en el *Sistema de Epicuro* y en *El Anti-Séneca*, el remordimiento se convierte en puro producto de la educación... Por lo tanto, ¿está normalmente ausente en los animales, los salvajes y los niños!

En otro momento, los animales disponen de un alma inmaterial —véase *Los animales, más que máquinas*—, mientras que el resto de la obra da testimonio de la materialidad de todo, y por tanto del alma, lo cual se muestra explícitamente en la totalidad del *Tratado del alma*. En este último libro La Mettrie distingue tres almas, mientras que en su obra más famosa, *El Hombre Máquina*, rechaza esta triple división, recusación que retoma en *El Hombre Planta*. Una vez los placeres del cuerpo son superiores a los del alma; otra vez es lo contrario, pero recordemos que el cuerpo y el alma constituyen una sola y la misma sustancia.

Probablemente La Mettrie no releía sus escritos ni se esforzaba en fijar escrupulosamente sus textos para ediciones definitivas, agregaba fascículos a los opúsculos, libros a las sátiras y epístolas a las comedias. Y no olvidemos tampoco que en torno a los cuarenta años, un filósofo, aun consciente de la ineluctabilidad teórica de la muerte, no piensa siempre la suya como un acontecimiento cercano. La Mettrie trabajaba en una obra completa con la garantía de su revisión personal cuando el famoso paté de faisán puso fin a la aventura.

Estrategias del disimulo. Tampoco olvidemos que en la línea divisoria entre la primera y la segunda mitad de este siglo XVIII, la Iglesia aún mantiene fervorosamente las hogueras, no sólo para los libros, sino también para sus autores o cualquiera que no dé testimonio de un celo cristícolamente acendrado. Es preciso recordar que el caballero de La Barre, por no haberse quitado el sombrero al paso de una procesión el 13 de agosto de 1765, fue falsamente acusado de haber dañado un crucifijo en una intersección de caminos y de haber pronunciado palabras soeces y anticristianas. En consecuencia, fue torturado y ejecutado en Abbeville el 1 de julio de 1766, es decir, quince años *después* de la muerte de La Mettrie.

Se entiende entonces que en dos o tres ocasiones La Mettrie se refiriera a Descartes con circunspección: aprecia en él al militante de la filosofía, al inventor de la razón, el promotor del método, el defensor de la claridad, al enterrador de la escolástica, al pensador que es a la vez científico experimental, sin duda; pero deplora que una parte de sus ideas sean concesiones realizadas a su época en prevención de los problemas que podían acarrearle y por miedo a las represalias. La verdad de Descartes no debe buscarse en sus demostraciones de la inmortalidad del alma ni en su teoría de las dos sustancias —«una astucia»—, sino en su correspondencia, donde reina la prudencia. El ejemplo de Galileo demuestra que es necesario saber llevar una vida tranquila.

Efectivamente, en términos absolutos, La Mettrie invita al filósofo a hablar libre y claramente, a comprometerse a pensar sin trabas, a asumir su trabajo, que, si es verdadero y sincero —dice—, se opone a la moral dominante y a la

religión cristiana. Pero, al mismo tiempo, le pide que preste atención: «Pensad con altura, pero ocultaros», escribe en su *Discurso preliminar*. En Francia teme a las autoridades, y lo mismo en Holanda. En la corte de Federico II, rey filósofo que reivindica su ateísmo, pensar libremente no es una expresión vacía.

Pero hace falta prudencia. Sobre todo si piensa volver algún día a Francia. De allí que utilice toda la astucia necesaria en la exposición de sus tesis: hace hablar a un supuesto adversario, da la palabra a un ateo, examina sus argumentos y así, de paso, se toma conocimiento de ellos; hace hablar a un adversario de la inmortalidad del alma y lo critica suavemente, pero la idea pasa, circula. Esta *deliberada* estrategia de exposición en la exposición, de ironía filosófica —se sostiene un discurso sabiendo que la inteligencia, la sutileza y la sagacidad del lector restaurarán la perspectiva verdadera y le permitirán captar la depravación voluntaria de los ejes y los ángulos de ataque—, se agrega al tropismo *involuntario* de La Mettrie hacia el embrollo, la aproximación conceptual y la contradicción. De donde el aumento de las probabilidades de error y de lecturas falsas.

Sin duda, en el arsenal de las lógicas de la prudencia y el disimulo, La Mettrie, como muchos otros en esa época, juega con seudónimos, nombres falsos de editores y lugares falsos de publicación. A ello agrega cambios de títulos para las reediciones, complementos, supresiones, apariciones separadas de partes previamente integradas en una única obra cuyo título desaparece...

Y además, para reforzar la totalidad, La Mettrie pone en práctica una extraña manera de proceder: escribe bajo nombres falsos textos que atacan sus propios libros. Luego refuta los ataques asignándose el simpático papel del dueñista cuya victoria es tanto más fácil cuanto que él mismo

ha creado el enemigo a su medida. De ahí la abundancia de guiños —«como dice», «como escribe», «como piensa», «como afirma el autor de *El Hombre Máquina*»...— en muchas páginas en las que cita ideas, pero también pasajes enteros de otro libro suyo. Mídase, pues, lo difícil que resulta avanzar en esta jungla filosófica en la que el autor se divierte confundiendo las pistas para volver a cerrar a su espalda los senderos que él mismo ha abierto con su machete...

10

Tres hebras del hilo de Ariadna. Para no perderse en ese laberinto, propongo un hilo de Ariadna. Con el fin de evitar la discusión sobre la autenticidad, reduzco toda la producción de La Mettrie a tres obras seguras: el *Discurso preliminar* (1751), *El Hombre Máquina* (1747, fechado en 1748) y *El Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad* (1750). Es decir: una epistemología de la disciplina filosófica, un manifiesto materialista radical y una teoría de la amoralidad, aunque virtuosa y voluptuosa... La totalidad constituye un verdadero pensamiento poscristiano.

Ante todo, examinemos la cuestión del ateísmo de La Mettrie. ¿En qué lugar de su obra se puede leer con precisión una profesión de fe que niegue la existencia de Dios? En ninguna parte. ¿Cuándo escribe «Dios no existe», «Dios es una ficción» o «no hay Dios»? Jamás. ¿En qué lugar La Mettrie defiende el ateísmo? En ninguno. Y, sin embargo, toda la historiografía, comprendida su ala izquierda, habla del ateísmo del filósofo, a excepción del excelente Pierre Lemée.

Esto no tiene en cuenta los pasajes en los que afirma

que Dios existe... ¿Prudencia? ¿Engaño? ¿Refinado arte de nuestro autor para confundir las cartas filosóficas? Así lo afirman quienes sostienen el ateísmo de La Mettrie... Pero cuando, en *El Anti-Séneca*, habla de «criaturas animadas», inmediatamente después habla de «el adorable autor que las ha producido». En *El Hombre Máquina* concluye el «mayor grado de probabilidad» en relación con la existencia de un «Ser Supremo», no su improbabilidad... Por tanto, he aquí un deísta.

¡En las líneas siguientes desactiva su bomba y critica con la misma audacia al deísta que uno hubiera creído ver en él! Y luego una cabriola más, una nueva posición: precisa que acerca de la (in)existencia de Dios, poco importa la respuesta. Por otra parte, sobre este tema es imposible cualquier conocimiento. El deísta se vuelve agnóstico. Después, nuevos tufos deístas, seguidos, como es fácil adivinar, de un paso atrás y de una conclusión de máxima prudencia: por último, no toma partido y se confiesa «decididamente pirroniano»... ¡Que el Santo Oficio se las arregle con todo eso! Dios reconocerá a los suyos. Ahora estamos ante un escéptico.

Pero, antes de poner fin a este dossier, tenemos que leer una carta que La Mettrie escribe a su mujer, que se ha quedado en Bretaña, en la que nuestro autor reacciona a la muerte de su hijo Jean Julien Marie, de dos años de edad. Traspasado de dolor, el padre hundido confiesa la inutilidad de su filosofía en esa circunstancia. En este documento privado y destinado a conservar esa condición, no escribe para la posteridad, no divierte al público, no adopta la pose filosofante. Sufre. Nada de falsa apariencia; aquí impera la verdad. ¿Y qué es lo que escribe? En *dos* ocasiones habla de Dios y afirma que esta muerte funesta viene de Su voluntad: Dios castiga a su mujer por haberse negado a se-

guiarlo al exilio y lo castiga también a él por haberlo sacrificado todo a cambio de una quimérica gloria de autor. ¿Palabras de ateo?

11

La negación implícita de Dios. El Hombre Máquina afirma claramente su tesis: «No hay en todo el universo más que una sola sustancia modificada de manera distinta.» Esto, en toda lógica, obliga a concluir que si, en la concepción del mundo de La Mettrie, Dios existe, se confunde con la materia. Si sobre este tema hay que buscar coherencia en el pensamiento del filósofo, nos inclinamos preferentemente por un panteísmo materialista, un tipo de spinozismo de la sustancia que se identifica con la materia. No está lejos el Gran Relojero, aun cuando en un lugar secundario y en peligroso equilibrio. Henos aquí ante un panteísta...

Ambiguo sobre Dios, La Mettrie es en cambio absolutamente claro sobre el cristianismo, aun cuando tenga la habilidad de no combatirlo nunca de frente ni de declararse jamás su enemigo. En este terreno, el hilo de Ariadna es más visible, pues toda su filosofía se contrapone punto por punto a la doctrina cristiana. Su materialismo hedonista no deja lugar al Dios cristiano. La obra completa efectúa una serie de variaciones —propongo siete— sobre el tema anticristiano. Precisemos.

Primera variación: Dios, reductible a mera materia, no es un Dios muy católico: el de los adeptos a Cristo se distingue del mundo, es el creador de éste y, por tanto, anterior a su criatura; además, se le atribuyen rasgos antropomórficos: celoso, vengativo, benevolente, dulce, magná-

nimo, misericordioso; se le asignan cualidades inversamente proporcionales a las limitaciones de los hombres: omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia, eternidad, inmortalidad, increado. Ninguna de estas cualidades metafísicas podría aplicarse al eventual Dios lamettriano...

Segunda variación: el catolicismo enseña a odiarse a sí mismo; para esta religión, el yo es odioso y a menudo el pecado de orgullo asoma la nariz apenas se muestra algo de *amor a sí mismo*... La Mettrie toma netamente partido a favor de esta buena pasión: ¿cómo puede uno amar a los demás si no se ama a sí mismo? El odio como producto de la incapacidad de autoestima en la justa medida es una de las explicaciones de la miseria en las relaciones.

12

Un materialismo radical. La tercera variación concierne al *materialismo*. Según la Iglesia, el mundo supone dos instancias de relaciones complejas: el cuerpo y el alma. El dualismo cristiano afirma la mortalidad del primero y la inmortalidad de la segunda, enseña la naturaleza pecaminosa de uno y la potencialidad de salvación de la otra. *El Hombre Máquina* objeta esta perjudicial esquizofrenia. La naturaleza, los hombres, los animales, todo se reduce a diferencias en la organización de la materia única. No hay en esta visión del mundo nada inmortal, a no ser la materia, que es la única realidad... La Mettrie reduce todas las visiones del mundo a dos sistemas, no más: el espiritualismo y el materialismo. No cabe duda acerca de su elección.

El alma existe, ciertamente, pero es sólo el nombre de esa parte de nosotros que piensa. Descartes se engaña sobre este tema y esquiva el bulto a una contradicción flagrante:

¿cómo una sustancia pensante, inmaterial, puede habitar en la parte material de una sustancia extensa? En un pasaje, el alma, que debería ser inespacial, se convierte en lo que realmente es: ¡una modalidad de la materia! La Mettrie coge a Descartes en flagrante delito de paralogismo... El alma existe, está compuesta de materia y se encuentra en el cerebro. En cuanto tal, y según los criterios materialistas, muere junto con la organización que define su ser. Por tanto, no hay nada que temer de lo que viene después de la muerte, pues no hay otra cosa que la nada eterna.

En materia de economía del sistema humano, La Mettrie otorga al cerebro un lugar importante, lo mismo que a la materia nerviosa. La materia en juego no entrega sus misterios, ignoramos según qué principios se organiza. Comprobamos la existencia de cambios, de alteraciones, de modificaciones en la organización; podemos seguir sus efectos en el comportamiento, pero no podemos ir más allá de la lisa y llana comprobación de causalidad, y es preciso confesar con toda modestia nuestra ignorancia.

El filósofo médico describe un tipo de vitalismo dinámico que no contradice su materialismo, sino que incluso lo precisa, lo califica: conoce bien los mecanismos reflejos, y la anatomía le permite comprobar que existe un «principio excitante e impetuoso», activo en el corazón mismo de la materia, con independencia de su organización. Aun cuando esta famosa «forma innata» (situada en el parénquima) parece heredada directamente del vocabulario escolástico, La Mettrie supone una complejidad operante en la materia.

Finalmente, llegamos a la tesis más famosa del filósofo: el hombre es una máquina. Sobre este tema abundan las imágenes y las metáforas: relojes, péndulos, resortes más o menos vivos, movimiento perpetuo, cuerdas en diferentes

estados de tensión, por no hablar de las referencias a los autómatas de Vaucanson. Sin embargo, no se trataría de un puro y simple mecanismo, pues también hay que tener en cuenta los humores, los fluidos, los conductos, los movimientos, el flujo, los vasos, los nervios, las vísceras —el cerebro...— y otras consideraciones sobre la «tela medular», el «nuevo quilo», el «gusano del hombre» (el espermatozoide).

13

Una máquina perpendicularmente rampante. Cuarta variación: el hombre de La Mettrie no culmina en la cumbre de la creación. La lógica del monismo materialista, vitalista y dinámico pulveriza la jerarquización cristiana de la naturaleza que parte del mineral, pasa por el vegetal, llega al animal y culmina en el ser humano, cima de la creación, obra maestra de Dios, perfección de su arte. Esta lógica trascendente y teológica desaparece bajo los violentos ataques de la propuesta inmanentista de La Mettrie. En la naturaleza, nada es superior ni inferior, todo es igual. Sólo existe un juego en las organizaciones, que producen aquí un mono, allá un hombre, pero la diferencia no es demasiado grande... *El Hombre Máquina* lo afirma sin ambages: ¿el hombre? «Una máquina perpendicularmente rampante...»

En vocabulario contemporáneo se podría decir que La Mettrie se anticipa a los filósofos *antiespecistas*, para quienes no hay nada que justifique la explotación de los animales ni su sufrimiento. El hombre no es la coronación de la creación, mientras que las bestias se quedan uno o varios escalones por debajo, debido a un principio menos acaba-

do o una organización deficiente. Los seres humanos y los animales obedecen a la ley de una organización diferente en un mismo mundo, y su materia es idéntica. De ahí textos –sin dar por supuesta su autenticidad– como *El Hombre Planta* o *Los animales, más que máquinas*, que exponen en detalle las diferencias, sin duda, pero también las semejanzas entre el vegetal, el animal y el ser humano.

Como demostración de la validez de su tesis, según la cual son muy pocas las cosas que separan al simio del sacerdote, La Mettrie afirma que al primero podría enseñarle a hablar, sobre todo mediante el método de Johann Conrad Amman, quien se proponía, antes que el abate de l'Épée, enseñar a hablar a los sordomudos con un método adecuado (el alumno palpa la garganta de su maestro durante la fonación, memoriza las vibraciones y luego intenta reproducirlas).

Esta propuesta engañosamente burlona de La Mettrie no deja de tener consecuencias, pues, a su criterio, el cerebro almacena informaciones, se organiza de manera eficaz, asocia sonidos, signos, figuras, palabras, sentidos. Luego, a partir de esta constitución básica, se puede considerar todo el trabajo de la sensación, la memoria y la inteligencia. Todo ello permitiría colmar esta minúscula distancia que separa el hombre del animal. Poco falta a la bestia para convertirse en humano, y a veces es muy poco lo que transforma a un ser humano en animal. Esta semiótica materialista aniquila el antropocentrismo cristiano.

La inocencia del devenir. ¿A qué conclusiones hemos llegado ya? La materia lo es todo; Dios, en consecuencia,

es poco, incluso casi nada, cuando no nada del todo; no hay otra cosa que múltiples modificaciones de una sustancia una y única; el hombre no reina en la cima de la creación, pues se mueve en la naturaleza a la altura de las bestias y las plantas. Esto en lo que respecta a la antropología. ¿Qué ética construir sobre semejante base?

Esta quinta variación inicia una revolución en la ética, una revolución ética. Retomemos: todo es materia. ¿Hay lugar para la moral en la mecánica de un mundo organizado más allá del bien y del mal? La Mettrie, coherente, concluye que en esta famosa naturaleza reina una *necesidad* absoluta, una total fatalidad: el determinismo es la ley. Semejante filosofía entierra definitivamente las fábulas cristianas del libre albedrío, de la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, del pecado original, de la falta y la responsabilidad colectiva de la humanidad. El hombre no elige, es requerido por la organización y la configuración de la materia. En una bella fórmula de la *Epístola a Mademoiselle A. C. P. o La máquina vencida*, La Mettrie escribe: «Una máquina no actúa como quiere, sino más bien como debe.» Definitivo...

Lo que es no puede no ser; lo que ha sucedido no puede no haber sucedido, dadas las mismas condiciones de su aparición; lo que ocurre, ocurre en formas necesarias. Los hombres son lo que la organización de la materia los hace ser y esta organización obedece a principios de los que nada sabemos, pues la herencia, el clima, el alimento, la dietética y la educación, sin duda, desempeñan un papel importante en la construcción de una subjetividad. El materialismo de las causas inductivas destruye la mitología cristiana de los orígenes, y en consecuencia también acaba con toda escatología de la redención. De la misma manera, acarrea una consecuencia importante que constituye la

sexta variación: el reino de la necesidad abre una auténtica perspectiva *amoral*.

Amoral, pero no inmoral, pese a que, para un cristiano que juzgue a partir de sus propios valores, las tesis materialistas pertenecen al dominio de un total inmoralismo. Pero La Mettrie, como es de esperar, está a favor de valores relativos. En el ámbito de la ética, nada puede ser absoluto, todo depende del criterio arbitrario que postulan los hombres, que, en este caso, es el bien de la sociedad. Lo que protege a la sociedad es el bien; lo que la ataca, el mal. En un cielo de las Ideas eternas e inmortales, las virtudes no existen en términos absolutos.

Contra la moral moralizante (cristiana), La Mettrie propone una ética de la inocencia (materialista). Nadie elige ser imbécil si tiene la posibilidad de ser inteligente; nadie opta por la desgracia cuando puede tener la felicidad; nadie quiere beneficiarse mediante el crimen si está en sus manos lograr sus fines con el trato amable a los demás. Nuestra condición es el resultado de un conjunto de circunstancias en las que el libre albedrío, la voluntad, la decisión y la libertad son fuerzas inexistentes. En consecuencia, ¿para qué sirve castigar o recompensar? Ni el malo elige su vicio, ni el bueno su virtud...

15

Abolir el remordimiento. En este orden de ideas, La Mettrie examina la cuestión del remordimiento y presenta análisis esenciales en la constitución de su (mala) reputación filosófica. Precisemos que el término «culpabilidad» aún no existe en el momento en que el filósofo ofrece sus reflexiones sobre el tema, es decir, en 1750, con *El Anti-*

Séneca o el Discurso sobre la felicidad, pues hasta 1791 no hará su primera aparición. Pero es evidente la afinidad entre lo que en esta obra el autor llama remordimiento y lo que más tarde se conocería como culpabilidad.

Puesto que los hombres no eligen, ¿cómo se los puede atormentar exigiéndoles que se lamenten de un acto que no pudieron no haber cometido? ¿Es como pretender que una teja que cae del techo se disculpe ante el individuo sobre el cual ha ido a dar! El mismo determinismo lleva a la teja a desprenderse de la estructura y al violador a violar, al asesino a asesinar o a la tormenta a desatarse. Lo mismo vale para la teja que no cae, el hombre respetuoso de las mujeres, la persona que se abstiene de cometer un homicidio o el buen tiempo. En todo esto sólo hay fatalidad, necesidad, está más allá de toda moral.

Volvamos al remordimiento. ¿Cómo definirlo? Es el verdugo de la conciencia, la voz interior que reprocha al sujeto haber cometido un acto reprensible. Repitámoslo: en *El Hombre Máquina* La Mettrie hace de esto una ley de la naturaleza con el argumento de que es común a los hombres, los salvajes y los animales; pero en *El Anti-Séneca* afirma lo contrario y lo deduce de la educación. En este segundo caso se convierte en un «viejo hábito», una «nefasta reminiscencia», un «antiguo prejuicio» que deriva del adiestramiento social.

¿Para qué sirve? Para nada. Nunca evita su repetición; durante la comisión del delito, no lo impide, y después no tiene ninguna consecuencia sobre lo que ha ocurrido. Peor aún: agrega negatividad a la negatividad, pues el criminal se atormenta con una crueldad inútil, puesto que no tiene consecuencias. Reprocharse haber hecho lo que nuestra organización nos fuerza a hacer es una extraña consecuencia del odio a uno mismo o, al menos, del desconocimiento

del mecanismo que dirige el mundo al margen de la conciencia y el libre albedrío.

Los remordimientos producen efectos por doquier. No sólo en caso de delito grave —crimen, asesinato, tortura, etc.—, sino también en lo que respecta a historias más banales, como el adulterio, la gula y otras ocasiones de creerse en falta. La sociedad condena muchos placeres naturales asociados a la falta, el pecado, lo prohibido. La Mettrie no ve ninguna razón para cargarse de remordimientos e invita a gozar simplemente de la vida, sin reprocharnos lo que nos determina.

16

«*Metafísica de la ternura.*» Sexta variación: si el determinismo rige el acontecer, si nadie es responsable del bien ni del mal que hace, ¿qué comportamiento adoptar? ¿Resignación? ¿Sumisión? No. Ternura. La Mettrie desarrolla lo que llama «metafísica de la ternura». Más allá del bien y del mal, conscientemente materialista e informado por la causalidad de las organizaciones de la materia, el filósofo no se rebela en nombre de la moral moralizante, pues rechaza el juicio de valor, tanto el garrote como la medalla, a favor de una clase de piedad poscristiana.

Un delincuente no es un verdugo, sino una víctima. El asesino no es más responsable o culpable que la víctima del homicidio que ha cometido: sólo se trata de movimientos de la naturaleza, de determinaciones de la materia. ¿Qué sentido tendría odiar, torturar, maltratar al desdichado autor de un crimen? Puesto que los viciosos no eligen su vicio, en lugar de reprochárselo, más bien compadezcámonos de ellos por el mal servicio que les ha prestado la naturaleza. Apiadémonos de estas máquinas mal reguladas.

En este caso, ¿es menester castigar? ¿Cómo debería ser un castigo? La Mettrie invita a aligerar el castigo, a aplicar una justicia que imparta los suplicios en forma moderada y con pesar. Castigar al malo, lo mismo que recompensar al virtuoso, roza lo ridículo. En cambio, la pena es legítima si puede prevenir, pero solamente en este caso. Para evitar la repetición, probable, la sociedad puede, e incluso debe, protegerse y defenderse. Pues La Mettrie lo afirma claramente: «Detesto todo lo que daña a la sociedad.» (Dicho sea de paso, esto deja en ridículo la tesis de cierto universitario que convierte a La Mettrie en un «filósofo anarquista» o la de aquel otro que ve en él ¡un «anarcosindicalista!».)

En vano se buscaría en el pensador del determinismo integral una frase precisa que condene la pena de muerte. No se encontrará. Más bien todo lo contrario. La Mettrie deja que horcas y verdugos hagan su trabajo y recurre a imágenes extremadamente elocuentes: a veces, para salvaguardar el interés público hay que «matar los perros rabiosos y aplastar las serpientes». Más adelante, autoriza el principio de la legítima defensa para la sociedad y justifica «la necesidad de sacrificar una parte de los ciudadanos para conservar el resto». El mismo hombre escribe también, en 1751, que la Bastilla es una «horrible inquisición». ¡Estamos, pues, ante un materialismo represivo en las antípodas de una versión preventiva!

En consecuencia, la ternura tiene límites, sobre todo sociales y políticos. A estas alturas del análisis se descubre la superposición del revolucionario filosófico y el conservador político. La Mettrie entiende la delincuencia como metafísico y no como materialista. Al posicionarse del lado de la sociedad, ignora que a menudo ésta ejerce violencia sobre el delincuente y no se plantea la posibilidad de cues-

tionar el determinismo social, sobre todo en su brutal forma monárquica, católica y feudal. Al hacer gala de tal cinismo político, este filósofo innovador no extrae todas las consecuencias de su teoría de las causalidades materiales, en particular en el terreno de la sociedad. Por eso no será del agrado de los filósofos —por ejemplo, Helvecio y D’Holbach— que, aunque también defienden una doctrina materialista, llegan consecuentemente a la conclusión de la necesidad de un cambio de la sociedad. Si de verdad la Bastilla es una «horrible inquisición», ¿por qué no proponer su destrucción?

17

El reposo en el crimen. En descargo de La Mettrie, digamos que él mismo precisa en reiteradas ocasiones que no es un filósofo del «deber ser», sino del «ser»; que él no dice lo que habría que hacer, cambiar o modificar para que las cosas vayan mejor, porque éstas no pueden dejar de ser como son; que no somete al debate de ideas propuestas para cambiar o modificar la sociedad; que no adopta la posición del que prescribe. Sabemos que, como materialista que se declara partidario de la física y la ciencia, practica la medicina y diagnóstica; en calidad de anatomista, desmonta las fábulas, las tramoyas; practica un método experimental comparatista a mil leguas de distancia de la postura del maestro de pensamiento.

En sus análisis, lleva muy lejos la comprobación de qué es la naturaleza humana. Se comprende que agrade al marqués de Sade al poner sobre la mesa de disección filosófica el caso de lo que, por supuesto, todavía no se conoce como sádico. Pero ¿cómo calificar al personaje que experimenta

«satisfacción al hacer el mal?» ¿Al que «se perfecciona en la invención de tormentos»? ¿O al que disfruta con ese tipo de «desgraciada felicidad»? ¿Y qué decir del perverso que conoce la «felicidad en el crimen» y para quien el único bien consiste en hacer el mal? ¿O del malvado que no es ni siquiera desgraciado? Víctimas, nada más...

No esperemos que se convierta en teólogo, sacerdote, moralista o filósofo que da lecciones, figuras que execra por igual: él es médico y su magisterio pertenece al campo de la anatomía filosófica. Agreguemos que, con todo, en el materialismo que enseña La Mettrie hay una dimensión de salvación, pues esta visión totalmente determinista del mundo actúa como remedio contra la misantropía. Su obra no pretende legitimar el crimen, sino hacer posible el «reposo en el crimen»...

18

Una claridad neuronal. Sin embargo, La Mettrie transgrede algo esta regla del filósofo médico limitado al diagnóstico, pues a veces propone un remedio que muestra que, de haberse permitido abordar la política como filósofo materialista, probablemente se habría descubierto menos feudal y más revolucionario y, por tanto, menos recuperable por Sade, el feudal por antonomasia. Pues el pensamiento de este hombre inquieto se instala deliberadamente en lo trágico: el optimista ve en todas partes lo mejor y explota sus posibilidades; el pesimista ve en todas partes lo peor, no ve otra cosa; el trágico trata de ver la realidad como es.

El autor de *El Hombre Máquina* formula hipótesis que habrían merecido largos y valiosos desarrollos. En com-

pensación, en los escritos de este partidario del feudalismo, por inadvertencia o, más bien, por negligencia, se encuentran claramente expresados el germen revolucionario y la potencialidad republicana (en su *Discurso preliminar*, es decir, en 1751, escribe: «seamos, pues, tan libres en nuestros escritos como en nuestras acciones; mostremos en ellos la orgullosa independencia de un republicano»).

¿Dónde está la perla? En su predicción del hombre neuronal. La Mettrie ha disecado cerebros, habla de su materia: la cantidad de circunvoluciones, las variaciones de volumen, la consistencia, la naturaleza de las fibras, el color de los cuerpos acanalados, la formación de las estrías, las «*nates et têtes*» (tubérculos cuadrigéminos de hoy). Habla del cerebro como de una víscera que se construye mediante los hábitos y una nueva educación.

El rayo de luz en lo trágico de La Mettrie reside en esto: todo depende del cerebro, de los pliegues, de las informaciones proporcionadas por la educación y de las adquiridas. Somos lo que somos porque somos nuestro cerebro, que es la materia del espíritu. Pesimismo para el presente del individuo: imposible cambiar nada de nuestra organización una vez que ha cristalizado en esta materia neuronal; optimismo para el futuro de la humanidad: si se formatea de otra manera esta materia, si influimos en su organización, es posible esperar que las cosas cambien. También aquí, la política del filósofo es la de un médico: fabriquemos naturalezas felices actuando sobre la formación neuronal, el entrenamiento nervioso de la «tela medular».

Lo mismo vale para el remordimiento: la educación, el medio, la época nos preparan para que lo experimentemos. Hay otra impregnación que determina de distinta manera. Por supuesto que la necesidad existe, pero no es en

absoluto forzoso aceptarla cuando es posible prescindir de ella. De esta manera, liberados de este hábito moralizador contraído en la más tierna infancia, imaginemos hombres menos infelices de su desgracia, pues el tener que conocerla ya es para ellos suficiente castigo. El remordimiento supone un doble sufrimiento: idea de Spinoza. Su abolición elimina la mitad del dolor. La cultura y la educación permiten humanizar a esos animales que son los humanos. El determinismo choca con otro determinismo. A la fuerza del hábito oponemos el hábito de otra fuerza, una contrafuerza. Otras lecturas, otras ideas, otras relaciones, nuevos encuentros, nuevos pliegues para un hombre nuevo.

Digámoslo en términos de nuestros días: es cierto que La Mettrie defiende la represión y la horca aquí y ahora, pero también es cierto que no excluye la prevención mediante la educación y la pedagogía. En la máquina materialista poderosamente determinada, el filósofo trágico deja un papel insignificante a un ligero impulso hacia un lado. Este ligero juego mecánico-fisiológico puede terminar produciendo una gran diferencia de comportamiento. Algo así como un clinamen neuronal.

Esta lógica neuronal permite una séptima variación anticristiana: contra el fatalismo teológico que condena al hombre a su condición de mortal desdichado, La Mettrie deja despuntar la pequeña posibilidad de una salvación aquí y ahora. Una salvación materialista y no religiosa, una salvación para este mundo y no para el más allá. Cuando el cristiano invita al hombre a tomar su desgracia con paciencia, a sufrir para expiar una falta, a merecer su felicidad en otro mundo, el materialista propone una solución inmanente: aceptar en lo inmediato aquello a lo que la naturaleza nos invita, y hacerlo sin remordimiento; y en cuanto al futuro, tender a otro modelo, ya no al

del ideal ascético cristiano, sino al del materialismo hedonista.

Restablecer la voluptuosidad natural. Séptima variación anticristiana y, por tanto, hedonista. Ante todo, observación del filósofo: todos corren tras su placer, incluido el malo que se complace en la negatividad. Por tanto, nadie escapa al placer, todos están condenados al hedonismo. La naturaleza ha creado al hombre para que sea feliz; pero la cultura (cristiana) hace todo lo posible para que no sea así. La moral, la religión y la filosofía espiritualista constituyen tres variaciones sobre el tema cristiano.

La Mettrie critica el estoicismo. Originariamente, por ejemplo, *El Anti-Séneca* se titulaba *Tratado de la vida feliz por Séneca, con un Discurso del traductor sobre el mismo tema* (1748); luego, en una segunda edición de doce ejemplares (1750), la obra llevaba el subtítulo de *El soberano bien*, y por último, en una tercera versión (1751), el de *Discurso sobre la felicidad*, que no es de La Mettrie. La obra se propone acompañar la traducción de *De la vida feliz*, del filósofo antiguo, pero nadie ha visto jamás ese trabajo...

¿Qué reprocha a los estoicos? Preferir la muerte a la vida; incitar al suicidio —que él reprueba— antes que al valor para vivir; amar la severidad, la tristeza y la dureza en lugar de la dulzura, la alegría y la felicidad; querer ser héroes en el dominio de sus sensaciones y no simplemente humanos; preferir la gloria a la tranquila serenidad del sabio; suponerse insensibles al placer y al dolor en lugar de sentirse honrados de experimentar uno y otro; querer ser

pura alma y jamás cuerpo, contrariamente al voluptuoso epicúreo, que prefiere exactamente lo contrario.

En su hastío de la vida, el estoicismo se asemeja al cristianismo hasta llegar a confundirse con él. El elogio del ideal ascético, común a ambas visiones del mundo, muestra que la cultura, en la ideología dominante, actúa en oposición a la naturaleza, mientras que La Mettrie exige a la cultura que nos devuelva a ella. Antigua lección cínica y lección moderna para quien advierte la insignificante diferencia entre el hombre y la bestia.

En *El arte de gozar, La voluptuosidad* o *Venus metafísica*, libros líricos y mundanos escritos con desenvoltura, La Mettrie se conforma con un catálogo de los placeres convencionales y reconocidos por el sentido común popular: el vino y las mujeres, la mesa y la ópera, la pintura y el teatro, la conversación y la galantería, los libros y la pintura (lo que pintan Lancret, Watteau, Fragonard, Boucher y otros artistas anteriores a la Revolución Francesa).

A veces, el autor se aventura un poco al análisis filosófico: detalla, define, discute nimiedades, distingue. El placer es sólo un asunto de los sentidos; la voluptuosidad, del corazón; el desenfreno es el exceso de placeres sin disfrute. Indudable. Un determinado arte de gozar permitiría elaborar los goces, refinarlos, organizarlos y disponerlos de tal manera que el hombre no disfrutara como una bestia. Todo esto es un efecto de estilo, pero es casi imposible creer en estos ejercicios de pura sofística.

Tampoco podemos seguir a La Mettrie en el ámbito didáctico cuando acumula las contradicciones que una vez lo llevan a situar en la cima los placeres del espíritu y otra vez los del cuerpo, antes de concluir un poco más adelante que, para un materialista digno de tal nombre, la diferencia desaparece. ¡Es difícil creer en la validez teórica de

su discurso teórico sobre la voluptuosidad! Efecto de retórica de un gracioso que elogia los méritos de la castidad utilizando las nalgas de una mujer ligera como escritorio para su filípica...

A estas consideraciones de orden general agrega algunos consejos prácticos menos artificiales, pero muy esperados: no dejar nunca para mañana un placer posible al instante; gozar plenamente del momento presente sin preocuparse por el pasado ni el futuro; no temer la muerte y reactivar la antigua receta epicúrea: si yo estoy, ella no está y si ella está, yo ya no estoy; por tanto, no me concierne; no temer lo que viene después de la muerte, porque después de esta simple desorganización de la materia, el destino del cadáver se resume en la nada y sólo en ella; amar la vida en todas sus formas. Nada demasiado nuevo bajo el sol hedonista, pero estas recetas enuncian la sencilla, la pura verdad del hedonismo.

Último consejo... filosófico: no complicarse demasiado con la razón, la reflexión, el análisis. El funcionamiento del espíritu siempre obstaculiza la felicidad. Ya en el siglo anterior, el sabio Saint-Évremond prefería un día suplementario de vida a una buena reputación filosófica *post mortem* (palabra de nonagenario...). Pero La Mettrie no llegó a viejo; tuvo una vida breve y mala reputación filosófica. En lo que respecta al primero de estos males, ya nada podemos hacer; en cuanto al otro, de nosotros depende que la suerte cambie...

Segundo tiempo

Los utilitaristas franceses

Los materiales del utilitarismo francés. En la corte de Federico II de Prusia, rey melómano y poeta, filósofo y guerrero, homosexual al que repugnaba la caza, masón y entusiasta de la Ilustración, se encuentran los representantes de la élite intelectual francesa del siglo XVIII. Participan en este areópago La Mettrie, naturalmente, pero también Voltaire o Helvecio. En la corte de Federico el Grande las ideas circulan, las conversaciones cumplen las funciones de laboratorios de pensamientos nuevos. Las tesis de uno, discutidas por otro, influyen en la visión del mundo de un tercero.

La filosofía se constituye en redes, conoce momentos de alumbramiento y más de una entrevista a solas en Potsdam, de una conversación en Sans-Souci, la residencia de verano, e incluso más de una comida en compañía del rey, han permitido probablemente a algunos pensadores aprovisionarse de herramientas intelectuales, recopilar ideas nuevas o beneficiarse de las lecturas y reseñas de un huésped de paso. El clima es duro, raras las ocupaciones y reducidos los intercambios intelectuales fuera del castillo. La corte actúa como un crisol cuya historia intelectual aún no se ha escrito.

Entre los huéspedes de Berlín figura Pierre Louis Moreau de Maupertuis. La historiografía dominante conserva de él algunos recuerdos, pero casi siempre en el campo de la ciencia: el organizador de una expedición al círculo polar, el inventor del principio de acción mínima, llamado también ley de mínimos, el académico francés, tal vez el autor, por lo pintoresco, de la *Disertación física con ocasión del negro blanco*. Pero, entre los filósofos, ¿quién habla todavía del *Ensayo de filosofía moral*? Nadie...

Sin embargo, a mi juicio este librito es un gran texto, pues funda el *utilitarismo francés*. El utilitarismo, escuela filosófica que se ha convertido en sinónimo de pensamiento oficial anglosajón, tiene genealogía francesa. Ni Bentham, la figura más conocida, ni tampoco Godwin, su fuente de inspiración, ocultaron jamás su deuda con Helvecio y D'Holbach. Ahora bien, Maupertuis precede a estos cuatro filósofos y su libro es nueve años anterior a *Del espíritu* (1758), de Helvecio, y veintiún años anterior al *Sistema de la naturaleza*, de D'Holbach (1770). Por no hablar de Bentham, aún posterior...

Naturalmente, Maupertuis no hace surgir el utilitarismo completamente armado de la cabeza de Júpiter, ya listo para sus mayores combates. La caballería pesada de esta escuela filosófica, de extraordinario interés, necesita pasar por Godwin, Bentham, Mill y otros. Pero los materiales del utilitarismo se encuentran en esta sensibilidad francesa: la «utilidad», sin duda, pero también el principio hedonista de «la mayor felicidad posible para el mayor número posible» o incluso «la aritmética de los placeres». El filósofo francés que representa la quintaesencia de los mecanismos de este cálculo de goces se llama Maupertuis.

Hijo de corsario. Pierre Louis Moreau de Maupertuis nace en Saint-Malo el 7 de julio de 1698, hijo de un corsario convertido en propietario pesquero, ennoblecido por Luis XIV y luego diputado en el consejo de comercio de París. El padre y el hijo mantienen una relación de extrema complicidad durante toda la vida. La mesa del viejo da de comer a los amigos del joven. La muerte del antiguo corsario dejará al filósofo en un estado de gran pesar, y por mucho tiempo.

Cuando el hijo tiene veinte años, el padre le compra una compañía de caballería en el regimiento de La Roche-Guyon. Maupertuis, aunque ha ingresado en los mosqueteros grises, abandona el ejército, se marcha a París y se dedica a las ciencias: matemáticas, física y ciencias naturales. Todo el mundo está de acuerdo en considerarlo genial: agudo, inteligente, de comprensión muy rápida, alcanza en muy poco tiempo el nivel de sus maestros y muy a menudo lo supera, incluso tratándose de un personaje de rango tan elevado como Jean Bernoulli.

A los veinticinco años, en 1723, Maupertuis se convierte en miembro de la Academia de las Ciencias. Aparte de algunas observaciones sobre los escorpiones y las salamandras, ninguna de sus publicaciones merece demasiada atención, pese a lo cual ya se mueve en el mundo institucional, en el que incesantemente desempeña un papel de agitador. En efecto, manifiesta verdadero carácter, lo que, en esos ambientes adormecidos en los que el sistema se reproduce con pares más dotados en astutas maquinaciones que en la disciplina declarada, pasa por signo evidente de mal gusto...

Consciente de que necesita trabajar, en 1728 va a Lon-

dres a perfeccionarse durante unos meses. Le abren todas las puertas, frecuenta a las lumbreras científicas de su época, simpatiza con el vicepresidente de la Real Academia de las Ciencias, Martin Folkes, cuya amistad le será luego de gran utilidad, pues le enviará muchos paquetes de libros en los que ocultará preservativos para él y para su amigo Montesquieu. Los famosos preservativos ingleses, de venta libre en Londres, están completamente prohibidos en Francia, donde la Iglesia vigila. Y Maupertuis los consume en abundancia o al menos, parece, en mayor número que el autor de las *Cartas persas*.

3

Gravitación contra torbellinos. Londres le ofrece la oportunidad de descubrir el trabajo de Isaac Newton (1642-1727), que en 1687 publica sus descubrimientos sobre la gravitación universal. En esa época, nacionalismo obliga, Francia defiende las tesis de Descartes. En el primer capítulo de los *Meteoros*, el filósofo de Poitou afirma la existencia de torbellinos de materia sutil en los espacios intersiderales. Estos hipotéticos torbellinos arrastran a los planetas en sus movimientos. Al otro lado del Canal de la Mancha los científicos suscriben las tesis de su compatriota.

El francés Maupertuis regresa al continente y alaba los méritos del científico inglés. Cuestión de susceptibilidades nacionales, el Hexágono no tiene ninguna simpatía por la pérfida Albión... Maupertuis pasa, si bien no por traidor, al menos por provocador. Excepto para Voltaire, que ve con buenos ojos la posibilidad de golpear a la institución francesa mediante la realización de una cruzada a favor de

la verdad filosófica. Golpe por partida doble. A petición de Arouet, Maupertuis lo inicia en el newtonismo. Gran entusiasmo del alumno, que se prodiga en felicitaciones y elogios a su maestro, cuatro años más joven que él.

Cuando Voltaire trabaja en sus *Cartas filosóficas*, le somete el texto a su consideración. Las tres cartas dedicadas a Descartes, Newton y la gravitación universal ilustran el talento de su autor para hacer simples las cosas complicadas. Voltaire destruye en dos palabras los ensayos de Descartes, que pone en perspectiva sobre la base de la obra maestra de Newton... El autor de *Zadig* abre la sociedad aristocrática a Maupertuis, lo que éste aprovecha para causar estragos entre las mujeres, de algunas de las cuales se dice que son presas exclusivas del huésped. Los disgustos vendrán más tarde, y no a causa del bello sexo.

La generación joven se entusiasma con las tesis de Newton. Para que se comprenda mejor la situación, precisemos que la vieja generación apoya a Descartes... Así las cosas, además de constituir sin duda importantes apuestas científicas y filosóficas, los torbellinos y la gravitación son también ocasiones de polémicas generacionales de naturaleza edípica.

Otro escollo para uno y otro campo: la cuestión de los polos. Junto a Descartes y la familia Cassini en pleno se afirma que la tierra está hinchada en los polos y aplastada en el ecuador; junto a Newton y Maupertuis se piensa lo contrario: extremos aplanados, flancos hinchados... Por tanto, ¡la polémica enfrenta a los partidarios del limón y los defensores de la mandarina! El conjunto produce disputas, textos, discusiones violentas y libelos. Maupertuis propone ir a comprobar *in situ*, efectuar las medidas necesarias y luego zanjar definitivamente la polémica.

Filosofar en el Polo Norte. Newton defendía su tesis sólo a partir de sus cálculos. Maupertuis va a Laponia a ponerla a prueba. El científico-filósofo prepara la expedición. Consigue las autorizaciones, busca y encuentra financiación, fija el plan de ruta, constituye su equipo. A finales de 1736, todo el mundo emprende la marcha para regresar a mediados de 1737. El equipo conoce múltiples dificultades: es atormentado por incesantes nubes de moscas, escapa a un incendio, colecciona enfermedades, sufre temperaturas de treinta y siete grados bajo cero y sus pequeñas embarcaciones corren el riesgo de zozobrar al acercarse a las cataratas. No obstante, consigue medir el eje del meridiano terrestre y confirmar las hipótesis de Newton. Pese a un naufragio durante el regreso, Maupertuis y su gente retornan a París poco más de seis meses después.

Al mismo tiempo, un equipo se proponía verificar la ligera protuberancia en los flancos del planeta en Quito, Virreinato del Perú. Pero Godin, tras partir con algunos cómplices, entre ellos Charles Marie de La Condamine, permanece fondeado en La Martinica, donde detiene la expedición porque se ha enamorado de una bella negra, inmortalizada por el dibujante del equipo, y dilapida en vestidos, perfumes y pitilleras los fondos para financiar la expedición. Laponia y el Ecuador funcionan unidos en este proyecto científico, de modo que la burla del *Tout-Paris* recae sobre el conjunto de los científicos, incluido Maupertuis. Los Cassini explotan la situación.

Para Maupertuis, libertino empedernido, el clima no atempera en absoluto sus ardores libidinales. Él, que con su guitarra desempeñaba el papel de galán en los salones franceses, luce también su instrumento y su encanto en la nie-

ve, sobre todo en relación con dos hermanas laponas. Relata su viaje en cartas que él sabe que serán leídas en los cenáculos y por eso no se priva de contar el episodio de las jóvenes nórdicas. Si bien no da detalles, es posible imaginarlos, pues todos conocen a Maupertuis, incluidas algunas amantes que se han quedado al calor y que, lo que es legítimo, tratan con frialdad al amante voluble, lo cual, en su caso, es un pleonasma.

Todo lo que crea dificultades a los newtonianos es bienvenido para los cartesianos. La falta de seriedad moral de estas dos aventuras servirá para desacreditar a Maupertuis y sus hombres, de quienes, a partir de entonces, se sospecha ausencia de rigor científico. Si uno va al polo a hacerse el donjuán, ¿cómo puede efectuar correctamente un trabajo científico que exige mente despejada y competencia?

Ya de regreso los exploradores, aparecen en París las dos laponas, probablemente para pedir cuentas a quienes les han hecho promesas de matrimonio, de fortuna y de vida regalada. Los partidarios de la gravitación retroceden, mientras los del torbellino ganan posiciones... En los salones de las marquesas, los tertulianos ríen y se dan codazos con gesto de complicidad; los Cassini fomentan sus golpes bajos, mientras que las muchachas que han venido del frío permanecen encerradas en un monasterio.

5

Hámster blanco, servidor negro. Los Cassini esperan la lectura del informe de la Academia de las Ciencias y luego discuten sus resultados. Los cartesianos y los jesuitas ponen en duda la capacidad científica de Maupertuis, la seriedad

de las mediciones, la ausencia de calibrado del material, etc. Todos los medios valen para evitar el reconocimiento de un error propio. Maupertuis encaja muy mal la cuestión. Compañero divertido y amable, con profundo sentido de la amistad y de la palabra empeñada, puede ser terriblemente hosco y vengativo si se lo ataca con malas artes, si se lo hiere o traiciona.

Desde ese momento persigue al clan de los Cassini con su venganza. Y lo mismo sucede con la Academia de Ciencias que los apoya. Intercambio de cartas y de textos, aparición de libelos, panfletos, textos anónimos y llenos de acidez, pérfidas explicaciones. Cuando Maupertuis puede abandonar la lucha porque el cartesiano ha reconocido de mala gana su error, el newtoniano lanza una guerra de exterminio que deja sus huellas, como es de imaginar... ¿La primera? Su expulsión de la academia. ¿La segunda? Su descrédito en Francia...

Federico II, muy al tanto de la vida intelectual europea, aprovecha la situación: invita a Maupertuis a Berlín y le propone transformar la Academia de Berlín en rival de su homóloga parisina. En 1740, Maupertuis viaja. Tiene entonces cuarenta y dos años. Abandona su apartamento parisino en un cuarto piso y se lleva consigo todo su zoológico: gatos de Angora, gallinas extravagantes, perros islandeses, una docena de cotorras y loros en libertad, paros, dos monos y un hámster blanco... También a Orion, su fiel servidor negro. Y su guitarra.

En la corte de Berlín aprecian su encanto, su elegancia. Por cierto, a veces las cotorras sueltan sus excrementos en las pelucas de las marquesas, pero nada grave. Su conversación produce maravillas, el rey habla a menudo con él. La sociedad gira en torno a lo que hace interesante la existencia. Maupertuis trabaja, escribe libros y cartas a sus ami-

gos franceses, crea la academia, invita a participar en ella. D'Alembert se niega. Montesquieu también, pero acepta figurar como miembro. El clima duro, el provincialismo de Potsdam, el cierre de la corte, la mano de hierro de Federico, a quien tiene que pedir autorización para abandonar el reino, la enfermedad pulmonar que trajo de Laponia y que a menudo lo obliga, tras escupir sangre, a fatigosas convalecencias, todo eso es una pesada carga.

6

Tener «el pito seco». En ese contexto de dorada prisión de una vida de castillo, Maupertuis se enamora. El viejo coleccionista de mujeres, el hombre familiarizado con las blenorragias (el cuidado de una de las cuales lo retuvo una vez prolongadamente en Montpellier: a sus amistades les decía que padecía gota y al médico, que le anunciaba su curación, le confesaba que sólo podría creer en ella cuando tuviera «el pito seco»), el desafortunado consumidor de preservativos ingleses (pero probablemente insuficientes, pues confiesa tener un hijo natural que, a su parecer, ¡habría merecido un padre mejor!), el mujeriego infatigable que se acuesta con la criada y a la vez con su patrona, el libidinoso del polo y seductor de los salones, ¡este hombre se enamora a los cuarenta y siete años!

La amada se llama Eleonora Katharina von Borck. Perteneciente a la más encumbrada nobleza pomerania y dama de honor de la princesa, es de confesión luterana. Como simple gentilhomme, Maupertuis consigue que Federico, gracias a la intervención de la reina, su madre, interceda ante la familia de Eleonora. En una carta en la que se percibe la ironía del homosexual, el rey desea que la

relación de Maupertuis con su futura mujer no signifique para él la privación de la amabilidad, el encanto y la conversación de su amigo. El filósofo pone fin a todo libertinaje, sienta la cabeza. A partir de ese momento no se le conoce ninguna aventura extraconyugal.

En una carta lamenta no tener hijos con su mujer y, dando a entender con medias palabras que ya ha sido padre con consecuencias nefastas, asume la responsabilidad de la esterilidad de la pareja. ¿Hay que llegar a la conclusión de que las enfermedades venéreas repetidas lo han vuelto estéril, cuando no impotente? Eso explicaría ciertas cosas, entre las cuales se cuentan algunas hipótesis «filosóficas» del *Ensayo de filosofía moral*, redactado sobre la marcha.

A la luz de este hecho biográfico se comprende por qué el libertino de otrora se cambia de chaqueta, se hace ver ostensiblemente con amigos para rezar el rosario, va a misa, observa la cuaresma, todo lo cual eran cosas que apenas le preocupaban cuando su «pito seco» funcionaba de maravilla. En efecto, mostrar abiertamente su adhesión a la religión de su país natal en un país protestante es una estrategia hábil para asegurarse un hipotético futuro francés. Pero pensemos más bien en la transformación en devoto de alguien que ya no puede darse al vicio. Maupertuis haría así de la necesidad virtud.

7

Nuevas cóleras. Si bien la libido huye, la pasión se apodera de él siempre que ve su honor atacado, su competencia comprometida o su honestidad puesta en duda. Lo mismo que con Cassini, vuelven los problemas: el mate-

mático Koenig discute la originalidad del descubrimiento realizado por Maupertuis del principio de acción mínima, en virtud del cual, para obtener la forma más adaptada y la más provechosa a su ser y su duración, la naturaleza opta por lo más simple y lo más rápido, lo más económico.

Esta tesis se encuentra ya en 1746 en *Las leyes del movimiento y del reposo deducidas de un principio metafísico*, y en 1751 es desarrollada nuevamente en el *Ensayo de cosmología*. Koenig ataca precisamente este libro y más en particular su tesis: sostiene que esta idea se encuentra ya en una carta de Leibniz. El golpe es inspirado por los wolffianos, que aspiran a desacreditar a Maupertuis. Éste exige ver la carta en cuestión, pero no existe. De ahí la cólera del filósofo.

Las mismas causas producen los mismos efectos. La mala fe de los Cassini después de su regreso del polo había desencadenado en Maupertuis una cólera irrefrenable que ni las concesiones, las lamentaciones o las retractaciones públicas de los adversarios fueron suficientes para detener. La sospecha de que es objeto su trabajo, sobre todo el que contribuye a su reputación científica, lo saca de quicio. Lo mismo que en el caso de los meridianos, Maupertuis moviliza todas sus fuerzas: personales —escribe un panfleto anónimo—, colectivas —pone en primera línea la Academia de Berlín— y mundanas —cuenta a sus amigos—. Llueven golpes bajos y ataques *ad hominem*.

Voltaire —¡amigo desde hace veinte años!— no se queda atrás. Él, que se convirtió al newtonismo gracias a Maupertuis, que fue durante mucho tiempo su compañero de ruta intelectual, que lo introdujo en los salones mundanos y aristocráticos en los que tenía su servilletero de cortesano, que vio con sus propios ojos el cortejo del matemático a Émilie de Châtelet, que asistió al éxito europeo del expe-

dicionario científico, vomita ahora su hiel en un texto anónimo. Respuesta, también sin firma, de Federico II, que defiende a su protegido. Reiteración de Voltaire con su *Diatriba del doctor Akakia*: páginas violentas que no se ahorran nada y no retroceden ante ninguna villanía, incluida una alusión a las blenorragias del autor.

Con perfidia, Voltaire lee su diatriba a Federico, quien ríe, pero prohíbe su publicación; el autor acepta y los dos pícaros queman los ejemplares del libelo en el fuego de la chimenea real; por tanto, asunto terminado. Pero Voltaire sabe que hay en circulación otros ejemplares que levantan polvareda en toda Europa. Maupertuis es objeto de burla; Federico se molesta y hace quemar públicamente la obra. Valeroso, pero no temerario, el padre de *Cándido* teme por su pellejo y quiere abandonar Potsdam, pero el rey no da su autorización; Voltaire termina interceptado por la policía y pasa un tiempo en prisión con su «sobrina», Madame Denis. Tres meses más tarde, regresa a Francia...

Maupertuis, enfermo, escupe sangre; se dice que está al borde de la muerte. Sin embargo, continúa llamando la atención y aparece con una peluca roja, puesta al revés y empolvada de amarillo. A veces se viste de lapón... Bebe a menudo. Aguardiente. Para curar su mal... Hay cartas de la época que dan testimonio de su extravagancia: quiere hacer saltar las pirámides a golpe de minas para explorar sus entrañas; crear una ciudad con el latín como lengua y habitada por los jóvenes del planeta; practicar la vivisección a los condenados a muerte para disecar el cerebro y descubrir el secreto de las pasiones humanas. La extravagancia, la fantasía, la originalidad del personaje facilitan el trabajo de Voltaire, que no se priva de nada.

Cóleras y más cóleras... Algunos hablan del «buen Maupertuis», otros de su inmensa vanidad, de su gran orgullo, de su arribismo. Es cierto que la excentricidad del personaje, su fuerte temperamento, su carácter apasionado, inquebrantable, su chispa, su gusto por las palabras ingeniosas, las respuestas rápidas y otras ocurrencias bien vistas en la corte y en los salones, lo transforman en un personaje insoportable. Insoportable porque, talentoso y seguro de sí mismo, no se deja manipular y salta enseguida cuando alguien sugiere una reserva acerca de lo que es, hace, dice, piensa o escribe. ¡Más aún cuando se trata de auténticos ataques!

Muchas veces, las apuestas filosóficas —a favor de Descartes o de Newton, de los torbellinos o de la gravitación, en defensa de la mandarina newtoniana o del limón cartesiano, el principio de Maupertuis o el de Leibniz— sirven para enmascarar mezquinas rencillas personales o la envidia, los celos, el resentimiento, el odio al éxito ajeno, todo lo cual desempeña un papel de primer orden. Por supuesto que los debates de ideas existen, pero las polémicas también surgen debido a una noche de cortesano frustrada para uno y, por tanto, exitosa para otro, la conquista o no de los favores de una dama, el pago de una pensión, su cuantía, los favores reales, las agudezas que permiten el éxito de un ingenioso y, en consecuencia, el fracaso de una víctima. La corte desempeña un papel fundamental en el debate, pero no forzosamente en los niveles intelectuales...

Puesto que son menos numerosos, es más fácil nombrar a los autores que escapan a ese juego de mediocridad que a los familiarizados con las cortes europeas. Es larga la lista —entre otros, Descartes, Voltaire, Diderot, La Mettrie—

de quienes vivieron gracias al favor de los poderosos, de Cristina de Suecia a Luis XVI, pasando por Luis XV, el Regente, Federico II o Catalina de Rusia. Pero hay uno que vivió sin el sostén de los reyes, que rechazó las prebendas y escribió sobre este tema un texto en el que celebra la libertad de Diógenes ante Alejandro o fustiga el servilismo de Platón ante el tirano Dionisio de Siracusa. Se trata de D'Alembert, amigo de Maupertuis.

Dicho texto se titula: *Ensayo sobre la sociedad de la gente de letras y los poderosos, sobre la reputación, los mecenas y las recompensas literarias*. ¿Qué se lee allí? Una condena de los autores, pensadores y filósofos de corte; una advertencia contra la preferencia, propia del esnobismo, por el pensador extranjero, acompañada de la crítica de su homólogo francés; una aguda ocurrencia en descrédito de la afición al neologismo, tan apreciado por la casta filosófica; el rechazo de la mudanza a una corte extranjera para solucionar problemas existentes en el país; una denuncia de los periodistas, mercenarios celosos y mediocres que elogian lo que no vale nada y guardan silencio sobre la calidad; el rechazo a convertir en finalidad de la escritura la voluntad de ser conocido y reconocido; y tantas otras observaciones que apuntan a la sociedad de la gente de letras de ayer..., de hoy y de mañana. Por tanto, un gran texto, un grandísimo texto fechado en enero de 1753.

Pero es con otra obra, esta vez científica, con la que D'Alembert, otrora joven protegido de un Maupertuis que no se empeñó a fondo para introducirlo en los ambientes propicios a la existencia social, se expone a la furia de su antiguo protector. D'Alembert no critica el principio de acción mínima y evita discutirle la paternidad de su hijo epistemológico, pero ve con preocupación que el *Ensayo de cosmología* permita extraer conclusiones metafísicas, espiri-

tuales e incluso teológicas a partir de este famoso principio físico. Que se extrapole la existencia de un Dios a partir de la constancia de las leyes de la naturaleza, principalmente sobre la base de este principio de la acción mínima —afirma D'Alembert—, es lo que, *científicamente*, obliga a detenerse. Maupertuis no está de acuerdo y rompe con su antiguo amigo.

9

La muerte del lapón. Acabada su carrera física, abrumado por el alcohol, su vieja enfermedad pulmonar, sus regulares estallidos de cólera y, probablemente, las consecuencias de una enfermedad venérea, Maupertuis siente próximo su fin. Solicita autorización a Federico para tomarse vacaciones y se la conceden. En 1756 regresa a Saint-Malo. A los cincuenta y ocho años tiene una cita con su último enemigo: la muerte. Su mujer no lo acompaña, pero sus sentimientos parecen intactos.

La guerra de los Siete Años lo sorprende en Bretaña: ¿qué partido tomar? ¿Francia o Prusia? ¿Su patria, donde ya no tiene amigos, o Potsdam, su corte, sus hábitos, su rutina, pero también y sobre todo su mujer? Por ella emprende el regreso a Berlín. Las cosas no son simples: ir de Saint-Malo a Burdeos, pasando por Toulouse, Narbona y Suiza, le lleva tres años vagando sin poder regresar, permaneciendo en los puertos a la espera de autorizaciones o nuevamente en camino a la corte real por una ruta difícil. En octubre de 1758 se aloja en Basilea, en casa del matemático Jean Bernoulli, donde muere el 27 de julio de 1759 sin haber vuelto a ver a su mujer, que llegará el día siguiente.

Venus, negros blancos, etc. La obra de Maupertuis se sitúa esencialmente en el registro de la ciencia. Del relato de viaje al informe geográfico, pasando por consideraciones sobre escorpiones y salamandras, análisis geodésicos —la famosa *Figura de la tierra* (1738)—, propuestas biológicas... Dejemos a los epistemólogos la tarea de mostrar cuál es el valor de sus descubrimientos o en qué medida sus intuiciones sobre la genética influyen en la Europa de su época y posteriormente.

La disertación física con ocasión del negro blanco (1744), que reaparece al año siguiente bajo el título *Venus física*, muestra su oposición a la teoría (dominante) de la preformación del embrión y milita a favor de una aplicación de la gravitación newtoniana al dominio genésico. Si bien el uso del material que proporciona Newton lleva a un callejón sin salida, la idea es correcta: efectivamente, la formación del feto tiene lugar a partir de dos sustancias, de acuerdo con un principio dialéctico.

Maupertuis, un oxímoron. Cuando, raramente, Maupertuis dispone de un lugar en una historia de la filosofía, figura en el sector de la epistemología. Sin embargo, firma también un brevísimo texto de filosofía en el que, me parece, vale la pena detenerse, pues cumple una función fundamental en la economía de una corriente de pensamiento francés que la historiografía ha borrado por demasiado materialista, demasiado poco creyente, no suficientemente idealista o espiritualista; en otras palabras: demasiado in-

compatible con la tradición judeocristiana reciclada por el idealismo dominante. Llamo a esta corriente el *utilitarismo francés*. Ahora bien, el texto que prefigura la existencia del utilitarismo francés es el *Ensayo de filosofía moral*, publicado primero en alemán en Berlín en 1749 y luego, en 1751, en francés en Francia.

Este pequeño texto (ciento veinticinco páginas in-12 de diecisiete líneas por página...) existió en primer lugar como envío privado a un amigo. Como es habitual en aquella época, es leído en los salones, es copiado una y otra vez; a tal punto circula que un día aparece impreso, editado y difundido sin el consentimiento ni la autorización de su autor. En estos casos hay riesgos de censura, sin duda, pero son menores que cuando se trata de una edición formal en toda regla.

Para evitar la edición pirata, con errores, poco segura, mal copiada y a veces malintencionada, Maupertuis accede a realizar una edición. Inicia el texto con una respuesta a los reparos que con mayor frecuencia se le dedican: libro de misántropo, elogio equivocado del suicidio, obra impía, pero también breviario de devoción (!), ¡obra de estilo excesivamente árido! Sin embargo, el buen método requeriría su lectura para poder evaluar el acierto de los reparos y luego la pertinencia y la calidad de las respuestas: por tanto, este preámbulo merecería ser un apéndice...

Estas primeras páginas, torpes, invitan a no leer: ¿quién se daría prisa por ver un libro tan negro, tan áspero, culpable de ser libertino o de oler a agua bendita? ¿Pero precisamente el hecho de merecer ambos reproches es consecuencia de la originalidad de la obra! Pues Maupertuis responde a una lógica aparentemente contradictoria y practica el *cristianismo hedonista*, el *utilitarismo altruista*, siempre de acuerdo con la perspectiva de una verdadera *ciencia*

filosófica, con aritmética de los placeres, física de las pasiones y matemática de las emociones. ¡Demasiado —a ojos de un historiógrafo que ha mamado idealismo— para un solo hombre! De ahí que esta obra no figure en el corpus de la filosofía moral francesa.

12

«*More geometrico.*» Maupertuis no inventa el utilitarismo, pero contribuye a la creación de los materiales que lo constituyen. En particular con su principal aportación: el cálculo de los placeres. Sobre este tema, los historiadores de la filosofía no tienen ninguna dificultad en encontrar un pasaje del abate Trublet extraído de su *Ensayo sobre diversos temas de literatura y moral* (1735), la traducción que realizara Silhouette del *Tratado de matemáticas sobre la felicidad*, de Stillingfleet, o incluso en desenterrar las *Características del hombre*, de Shaftesbury (1711). Otro hablará de las «piezas» de Madame Du Châtelet o del «cálculo natural» de Caraccioli. Sólo que su *Lenguaje de la razón* data de 1759 y su *Goce de sí mismo*, de 1763... Por último, alguien destacará que en el artículo de la *Enciclopedia* titulado «Cirenaicos», firmado por un tal Diderot, también se encuentra la expresión «cálculo moral». ¿Entonces?

Poco importa, pues esta idea atraviesa la historia del hedonismo desde sus orígenes en el atomismo abderita, veinticinco siglos atrás; sin duda, se la vuelve a encontrar en los cirenaicos; evidentemente, la retoman Epicuro y todos los epicúreos. Cuestión de sentido común: cuando no enfocamos la moral como teólogos ni como metafísicos, sino como filósofos interesados en el ser y no en el deber ser, se sabe que nos encaminamos naturalmente hacia el

placer y huimos del displacer, que necesitamos encontrar culturalmente el sentido de ese tropismo natural y que el mayor placer supone a veces la renuncia a pequeños placeres. La novedad no reside tanto en este saber como en el uso de esa lógica como principio arquitectónico de toda una ética.

Si abordáramos la cuestión de la formulación de verdades universales en lenguaje matemático, es decir, de una hipotética «*mathesis universalis*», nos encontraríamos con el mismo inconveniente: ¿quién fue el primero?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿en qué obra? Sabemos que la idea atraviesa el siglo XVII. Pongamos los nombres uno detrás de otro: Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu*; Newton, Leibniz y, por supuesto, Spinoza con su *Ethica more geometrico*. Pero dejemos aparte las querellas de precedencia, las lógicas genealógicas, los momentos fundacionales y las fechas de nacimiento. Pues ningún pensador produce su visión del mundo a partir de nada. Lo importante no son tanto los materiales como la construcción que con ellos se hace. Los materiales del cálculo de los placeres tal como se los utiliza con el propósito de edificar un hedonismo para la mayoría y con la mirada puesta en la utilidad común, todo ello a partir de la observación de las leyes de la naturaleza: éste es el marco nuevo que propone la ética matemática de Maupertuis.

¿*Un dinamómetro para el placer?* Las dieciséis primeras páginas del capítulo inaugural del *Ensayo de filosofía moral* emplean una gran cantidad de palabras pertenecientes al vocabulario de la física y de la aritmética: contar, pe-

sar, medir, disminuir, aumentar, dividir, cálculo y gasto, suma de los bienes y de los males, intensidades y duraciones —intensidad doble, duración simple, momento igual—, cantidad positiva, magnitud, productos de la intensidad, deducciones y restos, continuidad y debilitamiento de las intensidades, velocidad y lentitud, largo y corto, pequeño y grande... La lectura produce vértigo; ¡a veces uno cree estar leyendo páginas de fórmulas físicas!

Como todo matemático que se lanza en busca de una variable desconocida (el principio de la moral), Maupertuis dedica la primera fase de su libro a exponer proposiciones que todos admiten. ¿El placer? «Toda percepción que el alma prefiere experimentar a no experimentar.» En consecuencia, y en virtud del principio de no contradicción, el dolor se convierte en «toda percepción que el alma prefiere no experimentar». Y ampliando a partir de esta primera adquisición: ¿el placer? La sensación apetecida cuya duración se espera prolongada. ¿El dolor? La inversa, la sensación detestada que se desea lo más breve posible. ¿El momento feliz? La duración de la percepción placentera. ¿El momento desdichado? La inversa. Estos dos tiempos suponen movimientos, una dialéctica.

Con la magnitud y la duración se define la intensidad del placer. De ahí se desprenden series dialécticas: magnitud de la intensidad, prolongación de la duración, mientras que el conjunto cuantifica el valor del momento feliz o desdichado. De todo ello se desprende esta fórmula, tan árida como la conclusión de una demostración algebraica: «La evaluación de los momentos felices o desdichados es el resultado de multiplicar la intensidad del placer —o del dolor— por la duración.» No muy sexy, pero sí preciso, absolutamente preciso.

Si bien hay instrumentos para medir las duraciones

—reloj, péndulo, cronómetro—, no los hay en cambio para medir las intensidades del placer. No tenemos un dinamómetro hedonista... ¿Qué hacer? El científico pierde algo de soberbia cuando le toca el turno al filósofo: la «sensación» permite hacerse una idea del grado de intensidad del goce —o del sufrimiento— experimentado. La memoria compara, el juicio resulta posible y así se llega a la magnitud del placer. Convengamos que, para el hombre de ciencia, hay instrumentos más fiables que una percepción subjetiva individual...

Con estos instrumentos, la felicidad y la desdicha resultan fáciles de definir. ¿El bien? «La suma de los momentos felices.» ¿El mal? «La suma de los momentos desdichados.» ¿La felicidad? «La suma de los bienes que quedan una vez eliminados todos los males.» ¿La desdicha? «La suma de los males que quedan una vez eliminados todos los bienes.» Los lectores de la época reprochan a Maupertuis su sequedad, la extremada aridez de su escritura, la falta de efectos de estilo. Es cierto. Como mínimo. Él manifiesta que está de acuerdo y luego, lapidario, concluye que el tema obliga...

Construir el goce. Informado de qué son el placer y el dolor, el bien y el mal, la felicidad y la desdicha, las percepciones agradables o desagradables, queridas o detestadas, cada uno, en posesión de esta brújula física —y, por tanto, metafísica— debe aspirar a su felicidad y evitar la desdicha. El bien y el mal no existen en lo Absoluto, con mayúscula, como sostiene el principio platónico, sino en relación con una circunstancia concreta. En efecto, una si-

tuación, una elección, un comportamiento o un acto determinados producen un bien o un mal en un *tiempo* dado, más o menos lejano, con una *intensidad* variable, más o menos elevada, y en *duraciones* también variables y más o menos fuertes. Estamos ya, en realidad, en el universo consecuencialista del utilitarismo.

Por tanto, debemos tender al bien más intenso, más elevado, más prolongado, más fuerte, más deseable, pero también al menos costoso. Pero en la realidad ningún placer es puro al punto de concentrar todas las cualidades: intensidad, altura, amplitud, fuerza, duración. De ahí la necesidad de realizar siempre un cálculo. En una situación dada, concreta, es menester examinar lo que debemos hacer para lograr un equilibrio que nos pueda dar placer. Por otra parte, esta alegría puede derivar de un sabio cálculo según el cual es preciso renunciar de inmediato a un pequeño placer para obtener otro mayor más adelante, o renunciar a un placer menos duradero para producir uno más prolongado, etc. Este cálculo supone la *prudencia*, arte esencialmente filosófico, virtud cardinal en el régimen utilitarista.

15

El deseo está en todas partes. Aumentar la suma de los bienes, disminuir la de los males, la receta puede parecer fácil en teoría, pero ¿cómo hacerlo en la vida cotidiana? Se ha reprochado a Maupertuis su misantropía, cuando no su pesimismo. ¿Detesta a los hombres, desprecia la realidad quien ve a aquéllos y a ésta tales como son? Ni optimista —no ve lo mejor en todas partes, como Pope o Leibniz— ni pesimista —no llega a la conclusión de lo peor en todas par-

tes, como Hegesias—, Maupertuis es realista o, dicho de otra manera, trágico.

El segundo capítulo del *Ensayo de filosofía moral* demuestra que «en la vida ordinaria la suma de los males supera la de los bienes...». ¿Es la opinión de una persona hastiada del mundo o la de un psicólogo lúcido que, en la corte de Federico, no en cualquier sitio, mide el grado de ignominia, de bajeza, de traición, de maldad, de que es capaz el *homo sapiens* por cualquier fruslería? No hace falta dar detalles, no es necesario confeccionar la lista de esos males en la vida cotidiana; que cada uno se lo pregunte, que mire a su alrededor, o en sí mismo...

Maupertuis plantea el debate y expone el motivo de esa situación. Efectivamente, la suma de los males es superior a la de los bienes. Pero ¿por qué? A causa del *deseo*. El deseo es sufrimiento. Supone la apetencia de lo que carecemos, la tensión hacia una satisfacción cuya expectativa corresponde a un estado de frustración. Eliminemos el tiempo de nuestra existencia ocupado por el deseo, ¿qué queda? Nada. O muy poco. No hemos vivido, nos hemos conformado con desear lo que no teníamos, con correr tras el viento. En ese tiempo que escapa al deseo, ¿qué encontramos? Diversión... Veamos: el alejamiento de nuestros sufrimientos, pesares y dolores a golpe de juegos de sociedad, de partidas de caza, de veladas de embriaguez, de tabaco u otros excitantes —¿el opio compartido con La Mettrie?— y otros lamentables remedios para el mal de vivir.

¿Se trata de una situación desesperada? De ninguna manera. Pues hay un verdadero remedio, que supone el uso correcto de la razón y de la libertad. Maupertuis el científico, que persigue las leyes de la naturaleza, conoce la inmutabilidad de su funcionamiento e incluso ve en ellas la prueba de la existencia de Dios —de ahí la exasperación de

D'Alembert—, no comulga con el fatalismo tan caro a los materialistas. Cree en la existencia del libre albedrío, y también, por tanto, en Dios y, por la misma razón, en la inmortalidad del alma.

¿Qué hacer? Evitar los excesos teóricos. ¡El bretón Maupertuis habría podido ser normando! De la misma manera que al principio del *Ensayo de filosofía moral* sostiene haber escrito un libro tan impío como devoto o que rechaza tanto al teólogo que prohíbe razonar como al filósofo que cree que «con sólo hablar de Dios se está catequizando», el prudente no suscribe por completo a los filósofos tradicionales, una parte de los cuales afirma que el alma es lo único valioso en el hombre, su principio inmaterial y eterno, mientras que la otra parte cree que sólo la carne define al hombre. Los primeros celebran los placeres del alma y detestan los del cuerpo; los otros piensan lo contrario. Ni Platón, ni Aristipo tienen razón. Ni ascetismo cristiano, ni hedonismo impío. Tampoco ascetismo impío, es de sospechar, sino la extraña conjunción de los cristianos hedonistas. Maupertuis se define cristiano. Y lo es. A su manera.

16

El soberano bien. Familiarizado con la anatomía, amigo de La Mettrie, lector reflexivo, científico experimentado, Maupertuis no opone el cuerpo y el alma. Los placeres de aquél son también los de ésta. Y a la inversa. Por otra parte, el alma da forma intelectual a todos los placeres... ¿Cuál es —a sus ojos— el placer más noble? «El mayor de todos», responde el matemático del hedonismo. A lo que habría que agregar, para arrinconarlo en su trinchera: ¿cuáles son los mayores?

Seguramente, no los del cuerpo, pues cuanto más duran, más disminuyen y, por tanto, más aumenta el dolor. Por otra parte, el cuerpo conoce verdaderos límites: pocos órganos son capaces de experimentar placer, mientras que todos pueden conocer el dolor. Dicho en otras palabras: un diente no da placer, pero un dolor de diente hace sufrir. Los placeres sexuales —y Maupertuis sabe de qué habla— se pagan a menudo con displaceres duraderos: siendo breve la intensidad, hay que volver siempre a empezar; las duraciones son cortas; las consecuencias, desagradables, pesadas, prolongadas y molestas cuando ataca la blenorragia.

En cambio, los placeres del alma aportan satisfacciones mayores, más duraderas, menos costosas. Maupertuis compara los méritos del estoicismo y los del epicureísmo. Para la historiografía dominante, ambas escuelas comparten prácticamente el monopolio de la sabiduría antigua. Pero, al igual que en la vida, la suma de los males supera a la de los bienes, la mejor secta filosófica no es la que se propone construir situaciones hedonistas positivas, como la de los discípulos de Epicuro, sino la que trabaja por la destrucción de los sufrimientos y los dolores. Vale más negar un dolor que afirmar un placer.

Los amigos de Zenón, hasta Epicteto y Marco Aurelio, que tanto gustan a los cristianos, enseñan la necesidad de hacerse dueño de las opiniones y los deseos propios; quieren que cada uno trabaje sobre las representaciones y de esa manera anule el poder de las fuerzas negativas exteriores; por último, aprueban el suicidio cuando no hay otra solución para recuperar la tranquilidad. Se trata de lecciones útiles para el trágico Maupertuis.

El hedonismo cristiano. Con humorismo se podría decir que Maupertuis, obligado a escoger entre estoicismo y epicureísmo, elige el cristianismo. En realidad, el estoicismo, por el que confiesa sentir debilidad, es metafísicamente más compatible con el cristianismo. A este autor reacio a las etiquetas, todas le van de maravilla: Maupertuis podría ser *deísta* si uno no lee otra cosa que el *Ensayo de cosmología*, donde deduce a Dios de las leyes de la naturaleza; o *fideísta* si se privilegia su resistencia francesa a golpe de rosario en tierra prusiana; la lectura del *Ensayo de filosofía moral* lo muestra cómodo con el hábito *teísta* en el que Dios se convierte en el creador del mundo, el Ser omnipotente, sabio y bueno; a menos que se le atribuyan inclinaciones *panteístas*, pues amar a Dios es para él someterse a su ley, por tanto a sus leyes, que son también las de la naturaleza: amar a Dios coincide así con el amor a su voluntad, también llamada Providencia... ¡Que cada uno saque su conclusión!

La religión no se demuestra. Tampoco el ateísmo. Si así fuera, sólo habría creyentes o impíos. Pero éste no es el caso. Dejemos que teólogos y filósofos diserten indefinidamente sobre el tema. Maupertuis zanja la cuestión: es cierto que los dogmas son oscuros, pero lo son porque el designio de Dios supera la pequeña inteligencia de los hombres. ¿El catolicismo parece irracional? Probablemente, ¡pero no más que el materialismo o el panteísmo! La religión supone «la gracia y la voluntad».

Entonces, ¿deísta?, ¿fideísta?, ¿teísta?, ¿panteísta? Reunamos todo eso en este elegante oxímoron: *hedonista cristiano* o *cristiano hedonista*... Como es evidente, para mantener unidas estas dos fuerzas antagonistas es preciso forzar

algo sus definiciones: su cristianismo no toma en consideración lo divino o los misterios; es filosofía evangélica, sabiduría de Jesús, asimilable a una «secta de filosofía» con el mismo derecho que el epicureísmo y el estoicismo. Esta secta dicta reglas de conducta *«útiles para lograr la felicidad en este mundo»* (la cursiva es mía).

Contra el Pórtico y el Jardín, que proponen la salvación individual a través de sabidurías personales, Maupertuis insiste en la dimensión intersubjetiva del cristianismo: el cristiano quiere la felicidad del otro. A todo el mundo hace feliz la ayuda que recibe del prójimo. Las leyes de la naturaleza nos llevan a la realización de ese «deseo de ser feliz» siempre presente en nosotros. Lo verdadero se confunde con lo eficaz y con lo que hace posibles los proyectos hedonistas, como lo recordarán los filósofos utilitaristas y pragmatistas del siglo siguiente. Eso es lo que quiere Dios. ¿Cómo pudo Dios haber dotado a los hombres de la capacidad de gozar en la tierra y luego prohibirles el goce? Es absurdo creer que se puede ganar el paraíso transformando en un infierno la vida en la tierra. Y Maupertuis concluye: «Lo único que hay que hacer en esta vida para hallar en ella la mayor felicidad de la que nuestra naturaleza sea capaz, es, sin duda, lo mismo que ha de conducirnos a la felicidad eterna.» En este «sin duda» palpita todo el cristianismo del filósofo...

1

Un preceptor de izquierdas. Claude Adrien Helvétius, conocido en castellano como Helvecio, nace en el mes de enero de 1715, el año de la muerte de Luis XIV. Su familia abandona el Palatinado calvinista debido a problemas de religión y se instala en Holanda. El antepasado introduce en la corte del rey de Francia la ipecacuana, una planta brasileña con propiedades expectorantes o vomitivas, según la dosis. Por este importante acontecimiento farmacéutico, el Rey Sol le otorgó en 1690 las cartas de nobleza y el cargo de inspector general de hospitales. El padre del filósofo es médico ordinario del rey y médico principal de la reina.

Estudia con los jesuitas en el Colegio Louis-le-Grand, donde se encuentra por primera vez con la clase de gente que tan difícil le hará la vida. Lee los clásicos. Estudia derecho. Su padre lo envía a Caen junto a su tío, Monsieur D'Armanche, director de asuntos agrícolas, para que se forme en el oficio de recaudador de impuestos. Además de seguir esta formación, se divierte, flirtea —se dice que es bien parecido...—, escribe versos galantes y piezas teatrales y hasta es admitido en la Academia de Bellas Letras de la capital bajonormanda.

Gracias a parientes muy bien situados en Versalles, Helvecio obtiene un cargo de recaudador general de impuestos: se trata de una costosa inversión inicial, una posición rara y reservada, una prebenda real e ingresos considerables. El joven de veintitrés años devuelve los préstamos recibidos y en poco tiempo obtiene interesantes beneficios: el recaudador de impuestos, responsable de la percepción de la mayor parte de las tasas reales indirectas (arrendamientos agrarios, tallas, gabelas, subsidios, arbitrios, etc.), retiene de paso un porcentaje nada despreciable. En el ejercicio de esta ingrata función, Helvecio se muestra humano, justo, generoso, en una palabra, lo más filósofo posible.

¿Su principal rasgo de carácter? La generosidad, que practica del principio al fin de su existencia y con todas las categorías sociales: de Marivaux, a quien subvenciona, a una bandada de plumíferos a quienes mantiene con su mecenazgo, pasando por personajes abyectos (un jesuita que desempeñará un papel detestable con ocasión de la cuestión en torno a *Del espíritu* y al que más tarde ayudará de manera anónima para evitar que se supusiera una venganza...), sin olvidar a los campesinos de sus tierras o a otros sujetos obligados a pagar impuestos, todos los cuales dan testimonio de la relación de Helvecio con el dinero: es magnánimo, pródigo y generoso.

El estatus de recaudador permite comportarse con todo cinismo a buen número de malhechores, seguros de su impunidad gracias a la complicidad de la justicia y de la gendarmería. La Asamblea Constituyente procede a la abolición del cargo en 1790 y pasa a cuchillo a cierto número de funcionarios (treinta y uno en la carreta de Lavoisier, el 8 de mayo de 1794...).

Helvecio interviene repetidas veces para evitar los abusos e impedir la expoliación de los desdichados. Rechaza el

dinero de las confiscaciones, denuncia la avidez y la ineptitud de algunos miembros de su corporación. A veces indemniza a las víctimas con su dinero personal... ¡Circula la anécdota de que habría incluso golpeado a un subalterno que realizaba su trabajo con excesivo celo!

En Burdeos se reúne con los viticultores agostados por nuevos impuestos: accede a sus reivindicaciones y les aconseja coaligarse contra los recaudadores generales y luego organizar la rebelión; les asegura su apoyo, dice que cumplirá con su papel, pero que los viticultores verán satisfechas sus demandas. No agrega nada más, va a París y consigue la anulación del nuevo impuesto...

Para complacer a su padre, Helvecio acepta el cargo de maestresala ordinario de la reina. El cargo tiene la doble ventaja de dejarle tiempo para escribir sus epístolas y permitirle conocer la corte por dentro, lo que, en lo relativo a los entresijos del alma humana, es al menos tan valioso como una buena lectura de las *Máximas* de La Rochefoucauld, los *Caracteres* de La Bruyère o las *Memorias* de Saint-Simon...

Cansado de su cargo de recaudador general, renuncia a él, para gran asombro de casi todos, pues no hay precedente de dimisión a semejante puesto. Se casa con Mademoiselle de Ligneville, bella y pobre, que le dará cuatro hijos, de los que sólo vivirán dos. Luego compra tierras en Voré, l'Orne, y en Lumigny, la Brie. Vive en esas dos residencias y cultiva las tierras en la temporada de buen tiempo, alternando con estadías en su residencia particular parisina de la rue Sainte-Anne.

En su propiedad del Perche, Helvecio sigue realizando obras de bien. Conseguirá que el rey dispense a los campesinos de Rémalard y alrededores de la obligación de alojar a las tropas de caballería que habitualmente se conducían a

la región debido a la calidad y abundancia del forraje y la hierba que en ella se requisaban. Además, paga un sueldo a un cirujano que, acompañado de una religiosa, visita a su gente, atiende gratuitamente a los enfermos o asiste a los menesterosos.

En esta época hay gente que se muere de hambre en el reino. En las tierras de Voré, los campesinos practican la caza furtiva. Helvecio deja hacer. Cuando se produce un litigio, primero paga el precio del objeto de controversia y sólo después comienza la discusión. Sus jornadas en el campo, programadas, suponen un empleo regular del tiempo: trabajo por la mañana —lectura y escritura—, almuerzo anunciado por una salva de mosquetería y tarde dedicada a los amigos, la conversación, la caza, la compañía de las mujeres...

2

El interés por la felicidad. Sus primeras aficiones literarias están dedicadas a la felicidad y el placer. Escribe en alejandrinos el poema alegórico *La felicidad*, la *Epístola sobre las artes* y la *Epístola sobre el placer*. Estos trabajos de juventud reúnen todas las intuiciones de su obra filosófica futura, es decir, *Del espíritu* y *Del hombre*: la búsqueda del placer constituye el móvil de todas nuestras acciones, nuestros comportamientos y nuestros pensamientos. El placer es fuente de energía en toda comunidad, en toda colectividad. El conocimiento de este principio ha de permitir elaborar una legislación sabia y sana, útil para la obtención de la felicidad de los individuos y de la sociedad; el pensamiento y la acción sólo deben estar movidos por la utilidad; el despotismo y la superstición son los peores

males que deben evitarse y de los que es preciso desprenderse.

Por tanto, los doscientos versos de la *Epístola sobre el placer* sintetizan lo que las obras posteriores desarrollan, demuestran y, sobre todo, ilustran con largos ejemplos y colecciones de anécdotas históricas. La obra está presidida por el espíritu de Voltaire, su amigo y corresponsal. El patriarca de Ferney le aconseja sobre la escritura, la producción de tal o tal verso, la pertinencia de una imagen o una metáfora, el buen empleo de un período... etc.

3

Encaje, medias y mineral. A lo largo de su vida, Helvecio se mantiene a igual distancia de la teoría y la práctica, el pensamiento y la acción, los libros y el mundo, sin privilegiar nunca un término sobre el otro y, por encima de todo, produciendo siempre un pensamiento interesado en la realidad. Formula su ideal con la mirada puesta en la posibilidad y la probabilidad pragmáticas. Cuando escribe sobre el lujo, el dinero, la producción, el comercio, la industria, la circulación de las riquezas, no se expresa desde su sillón de filósofo, sino que elabora sus ideas como hombre de acción centrado en la eficacia práctica. Difícilmente se encontrará en la corporación filosófica semejante sentido de la realidad.

Conoce el mundo en su condición de recaudador de impuestos, de allegado a la corte y de señor de sus tierras, pero también en la de empresario. El poeta de versos galantes, el teórico de la felicidad, el versificador hedonista, la elegante figura palaciega, tienen su anverso en el filósofo apasionado por la industria que aspira a una reforma del

país inspirada en los fisiócratas, que conoce bien: ¿cómo distribuir riquezas si antes no se producen? ¿Cómo contemplar un reparto más equitativo de los bienes si no se dispone de un sistema útil y eficaz para crearlos?

El señor de Voré se lanza a la creación de una empresa de encajes. No lejos de Alençon y de Argentan, dos ciudades famosas por sus puntillas, Helvecio trabaja en la producción mecánica de este producto, por entonces de uso habitual en familias burguesas y aristocráticas. Pero la falta de pericia y probablemente la deshonestidad de sus capacitados dominan el taller... No importa. Él abre una manufactura de medias de punto en el telar. El negocio florece y prospera.

Aun cuando su fortuna, sus rentas e inversiones le permiten una vida de ocio entre sus castillos de provincia y su mansión parisina, por entero dedicada a la conversación, la vida fácil, la escritura y la caza, sueña con explotar el patrimonio geológico de la región, en especial el mineral de hierro. Los industriales de los alrededores no están de acuerdo. En primer lugar, Helvecio tiene mala reputación: no aprecia el dinero, no tiene el culto de los beneficios y distribuye generosamente su peculio personal. Además, aunque se pretende disfrutar de modo exclusivo de la libertad de comercio, no se admite la misma libertad para los demás. Así las cosas, los propietarios se alían y fomentan una resistencia, la organizan, luchan a golpe de reuniones municipales y consiguen que el filósofo renuncie a su proyecto. Helvecio se retira a Lumigny, entre la gente de Brie, y luego se distancia de los burgueses normandos.

Alterna la vida parisina en su casa, con sus amigos, en invierno, y la vida en el campo, ocho meses al año, los mejores desde el punto de vista climático. En una nota en *Del hombre* elogia esta oportunidad de poder pasar el tiempo

entre la provincia y la capital. En el desierto, dice, se recogen los diamantes; en la ciudad se los talla, pule y monta. ¿Lo uno sin lo otro? ¡Imposible! ¿Qué significado tendría limitarse a recoger piedras preciosas en bruto? Por otra parte, ¿cómo trabajarlas si antes no se han descubierto?

4

De la buena sociedad filosófica. En el salón de los Helvecio, en la rue Sainte-Anne, se reúnen los grandes nombres filosóficos del momento, que lo son también del siglo. Júzguese: el viejo Fontenelle, incombustible, casi centenario, sobrino de Corneille y asiduo tertuliano en el salón de Ninon de Lenclos durante el siglo anterior; Marmon- tel, académico, historiógrafo de Francia, novelista, autor de tragedias; Grimm, padre de Blancanieves, pero también fundador de la filosofía alemana; Buffon, inventor del naturalismo francés; Raynal, abate anticlerical y furioso anti- colonialista; Morellet, escritor, filósofo, colaborador de la *Enciclopedia*; Diderot, que no hace falta presentar; Tur- got, gran estadista, reformador en la línea de la fisiocracia; Condorcet, matemático especializado en estadística, pero también, y sobre todo, modelo del optimismo de las Luces y futuro ejecutor de las reformas pedagógicas a las que aspiraba Helvecio; Hume, también demasiado célebre para necesitar presentación; Condillac, el abate sensualista; Bec- caria, el teórico de la abolición de la pena de muerte; Adam Smith, el famoso liberal autor de *La riqueza de las naciones*; Rousseau el atrabiliario (a quien el dueño de casa presta dinero); Gibbon, el historiador inglés autor de una obra mo- numental sobre las causas de la grandeza y la decadencia de Roma; D'Holbach, el ateo radical; y una miríada de espí-

ritus instruidos menos conocidos, menos célebres, pero igualmente activos. Durante cuatro meses al año, este selecto mundo se vuelve a encontrar todos los martes a las dos para almorzar.

Hacia las siete de la tarde, Helvecio desaparece y se va a la Ópera. El jueves y el domingo son días de salón en casa de D'Holbach: también allí se construye el pensamiento de las Luces que se proyecta a Europa entera. En casa del barón se leen y comentan los manuscritos spinozistas, anticristianos, panteístas. Hay allí ateísmo, sin duda, pero en mayor medida deísmo, que es la creencia mayoritaria en el siglo XVIII, como el fideísmo lo fue en el siglo anterior. En casa de Helvecio, el ateísmo sopla con menos fuerza...

En este salón se habla también de Inglaterra y de América, países fascinantes por su juventud, su novedad, sus costumbres diferentes, sus leyes y sus gobiernos alternativos; se aborda la economía política, disciplina nueva, con Smith, Quesnay o Sismondi, que reflexionan acerca de las mejores condiciones para producir las riquezas de la nación para el mayor número de personas posible... Liberalismo todavía no rima con pauperismo.

5

El ejercicio comunitario del pensamiento. Las malas lenguas reprochan a Helvecio no tener ideas personales ni pensamiento propio y conformarse con saquear las conversaciones de esta sociedad refinada y amasar popurrís que terminan siendo obras pesadas, mal construidas y desequilibradas. Si bien pueden concederse las observaciones sobre las cualidades de composición —sufría con la redacción de sus libros—, el reproche apenas velado de pillaje o de plagio es inaceptable.

Nadie sale indemne de este estúpido juego de buscar las influencias en la elaboración de una visión del mundo, ni el propio Platón, que se puede reducir a poca cosa si uno se divierte en señalar en sus obras las abundantes huellas de pitagorismo o de orfismo, las referencias a la mitología, los pillajes de la cosmogonía presocrática, etc. Las palabras y las ideas por separado no son lo mismo que la obra que surge de su disposición.

Podríamos explayarnos largamente sobre un pensamiento que se encuentra en *Del espíritu*, el papel del amor propio, por ejemplo, y mostrar que ya existe en La Rochefoucauld; lo mismo vale para el empirismo sensualista expuesto en *Del hombre* y presente con anterioridad en Condillac, quien, por su parte, ya lo había tomado de Locke. ¿Qué se demostraría con eso? Nada, a no ser que hay un aire del momento, el espíritu de una época, que las ideas circulan tanto en los manuscritos clandestinos como en los salones donde se fragua el pensamiento del siglo XVIII, y que el genio de un filósofo consiste en transmutar en oro filosófico esos metales esparcidos y diversos.

Por eso no debe sorprender que, en su salón, Helvecio hable poco, escuche mucho, lance una idea y siga su evolución en la conversación de sus invitados. Si a veces se aísla para conversar en voz baja con uno y otro, su comportamiento no es el de un saqueador, un ladrón o un pensador deshonesto, sino el de un filósofo que practica el ejercicio colectivo y comunitario del pensamiento. Actúa como hombre bien educado, que no invita a su casa a los espíritus más refinados de la época para convertirlos en público de exhibición personal, sino para permitirles una microsociedad útil y hedonista, contractual y libre, igualitaria y justa. Su modelo de comunidad...

La ética más allá de la metafísica. Helvecio piensa desde hace tiempo en una obra de síntesis de su trabajo intelectual: meditaciones, reflexiones, conversaciones, observaciones, lecturas, intercambios, correspondencias, anotaciones diversas. A comienzos de agosto de 1758, tiene cuarenta y tres años, aparece *Del espíritu*, un gran in-1/4 de 643 páginas, editado por Durand, en la rue du Foin, París. La obra, sin nombre de autor, dispone de la aprobación y el privilegio del rey. El epígrafe es un texto de Lucrecio.

En las primeras páginas, Helvecio anuncia su proyecto: tratar la moral a la manera de una «física experimental». Sin explicitarlo más, este proyecto filosófico se opone al supuesto cristiano según el cual la moral, lejos de ser objeto de la ciencia y la observación, pertenece a la predicción divina y religiosa. Para la Iglesia, el bien y el mal no se deducen del principio matemático, pues se imponen en postulados eclesiásticos.

¿El objetivo del libro? Buscar y encontrar la verdad. No creer en ella con los ojos cerrados porque la enseña el sacerdote, sino establecerla rigurosamente, con método, a partir de la observación de la naturaleza y de sus leyes: Bacon en lo que respecta al método experimental, Leibniz en relación con la matematización de la realidad, Spinoza para la abolición de todo modelo trascendente. Éste es el areópago que abre el camino.

¿Qué se descubre cuando se examinan atentamente las cosas? Que, desde siempre, lo verdadero se confunde con lo útil. En realidad, lo útil varía: no tiene el mismo significado para un individuo aquí y ahora, una nación en tal o cual época, un filósofo preocupado por el bien público en la tierra o un sacerdote obsesionado por su salvación des-

pués de la muerte. La noción cambia, evoluciona, según las circunstancias. La moral es una regla del juego dialéctico y dinámico, susceptible de modificaciones en el tiempo. Esto basta para encolerizar a los partidarios cristianos de una moral universal, intemporal y eterna. El relativismo histórico de Helvecio contradice severamente el idealismo ahistórico que domina el mundo eclesiástico.

Sin las luces —¡todavía no las Luces!—, antes o después una nación resulta subyugada; muy pronto, sin darse cuenta, queda bajo el yugo del despotismo. La ética, en consecuencia, es una cuestión de política: el saber aumenta la felicidad individual, esta felicidad contribuye a la prosperidad del país, por tanto a su salud, su vigor, su fuerza, su reputación; en definitiva, su lugar en el mundo. La moral y la política constituyen una misma realidad.

La declaración de guerra aparece ya en la intención preliminar de la obra: Helvecio no actúa contra Dios, sino a pesar de él, o mejor incluso con exclusión de Dios, liberando la moral de la *moralina* cristiana. La ética como física, he aquí con qué enterrar de una vez para siempre la moral adherida a la metafísica o a la teología. A partir de entonces, el bien y el mal se conciben como objetos terrenales, con independencia de fantasmas religiosos o de creencias supersticiosas.

7

El deísmo del ateo. ¿Por qué convertir en una obra materialista y atea este libro que prescinde de Dios, sí, pero que no está contra Dios? ¿Por qué extraños caminos se puede llegar a tomar esta obra por lo que no es? En efecto, a fuerza de deformaciones, se termina pasando por alto su

especificidad. Atea, dicen los jesuitas de su época; atea, afirman los marxistas en la suya. Materialista, eructan a coro el jansenista, el papa Clemente XIII, el rey y los profesores de la Sorbona; materialista, repite Althusser, el caimán marxista-leninista de la rue d'Ulm. Pero Helvecio rechaza tanto el ateísmo como el materialismo...

La reputación de este libro, buena o mala, cristaliza con los primeros reproches que constituyen la mitología en torno a Helvecio: su declarado sensualismo deja en mala posición las ideas innatas de Descartes, el idealismo filosófico y el espiritualismo religioso, que suponen la visión de toda realidad en Dios, como ocurre, por ejemplo, con Malebranche. La explicación del mundo por el mundo mismo, sin recurrir a ficciones metafísicas, es un método al que se tiene por ateo. Sin embargo, un pensamiento que prescindiera de Dios no niega a Dios: del sensualismo al ateísmo hay un largo camino, como lo demuestra el abate de Condillac...

Helvecio redacta su obra sin preocuparse por Dios, piensa y reflexiona sin utilizar a Dios en sustitución de una demostración vacilante, no recurre a esa fórmula mágica para dar la ilusión de sentido cuando el sentido real escasea: ¿eso basta para definir un ateo? No, si se tiene el cuidado de recordar, una vez más, la definición de ateo: el ateo *niega* la existencia de Dios.

Hace siglos que se considera ateo a todo individuo que da una definición heterodoxa de Dios y lo nombra de otra manera que la aceptada por la costumbre religiosa del momento y del lugar. Pero en este caso la palabra se utiliza para censurar, para condenar, para insultar, no para calificar adecuadamente un pensamiento. No se puede asumir como propio el juicio de la Iglesia católica cuando el filósofo decide pensar otra cosa; en el caso que nos ocupa, lo contrario...

En efecto, Helvecio no niega a Dios, nunca, en ningún lugar. Más aún, habla de él y a él remite, lo nombra y lo define, tanto en *Del espíritu* —recordemos que es un libro anónimo— como en *Del hombre*, obra escrita con la intención de que fuera una publicación póstuma. Ahora bien, ¿es posible escribir con mayor libertad que si sólo se tiene en cuenta la verdad, sin ningún interés parasitario de ésta, como son la fama, el dinero, la riqueza o los honores?

Si Helvecio es ateo, ¿qué pensar de su defensa del cristianismo como «religión santa», porque liberada de la superstición, el fanatismo, el poder de un clero dominante, los ucases de la Iglesia católica, las malversaciones del Papa, su imperio económico y, por tanto, de su responsabilidad por la miseria del reino, su colusión con el poder temporal? Para precisar la naturaleza de esta «religión santa», el filósofo elogia las virtudes evangélicas: paz, dulzura, tolerancia, humanitarismo, caridad, altruismo, indulgencia. Helvecio reivindica a Jesús y los Evangelios contra el Papa y la Iglesia. ¿Es ésta una posición atea?

Cuando leemos *Del hombre*, ¿cómo entender expresiones como «Ser Supremo» (1.14 y 4.19), «Eterno» (dos veces en 1.15), o «legislador celeste» (2.8), fórmulas presentes en un libro previsto para llevar la palabra de Helvecio más allá de la tumba y con la libertad que permite la nada en la que uno se halla? Guste o no a los devotos de la religión católica o del catecismo marxista, Helvecio cree en Dios. Aunque más tibiamente, sin la furia de un Voltaire ni las imprecaciones de un Rousseau, es *deísta* como ellos. Y como casi todos en la época. Los ateos decididos —Meslier y D'Holbach— son minoritarios y de vanguardia...

En la misma obra, Helvecio da su definición de Dios: «La causa todavía desconocida del orden y del movimiento» (2.2). En una nota (lugar marginal del libro,

pero muchas veces los márgenes son el centro), llega a decir quién es ateo y quién no lo es, para afirmar luego paradójicamente que nadie puede serlo, porque todo el mundo reconoce la existencia de una «fuerza en la naturaleza» (nota 28 de la sección II), que es otro nombre de Dios. ¿Ateo, no ateo? Querella de palabras, concluye el filósofo...

Es cierto que el deísmo admite grados: entre la posición de un Helvecio, para quien Dios designa lo que resiste incluso a la razón, pero no por mucho tiempo, y Voltaire, defensor de un Dios remunerador (por tanto, más bien teísta que deísta...) o Rousseau, con las elucubraciones de su vicario saboyardo, hay una notable diferencia... Pero es indudable que Helvecio tiene su sitio de este lado de la filosofía.

8

El agnosticismo materialista. Otra leyenda es la del materialismo de Helvecio. Lo mismo que en lo relativo al ateísmo, nuestro filósofo desconfía de las palabras, pues piensa ante todo como nominalista. Niega las ideas generales, las formas inteligibles al modo platónico. Por tanto, niega también la materia, pues ¿qué sería ésta sin las propiedades que la constituyen? Nada, a no ser una idea más, una ficción metafísica suplementaria.

El término «materialista» definiría un tipo de devoto de la materia. A Helvecio no le gustan los devotos... En *Del espíritu* suspende el juicio sobre la cuestión de la inmateralidad del alma: en la situación actual no se puede llegar a ninguna conclusión. Sobre este tema se ha dicho de todo, e incluso cristianos como Tertuliano, Ambrosio, Hilario,

Justino u Orígenes defendieron la materialidad del alma antes de que la Iglesia optara por su inmaterialidad. Puesto que no hay demostración posible, más vale pasar a otra cosa y dejar la cuestión en suspenso... En *Del hombre* (2.2), Helvecio no tendrá las mismas vacilaciones: el alma se convierte claramente en la «facultad de sentir» en nosotros. Fin de las tergiversaciones.

Las palabras plantean problemas, y todo esto se reduce a una cuestión de vocabulario. En metafísica y en moral, muchas veces se habla para no decir nada, pues no se sabe de qué se habla. Es lo que ocurre con las nociones de materia, espacio o infinito. Para terminar de una vez con estos falsos debates, Helvecio afirma: la materia es «el conjunto de las propiedades comunes a todos los cuerpos» (1.4). Las innumerables disertaciones sobre este tema que invocan la extensión, la solidez, la impenetrabilidad, la fuerza, la atracción, los cuerpos organizados, etc., terminan indefectiblemente «en errores más o menos ingeniosos». En esto, idealistas y materialistas son equiparables.

El agnosticismo de Helvecio sobre la cuestión de la materia va acompañado de un pensamiento sin pretensiones: hay que mirar, observar, experimentar y extraer conclusiones. A falta de certezas metódica y científicamente probadas, es decir, de manera experimental, la honestidad obliga a suspender el juicio para evitar las elucubraciones metafísicas. Helvecio rechaza la metafísica con las mismas fórmulas que adoptará el positivismo del siglo siguiente: aquello de lo que no se puede hablar correctamente y que no se puede demostrar realmente, es menester mantenerlo en silencio...

El proyecto de un diccionario filosófico. La época se caracteriza por la compilación de saberes múltiples, difusos, extensos. Se conoce la formidable empresa de la *Enciclopedia*. Helvecio, por su parte, aspira a un diccionario de la lengua filosófica, útil para evitar los interminables e inútiles esfuerzos en que filósofos, metafísicos y teólogos son especialistas y con los que se ponen en ridículo a los ojos del gran público.

Helvecio estigmatiza las manías verbales de la corporación. Demasiadas imprecisiones, insustancialidad y fanfarronería, insuficiente eficacia. Retomando y citando el proyecto de Leibniz, anhela «crear un lenguaje filosófico» (1.4) a partir de definiciones precisas de cada palabra con el fin de que, en las discusiones, estén al menos todos seguros de decir lo mismo cuando utilizan el mismo concepto.

Formulada en *Del espíritu*, esta idea vuelve a encontrarse en *Del hombre*. Detener las disputas inútiles, acabar con los monólogos a los que a menudo se reducen los supuestos intercambios de ideas en las conversaciones: ésta es la finalidad de tal diccionario. Una obra semejante eliminaría a los escolásticos, que de inmediato se convertirían en magos sin ningún poder, segaría la hierba bajo los pies a los metafísicos, vendedores de quimeras que cabalgan sobre odres llenos de viento; y disiparía finalmente la misteriosa oscuridad que rodea todavía la moral y la política.

Traducido a todas las lenguas, realizado con el concurso de los talentos de toda una nación, el diccionario filosófico legitimaría con su autoridad verdaderas demostraciones en moral, política y metafísica. A partir de entonces, estas disciplinas tendrían el mismo rigor, la misma validez

y la misma legitimidad que un resultado extraído de una deducción geométrica. Una vez realizada esta obra, las disputas acerca de palabras carecerían por completo de justificación. Por ejemplo, en lo que respecta a «ateo», «materialista» o «enciclopedista»... Sobre este último término, Helvecio escribe: «es un término pretendidamente injurioso que utilizan los tontos para difamar a cualquiera con más talento que ellos»...

10

El caso «Del espíritu». Mientras, *Del espíritu* produce escándalo... Pese a no ser ateo, ni materialista, ni enciclopedista, Helvecio molesta a mucha gente... Recordemos que la Declaración real de 1757 prevé la pena de muerte para los autores, editores o propaladores de escritos hostiles a la religión. La condena del cristianismo no es radical, pues sólo el fanatismo, la superstición y el despotismo aparece en primera línea entre las bestias negras del filósofo. Poco importa, su libro es juzgado impío, ateo, materialista, contrario a las buenas costumbres, capaz de precipitar el hundimiento del edificio moral.

Primera salva: el Consejo del rey elimina el libro a las dos semanas de su aparición. El padre Plesse, jesuita subvencionado por el filósofo y supuestamente amigo del autor, interviene ante su benefactor para que se retracte, pero éste se niega; insiste ante Madame Helvétius, quien rehúsa firmemente recibirlo y asegura que, si es necesario, seguirá a su marido al exilio con sus hijos; nueva negativa. Con su mente tortuosa, el padre Plesse agobia entonces a Madame Helvétius madre, quien suplica a su hijo que se avenga a la razón del jesuita; y por último —no por nada es jesuita—, in-

forma a Helvecio de las amenazas que recaen sobre el censor Tercier, que ha cometido el error de dejar pasar el libro concediéndole la aprobación y el privilegio del rey. Cansado de luchar, Helvecio firma una primera retractación, asegura su fidelidad a los dogmas y la moral de la religión católica. Episodio humillante...

Segunda salva: la prensa cristiana. Los jesuitas atacan con un artículo del padre Berthier en el *Journal de Trévoux*, su órgano de prensa, pero también en muchos sermones pronunciados en París y en la corte (son conocidas las dotes de la ralea jesuítica para las maniobras y los tejemanejes ante los poderosos). Los jansenistas no se quedan atrás con sus *Nouvelles ecclésiastiques*. El redactor afirma que el título debió haber sido «*De la materia organizada de diferente manera*, o más exactamente todavía, *De la carne y la carne más sucia y más impura*», con lo que pone de manifiesto la naturaleza de sus obsesiones y la extensión de la neurosis cristiana.

Tercera salva: la Iglesia católica, apostólica y romana. El arzobispo de París ataca la obra y habla de las «pestilencias de la falsa filosofía». La Inquisición romana condena y prohíbe. El papa Clemente XIII prohíbe la posesión del libro, su copia, su reimpresión, su difusión, su distribución. Se da la orden de entregar a los inquisidores los ejemplares existentes para su destrucción.

Cuarta salva: libelos y panfletos. Como sucede siempre con los éxitos, los detractores o la publicidad en torno a un libro, una multitud de escritoruelos enfermos de necesidad de publicidad y notoriedad atacan la obra. (Incluso hablan bien de ella, para aprovechar el viento a favor...) Los antifilósofos —de Beaumont, Chaumeix, Lelarge de Lignac, el abate Gauchat y el padre Hayer, entre otros— se entregan a ello con entusiasmo. Es abrumadora la edición de pe-

queños textos y artículos con los que autores oscuros e ignotos esperan recibir algo de la visibilidad mediática del fenómeno.

Quinta salva: la reina. Helvecio recibe la orden de abandonar su cargo de maestresala ordinario de la reina.

Sexta: la Sorbona, que nunca se retrasa a la hora de cometer una villanía, sigue los pasos del Parlamento, que también ha pronunciado su anatema. Finalmente, en febrero de 1759, el verdugo destroza el libro y luego lo quema.

Quizá lo peor en la cohorte de bajezas se encuentre en la reacción de los otros filósofos. Sin haberlo leído, Voltaire considera que el libro es malo, y agrega que el autor «ha llevado demasiado lejos la filosofía» (!) Rousseau piensa que es peligroso. Diderot calla... D'Alembert lo pone a parir. Lo mismo hace Grimm. Nada elegante. Helvecio se ve obligado a redactar tres retractaciones, cada una más humillante que la anterior. Por último, los filósofos le reprochan haber consentido a ello y dar muestras de una cobardía que redundaría en perjuicio del partido filosófico, ya desacreditado por toda esta cuestión (!) Mortificado, Helvecio jamás se repondrá de este desencadenamiento de odio y de estas humillaciones. Los diez años de vida que le quedan son verdaderamente sombríos.

Durante este tiempo, las ediciones se suceden a un ritmo vertiginoso. Veinte únicamente en el año de su aparición, la traducción inglesa y la alemana tienen considerable éxito. Immanuel Kant lee *Del espíritu* en traducción. Se puede pensar que, unos años después, la *Crítica de la razón práctica*, cuando no la *Metafísica de las costumbres*, proponen exactamente la versión inversa de la filosofía utilitarista y hedonista del pensador francés. Todavía hoy, Helvecio funciona como severo antídoto de Kant...

Los últimos diez años. Helvecio viaja. Primero a Inglaterra, país que tiene fama de modelo, pues ha creado las libertades constitucionales, tiene libertad de prensa, en él la discusión religiosa se practica de manera abierta y pública, la fuerza del comercio y la industria compensa la potencia del poder político, los partidos organizados compiten con total independencia en la carrera por el poder, lo han amado Voltaire y Montesquieu, es la tierra donde florecen Bacon y Locke, Hobbes y Newton. Así las cosas, ¿cómo no purificarse en ese país de las afrentas francesas y las miserias vividas a propósito del libro condenado?

Luego Prusia, con el famoso Federico II, rey y filósofo, coleccionista de glorias filosóficas en su corte. En Potsdam, el antiguo benefactor de La Mettrie invita a Helvecio y a su mujer a unirse a la corte. El filósofo rehúsa. El rey le encarga una misión diplomática ante el duque de Choiseul, pues el soberano desearía un acercamiento entre su corte y la de Versalles. Se ignora el grado de implicación de Helvecio en tal empresa.

Durante esta época, Helvecio toma notas, lee, reflexiona. Probablemente se subestima el dolor que le produjeron los acontecimientos relacionados con el caso *Del espíritu*, y sobre todo sus consecuencias. El filósofo no expresa sus sentimientos, no se queja, se mantiene relativamente discreto y en silencio sobre el tema, pero su sufrimiento es considerable. ¿Hace falta establecer un nexo entre la brutalidad de las reacciones —la Iglesia, la prensa, la camarilla filosófica, el poder político— y su evidente melancolía posterior?

Es habitual atribuir su muerte a un «agravamiento de la gota». ¿Qué debe entenderse con esto? Ante todo, que

era gotoso, probable señal de una vida de placeres de la mesa. En segundo lugar, que esta afección dolorosa produce anginas, conjuntivitis, retortijones de estómago o de intestino, vómitos, tendencia al síncope, accidentes cerebrales, ataques de apoplejía, afecciones cardíacas, palpitaciones, opresiones y problemas de uremia; es posible que la causa definitiva de su muerte fuera una crisis de uremia.

De 1759 a 1769 Helvecio trabaja en la redacción de una obra que quiere que se edite sólo después de su muerte: *Del hombre*. El libro aparece dos años después de su fallecimiento, en 1773. Esta vez no tiene motivo para contenerse, como se advierte que hace en *Del espíritu*, para encubrir las opiniones, utilizar circunloquios, valerse a veces de astucias, recurrir a precauciones oratorias en la introducción, anunciar que si tal o cual idea ofende a alguien, es de manera completamente involuntaria, pues la publicación *post mortem* garantiza la plena libertad de escritura. Cuando alguien ha afirmado que después de la muerte no hay nada, no tiene miedo a nada, y menos aún a los censores, los críticos, los jueces, el clero y otros instrumentos de la negatividad.

Helvecio sufre con la escritura y la composición. Su segunda gran obra parece un reajuste de la primera. No se trata de repeticiones, sino de precisiones, de desarrollos y de ataques frontales contra los enemigos de siempre: la Iglesia, el clero, el Papa, los jansenistas, los jesuitas, los filósofos escolásticos, los santurriones, la censura, los sacerdotes, los teólogos, los déspotas, los monjes... El filósofo sabe que cuando sea leído, su cuerpo reposará en una tumba; por eso, sabiéndose libre, disfruta de esa libertad.

Las consideraciones preliminares de *Del hombre* muestran a una persona herida. De un libro al otro se observa una merma del humor, menos chispa, menos anécdotas ri-

sueñas, un poco más de cólera, la sustitución de la liviandad por la militancia seria. Helvecio pronuncia su juicio sobre el siglo: demasiada demagogia, excesivo deseo de complacer, ausencia de gusto por la verdad, marcada resurrección de la beatería, el fanatismo y la superstición y, aunque no utiliza el término, decadencia. En efecto, anuncia que Francia perecerá a causa de un gobierno pernicioso, y formula su diagnóstico: hemos entrado en una era de despotismo.

El gran volumen de 976 páginas padece de una composición aleatoria, cuando no de ausencia total de composición. Es fácil imaginar que ha sido escrito sobre la marcha, como una especie de diario filosófico de un sabio melancólico, marcado por huellas profundas, lleno de cicatrices, insultado hasta la saciedad, cansado. Se advierten redundancias y repeticiones; historias sin importancia ocupan un gran espacio mientras que la idea digna de un desarrollo apenas es simple, brevemente enunciada, y no se da de ella una verdadera demostración. Helvecio parece monologar en la intimidad de su salón: se oye la voz triste de un ser dolido.

El 26 de diciembre de 1771, Helvecio muere en su casa particular de la rue Sainte-Anne, junto a sus amigos, entre ellos D'Holbach. Durante un tiempo, consciente, rechaza los sacramentos y la presencia de un sacerdote. En esos últimos momentos vuelve sobre sus retractaciones públicas obtenidas mediante coerción, las lamenta, reafirma sus posiciones, confirma sus ideas. Hasta el final lo carcome el dolor producido por las persecuciones y la humillación con ocasión de la aparición de *Del espíritu*. Pese a todo, su sepultura se halla en la iglesia de Saint-Roch. Desaparece a los cincuenta y siete años, la edad ideal para comenzar una gran obra filosófica.

Un pensador utilitarista. Si Helvecio no se reduce al cliché habitual del materialista ateo, ¿qué decir de su filosofía? Deísta, agnóstico a propósito del materialismo, el filósofo queda mejor descrito con epítetos nuevos y más apropiados porque son verificables en el texto: *sensualista*, por ejemplo, o también *empirista*, sin duda *hedonista* y, finalmente, *utilitarista*. El sensualismo de Helvecio retoma las tesis clásicas de Locke o de Hobbes sobre el tema. Ni idealista, ni materialista, Helvecio opera como científico que mira, observa, experimenta y luego extrae conclusiones sobre lo que ha comprobado. Ni a priori ni metafísica, sino física de los sentimientos, las percepciones, las sensaciones. Nada de método escolástico, sino pragmatismo experimental.

Helvecio lo dice y lo repite: únicamente los cinco sentidos proporcionan las informaciones útiles y necesarias para la comprensión, la captación inteligente de un hecho o de una situación. Por tanto, un cuerpo y facultades relacionadas por un cerebro: oler, gustar, tocar, ver, oír. Nada más. Se entiende que los partidarios de las facultades inteligibles, los defensores de la inmaterialidad activa en la materia, transformen la obra del filósofo en polémico engendro ateo y materialista. Sin embargo, Locke, y después el abate Condillac, son la prueba de que un sensualista puede defender esta posición filosófica y al mismo tiempo creer en un dios inmaterial.

Contra la tradición filosófica, Helvecio afirma que los sentidos no nos engañan. Esta posición se contrapone a las habituales condenas de los sentidos: las torres de Notre-Dame de Montaigne, el palo roto de Descartes y otras imágenes de un Pascal o un Malebranche que retoman hasta la

saciedad esta antigua cantilena filosófica que se repite una y otra vez desde Platón: los sentidos nos engañan; únicamente el alma, porque es una parte del fuego divino en nosotros, nos permite conocer la verdad, de la misma sustancia que él. De ninguna manera, precisa Helvecio: la materialidad de la realidad se capta en virtud de la materialidad de un cuerpo que experimenta el mundo con ayuda de sus sentidos.

Por tanto, cuando existe, el error no tiene nada que ver con los sentidos, sino con el juicio. Las pasiones nos ofuscan y la ignorancia nos mantiene al margen de la verdad, no cabe duda, pero es ridículo e inútil incriminar a la sensación. Si concluimos erróneamente, el defecto tiene más relación con el mal uso de nuestra razón, que demuestra ser un instrumento inadecuado porque la educación y la instrucción no lo han dotado de la competencia necesaria. Sentir es juzgar; juzgar es sentir. Esto es algo a lo que Helvecio no renuncia, es una idea que desarrolla en numerosas ocasiones. No hay en nosotros una facultad de juzgar que se diferencie de la facultad de sentir.

La idea se encuentra en Locke, para quien Helvecio no ahorra elogios: «Locke es un genio», escribe en *Del espíritu*. Cuando reflexiona sobre un programa ideal de educación, afirma, lacónico y definitivo, que bastaría con enseñar el pensamiento de este filósofo, quien, a partir de la traducción que Coste realiza en 1700 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, constituye un gran acontecimiento en filosofía. La crítica que, sobre la base de su teoría empírica, realiza Locke de las ideas innatas de Descartes, divide en dos la metafísica occidental. En toda la Europa del siglo XVIII, Locke, tras noquear al autor del *Discurso del método*, convierte o repele, fascina o es tenido por el mismo diablo. El inglés acaba con el idealismo, desacredita el espiritualis-

mo y todo lo que, en mayor o menor grado, se asemeja al platonismo. Al mismo tiempo, abre una vía regia a las tradiciones materialistas, hedonistas, ateas, mecanicistas y sensualistas. Helvecio se mueve en este linaje como pez en el agua.

13

La fundación hedonista. Lanzado a la conquista de una moral con los medios de la metodología experimental, Helvecio encuentra una idea básica con la que construir todo el sistema. Esta idea sencilla es la constatación del sentido común, despreciado por los filósofos, pero sublimado por Epicuro, que supone que los hombres, todos los hombres sin excepción, buscan el placer y evitan el displeacer, se encaminan a la satisfacción y huyen del dolor y el sufrimiento. Verdades modestas, sin duda; hallazgos banales, evidentemente. Pero escollos considerables para nuevas posibilidades filosóficas. El hedonismo es la base de una visión del mundo y proporciona la arquitectura de una razón impura.

Helvecio aspira a una moral construida como una ciencia, irrefutable, con fundamentos indiscutibles. ¿Qué tienen todos los hombres en común, bajo todos los cielos y en todas las épocas, el *homo sapiens* de los orígenes y la refinada criatura de los salones filosóficos del Siglo de las Luces, las mujeres, los niños, los negros, los ricos y los pobres, la gente que goza de buena salud y los enfermos? Lo que todos ellos tienen en común es este tropismo natural: todos quieren el placer. Primera verdad experimental de esta ciencia nueva que es la ética.

Este «deseo de placer» (*Del espíritu*, 1.4) actúa como

motor del mundo. Todos los movimientos físicos, psíquicos, psicológicos, morales, políticos, históricos, obedecen a esta ley simple y primera. Conocer esta verdad fundacional permite comprender luego, como si se tratara de una reacción en cadena, cómo se articulan las diversas disposiciones de la realidad: orgullo, ambición, gloria, honores, cobardía, valor, voluntad, etc.

Helvecio rechaza toda noción de naturaleza humana: el hombre es una cera virgen en espera de un sello que la cargue de contenido. Por tanto, no se puede hablar de naturaleza humana hedonista; sólo se trata, como diría nuestro filósofo, de un puro y simple juego de palabras. Pues, ¿no es la invariante que define la noción de naturaleza humana lo que se encuentra en cada hombre desde el origen de los tiempos y hasta el fin del mundo?

14

Una psicología cínica. Se ha reprochado a Helvecio la utilización de las ideas de otros y su total carencia de pensamiento propio, en particular en lo que se refiere a su psicología cínica. En primer lugar, rinde homenaje a La Rochefoucauld; además, conoce bien la corte, observa a los hombres. En esas condiciones, ¿cómo no llegar a conocimientos seguros, verificables y verificados sobre el alma de los hombres? Es cierto que son los mismos que los del moralista del Gran Siglo, pero también que los de todos los observadores del género humano desde Esopo o Teofrasto.

La obra completa de Helvecio rebosa de aforismos, de citas que, sacadas de contexto, proporcionan una magnífica colección de pensamientos cínicos, en el sentido antiguo

y filosófico del término. Sobre las motivaciones del género humano, las pequeñas villanías, las bajezas, los tejemanejes, las intrigas, los acuerdos con el diablo, las bajas pasiones, la maldad, el destacado papel de la envidia, el vicio y la virtud, y tantos otros temas, Helvecio talla diamantes y los engasta en el cuerpo de papel de sus obras, a veces a riesgo de que pasen inadvertidos.

Veamos: «Todo gran talento es en general objeto de odio.» O bien: «Quien es capaz de escribir buenas obras no se entretiene en criticar las de los demás.» O incluso: «La incapacidad de hacer algo bien es lo que produce al crítico», cuando no: «Para no ofender a nadie basta con tener las ideas de todo el mundo.» Y, finalmente, última sabiduría, si no sabiduría última: «Para amar a los hombres hay que esperar poco de ellos.» He aquí un arte de la agudeza que instala a Helvecio junto a Chamfort, Vauvenargues, Rivarol o Joubert, grandes cínicos exploradores del corazón humano, que Pascal calificaba con razón de «hueco y lleno de basura». ¿Cómo asombrarse, pues, de que este Helvecio seduzca luego a un tal Friedrich Nietzsche?

Allí donde el cristianismo se entrega al juego del alma noble, donde envuelve los pequeños motivos en grandes lógicas y celebra las ficciones del amor al prójimo, la generosidad, el don, el hecho de compartir, la caridad y otros nobles y bellos sentimientos, Helvecio llama a detener el juego, a mirar de frente la realidad, dejar de extrapolar, de velarnos el rostro y, sobre todo, de mentirnos. El hombre se destaca por la mala fe, el deseo de no ver lo que no le conviene y el arte perverso de reescribir la historia en su beneficio exclusivo.

Fatalidad del tropismo egoísta. Después de la primera lección —el tropismo naturalmente hedonista—, la segunda: el tropismo naturalmente egoísta. Se ha reprochado a Helvecio la crueldad de sus análisis realizados a escalpelo: pero la persona que pone palabras a la negatividad no es creadora de ésta; dar nombre a la bestia no es darle nacimiento. Decir que el hombre está obsesivamente centrado en su ombligo no aumenta la cantidad de egoístas. Se hace pagar al mensajero la mala noticia que éste se limita a transmitir.

Basta mirar a nuestro alrededor para experimentar esta evidencia: cada uno se coloca en el centro del mundo y pone todo en relación consigo mismo. El filósofo describe un hecho, muestra una fatalidad, no obtiene de ello ninguna satisfacción, no condena, no sermonea ni bendice. Mira, ve y dice. Es su único pecado. Cuando persigue el amor propio, el amor a sí mismo, se comporta como filósofo cínico, como Diógenes, que quita los velos a las quimeras.

Que cada uno se prefiera a los demás es un hecho. Saber esto lleva a una mayor lucidez. Ser consciente de quién es uno mismo y de cómo son las cosas, conocer la naturaleza de los mecanismos, permite abordar la realidad como un trágico que no la ve negra ni rosa, sino tal como es. Los hombres no son ángeles ni tampoco bestias. Son máquinas egoístas. La psicología cínica, la antropología cínica, aportan materiales para una construcción ética y luego política.

Tercera ley cardinal: en el corazón de este mecanismo egoísta reside un principio simple: el interés nos motiva, en todo y para todo, permanentemente, tanto en detalle como en general, ya se trate de un hecho particular de la vida cotidiana, ya de una gran epopeya existencial. Cada

uno persigue ante todo su interés; y su interés –véase la primera ley– se reduce a algo muy simple: gozar y/o no sufrir. Todas las acciones llamadas buenas o malas se encuentran más allá del bien y del mal, en un registro dinámico de fuerzas; un movimiento hacia la obtención de placer, otro para alejarse del sufrimiento.

Helvecio se comporta como moralista, no como moralizador. Puesto que absolutamente todos obedecemos a esta ley simple y trágica que nos hace aspirar al disfrute del placer y la evitación del displacer, dejemos de lamentarnos y convirtamos esos importantes descubrimientos en palancas de nuestra acción. Para eso sirve la anatomía del psicólogo cínico, el recorte del alma con la navaja filosófica. Una vez que sabemos qué es el hombre, ¿qué hacer y cómo actuar para construir el júbilo? Respuesta: estimular en los hombres el interés por ser virtuosos.

16

• *Ejercicios de descomposición.* Antes de seguir avanzando, examinemos algunos casos concretos de «descomposiciones» realizadas en *Del espíritu* o en *Del hombre*. Escojamos las más despiadadas, que se granjean la mayoría de los reproches y los malentendidos porque no disimulan la mitología almibarada de la moral cristiana: el amor, la amistad, el amor a los hijos, la caridad. Al atacar esos terrenos en general exquisitamente perfumados, el filósofo realiza un verdadero trabajo de cínico. No asombra que haya tenido que pagarlo.

Primer caso: el amor. ¿Pureza? ¿Belleza de los sentimientos? ¿Gratuidad? ¿Generosidad? Arranquemos estas máscaras: detrás de un hombre que pretende amar de ver-

dad se encuentra al egoísta interesado en que esta historia se desarrolle de acuerdo con su exclusivo deseo. ¿Flechazo? ¿Pasión? ¿Encuentro del hombre o de la mujer «de mi vida»? Helvecio responde: motivos interesados, promesas de goce, amor propio halagado, esperanzas de beneficios simbólicos o trivialmente concretos...

Segundo caso: la amistad. ¿Qué es la amistad? De ninguna manera lo que sostiene la versión de las novelas que fingen este sentimiento envolviéndolo en posturas romanas, sino la conjunción de intereses mutuos y compartidos. El amigo nos sirve, de la misma manera en que nosotros servimos a nuestro amigo. Le hablamos de nosotros, nos confesamos, nos descargamos de nuestros temores, angustias, miedos, nos hacemos protagonistas, nos presentamos heroicos o modestos, triunfadores o víctimas, pero siempre con la intención de ser compadecidos, amados, escuchados, sostenidos. El comercio de la amistad supone la esperanza de un beneficio. La motivación es la necesidad, o al menos nunca la grandeza y la nobleza de un sentimiento puro.

Por tanto, ¿por qué criticar a la persona cuya relación con otra se basa en el interés por su dinero y sin embargo habla de amistad? *La fortuna forma parte de las cualidades de un ser con el mismo derecho que sus otros méritos: belleza, juventud, reputación, virtud, etc.* La fuerza de la amistad se mide siempre por la fuerza del interés que une a los dos amigos. Cuanto más vil sea la necesidad que la explica, más fuerte promete ser.

Si el amigo es «un pariente de nuestra elección» (*Del espíritu*, 3.14), sepamos qué es la amistad: ni un ejemplo de escuela romana y viril, una odisea al estilo de Montaigne y La Boétie, ni una imposibilidad radical, sino lo que ella misma define más allá del bien y del mal, en una pura ló-

gica de satisfacción esperada, un comercio interesado por ambas partes. Helvecio concluye con sabiduría: «decirse que uno tiene muchos amigos, pero no creérselo demasiado»...

Tercer caso: el amor a los hijos. Helvecio habla por experiencia. Recordemos que ha tenido cuatro hijos, dos de los cuales murieron siendo aún pequeños. ¿Qué dice el autor? En las antípodas del discurso tranquilizador, el filósofo deconstruye este sentimiento. ¿Qué se ama en ellos? El propio nombre, la posibilidad de transmitir una herencia patrimonial y patronímica —que Helvecio llama «postero-manía»—, la posibilidad de mandar sin riesgo, de ser obedecido y de disfrutar del espectáculo del propio poder; la posibilidad de divertirse en el sentido pascaliano, de huir del aburrimiento; el «juguete» permanentemente disponible...

¿Podría replicársele que lloramos la muerte de los hijos? Ya sea como resultado de la autoobservación (?), ya sea como proposición conceptual derivada de consecuencias casuísticas de su teoría, Helvecio —plácido, lúcido y cruel— prosigue su desmontaje: uno se compadece de su propia suerte. Más que expresar la añoranza del niño desaparecido, las lágrimas revelan la tristeza de la perspectiva de ociosidad y tedio que afrontan los padres a partir de ese momento.

Cuarto y último caso: la caridad. El amor al prójimo de los cristianos es ante todo amor a sí mismo e interés por construir la propia salvación. El otro es un mero pretexto, causa ocasional, medio, no fin. Aliviar el dolor de un desdichado no obedece a razones de pureza moral, sino a intereses, lo mismo en éste que en otros terrenos. ¿Qué intereses? Dejar de sufrir con el espectáculo de su dolor; experimentar la satisfacción de merecer y recibir su agra-

decimiento; alegrarse por ejercer el propio poder; amarse por hacer el bien porque, según se nos dice desde la más tierna infancia, en eso consiste la virtud; calmar el sentimiento de culpa, eliminar este dolor del alma y liberarse del remordimiento; experimentar un placer narcisista como protagonista de un papel virtuoso, heroico; disfrutar de parecer, a los propios ojos o a los del vecino, un hombre de bien, todas ellas son razones impuras que únicamente se niegan a ver los beatos caritativos, convencidos de la nobleza de sus motivaciones y de su grandeza de alma.

La moral experimental supone, por tanto, una psicología cínica y una lectura radicalmente inmanente del mundo. Nada de ideas, de trasmundos, de humos platónicos, de justificaciones metafísicas ni de casuística teológica. Helvecio filosofa radicalmente, parte de la realidad para permanecer en ella, sin el rodeo por las maquinarias ontológicas del idealismo platónico y cristiano.

Nuestro filósofo quiere una lengua simple y clara, demostraciones verificables y confirmaciones empíricas. No quiere extrapolaciones intelectuales, sino una observación paciente del mundo y luego conclusiones definitivas. Sensualista, empirista, hedonista, utilitarista, Helvecio se comporta como un pragmatista. Su propuesta filosófica da origen a un momento esencial del pensamiento occidental, pues proporciona una alternativa antiidealista al modelo dominante. Contra el idealismo de Platón y de los cristianos, Helvecio deja sentada una posición que lo convierte en cabeza de turco del idealismo alemán, con un ataque en regla de Immanuel Kant, su figura más emblemática.

Königsberg contra París. Kant ha leído *Del espíritu* en traducción alemana. De esta obra, presente en su biblioteca, sólo retiene las anécdotas, las muestras de ingenio, las pequeñas historias chispeantes, no la filosofía, que apenas toma en serio. El prefacio de la *Crítica de la razón práctica* pasa a toda prisa sobre el empirismo, pensamiento falso, tan falso que ni siquiera es digno de que el «Chino de Königsberg» (Nietzsche *dixit...*) pierda el tiempo en demostrar su falsedad.

Es la obra completa de Kant, es decir, la totalidad del criticismo, la que trata de mostrar la superioridad de la razón pura sobre cualquier enfoque sensualista, corporal, de la realidad. El pensamiento de Helvecio es refutado punto por punto, aun cuando el nombre del filósofo francés no aparezca en las obras principales —las tres Críticas, por ejemplo—, sino solamente en referencias marginales de obras secundarias, como, por ejemplo, *Antropología desde el punto de vista pragmático*, donde se lo menciona tres veces, dos de las cuales para reciclar anécdotas que ilustran la misoginia de Kant...

En el plano teórico, la oposición entre estos dos hombres se da en todos los campos: Helvecio propone una psicología cínica, una antropología trágica, ve al hombre tal como es, atraído por el placer, motivado únicamente por el interés, conducido por el tropismo de los beneficios esperados; Kant, por su lado, se inscribe en la lógica cristiana de un hombre marcado por el pecado original —el «mal radical» de *La religión en los límites de la simple razón*—, y defiende una filosofía que propone una salvación a través de las virtudes cristianas convertidas al laicismo, secularizadas y formuladas en la jerga filosófica del idealismo alemán.

Helvecio contempla al hombre en su inmanencia radical, sin dotarlo de una inmaterialidad que es útil asiento de las dominaciones religiosas, metafísicas y ontológicas. Helvecio es laico; Kant, cristiano. *Del espíritu* enseña la inexistencia de acciones moralmente desinteresadas, la *Metafísica de las costumbres* define la moral como la acción producida sin la contaminación de un solo gramo de interés.

Deísta, Helvecio llama Dios a lo que resiste a la razón destructora, posición que, a largo plazo, hace posible algún día una opción atea. El Ser Supremo existe por defecto de algo filosóficamente mejor. Kant activa su criticismo, se pone al borde de un precipicio metafísico, podría hacer saltar la metafísica occidental por los aires, pues ha hecho todo lo necesario para ello, pero renuncia y se conforma con postular la existencia de Dios junto con la inmortalidad del alma y la existencia de la libertad. Por su parte, *Del hombre* afirma el reino de la necesidad y de la materialidad del alma.

La utilidad gobierna el mundo, el bien y el mal no existen en sí mismos, sólo existen lo «bueno» y lo «malo» según la decisión arbitraria de la autoridad temporal de un momento y de una época dados, en relación con los beneficios sociales obtenidos; como platónico del Siglo de las Luces, el alemán sostiene un Bien absoluto, ideal, eterno, intemporal, ahistórico, de validez universal y para siempre. Uno integra la historia en su pensamiento, el otro medita sentado en las nubes del cielo inteligible.

Del espíritu se propone pensar la moral como una física experimental, vuelve anticuada toda posibilidad de metafísica (etimológicamente, pensamiento después de la física); Kant escribe *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* con el fin de salvar la metafísica atacada por los ultras de la Ilustración. Claude

Adrien hace posible el positivismo del siglo siguiente; Immanuel recupera la metafísica ideal de Platón en su fundamento y de esa manera salva las raíces mágicas del cristianismo.

El mayor —Helvecio tiene nueve años más...— celebra los sentidos y, lo que es aún peor para la camarilla filosofante, las pasiones. Un capítulo de *Del espíritu* (3.8) lleva el atrevido título de «Uno se vuelve estúpido apenas deja de estar apasionado»... En toda la obra del más joven, las pasiones son, como en Platón, obstáculos para la razón, impedimento para pensar, perturbación del juicio, huella del pecado en la carne. En la *Antropología*, Kant escribe: «las pasiones son una gangrena para la razón pura práctica»...

Helvecio defiende el cuerpo en todas sus formas —y, por tanto, las sensaciones, factor insoslayable del conocimiento empírico, los sentimientos y el entusiasmo—, fustiga la prudencia, muestra que la ausencia de pasiones produce en nosotros un perfecto embrutecimiento, invita a emplear libremente el cuerpo —disposiciones sensuales y hedonistas a discreción...—, se burla del matrimonio —«el cuadro de dos infortunados que se unen para hacerse mutuamente desgraciados»—, invita a los contratos hedonistas basados en el interés mutuo, y *passim*...

Mientras, Kant otorga el máximo valor a la «apatía moral» —estado que se exalta en la *Doctrina de la virtud*, pues supone la independencia absoluta de la razón racional y razonante respecto de cualquier parasitismo, de toda contaminación pasional, es decir, corporal—, aboga por el advenimiento de lo trascendental puro —de la cosa en sí no se sabe nada excepto que «unifica la diversidad de la intuición sensible» (!)—, y expone en la *Doctrina del derecho* una singular defensa del matrimonio —«la unión de dos personas de sexo diferente que quieren la posesión recíproca de

sus facultades sexuales para toda la vida» (¡arrebataador!). Y, otra vez, *passim...*

Como conocido del viejo Fontenelle (el libertino normando ha sido asiduo asistente en el salón de Ninon de Lenclos junto con Saint-Évremond, sigue exhibiéndose todavía en el siglo de Luis XVI y, a los ochenta y siete años, aún abre el baile de carnaval en casa de los Helvétius con Geneviève Adélaïde, su hija de cuatro años...), Helvecio toma de éste la teoría de la mentira: mentir no es ocultar la verdad, sino disimularla ante quien estamos obligados. No harán gala de esta delicadeza Benjamin Constant, ni tampoco Alain, cuando retomen esta tesis como propia sin mencionar su fuente.

Es conocido el famoso texto de Kant *Sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad*, que refuta la tesis de Fontenelle, vía Benjamin Constant, quien se apodera de ella en *De las reacciones políticas*. Kant rechaza toda justificación de la mentira, cualquiera que sea su motivo: siempre se debe decir la verdad, con independencia del interlocutor, pues hay que hacer el bien por el bien mismo y decir la verdad porque decir la verdad es un deber absoluto. Poco importan las consecuencias (aun cuando sean dramáticas, como decir dónde se oculta un judío al nazi que nos lo pregunta...), porque «la mentira descalifica la fuente del derecho». Dicho de otra manera, a quien ha mentido una vez no se le puede volver a creer...

Genealogía del consecuencialismo. Como se advierte, Helvecio y Kant son el agua y el fuego. Más allá de las diferencias personales, se oponen dos concepciones del mun-

do y, por tanto, de la vida, el futuro y la filosofía: una, idealista, espiritualista, intelectualista, queda dócilmente sometida a la metafísica, a la teología y, finalmente, al espíritu de la religión cristiana; la otra, pragmática, utilitarista, concreta, se preocupa de la casuística: se trata de pensar para vivir, para vivir mejor, de otra manera, y no de pensar como un ejercicio de estilo, por devoción al arte por el arte. Helvecio no practica la filosofía por la belleza del gesto, sino con la intención de producir efectos en la realidad.

Su pensamiento funda lo que en lenguaje moderno llamamos *consecuencialismo*. ¿A saber? La teoría consecuencialista –Helvecio y los utilitaristas– se pregunta por lo que sucede si uno elige esto en lugar de aquello. El bien existe en relación con las consecuencias de una elección y de una acción. Por ejemplo, la mentira no es ni un bien ni un mal en sí misma, sino en función de lo que de ella deriva: si miento para evitar la muerte de un hombre, la mentira es un bien, es buena; si digo la verdad y con eso doy lugar a la muerte de un hombre, esa verdad es mala y decirla es un mal. La teoría deontológica –Kant y los idealistas– afirma que la verdad es siempre buena y la mentira siempre mala, independientemente de las consecuencias.

El imperativo kantiano, categórico, no admite ninguna excepción; el imperativo utilitario, hipotético, supone abordar primero la hipótesis. Toda moral se inscribe en una lógica nominalista, concreta, inmanente y pragmática, no en un proceso inteligible y conceptual. En *Del hombre*, Helvecio formula el imperativo utilitarista. ¿Qué es este imperativo? ¿Cuál es su objetivo? «El mayor beneficio público, es decir, el mayor placer y la mayor felicidad del mayor número de ciudadanos.» ¿La verdad? La utilidad pública, a la que debe sacrificarse todo lo demás, incluido –detalle importante– «el sentimiento de humanidad» si es

necesario... Así se descubre que ética y política no están separadas, sino que constituyen dos modalidades de una misma manera de ser y de hacer.

La religión de un descreído. Resumamos: el Dios de Helvecio es afín al Ser Supremo en boga en el siglo XVIII; evidentemente, esta fuerza incognoscible a la que se debe la disposición del mundo —el «legislador celeste»— no adopta ninguna forma humana ni da muestra de sentimiento humano alguno: la religión católica y sus servidores —Papa, sacerdotes, monjes, teólogos, escolásticos, jesuitas, janse-nistas, etc.— concentran lo esencial de las críticas del filósofo; el mismo efecto le produce la dulzura de la moral evangélica; el protestantismo le parece más defendible que el catolicismo, menos proveedor de embustes filosóficos, menos productor de políticas deplorables; la historia del cristianismo rebosa de supersticiones y fanatismo, de las cruzadas a los etnocidios de amerindios, pasando por la noche de San Bartolomé o la Inquisición; la beatería produce despotismo, sobre todo en esta segunda mitad del siglo XVIII.

Helvecio reúne todo esto bajo el rótulo «falsa religión». Es pues evidente que hay una religión verdadera. ¿Cuál? En un primer momento, examinemos del lado del protestantismo. La religión reformada presenta una ventaja real sobre la católica. En todos los países que viven bajo el principio de Lutero y Calvino, la industria prospera, como atestigua la abundancia de riquezas y de bienes, las costumbres parecen más virtuosas, hay libertades y la pobreza del pueblo parece menor. ¿Por qué?

Ante todo, porque esta religión, aligerada, purificada, contiene menos dogmas –los misterios que escapan a la razón– y menos sacramentos. Ahora bien, de estas plagas vive el cuerpo sacerdotal y de ellas se nutre la superstición (véase el bautismo, la confirmación, la Eucaristía, el matrimonio y otras prácticas, todas ellas de un coste elevado). Además, porque se basa menos en el odio al cuerpo, los deseos, las pasiones y los placeres. No celebra del todo el ideal ascético católico. Por último, porque en los reformados es menos recurrente el empleo del infierno como medio para aterrorizar a los creyentes.

La única religión intolerable es la religión intolerante. El problema tiene menos que ver con la religión, a la que Helvecio no se opone en absoluto, que con la intolerancia, a la que dedica sus análisis más vehementes y más frecuentes. Lo que de la religión intolerante molesta al filósofo es la intolerancia, no la religión. Desde el momento en que prohíbe, prescribe y proscribire, reprime y censura, nada justifica su defensa. Una religión que enseñara el bien público, la tolerancia, el amor a la paz, el gusto por el saber y la educación, la pasión por las luces, su odio a los oscurantismos, su compromiso contra el despotismo y el fanatismo, que no explotara a la gente, que no contribuyera a la pauperización, esta religión contaría con el apoyo del pensador.

De la misma manera que Jean Meslier no cubre de oprobio al sacerdote en términos absolutos, sino por los efectos que su enseñanza produce en la sociedad –posición consecuencialista–, Helvecio piensa que el clero podría contribuir al interés general difundiendo el contenido de una religión cívica. ¿Dirán algo distinto los descristianizadores que en 1791, durante la Revolución Francesa, inviten al clero a profesar un juramento cívico?

El culto al interés público. En toda su obra, Helvecio vuelve una y otra vez sobre esta idea: el despotismo existe cuando triunfa el interés personal del gobernante. Pese a que sus análisis se refieran a los visires y los sultanes, o que dedique sus agudos análisis al Diván —el sistema administrativo y fiscal musulmán—, el lector comprende que las demostraciones son perfectamente aplicables a la monarquía del siglo de Luis XVI.

De esta manera, bajo su pluma uno encuentra permanentemente consideraciones sobre: la «felicidad pública», el «bien público», la «felicidad general», la «salvación pública», la «felicidad de la humanidad», la «utilidad pública», el «interés público», la «felicidad de la sociedad», el «interés general», la «felicidad de la sociedad», el «interés general», la «felicidad nacional», la «utilidad nacional», la «felicidad pública» y el «interés nacional». Su programa político no se disimula, es utilitarista y sirve de base a una política hedonista cuya fórmula es: «La felicidad del mayor número posible de individuos.»

La Iglesia católica no tiene interés en el bien público y afirma preocuparse exclusivamente por los intereses espirituales, pero desde el comienzo de su historia ha mostrado de qué manera predomina en ella lo temporal. Esta confusión de lo espiritual y lo temporal es nefasta. Lo espiritual debe obedecer a lo temporal, que, a su vez, debe someterse a la ley, siempre que la ley tenga como mira el bien público y la felicidad del mayor número posible de personas.

El Papa y el príncipe se diferencian en lo que esperan de los hombres. Lo que la Iglesia desea en realidad es individuos embrutecidos, imbeciles, incultos, más fáciles de adoctrinar, de someter y de sojuzgar con la mitología cris-

tiana. La credibilidad se obtiene más fácilmente con un rebaño de fieles mentalmente sometidos que con sujetos que han aprendido a juzgar correctamente con ayuda de una razón sana y libre. El sacerdote sabotea este mundo en nombre del más allá, destruye la vida, las pasiones, la energía de los hombres, cuando son éstas precisamente las fuerzas que proporcionan el combustible a una nación. En cambio, el príncipe gobernaría mejor si dispusiera de súbditos esclarecidos, instruidos, lúcidos, racionales y virtuosos. Por tanto, ¿cómo conciliar estos dos tropismos contradictorios?

Para empezar, suspendiendo los créditos a la religión católica. El ex recaudador de impuestos establece, en una nota de suma importancia, el coste de la religión católica en términos de tasas, impuestos, deducciones obligatorias, fiscalidad eclesiástica —el diezmo: etimológicamente, la décima parte de la cosecha...— y diversos tributos religiosos. ¡Todo eso para pagar a los sacerdotes, mantener sus edificios e iglesias, alimentar a monjes y monjas ociosos, mantener a la jerarquía en el lujo y permitir las pompas y los fastos de las ceremonias!

Luego, redistribuyendo entre los campesinos expoliados el dinero robado por los curas, para poner fin a la caridad y dar paso al advenimiento del reino de la justicia. Una vez recuperado por la administración pública, este dinero desviado por el clero se agrega a la confiscación de los bienes y de las tierras del clero. Este maná servirá a los trabajadores del campo para adquirir una parcela que les permita subvenir a sus necesidades, pues mientras los sacerdotes comen hasta hartarse, sus parroquianos se mueren *realmente* de hambre.

Por tanto, una religión que reduzca su soberbia, que renuncie a las amenazas de condena a sus fieles, que deje

de disfrutar de los bienes de este mundo tras habérselos prohibido a los demás, pobre pero honesta, tolerante y benevolente, virtuosa y moral, esta religión tendría derecho de ciudadanía. La existencia de un culto del Ser Supremo en la nación —la redacción de estas páginas es quince años anterior a la Revolución Francesa...—, con sus sacerdotes y sus templos, es completamente legítima, a condición de que cumpla con el principio básico de «divinizar el bien público».

21

El «grito de la miseria». A consecuencia de la publicación de *Del espíritu*, Helvecio padeció la violencia de un régimen político que no toleraba el pensamiento libre. Como recaudador real en su juventud, conoció en el campo la negra miseria de las provincias; como maestroala ordinario de la reina comprobó los fastos de la corte de Versalles; en sus tierras normandas vio cómo la gente trabajaba, sufría y moría en el trabajo a causa de la hambruna. Cuando, desilusionado, redacta las páginas iniciales de su libro póstumo, formula su diagnóstico: «Mi patria ha recibido finalmente el yugo del despotismo.»

¿Qué es el despotismo? Todo poder personal que no se preocupe por el bien público y el interés general, ya sea en el Diván oriental, ya bajo el gran dosel de Versalles; toda práctica política que haya abolido la distinción entre lo justo y lo injusto, capricho personal y ley general; todo régimen que impida la libertad de palabra, de expresión, de publicación; todo gobierno que controle la emisión, la difusión y la circulación de ideas; toda administración que concentre las riquezas en manos de unos pocos: el rey, su

corte, sus cortesanos, sus favoritos, sus amantes, sus soste-
nes políticos. Estas definiciones siguen siendo válidas en
nuestros días...

En términos marxistas, Helvecio comprueba la paupe-
rización y la lucha de clases: los pobres, la mayoría del país
(los dos tercios, escribe), trabajan infatigablemente y no
disponen de medios de vida. Mientras tanto, los ricos ocio-
sos gravan a estos miserables y viven de los beneficios de
sus rentas. Sin caer en la moral moralizante, sino en cali-
dad de pensador preocupado por la economía, Helvecio
afirma que la concentración de las riquezas, el menor nú-
mero de ricos y, simultáneamente, el aumento de sus for-
tunas, la privación de la inmensa mayoría, todo esto es
contrario al interés general y al bien de la nación. Helvecio
habla del «grito de la miseria», que él oye y amplía.

22

Un radicalismo reformista. ¿Qué hacer? ¿La revolu-
ción? Nadie piensa verdaderamente en ella... ¿La comuni-
dad de los bienes? ¿El colectivismo? ¿El comunitarismo?
¿La abolición de la propiedad? Algunos creen en esto: Jean
Meslier, como ya sabemos, y también Morelly en su *Códi-
go de la naturaleza* o el abate Mably. Pero no Helvecio.
A éste la idea le parece irrealizable. No descabellada, pero
imposible de llevar a la práctica. ¿Qué sentido tiene militar
a favor de lo impracticable?

¿Eliminar el dinero? No, dice el filósofo, y argumenta
proponiendo una utopía reflexiva: ¿qué sucedería en ese
caso? Se extenderían la pobreza, la miseria, la ruina y la
hambruna. Los ricos, los habituados al lujo, los propieta-
rios, los financieros, los empresarios, se exiliarían masiva-

mente con sus fortunas. Con esta hemorragia de talentos comerciales e industriales, banqueros y financieros, sólo quedarían en el territorio nacional hambrientos incapaces de satisfacer sus necesidades más elementales. La nación, debilitada, disminuida, estaría a merced del primer vecino que quisiera apropiarse del territorio nacional, pues no ofrecería ninguna resistencia, ya que el ejército supone dinero para mantenerlo en condiciones de poder contar con él en cualquier momento.

¿Entonces? No la revolución, sino el reformismo, pero de una manera radical. Insensiblemente, pero con firmeza, es menester cambiar las cosas, mejorarlas, reducir las injusticias. Helvecio defiende cambios regulares, continuados, progresivos. Al negar la ideología, rechaza una ley general que actúe como receta milagrosa. Nada de economía planificada, estática, ni de decisiones estatales nacionales e imperiosas.

En cambio, con su vena pragmática, contempla modificaciones puntuales en aspectos precisos de casos concretos. En tanto que nominalista, y no idealista como todo ideólogo, considera que es necesario pensar en una nación particular, en su situación de progreso, en su regresión, en sus características propias, en sus datos estadísticos: el estado de su industria, las cifras de su comercio, los resultados de sus operaciones financieras, etc. Toda legislación debe derivar del caso práctico considerado. A continuación, la ley permitirá cambiar las cosas.

«*Iguales en felicidad.*» Su proyecto político parece simple: hacer a los hombres «iguales en felicidad». (¡La

«igualdad de los goces» que en 1793 exigirán los *sans-culottes!*) Si el comunismo y la abolición del dinero parecen callejones sin salida, contemplemos más bien la distribución de la riqueza en mayor cantidad de manos. De nada sirve querer el fin de la riqueza nacional cuando el problema supone nuevas distribuciones equitativas y más justas. Para ir en esta dirección, el soberano debe ante todo aligerar los impuestos y gravar a los ciudadanos con el único propósito de solventar los gastos públicos necesarios para la realización de la felicidad nacional. Toda percepción de impuestos no justificada por un rubro presupuestario calculado en función del bien público guarda estrecha relación con el robo.

Antes de esto, y para aliviar la presión fiscal sobre los posibles contribuyentes, ¡facilitémosles los medios para acumular un mínimo de riquezas a las que imponer tasas! Hijo de su época, y familiarizado con la teoría de los fisiócratas, Helvecio cree en las virtudes del trabajo, la industria, la iniciativa, la propiedad privada, el comercio, el lujo y el intercambio. ¿Cómo aspirar a una igualdad de los felices si no se crean antes las ocasiones de la felicidad?

Por tanto, Helvecio defiende el acceso de todos a la propiedad rústica. Una jornada de trabajo no superior a las siete u ocho horas —estamos en pleno siglo XVIII...—, la producción de riquezas con el único propósito de que todo el mundo pueda satisfacer las necesidades de la vida cotidiana y pagar los impuestos necesarios para que el Estado pueda garantizar la seguridad y la protección del territorio nacional y la defensa de la justicia, esto es, el mantenimiento de soldados, magistrados y policías.

La organización de la nación pasa por la promoción de una idea nueva: el federalismo. Su obra completa no contiene amplias demostraciones, pero la idea, aunque sólo

aparece en dos ocasiones y en unas pocas palabras —una vez en «liga federativa» y otra en «repúblicas federativas»—, está: contra la gran máquina del Estado, nacional, centralizada, que entusiasmará a los jacobinos centralizadores, el filósofo, que conoce las regiones, la provincia y su diversidad, defiende el principio federal, caro al corazón de los giron-dinos... En realidad, de paso Helvecio socava el poder monolítico del Estado monárquico y defiende el principio de pequeñas repúblicas, en mejores condiciones de realizar el bien público de sus ciudadanos.

24

La filosofía de las Nueve Hermanas. Helvecio era mason, miembro de la logia de las Nueve Hermanas. En el momento de despedirnos del personaje y del filósofo, nada impide proponer la hipótesis de que la totalidad de sus ideas y puntos de vista, sus proyectos y su lectura del mundo se resume en este único enunciado: en su vida y su obra, sus teorías y sus acciones, su pensamiento y su comportamiento, Helvecio formula el ideal de la masonería.

¿Qué ideal es ése? La construcción de sí mismo, la edificación existencial, la puesta al servicio de este proyecto de un conjunto de esfuerzos y de energías concentrados para la producción de un hombre nuevo. Pero también la práctica del bien, la preocupación por el interés general, el deseo de reforma social e intelectual, la fraternidad erigida en regla de oro. Para ello, ni su deísmo ni su celebración de una religión cívica y ciudadana son obstáculos, sino todo lo contrario. Por último, el papel que asigna a la educación, a la instrucción y a la construcción del juicio respalda esta hipótesis.

Pues Helvecio propone una «ciencia de la educación» que es a lo que en última instancia se reduce su radicalismo reformista. Si se sacrifica por alguna revolución, es por la revolución existencial del individuo, sin duda, pero también por la de la nación. Frente a tantos trabajos políticos, ante la inmensidad de la tarea, la educación presenta la ventaja de reunir todos los talleres. En efecto, la acción sobre las cosas parece mucho más eficaz cuando se actúa desde la raíz. Y la raíz es la edad temprana, tanto del hombre como de la nación.

25

La construcción de un ser. «No se nace (...), sino que se llega a ser lo que se es», afirma *Del hombre*. La antropología de Helvecio es totalmente experimental. Cuando nace, el individuo no es nada, la educación lo puede todo y es ella la que hace todo. Contra Rousseau, con quien no deja de batallar sobre este tema, está a favor de una neutralidad existencial de nacimiento: el hombre no nace bueno; tampoco nace malo; nace neutro...

¿La maldad de los hombres? Una cuestión de forma de gobierno, de mala educación, de instrucción deficiente, de formateado erróneo de los niños, un efecto perverso de la formación que se ha confiado a los sacerdotes y su pandilla durante los primeros años. ¿La bondad de los hombres? Lo mismo: consecuencia de una educación sana, de los buenos ejemplos desde la más tierna infancia, del beneficio de haber tenido «preceptores» laicos formados para ser filósofos y no haberse educado en la oscuridad de los teólogos, metafísicos o escolásticos.

La ciencia de la educación —también escribe «el arte de

la educación»— supone la formación de individuos felices cuya felicidad privada contribuya a la felicidad pública de la nación. Las mónadas esclarecidas constituyen un país luminoso, las personas dotadas de razón construyen una nación sana, vigorosa y próspera. La tarea infinita de la felicidad nacional supone microproyectos perpetuos en los que las personas, al trabajar por su libertad, coadyuvan a la de la comunidad. Jamás deben considerarse por separado el interés particular y el interés general, sino de manera conjunta.

La educación debe tener en cuenta los datos básicos de esta ciencia experimental que es la moral utilitarista: ¿que todos tratan de gozar?, ¿que todos rehúsan el sufrimiento?, ¿que todo individuo trabaja en su interés por encima de todo? Poco importa. Un pedagogo toma en consideración estas verdades y estimula prioritariamente la emulación de sus alumnos, les hace amar el saber y desear la cultura interesándolos en la preferencia por ciertos movimientos antes que otros. Las cosas deseables son gratificadas con recompensas y las indeseables sancionadas con castigos, lógica que más tarde llevarán al paroxismo los utilitaristas ingleses, con Bentham a la cabeza.

Pequeños accidentes y causas imperceptibles. Pese a que para la educación todo es posible, no puede producir genios, reza la acerba observación de Rousseau. La fabricación de este tipo de individuos obedece a leyes que, por ahora, permanecen en el misterio. La educación puede formar individuos esclarecidos, razonables, que piensen correctamente, que reflexionen acertadamente, que analicen

con pertinencia, inaccesibles a las fruslerías de la religión o reacios a las meras aproximaciones ideológicas. Lo que, dice Helvecio, ya es mucho...

¿Por qué es imposible construir genios por encargo? Porque la educación, siendo una ciencia y al mismo tiempo un arte, no puede más de lo que puede. ¿Qué quiere decir esto? Que no determina el cien por cien de un ser, pero sí gran parte del mismo. Lo que queda sin explicación constituye la diferencia: por un lado el genio, por otro el hombre común. Pues en toda educación hay «causas imperceptibles», «pequeños accidentes», «pequeños azares» que producen efectos considerables sobre la inflexión del destino de un individuo: una palabra, una lectura, una conversación, un encuentro, un accidente al que Helvecio llama «azar».

El uso de este término es molesto y peligroso debido a la confusión posible entre su sentido trivial, habitual, y el que le da Helvecio. Es cierto que el filósofo lo ha definido precisa y regularmente como «el encadenamiento de efectos cuyas causas ignoramos», o bien «el encadenamiento desconocido de las causas adecuadas a la producción de tal o cual efecto», e incluso «un encadenamiento distinto de los acontecimientos, las circunstancias y las posiciones en que se encuentran los diferentes hombres». Pero, al parecer, eso no es suficiente —ante todo a juicio del autor del *Emilio*— para comprender que la educación no pueda fabricar por encargo individuos formateados para el bien público.

La educación se domina; el azar, no. Por tanto, dejemos de lamentar el peligro de una educación nacional autoritaria capaz de producir individuos descerebrados. La proposición utilitarista del filósofo no supone tanto una fábrica de genios como una nación plena de ciudadanos felices de estar donde están, capaces de construir su felicidad

personal y de aportar así su grano de arena a la edificación de la felicidad de la colectividad.

Robespierre, Napoleón y Cía... Helvecio habría podido conocer las primeras horas de la Revolución Francesa, pues en 1789 hubiera tenido un poco más de setenta y tres años... Pero su fallecimiento cuando aún era relativamente joven –cincuenta y siete años– no le permitió asistir a las primeras manifestaciones del acontecimiento. Condorcet, un ex participante del salón de Madame Helvétius, defendió sus tesis sobre la revolución por medio de la educación –en los soberbios textos de *Cinco memorias sobre la instrucción pública*– y su confianza en el progreso de la humanidad (léase o reléase el *Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*).

En los primeros momentos de la revolución, mientras la viuda esconde el dinero en el jardín –dinero que no volverá a encontrar–, las hijas del filósofo son declaradas «hijas de la nación». Condorcet, que se opone a la pena de muerte para Luis Capeto, en lo que choca con el Comité de Salud Pública, se oculta. Lo encuentran en su escondite de Bourg-Egalité (otrora Bourg-la-Reine) después de su suicidio. Triunfo de la brutalidad política contra el ideal filosófico.

En la sesión del miércoles 5 de diciembre de 1793, Robespierre manda destruir un busto de Helvecio junto con el de Mirabeau, culpables de haber sido, *post mortem*, cómplices de propietarios, contrarrevolucionarios, enemigos de clase y oportunistas... Es evidente que él, que en las últimas páginas de *Del hombre* escribía que «nunca se alcanza la fe-

licidad de la generación futura al precio de la desgracia de la presente», se habría resistido a colaborar con el presunto Incorruptible. En esta figura maléfica habría reconocido de inmediato al déspota que tan bien había descrito en hábito oriental...

Puesto que de déspotas tratamos, hablemos de Bonaparte, quien, más tarde, visitará a Madame Helvétius en su retiro de Auteuil. Ante su asombro por la exigüidad del parque, el Corso oirá esta respuesta: «No sabe usted, general, toda la felicidad que se puede tener en tres fanegas de tierra.» Lección de sabiduría para este militar insaciable...

En los salones de la viuda se reunían filósofos que aspiraban a reformar las costumbres y las ideas con la ayuda de una nueva legislación y de una educación adecuada. Todos se proponían la felicidad de todos y la utilidad común. Destutt de Tracy, Cabanis, Volney, Naigeon, Saint-Lambert, Garat, Daunou, fueron en una época compañeros de Bonaparte, antes de negarse a seguir a Napoleón, quien a partir de ese momento les hizo la vida imposible. En general, la historiografía tiende a desdeñarlos. Se los denomina los Ideólogos.

Cuando Barbier presenta al emperador una lista de obras singulares de utilidad en la biblioteca de un particular, Napoleón, irritado, tacha el nombre de Helvecio. ¡Un hombre que encoleriza al suministrador de la guillotina y al carnicero de los campos de batalla del Imperio no puede ser totalmente malo! Cuando se agrega que los jesuitas, los curas, los idealistas, los cristianos, los kantianos, los hegelianos, los universitarios, los teólogos, los historiógrafos de la filosofía, comulgan en un mismo desprecio del personaje, se puede concluir su excelencia...

1

Un barón atrabiliario. D'Holbach nace el 8 de diciembre de 1723 en Edesheim, el Palatinado alemán, el año en que el holandés Mandeville escandaliza con *La fábula de las abejas*, libro famoso por su apología de los vicios privados que generan las virtudes públicas. Es igualmente el año de nacimiento de Adam Smith —más conocido por *La riqueza de las naciones* que por su *Teoría de los sentimientos morales* o sus textos estéticos—, a quien el barón invitará a su célebre salón filosófico con otras glorias europeas del siglo.

Invisibilidad del padre. Su educación queda a cargo de su tío. A los doce años le hace descubrir París, donde aprende francés. Más tarde, en 1744, realiza sólidos estudios en la Universidad de Leiden. El tío es depositario de una nobleza reciente, adquirida bajo la Regencia, en 1722, gracias a su fortuna comercial parisina. Al morir, en 1753, lega al filósofo, de treinta años a la sazón, sus bienes y la preposición gentilicia del apellido.

El 3 de febrero de 1750, a los veintiséis años de edad, el barón se casa con Basile Geneviève Suzanne d'Aine, pariente suya en segundo y tercer grado. Para esta boda ofi-

cial y de acuerdo con las reglas cristianas, obtiene dispensa papal. El 26 de junio de 1753 se convierte en padre de familia y al año siguiente, el 27 de agosto, enviuda. Su mujer muere a los veinticinco años y lo deja sumido en una depresión que intenta conjurar con un largo viaje. Efectivamente, parte, pero no muy lejos ni por mucho tiempo, pues pronto está en su casa de regreso.

Dos años después, se casa con la hermana de su primera mujer, quien le dará dos hijas y un hijo y sobrevivirá treinta y un años a la muerte de su marido. Unos cinco meses después del fallecimiento de éste, en 1789, ella vende las pinturas, la biblioteca, el gabinete de historia natural y se encierra en un retiro que nada perturbará. En 1820, cuando muere también ella, el fiel amigo Naigeon pone en conocimiento público la lista de escritos del barón publicados en vida bajo seudónimo. Así comienza su vida filosófica al descubierto.

Por lo que se sabe, dado que la biografía de D'Holbach no abunda en detalles, tiene una vida amorosa y sentimental clásica. En toda su obra celebra el matrimonio, el contrato afectivo y amoroso entre los cónyuges, escribe severas palabras contra el adulterio —«la invasión de los derechos de una tercera persona que destruye la unión de los cónyuges»— y elogia los méritos de la familia. En *Etocracia* precisa su posición: desea que las leyes prohíban los matrimonios precoces, prácticos para unir fortunas, pero perjudiciales para la felicidad de los individuos; aspira a una legislación que impida las disparidades sociales demasiado grandes entre las familias de los novios; es partidario del enrarecimiento del celibato, que favorece el libertinaje, el vicio y las costumbres depravadas, además de ser socialmente improductivo; al mismo tiempo, aboga por una simplificación del divorcio, útil para deshacer las malas

uniones y constituir otras, más propicias a la felicidad. Por otra parte, en una exposición dedicada a los sacerdotes, se declara a favor de su matrimonio y de que tengan la posibilidad de fundar una familia. La Revolución Francesa se acordará de ello...

Por tanto, nada en este modelo de ateo radical denuncia al libertino, al desenfrenado, tipo tan frecuente en la nobleza francesa de la época. Cuando, en *Sistema de la naturaleza*, teoriza después de Pierre Bayle sobre el ateo virtuoso, esboza una suerte de autorretrato. Únicamente los adversarios del ateísmo y del materialismo creen que la negación de Dios hace imposible la moral: la vida y la obra del barón muestran lo contrario.

Se le atribuye mal carácter, lo que, en la mayoría de los casos, es señal de verdadero carácter a ojos de quienes padecen por carecer de él; a veces se dice que es triste; se destacan sus arrebatos; se hace hincapié en sus caprichos y brusquedades; se habla de sus repentinos cambios de humor; se insiste en su impaciencia en el juego; se observa que no cambia fácilmente de opinión, lo que es un defecto para los veletas.

¿Inestable emocional u hombre de carácter? ¿Depresivo o sensible? ¿Arrebatado o firme en sus convicciones? ¿Mal jugador o íntegro en lo que acomete? ¿Psicológicamente rígido o fiel a sí mismo? Este espíritu fuerte, como se dice de un alcohol fuerte, no tergiversa, defiende sus ideas y jamás varía en lo tocante a sus opciones esenciales: es ateo, materialista, sensualista, empirista, utilitarista, no se anda con rodeos y no hace concesiones a sus adversarios. Es el tipo de enemigo ideal para los fanáticos y los supersticiosos de todas las Iglesias.

Sinagoga y panadería. D'Holbach trabaja desafortadamente. Es un monstruo filosófico: miles de páginas leídas, miles escritas, miles traducidas, miles editadas. Jamás a medias: si escribe para la *Enciclopedia*, no lo hace como el canijo abate Yvon, con tres artículos exclusivamente dedicados a masacrar ateos, sino durante ocho años y con casi cuatrocientos artículos sobre temas puramente científicos, geológicos, mineralógicos, metalúrgicos (fósiles, glaciares, mar, montaña, temblores de tierra, minas, etc.).

Si traduce, edita y publica textos deístas, panteístas, ateos o científicos, también lo hace a lo grande: trece volúmenes de memorias y obras científicas alemanas. Entre estos libros austeros, un *Arte del vidrio*, un *Tratado del azufre*, una *Introducción a la mineralogía*, una *Piritología...* Íntimo amigo de Diderot —aún hoy los universitarios se pelean ferozmente para distinguir lo que en la prosa del barón corresponde al hijo del cuchillero...—, trabajan conjuntamente durante quince años en este proyecto emblemático del Siglo de las Luces.

El salón del barón cumple funciones de personaje conceptual: lugar filosófico y concepto por sí mismo. La fortuna del huésped hace posible un lugar de gran vuelo cultural, de comida copiosa, vinos finos, café de calidad y conversaciones entre las personas más inteligentes de Europa. En efecto, imagínese en un mismo espacio, la mansión de la rue Royale-Saint-Roch, a Voltaire y Rousseau, Diderot y D'Alembert, Condorcet, Helvecio y Beccaria, Hume y Buffon, Adam Smith y Morellet, Grimm y Galiani, y tantos otros redactores de la *Enciclopedia*. El filósofo también recibe en el campo, en Grandval.

Aun cuando, según la ingeniosa frase de Galiani,

D'Holbach no deseara ser en ese salón otra cosa que el «primer anfitrión de la filosofía», fue mucho más que un magnífico anfitrión al cristalizar las potencialidades más extraordinarias y radicales de las que Europa era entonces portadora. Todo el mundo sabe que el barón escribe libros con seudónimo, y sin embargo, cuando en esas tardes se debate sobre los temas de tales libros —ateísmo, materialismo, deísmo, sensualismo, empirismo, etc.—, todos los presentes fingen no saber lo que saben de él. Se lo protege, la prudencia se impone, pues atreverse a pensar fuera de los senderos trazados por el poder y la Iglesia católica es jugar-se la vida.

D'Holbach recibe entre diez y quince personas, dos días por semana, los jueves y los domingos, en la rue Royale-Saint-Roch, de las dos a las siete u ocho de la tarde. El barón también invita el resto de la semana, pero a grupos más reducidos. Durante la mañana trabaja, por la tarde camina por el campo con uno u otro, y por la noche se lo ve en los espectáculos —¡cuya inmoralidad condena en *Etocracia!*— o en cenas de compromiso.

Grimm —otros dicen que Diderot— denomina «Sinagoga» a este salón, donde a veces uno propone una exposición que todos escuchan y luego comentan, otras veces un número de alto vuelo opone a dos protagonistas, pero siempre con elegancia y respeto por las conveniencias y reglas del decoro. Diderot habla de arte, de filosofía y de literatura; Raynal, de comercio en las colonias; Darcet, de geología; Rousseau, de música; Beccaria, de derecho, penas y castigos; Smith, de economía, moral y estética.

¿Dónde hay que buscar las razones del extraño sobrenombre de «Sinagoga»? ¿En el torneo oratorio argumentado, las brillantes habilidades intelectuales, la calidad filosófica de alta gama, la argumentación de tipo talmúdico, la

práctica de lo que dio en llamarse la «camarilla holbachiana»? No se sabe...

En cambio, se sabe por qué esta «Sinagoga» se llama también «Panadería»... En 1761, el barón publica *El cristianismo al descubierto, Examen de los principios de los efectos de la religión cristiana*, bajo el seudónimo de Boulanger (Panadero), que también sirve como nombre supuesto del editor. Ese mismo patronímico nombra igualmente a un escritor real, ingeniero de puentes y caminos y enciclopedista cuyos manuscritos publicó el barón. Todas estas razones explican que en la «Panadería» se trate de marear la perdimiz...

Sinagoga o panadería, camarilla holbachiana o salón de Europa, la rue Royale-Saint-Roch fascina a la inteligencia de las Luces y se proyecta más allá de la mera época prerrevolucionaria. Pues en estos lugares –salón D’Holbach, salón Helvecio– se cruzan figuras originales que muy pronto irrigarán la corriente de los Ideólogos. Una constelación de nombres –Cabanis, Destutt de Tracy, Volney, Pinel, Garat-Say...–, una implicación en la época de Bonaparte, luego de Napoleón –que terminará haciéndoles difícil la vida–, una práctica de la educación nacional y pública, un trabajo sobre el lenguaje, una reflexión sobre el origen de las ideas y un sensualismo materialista activo, son algunas de las pistas que ha dejado trazadas esta sensibilidad filosófica a caballo entre el siglo XVIII y el XIX...

Junto con el marqués autor de las *Memorias sobre la instrucción pública* se encuentra en la casa del barón D’Holbach a Cabanis, quien en 1802 publica *Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre*, y a Volney, autor de una memoria *Sobre la facultad de pensar*, dos textos que muestran cómo se puede ser un excelente discípulo primero integrando y luego superando a los maestros, para terminar

inscribiendo en la historia general de las ideas, como el pago de una deuda, la obra de la cual la propia es deudora.

D'Holbach muere el 21 de enero de 1789, cuatro años exactos antes de la decapitación de Luis XVI, la víspera de los Estados Generales, a los setenta y cinco años de edad, y es enterrado en la iglesia de Saint-Roch, donde su querido amigo Diderot le ha precedido en cinco años. D'Holbach pervive intelectualmente en parte en Condorcet y la primera generación de los Ideólogos. Él, que no respetaba otro tipo de inmortalidad y se reía de la inmortalidad ficticia de los deícolas y los cristícolas, habría preferido perdurar y estar siempre al servicio del bien público y de la vitalidad de la filosofía francesa.

3

La obra del monstruo. Del conjunto de la producción holbachiana, dejaremos a los epistemólogos la obra científica para detenernos en los textos filosóficos. En la cantidad de libros impresos podemos diferenciar fácilmente tres momentos teóricos con su temática propia: la deconstrucción del cristianismo; la elaboración de un materialismo sensualista y ateo y la propuesta de una política eudemonista y utilitarista. El conjunto constituye el programa más vasto posible de una filosofía de las Luces digna de tal nombre o, dicho en otros términos, del combate contra las supersticiones religiosas, filosóficas, idealistas, espiritualistas y metafísicas.

Primer momento: la *deconstrucción de la religión* en general y del cristianismo en particular. Las hostilidades comienzan en 1761 con *El cristianismo al descubierto* (antedatado el 4 de mayo de 1758). En 1767, con la colabo-

ración del amigo Naigeon, sigue una *Teología portátil, o Diccionario resumido de la religión cristiana*, una especie de catecismo presentado en forma alfabética con mucha ironía. Por ejemplo, en la entrada «Loros» se lee: «Animales muy útiles a la Iglesia que, sin comprender, repiten con bastante fidelidad todo lo que se les quiera enseñar. Véase *Catecismo, Cristiano y Educación.*» La carga continúa en 1768, sin rodeos, con *El contagio sagrado o Historia natural de la superstición*, y en 1770 con textos sobre el judaísmo, los prejuicios, la vida y los escritos de San Pablo, una *Historia crítica de Jesucristo o Análisis razonado de los Evangelios* y un *Cuadro de los santos*. Lo mismo vale para una serie de salvas lanzadas sin interrupción en menos de diez años...

Segundo momento: la elaboración del *materialismo ateo*. ¿La obra maestra de este ciclo? El *Sistema de la naturaleza, o De las leyes del mundo físico y del mundo moral* (1770), en dos volúmenes de 366 y 408 páginas, respectivamente, firmados como Mirabaud. Se trata de un tocho muy bien escrito, sin el vocabulario de la corporación, con definiciones claras y demostraciones nítidas, pero con una construcción deplorable, repleta de repeticiones y con opiniones sostenidas al correr de la pluma o de la conversación, como ocurría con Helvecio. Podría decirse que es el diario de los debates del salón de la rue Royale-Saint-Roch o de las conversaciones que mantenía con Diderot mientras paseaban por la campiña próxima a París.

Un texto breve, directo, sin digresiones, bien construido —doscientos seis párrafos breves y numerados—, por eso probablemente no de D'Holbach, propone en 1772 la síntesis de ese monstruo filosófico que es el *Sistema* bajo el título *El sentido común, o Ideas naturales opuestas a las ideas sobrenaturales*. Conocido durante mucho tiempo con el título de *El sentido común del cura Meslier*, aunque no se tra-

te en absoluto del cura rojo, este libro se atribuye durante un tiempo a Diderot, pero ya no hay nadie que defienda esta idea. ¿De Naigeon? Posiblemente.

Por último, tercer momento: la *política eudemonista y utilitarista*. ¿La obra central? El *Sistema social, o Principios naturales de la moral y de la política, con un examen de la influencia del gobierno sobre las costumbres* (1773), tres volúmenes para un total de casi seiscientas páginas... A lo cual se puede agregar *Política natural, o Discurso sobre los verdaderos principios de gobierno*, dos volúmenes, más de quinientas páginas... Tres años después, D'Holbach publica *La moral universal, o Los deberes del hombre fundados en su naturaleza* (1776), tres volúmenes, casi mil doscientas páginas... Para ahorrar tiempo, disponemos de una síntesis titulada *Etocracia o El gobierno fundado en la moral* (1776), texto breve, pues tiene menos de trescientas páginas...

¿He dicho «monstruo»? Lo he dicho porque en este período que va de 1761 a 1776 —sólo quince años...— D'Holbach publica cerca de seis mil quinientas páginas, lo cual no le impide, al mismo tiempo, traducir *De rerum natura* de Lucrecio (1768) y publicarlo en una edición de lujo, con buen papel y grandes márgenes, y una popular, además de proporcionar en 1772 una versión francesa de *De la naturaleza humana*, de Hobbes. Por no hablar de la traducción de al menos una treintena de obras filosóficas, deístas, teístas y panteístas inglesas.

4

La gran obra. En este torrente de escritos, hay un libro que se destaca claramente y concentra en la práctica a todos los demás: el *Sistema de la naturaleza*. El éxito de este

título es notable e inmediato. Valga como demostración la proliferación de libelos y panfletos de autores de segundo orden, ávidos de conseguir cierta fama a base de resentimiento. El abate Bergier —cuyo apellido sólo subsiste por su parasitismo—, un plumífero con un volumen de más de quinientas páginas y otro con uno que supera las mil, se esfuerzan en oponerse al éxito del libro. Pese a su elevado precio, la gran obra llega a las diez reediciones sucesivas. Naturalmente, la Asamblea del Clero de Francia domina el poder político, el cual, concorde —y obediente—, transfiere la cuestión al Parlamento, que condena la obra a la hoguera junto con *El contagio sagrado*, *El cristianismo al descubierto* y un libro de Woolston editado por el barón: *Discurso sobre los milagros*.

Voltaire (el querido Voltaire que, en una carta a Saurin fechada el 10 de noviembre de 1770, confiesa estar plenamente de acuerdo con este verso: «Si Dios no existiera habría que inventarlo») redacta veintiséis páginas tituladas *Dios, repuesta al Sistema de la Naturaleza* para poner en marcha su habitual maquinaria deísta. Precisemos de paso que en el libro de D'Holbach el deísmo es objeto de reproche, pues el autor considera esa posición sobre Dios una especie de «aborto» filosófico, debido a que los deístas hacen prácticamente todo el trabajo previo pero no llegan a liberarse de un Dios ya francamente inútil...

Al viejo de Ferney le resulta fácil burlarse de D'Holbach, cogido en flagrante delito de sostener la generación espontánea al comienzo del *Sistema*, donde afirma que la fermentación de la harina produce el nacimiento de los gusanos y que, por tanto, se pasa de la materia inanimada a la viva gracias a un proceso químico. Se trata de un error científico, sin duda, pero no parece más agudo postular a Dios como causa de la vida. En todo caso, es preferible un

error científico (de D'Holbach) a una sandez teológica (aunque sea de Voltaire).

5

El heraldo de la ateología. Examinemos sucesivamente, por tanto, los tres momentos que constituyen las líneas de fuerza de esta obra, y en primer lugar la deconstrucción del cristianismo. Si Meslier echa las bases de la exégesis atea, D'Holbach las desarrolla de manera sistemática con la dedicación de obras específicas a cuestiones precisas: Jesús, San Pablo, la religión y el cristianismo. En diversas ocasiones lanza dardos contra los «deícolas», palabra tan cara al cura de Etrépigny.

Como monstruo que es también en esto, D'Holbach realiza un notable trabajo de lectura de los textos bíblicos, que conoce mejor que la mayor parte de la gente de Iglesia. De paso, precisa que los cristianos ignoran muy a menudo los relatos fundacionales de su mitología y creen menos por deducción intelectual o convicción conceptual que por puro y simple hábito, tradición familiar y nacional.

El método de esta exégesis es simple: leer el Antiguo y el Nuevo Testamento como los *Anales* de Tácito o la *Guerre de las Galias* de César... Ni más, ni menos. Así, pluma en mano y activa la razón, dando la espalda al psitacismo de la iglesia, se puede comparar y poner en perspectiva, leer un versículo a la luz de otro, someter al fuego crítico las proposiciones de las obras destinadas a un pueblo simple, cuando no directamente retrasado, al que se trata de convencer y convertir con ayuda de lo sobrenatural, a lo que tan sensible es este tipo de público.

Si, al leer a Tácito, se descubre que en un capítulo da

una versión, más adelante otra, luego una tercera, y todas son contradictorias entre sí, es totalmente lícito concluir la falta de fiabilidad de sus palabras. Si narra un hecho que contraría las leyes más elementales del sentido común y le da crédito, se pensará con razón que no es serio. Por tanto, si la lectura de los Evangelios permite descubrir múltiples versiones o narraciones extravagantes, habrá que sacar las mismas conclusiones y afirmar que el Nuevo Testamento vive de aproximaciones sobrenaturales, que contiene contradicciones y fábulas en gran número.

D'Holbach parte de un principio simple y toma a los cristianos al pie de la letra. Según ellos, la Biblia es un libro sagrado inspirado por el Espíritu Santo. Por tanto, indiscutible. Sin embargo, es difícil imaginar al Espíritu Santo sometido a la ley de la pobre razón humana, tropezando en errores fácticos o vencido por lamentables argumentos propios de hombres. Para un cristiano, el Espíritu Santo mantiene una relación directa con la verdad e ignora el error, castigo de la inteligencia terrenal.

Aceptemos la conjetura: inspirada por el Espíritu Santo, la Biblia expresa la verdad. El correlato obligado es que si se encuentra un error, una falta, una contradicción, no dos, diez ni cien, sino *una* sola, el libro no procede del milagro sobrenatural, sino de la muy trivial redacción de hombres de carne y hueso. Pero D'Holbach señala una cantidad increíble de errores en cada relato... Por tanto, la conclusión es insoslayable: Dios no tiene nada que ver con la escritura de esta historia. La Biblia pertenece al género de relatos de individuos de la misma índole que Tácito o Tito Livio o Suetonio. Es un libro hecho por hombres y para otros hombres.

En su *Historia crítica de Jesucristo, o Análisis razonado de los Evangelios* (1770), D'Holbach se entrega con gusto al

trabajo y confecciona una lista de errores que cualquier lector de buena fe puede comprobar. Ciertos versículos invalidan otros; hay narraciones que contradicen otros relatos de la misma historia; desvela «barbaridades», «fábulas», «cuentos indignos», «sofismas», «alegorías», «leyes ridículas», «contradicciones» y concluye: ¿los Evangelios? Una «novela oriental» o, más adelante, una «novela platónica»... No hay nada más que decir.

6

Cuerpos del delito. En un análisis riguroso, D'Holbach arregla cuentas con todos los fundamentos del edificio cristiano. A tal señor, tal honor, empezando por Dios. Todas las cualidades que se le atribuyen lo aniquilan. El barón redacta muchas páginas para yuxtaponerlas: magnánimo y vengativo, bondadoso y enojado, justo y despiadado, dulce y guerrero, presto a perdonar y rencoroso, etc., y demuestra que, sin una falta de lógica elemental, no se puede ser al mismo tiempo una cosa y su contraria. ¿Dios? Una colección increíble de cualidades contradictorias y, en consecuencia, una imposibilidad lógica.

¿Jesús? Un «charlatán de Judea», mentiroso y bribón que engaña a su entorno haciéndose pasar por mago, creando la ficción de un Profeta, acomodando su acción a lo que anuncia el Antiguo Testamento para hacer creer a la gente humilde, su público, que encarna al esperado Mesías. Fabulador, anuncia profecías que en ningún caso se cumplen. ¿La más célebre? Una muerte en la cruz, destinada a salvar a la humanidad, a redimir los pecados del mundo, a borrar el pecado original. La crucifixión ha sido real, pero el mal sigue campando a sus anchas en el planeta...

¿La revelación? Todas las religiones se dicen reveladas, todas pretenden descender directamente de Dios y de su palabra autorizada. Ninguna escapa a la regla. ¿Los milagros? Los relatos de la Antigüedad rebosan de ellos. Pero ¿cómo creer que en la naturaleza haya algo que pueda escapar a sus leyes? Lo que existe sólo puede hacerse real de acuerdo con el orden de la naturaleza. Lo sobrenatural supone una extrapolación intelectual desprovista de fundamento. ¿La transustanciación? Una banal «idolatría del pan» (Meslier merodea...). ¿Los sacramentos? «Ceremonias pueriles y ridículas.»

Fiel a su lectura racionalista, a la andadura anunciada por el subtítulo —«análisis razonado»—, D'Holbach compara los relatos de la famosa «novela oriental» con los relatos orientales clasificados en la literatura profana. Dicho de otra manera, pone al descubierto las fuentes paganas de la religión cristiana, los reciclajes católicos de prácticas surgidas de religiones antiguas. El método comparativo hace estragos y reduce la religión cristiana al rango de creencia entre centenares de otras creencias desde que el mundo es mundo. ¿El cristianismo? Una religión entre muchas...

¿El agua bendita? Otro nombre de la vieja agua lustral. ¿El bautismo? Una práctica tomada del culto de Mitra Tauróctono. ¿La resurrección? Una idea babilónica. ¿El purgatorio? Una ensoñación de Platón, léase y reléase el *Fedón*. ¿La Eucaristía? Una liturgia oriental. ¿Los ángeles? ¿El diablo? ¿La encarnación? Antiguas mitologías llegadas de Oriente. Conclusión: el cristianismo es una cuestión humana; obedece a las mismas leyes que *todas* las religiones; procede de la historia de los hombres y no de la voluntad de Dios.

Genealogía de Dios. ¿De dónde viene Dios? ¿Y las religiones? D'Holbach propone una genealogía clara y definida. Los hombres inventan a uno y otras porque no quieren morir: no les gusta la idea de tener que desaparecer por completo del planeta, reciclados en otra disposición de la materia en el gran todo de la naturaleza. Al negar esta evidencia existencial, los seres humanos se inventan una parte inmortal, el alma, dotada de las mismas cualidades que ese famoso Dios: inmortalidad, eternidad, incorruptibilidad e inmaterialidad. El alma establece el nexo con el mundo sobrenatural y asegura una posible supervivencia en la eternidad. La religión se apropia de las condiciones de posibilidad de esta eternidad proporcionando el modo de empleo que asegura al clero los plenos poderes sobre los hombres así limitados.

D'Holbach propone una segunda genealogía de Dios. A la *negación de la muerte* agrega la *negación de la ignorancia*: los hombres no aceptan no saber, no soportan tener una pregunta sin respuesta y prefieren una solución falsa a una pregunta en suspenso. El orgullo del creyente se satisface con una fábula religiosa: a todo interrogante filosófico que se plantee (¿de dónde viene el mundo?, ¿adónde va?, ¿quiénes somos?, ¿cuál es nuestro destino?, ¿cuáles son las lógicas de la realidad?, ¿de dónde procede la materia?, ¿el mundo ha sido creado o existe desde siempre?, ¿qué hacer con la propia existencia?, etc.), el deícola responde siempre lo mismo: deseo de Dios, poder de Dios, voluntad de Dios, proyecto de Dios, camino de Dios, misterio de Dios, potencia de Dios. La ignorancia de la naturaleza y de sus leyes produce a Dios.

El barón muestra que la religión hace su aparición el

día en que, en nombre de Dios, se inventan leyes capaces de aportar la salvación personal o, dicho de otro modo, la vida eterna. El infierno, el purgatorio y el paraíso actúan a modo de amenazas o de recompensas que la gente de la Iglesia lanza o distribuye de acuerdo con la obediencia o desobediencia, no a Dios, sino al clero, que invocando a Dios se constituye en depositario de la palabra, la intención y la ley divinas.

Es así como, a partir de la negación de la muerte y la ignorancia se pasa a Dios y a través de Dios se llega a la religión, y es así como se produce el deslizamiento de la religión a la política, la monarquía y, muchas veces, al despotismo y la tiranía. La teología, pura ciencia de palabras, actúa como auxiliar del poder temporal. Se entiende que, para asentar su poder, luce con uñas y dientes contra la razón de los filósofos que, por su parte, no se proponen la sumisión del pueblo, sino su felicidad.

8

Una máquina de guerra anticristiana. También cuando se ocupa de la historia de los primeros tiempos de la Iglesia saca D'Holbach a relucir su maquinaria de guerra anticristiana. ¿Cómo esta pequeña secta, una más de las muchas que existen en la época, se convierte en religión universal? ¿De qué manera este «charlatán de Judea» llega a convertirse en la ley que rige un inmenso imperio, y a serlo durante tanto tiempo?

La Iglesia da su versión oficial, ¡vigente aún hoy! Eran tiempos propicios para el advenimiento del Mesías; llega, se instala, y la transición desde el paganismo se produce con suavidad, de forma natural. D'Holbach muestra lo

contrario: fueron necesarias la violencia, la brutalidad y las persecuciones cristianas, pero antes de eso hubo de producirse la conversión cínica y oportunista de Constantino, y antes aún, la locura furiosa del primer cristiano brutal: Pablo de Tarso.

El filósofo capta acertadamente la índole de Pablo —un «loco furioso»— y en 1770 le dedica una obra titulada *Examen crítico de la vida y los escritos de San Pablo*. Remacha la idea en una *Disertación sobre San Pedro*, siempre bajo el seudónimo de Boulanger. La pasión del decimotercer apóstol por difundir la palabra de Cristo, sumada a la conversión del emperador Constantino a los principios de esta pequeña religión sectaria, el trabajo de los diferentes concilios, sobre todo el de Nicea, para congelar un corpus ideológico y fijar políticamente el cristianismo, todo ello coronado por su puesta al servicio de lo temporal y de la totalidad de los poderes del Estado: ésta es la explicación del devenir planetario de esta secta. Una religión es una secta que ha tenido éxito.

Contra la hipótesis de un Espíritu Santo que guía la pluma de diferentes autores de textos supuestamente sagrados, D'Holbach emite una hipótesis rica en potencialidades para toda investigación histórica futura sobre este tema: la existencia de un «fraude piadoso» organizado por el poder al escoger, en el corpus de decenas de evangelios, los cuatro que constituyen una imagen definitiva de la Iglesia católica, apostólica y romana. ¿Un Espíritu Santo? No, hombres, seres humanos, muy humanos, demasiado humanos.

El comercio de la culpabilidad. El funcionamiento del cristianismo supone la obediencia, la sumisión, la docilidad: no tolera sus antípodas, es decir, la filosofía, la reflexión y el análisis. Pero si ponemos en funcionamiento las armas tradicionales del pensamiento, descubrimos que esta religión propone objetivos inalcanzables, realmente inhumanos, francamente asociales. Veamos: ¿cómo perdonar a quienes nos ofenden?, ¿quién puede amar a sus enemigos?, ¿hasta tal punto se debe detestar la carne y odiar los deseos?

Es realmente extraño que, al mismo tiempo que condena el suicidio y no acepta que cada cual pueda disponer de su vida, so pretexto de que ésta pertenece a Dios, el único que tiene derecho a disponer de ella, esta religión invite a «un suicidio lento» en el detalle de la vida cotidiana, con la renuncia a las pequeñas felicidades de la existencia, esto es, las que cada uno puede procurarse sin perjuicio para sí mismo ni daño para los demás. Si Dios existiera, ¿cómo podría experimentar placer en esta automutilación radical y permanente? ¿Qué clase de divinidad sería la que dotara a los hombres de la capacidad de gozar pero les prohibiera terminantemente hacerlo?

D'Holbach ataca también a la religión cristiana demostrando que buena parte de sus prácticas tienen la función de asegurar la sujeción de la conciencia de los hombres, es decir, el dominio de su cuerpo y su vida. Es lo que hace la confesión auricular, que, con la excusa de oír las faltas, los pecados y las villanías de cada uno con el fin de absolverlas mediante un mecanismo simple de contrición mecánica —basta dos o tres oraciones y un eventual arrepentimiento sincero...—, permite al sacerdote disponer de informaciones útiles sobre el pecador que de esta manera desnuda su intimidad.

Lo mismo ocurre con la extremaunción, el sacramento que permite, al borde de la muerte, ponerse en regla consigo mismo para merecer el cielo. También se puede, dejando entrever las penas eternas del infierno, arrancar un poco de dinero contante y sonante a cambio de indulgencias que representan seguros de vida para la eternidad. La misma observación vale para el purgatorio, lugar de duda entre el paraíso y el infierno, vacilación que se puede conjurar o hacer desaparecer mediante plegarias y misas de acción de gracias. Que hay que pagar.

Por consiguiente, la religión se apoya en el miedo a la muerte, explota el terror, el temor al más allá, genera culpabilidad y produce indefectiblemente angustia ante la perpetua distancia entre lo que se hace y lo que se debería hacer, entre la ley cristiana y la vida cotidiana. La imposibilidad de vivir cristianamente —tan por encima de los medios humanos se coloca esta ética— da lugar a un estado espiritual impregnado de culpabilidad, que el clero, de consuno con los reyes y los príncipes, utiliza para dominar a los hombres.

10

Mujer fácil. La Iglesia enseña la existencia de una María virgen que engendra gracias al Espíritu Santo, sin ayuda de progenitor alguno, a pesar de tener un marido, José. El filósofo realiza por su parte una lectura muy inmanente de esta ficción y afirma que la causa de su maternidad es la visita, en ausencia de su marido, no ya de un ángel, sino probablemente de un hombre joven, tal vez un soldado de paso. En efecto, ¿Qué necesidad hay de que, en el caso de un nacimiento excepcional, el embarazo dure nueve meses,

lo mismo que el de una muchacha seducida por un desconocido? A fin de salvar la cara y disimular un vulgar adulterio, la invención de un ángel y de una concepción no espermática recurre a la fábula y a lo sobrenatural.

Este hijo normal, de carne y hueso, se considera más tarde el Mesías. Toda su historia es vivida para dar la impresión de que él es precisamente aquel al que se espera. Por tanto, el futuro de Jesús está escrito en el pasado de los textos del Antiguo Testamento, pues el presente de Cristo debe hacer manifiesto el cumplimiento de la profecía. Astutos, Jesús y los suyos elaboran un plan en relación con las Escrituras y luego se esfuerzan en hacer creer que la existencia de Cristo, sus actos, hechos, gestos y palabras son la realización de la Ley.

Ninguno de los episodios biográficos de la vida de Jesús corresponde al principio mesiánico, sino a la superchería. El falso Mesías transfigura escenas triviales en momentos de su proyecto presuntamente divino. Por ejemplo, el famoso episodio de un Jesús expulsando a los mercaderes del templo con el propósito, dice la versión oficial de la Iglesia, de restaurar la pureza del lugar, ensuciado por el comercio, y de devolver su dignidad al recinto sagrado mancillado por el negocio. En absoluto, recrimina el barón: el fin era promover el desorden y aprovechar el caos para embolsarse de paso algún dinero, útil para subvencionar a la comunidad de los apóstoles..., ¿no se puede multiplicar todos los días los panes y los peces!

De esta manera, el trabajo exegético del filósofo es también una desacralización de lo sobrenatural. D'Holbach destruye las fábulas, derriba los mitos, pone en su justo lugar las historias extravagantes y propone en cambio su lectura racional. Practica el famoso «sentido común», tan a menudo requerido para disipar las brumas de la alegoría.

La vida de Jesús es un tejido de estupideces. El uso correcto de la razón, en el marco del heredado espíritu cartesiano, basta para desmontar los engranajes de esta «fabulación» escrita para atraer a los miserables de la época, los excluidos, las capas más bajas de la escala social, siempre más receptivas que el filósofo a discursos prodigiosos y al pensamiento mágico.

11

Contra la pulsión de muerte del cristianismo. Para terminar la deconstrucción de esta religión, D'Holbach subraya su carácter asocial, cuando no antisocial. En los primeros tiempos del cristianismo, el discurso severo invita a renunciar a todos los bienes de este mundo, a rechazar el cuerpo propio, a abstraerse de la realidad, a huir de este mundo para ganar el más allá. Sin embargo, es imposible construir una civilización sobre la base de semejante holocausto del mundo. La tentación del desierto está bien para los monjes que tienen en él su destino, pero ¿qué decir de los cristianos constructores del Imperio? Los Padres de la Iglesia se esfuerzan en hacer compatible esta ascesis radical con la práctica del mundo.

Pero en el momento en que D'Holbach publica su *Sistema de la naturaleza* todavía son poderosas las huellas de tales alabanzas de la renuncia al mundo, siempre perjudiciales para la salud de una sociedad, el dinamismo de una demografía, la excelencia de una política y la prosperidad económica y comercial de una nación; en otras palabras: para la felicidad de un país. Por cierto, una religión que elogia los méritos de este perpetuo «suicidio lento» no aporta demasiado bien al Estado.

Por naturaleza, el hombre persigue su felicidad; pero la religión lo invita a lo contrario. Esta distorsión existencial produce un profundo malestar. Queremos satisfacer nuestros deseos y la Iglesia nos predica las maceraciones, el dolor salvador, los sufrimientos redentores. Orar de rodillas transforma al hombre en sujeto sometido que solicita benevolencia, lo transfigura en lamentable marioneta.

Lo mismo vale para el *ayuno*: debilita las fuerzas vivas de un país, debilita y fatiga a los trabajadores que deben estar en condiciones de disponer de todos sus recursos y de todas sus fuerzas para poner en marcha la maquinaria social, trabajar en los campos o en las fábricas. ¿Cómo proyectar la prosperidad de una nación si las fuerzas vivas que la constituyen padecen hambre?

Y para la *caridad*, que impide la justicia. Esta virtud cristiana garantiza el orden social: a un lado, los pobres; al otro, los ricos. El orden social es querido por Dios, pues todo proviene de Él, afirma San Pablo. De vez en cuando, para expiar algo o ganar una parte de paraíso, el rico dona al pobre, pero muy de tarde en tarde y a su voluntad. La justicia, por su parte, exige que cada uno reciba lo que se le debe. Y la sociedad debe mucho a los pobres.

Y para la *esperanza*: al remitir al futuro un orden justo que nunca llega, al proyectar a un ficticio más allá la hipótesis de una existencia feliz y dulce, se hace imposible el reino de la justicia de los hombres en este mundo. Se prohíbe toda reivindicación social, se impide todo progreso político, se avala la situación existente de hecho. Los felices trasmundos que venden los sacerdotes anulan la posibilidad de un mundo feliz aquí y ahora.

También unas palabras sobre la moral sexual, y más en particular sobre la *virginidad*, la promoción de la *continencia* o del *celibato*, otros tantos envites que, en caso de es-

tricta observancia, reducirían la presencia humana y finalmente borrarían totalmente a los vivos de la faz del planeta. Sin embargo, para hacer real la prosperidad económica de un país, condición imprescindible de la felicidad de los pueblos, es necesaria una demografía que permita la renovación de sus fuerzas vivas...

A continuación, D'Holbach ataca la moral cristiana de la *no violencia*, que obliga a amar a los enemigos, perdonar y ofrecer la otra mejilla, que prohíbe el oficio de las armas y hace por ello precaria toda soberanía nacional. Sin soldados, sin policía, sin ejército —así pensaba Helvecio—, uno queda a merced del más violento, el más brutal. Rápidamente se impone la ley de la selva. La nación que adopta este principio se deja rápidamente devorar y luego digerir...

Para terminar, la crítica cristiana del *dinero*, el elogio de la pobreza y del despojamiento, la invitación a deshacerse de todos los bienes, ¡he aquí una ética que pueden practicar los que prestan oídos a Jesús, desprovistos de todo y a quienes se predica la excelencia de su miserable estado! Pero, aun así, ¿qué sucede si se universaliza la máxima y cada uno renuncia a tener? El regreso al estado de naturaleza en el que cada uno termina por vivir como un animal...

Todas esas proposiciones son socialmente contraproducentes. Generalizan la pauperización, mientras que los nobles, la corte, el rey y los suyos, la gente de la Iglesia, con los monjes en primer lugar, se burlan de estas lecciones cristianas que se dan a los demás, y viven en el lujo, el desenfreno, el gasto suntuario. Dos pesas, dos medidas: una moral ascética para la gran mayoría de los sujetos sometidos y un inmoralismo cínico para los predicadores de virtudes cristianas. Esto es lo que explica la miseria de la época.

Para resolver este problema, la solución parece simple: la *ignorancia* de las leyes de la naturaleza es causa de la invención de Dios y luego de la religión, sobre todo en su forma católica; por tanto, el conocimiento de las leyes de la naturaleza producirá la destrucción de Dios, esto es, de la religión, incluida su forma cristiana. La deconstrucción del cristianismo, primer momento del edificio holbachiano, se prolonga, pues, en un segundo momento, a saber, la elaboración del materialismo ateo.

12

Verdad del materialismo. El *Sistema de la naturaleza* propone la exposición más acabada de la teoría materialista del siglo XVIII. De la constitución de la materia al movimiento de los planetas, de lo infinitamente pequeño a lo infinitamente grande, del «*nisus*» activo en los cristales al colapso de los temblores de tierra, pasando por la necesidad que gobierna el mundo, la negación del libre albedrío y sus consecuencias, es posible encontrar allí todos los desarrollos del «sistema fatalista», incluidas las eventuales contradicciones y hasta las aporías de tal propuesta.

Proposición básica: no hay otra cosa que la naturaleza, nada existe fuera de ella, que es material. Por tanto, queda excluida cualquier posibilidad sobrenatural de un más allá de la naturaleza. D'Holbach no retoma el atomismo mecanicista epicúreo, no se encuentra en sus escritos ningún *clinamen*, ninguna poética teoría de las disposiciones de las partículas, sino una cualidad energética: la materia tiene en sí misma la causa de su movimiento, su tropismo natural consiste en perseverar en su ser. Para nombrar esta potencia de ser en el ser, el filósofo recurre al concepto de «*nisus*».

En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, de Hume, este término caracteriza el esfuerzo muscular del que somos conscientes. La etimología remite a la «acción de apoyarse», al «movimiento realizado con esfuerzo». Esta energía es para nosotros imposible de conocer o de concebir; sólo podemos comprobarla. D'Holbach confiere al concepto su acepción materialista. En el *Sistema de la naturaleza* (I, cap. 2) se define el «nisus» como «los esfuerzos continuos que realizan unos cuerpos sobre otros pese a que, por otra parte, parecen estar en reposo». Una especie de movimiento browniano invisible, generador del ser de la materia.

Este nisus, pues, es lo que hace posible el ser de la materia, su evolución, sus movimientos, sus formas, sus cambios, sus disposiciones, sus combinaciones. El ser del mineral, el del vegetal, el del animal y el del ser humano, todos, son recorridos por esa fuerza que produce la homeostasis de la naturaleza: ser y perseverar en su ser. En consecuencia, la causa de lo que es no se halla en otro sitio, fuera, y mucho menos aún en lo sobrenatural de una causa incausada, Dios, sino dentro, en el corazón mismo de la materia. La metafísica y la teología dejan lugar a la física y a las ciencias experimentales.

La materia existe desde siempre, jamás ha sido creada, es eterna, inmortal y está en movimiento perpetuo. Por eso, como tal, está en el tiempo, pero su esencia permanece inaccesible. En cambio, sus disposiciones, sus formas, están sometidas a modificaciones. La materia vive, sus disposiciones mueren. Como es evidente, esta ley también se aplica a los hombres, que no son la culminación de la naturaleza, sino fragmentos de ésta. La lectura del mundo que realiza D'Holbach es radicalmente inmanente y elimina toda trascendencia.

El monismo materialista, por tanto, sostiene la existencia de una materia única modificada de diversas maneras. Por supuesto que existe el alma, pero en absoluto del modo en que lo creen los platónicos y los cristianos, es decir, como sustancia inmaterial, inmortal, incorporeal, eterna. A contracorriente de las «ficciones metafísicas de Leibniz, Descartes o Malebranche», el autor del *Sistema de la naturaleza* llama «alma» a una parte del cuerpo. Prueba de ello es que todas las afecciones de la carne, como la embriaguez, la fiebre, la enfermedad, etc., afectan al alma.

D'Holbach adjudica al cerebro un papel capital: «esta víscera es la verdadera sede del sentimiento». Hay quienes, a partir de los efectos no explicados producidos por el encéfalo (las ideas, el pensamiento, el concepto, la reflexión, etc.), deducen un alma inmaterial, un espíritu inaprensible. La ignorancia de la causalidad neuronal explica la creación de un alma autónoma de antimateria. Dada la ignorancia de la ciencia de esa época en lo relativo a los mecanismos del hombre neuronal, difícilmente puede D'Holbach expresarse mejor.

Esto es lo que dice el filósofo: el cerebro, víscera, es el lugar de las sensaciones y de las percepciones organizadas y, por tanto, del pensamiento; el tacto, el gusto, el olfato, la vista, el oído, la reflexión, la memoria, la imaginación el juicio o la voluntad son modificaciones suyas; es exclusivamente materia; en él, la naturaleza de la disposición determina el ser humano o el animal, la inteligencia o la estupidez; ejercer más o menos la reflexión determina el tamaño del órgano. Evidentemente, nada de ideas innatas; en efecto, ¿cómo podría haber en el cerebro algo preexistente a toda información llegada del exterior?

Deseo de gozar, necesidad de conservarse. Siendo simples fragmentos de la naturaleza, los hombres obedecen a las leyes reguladoras del gran todo. Primera ley: todo hombre quiere el placer y trata de huir del displacer, ¿qué lo lleva a eso? La satisfacción de sus deseos, el interés. Segunda: todo lo que es —también los hombres, por tanto— tiende a perseverar en su ser; el único movimiento consiste en prolongar su ser y durar. Por eso, todos se resisten a lo que merma y pone en peligro su existencia. Deseo de gozar, necesidad de conservar: éstos son los principios de la máquina humana.

He aquí las leyes de la naturaleza, los materiales útiles para fundar una moral. Para construir un edificio moral no hay ninguna necesidad de fundamentos teológicos ni muros religiosos. Las fábulas cristianas suponen un cuerpo separado de un alma, dos sustancias irreductibles, la existencia de un mundo sobrenatural y leyes promulgadas por Dios; la moral natural, por su parte, trabaja con un cuerpo material, un monismo energético, una realidad reductible a lo sensible y con leyes inmanentes extraídas de la observación psicológica, sociológica y antropológica.

El *nisus* obliga a una lógica: todo procede de una causa. Ninguna manifestación, en tanto efecto, ocurre sin una razón que la inteligencia pueda aislar, captar y comprender. La necesidad reina por completo. El libre albedrío es una ilusión, una ficción. El determinismo se impone. Un cambio perpetuo, una nueva disposición, y así continuamente, producen el movimiento del mundo y de los hechos singulares.

Lo que somos depende de un *temperamento* que se explica mediante la genética, los padres, la vida intrauterina,

una educación, aprendizajes, la alimentación, el aire, el clima, influencias diversas y los educadores. Cada uno procede de construcciones afectivas, sensibles, mentales, intelectuales, conceptuales, estructurales. En el universo, todo está relacionado con todo: un pequeño movimiento aquí genera una inmensa catástrofe allá. El mundo existe como resultado permanente de causalidades, de las que sólo conocemos algunas e ignoramos la gran mayoría.

En la naturaleza no existen el orden ni el desorden. Todo tiene que ocurrir. Lo que sucede no puede no suceder. El hombre se cree libre de actuar a su aire, de pensar lo que quiera y de hacer lo que le parezca, pero no es así. Su pensamiento y su acción derivan de causas anteriores que desembocan en tal tipo de idea o tal acción más que en otro. «Actuamos necesariamente.» El encadenamiento de todas las cosas en la naturaleza comprende el hombre, su vida y su obra. A esta visión trágica del mundo D'Holbach la denomina «el sistema fatalista».

14

Una teoría de los motivos. Si no elegimos, ¿cómo suceden las cosas? En virtud de una teoría llamada de los *motivos*. Al cerebro del sujeto llega cierto número de motivos en forma de sugerencias de pensamientos o de acciones contradictorias: hacer esto, aquello u otra cosa, pensar esto, aquello u otra cosa. A priori, todas estas proposiciones parecen válidas. En virtud de las leyes de la naturaleza, el motivo capaz de producir la mayor satisfacción o de dar lugar a la insatisfacción menos grave, el que procura el máximo de placer o el mínimo de displacer, se convierte en preponderante y determina el pensamiento o la acción. Los

demás motivos desaparecen... Cuando dos motivos equivalentes se oponen con vigor semejante y en impulsos de potencia equivalente, nos hallamos en la situación del individuo que delibera antes de la decisión. Al final de la lucha, uno de los motivos se impone. Dudar es experimentar en sí mismo el trabajo de los motivos.

Para poder ser libre se debería poder escoger sin motivo. Pero en la configuración materialista del barón eso es inconcebible. El deseo está por doquier, nos domina, no podemos ir contra su fuerza ni luchar contra su poder. No somos su dueño, él es nuestro dueño. Necesidad, determinismo, fatalismo: tres maneras de nombrar la ley natural a la que nadie escapa.

D'Holbach confiesa que ignora los detalles del mecanismo de la necesidad. Es cierto que las causalidades se imponen, pero ¿cuáles, cuándo y por qué? No siempre se sabe. Incluso se sabe bastante poco. ¿Por qué asceta virtuoso o libertino homicida? ¿Cómo se explican un barón moralizador o un marqués sádico? El *Sistema de la naturaleza* propone «pequeñas causas» llamadas de distintas maneras: «átomos», «causas insensibles», «circunstancias fugitivas», «pobreza de recursos» y otras microcausalidades productoras de efectos de considerable magnitud.

Pero más vale confesar ignorancia, con toda humildad materialista, que proponer explicaciones mágicas producidas por el orgullo de los creyentes. La locura del loco no es voluntad de Dios, impenetrable y segura, sino una perturbación del cerebro, un desorden en los humores, un accidente en la materia. ¿Cuáles? En el estado de desarrollo de la ciencia no es posible ninguna conclusión, pero la confesión de los límites de la razón es preferible a la sinrazón.

D'Holbach sabe que el libre albedrío es un invento cristiano destinado a convertir al hombre en responsable

de todas sus acciones, tanto del bien como del mal. No se le escapa que, dotado de libertad, cada uno ha de poder rendir cuentas de las razones por las cuales ha preferido el vicio a la virtud, el crimen a la dulzura. Así se justifica un castigo terrenal o celestial, un encarcelamiento, una decapitación, una vida eterna o una condena hasta el fin de los tiempos. Por tanto, el sistema *fatalista* (materialista) contradice radicalmente la doctrina (cristiana) de la *responsabilidad*.

Sin embargo, en el *Sistema de la naturaleza*, y también en las obras políticas, como *Etocracia*, se lee una defensa del castigo, un elogio de la pena, una justificación del principio de la decisión de justicia e incluso la aprobación filosófica de la pena de muerte... Nadie elige ser víctima o verdugo, nadie ha preferido el vicio a la virtud, todos obedecen a las leyes de la naturaleza y a la necesidad que hace de cada uno un santo o un criminal, la virtud holbachiana y el vicio sádico proceden de un ciego juego de motivos, de causalidades sombrías completamente ajenas a la ficción del libre albedrío, y, a pesar de todo esto, ¿justifica D'Holbach la ejecución de un hombre?

15

Consecuencialismo y utilitarismo. D'Holbach proyecta al conjunto de la sociedad las leyes de la naturaleza válidas para el hombre. De esta manera pasa insensiblemente de la ética a la política: la política y la ética no son dos mundos separados, sino dos maneras diferentes de ocuparse de un mismo mundo. La ley que quiere la perseverancia de cada uno en su ser y que cada uno tienda al máximo de satisfacciones posibles se aplica al individuo, sin duda, pero

igualmente a la sociedad, que también busca ser y durar de manera eudemónica.

Pero el bienestar del mayor número posible es superior al de un individuo solo. Es ésta una regla política que permite resolver el problema del bien y el mal en el doble terreno de lo particular y lo universal. Estas dos instancias no existen como ídolos con mayúsculas, en lo absoluto de un cielo de ideas platónicas. Dios no instaura los valores en un acto que decide, de una vez para siempre y arbitrariamente, qué es bueno y qué no lo es. Veamos un ejemplo.

¿La sexualidad? Algo malo en sí mismo, dicen los cristianos. D'Holbach responde: no, no en sí mismo, sino en relación con la situación. ¿La sexualidad de quién con quién? ¿Cuándo? ¿Con qué razones? ¿Según qué proyectos? ¿En virtud de qué contratos? Respondamos primero a esta serie de preguntas y decidamos luego sobre su coeficiente ético. D'Holbach echa las bases del consecuencialismo: bien y mal, bello y feo, vicio y virtud, justo e injusto, no tienen sentido en términos absolutos, sino en relación con un contexto, en particular con las consecuencias entendidas en términos de utilidad individual o colectiva. Es útil lo que permite el ser, la duración y la satisfacción del ser.

Volvamos ahora a la cuestión de la pena de muerte. Un criminal obedece a los motivos que lo empujan al crimen: está sometido a la necesidad; múltiples causas lo llevan un día a realizar el gesto homicida: padres perversos, una época brutal, una educación deficiente, una infancia infeliz, una fisiología débil y otras «pequeñas causas» que el filósofo señala teóricamente.

Por tanto, se podría llegar a la conclusión de la responsabilidad de un padre, una madre, un educador, un agente social importante —un sacerdote, un recaudador de impuestos, un príncipe, un rey, etc.—, y castigar a esta gen-

te. El criminal, juguete de la «pobreza de recursos» o de «circunstancias fugitivas», no debería ser la víctima receptora del hacha del verdugo. En cambio, toda la caterva de gente que habría podido evitar que esa serie de causalidades desembocara en un efecto perjudicial, ésa es la que debería pagar ante el verdugo. Sin embargo, D'Holbach legitima la pena de muerte para el criminal...

¿Con qué criterios? Los de la *utilidad social*. La recompensa y la pena deben existir en una sociedad para hacer saber públicamente que se da las gracias al servidor de la Nación, la Patria, su país, y que simultáneamente se reprocha al otro su robo, sus fechorías, su crimen, sus villanías en perjuicio del ser y la perduración de lo social a la vez que de su felicidad. El primero, con sus acciones altruistas, contribuye a la perennidad y la excelencia de la sociedad; el segundo, con sus delitos, destruye el edificio comunitario.

16

Contra la pena de muerte, salvo... Por tanto, en *Eto-
cracia* D'Holbach propone una doctrina realmente brutal de las penas. Ciertamente, como amigo interlocutor de Beccaria —autor, en 1764, del excelente tratado *De los delitos y las penas*—, el barón rechaza la tortura —contrariamente a Diderot...—, se pronuncia *teóricamente* en contra de los tratamientos inhumanos y degradantes, prohíbe el sufrimiento y la brutalidad de los castigos, pero no vacila en contradecirse unas líneas más adelante...

En efecto, defiende el principio de los trabajos forzados, extenuantes y peligrosos. ¿Por qué privarse de la potencial utilidad social del delincuente condenándolo a prisión de por vida? No es necesario mantener al ocioso entre

cuatro paredes –la prisión tiene un coste para la colectividad...– cuando se lo podría emplear para que realizara los trabajos más expuestos a las inclemencias meteorológicas y los más peligrosos en la construcción de caminos, excavación de canales o creación de cursos de agua navegables, allí donde, generoso y magnánimo, el barón contrata a los pobres, ociosos reales y, por tanto, potenciales delincuentes...

Pero, mejor o peor, en una nota casi invisible a pie de página del capítulo duodécimo de la misma *Etocracia*, D'Holbach extrema al máximo las posibilidades espectaculares del suplicio: los regicidas, los parricidas y los envenenadores podrían ser públicamente aplastados por un bloque de piedra, estrangulados y luego descuartizados en toda regla, etc. Es de imaginar la dureza de las discusiones con Beccaria, asiduo asistente en su salón...

Para moderar algo la brutalidad de la posición del filósofo en este tema, detengámonos en la lectura de una frase del *Sistema de la naturaleza* (I, cap. 12). Debiera haber sido objeto de mayor desarrollo, pues en el batiburrillo de las seiscientas páginas corre el riesgo de pasar inadvertida... En ella deja claro que una sociedad tiene derecho a castigar *si y sólo si* ha puesto realmente en práctica todo lo que estaba en su poder para impedir o modificar los motivos que habitualmente arrastran a un individuo al vicio.

¿Ingenuidad? ¿Inocencia? ¿Candor? El barón podía sospechar que es imposible que una sociedad, con independencia de su grado de perfección, haga efectivo el máximo de la *prevención* que justifique y legitime semejante *represión*... Justificar la pena de muerte reintroduce por la ventana el diablo del libre albedrío cuando el filósofo creía haberlo expulsado por la puerta... ¡El hacha del verdugo se apoya en un tipo de clinamen muy poco afín al espíritu de las Luces!

Un clinamen providencial. Afirmar metafísicamente que la necesidad rige la conducta del mundo, el determinismo dicta la ley, los hombres no disponen de libre albedrío y sus acciones proceden de motivos que los transforman en marionetas de la fatalidad y, *al mismo tiempo*, que los hombres pueden ser recompensados o castigados por actos que escapan a su voluntad únicamente porque esos comportamientos fortalecen o debilitan el edificio social, es una extraña paradoja. ¡Este argumento de la utilidad constituye un extraño clinamen providencial!

Por supuesto, el barón, que no era tonto, previó el ataque y anticipó su respuesta. Sin embargo, es una respuesta muy débil. Veamos: «Aunque no ignoro que la esencia del fuego es quemar, no me creeré eximido de realizar todos los esfuerzos a mi alcance para detener un incendio.» En otras palabras: todo es necesario, incluso el deseo de hacer menos necesario lo necesario. O también: el determinismo lo domina todo, incluso la lucha contra el determinismo. ¿Le convencía el argumento?

Siempre es erróneo pensar por analogía y evocar un incendio cuando habría sido más adecuado un ejemplo mucho más preciso, como, por ejemplo, un homicidio extraído de la crónica de sucesos. En efecto, la mencionada alegoría supone un fuego (metafórico) y un bombero (filosófico), un fenómeno (físico) y un juicio (metafísico), es decir, ¡cada vez dos instancias completamente heterogéneas! Mientras que el criminal y su juez pertenecen a un mismo mundo –instancias homogéneas...– y es semejante la sujeción de ambos a una misma necesidad ciega y desconectada de toda moral.

D'Holbach peca allí donde tropiezan todos los filósofos

fos que afirman los plenos poderes de la necesidad —entre tantos otros, los estoicos, Spinoza, después Schopenhauer, gran reciclador de la teoría de los motivos, Nietzsche, que culmina la obra de Schopenhauer, etc...—: ¿cómo, si no dispongo de libre albedrío, puedo ser estoico antes que spinozista o schopenhauriano y no nietzscheano? Si no tengo elección, ¿cómo puedo hacerme seguidor de uno y no del otro? Para volver a D'Holbach, si estoy completamente sometido al reino de la necesidad, ¿cómo me las arreglaré para, un ejemplo al azar, dejar de ser cristiano si tengo fe?

Leemos en el mismo *Sistema de la naturaleza*: la vida de los hombres es «una larga serie de movimientos necesarios» (I, cap. 6) y más adelante: «Cada uno de nosotros puede modelarse un temperamento» (I, cap. 9). Entonces, ¿sin libertad para ser distinto de lo que uno es y, *al mismo tiempo*, libre de hacerse otro? Para evitar el habitual encierro al que lleva la radicalidad de una posición metafísica puramente determinista, D'Holbach reintroduce su clímax, puro postulado de la razón práctica que se puede traducir de esta manera: estamos totalmente determinados, excepto en lo que escapa al determinismo. ¿Qué significa esto?

Hábil, el barón explica la manera de emplear ese temperamento que cada uno puede modelarse. Basta con actuar sobre las causas. A grandes rasgos, intervenir sobre los motivos, los cuales, por esta vez, dejan de ser todopoderosos. Pues ¿qué puede limitar el poder de un motivo sino un motivo aún más fuerte? De acuerdo, pero ¿de dónde viene este motivo? De una inteligencia, una razón, una facultad cognitiva que, *de hecho*, se vuelve más poderosa que el primer motivo. D'Holbach postula la fuerza de una razón bien conducida a manera de motivo capaz de invalidar los otros motivos. Dicho en otras palabras: la razón actúa

como antídoto del determinismo, que deja entonces de ser tan radical como hacen creer centenares de fórmulas diseminadas en la obra completa del autor. Pero ¿por qué, en más de seis mil páginas, no la ha enunciado claramente en una sola fórmula? Esa precaución, a falta de desarrollos más precisos, habría permitido superar la contradicción y eliminar la aporía.

Actuar sobre las causas supone que se conoce la naturaleza y que se la «corrige», palabra originaria del barón. Los motivos actúan, sí, pero es posible actuar sobre ellos. Buena nueva, sin duda, porque, de lo contrario, no es posible ninguna filosofía, en la medida en que toda filosofía propone un deber ser como remedio al ser. El ser idealista, espiritualista, cristiano o deísta, pero también el ser monárquico: todo un conjunto de motivos susceptibles de corrección. Determinismo, sin duda; fatalismo, también; necesidad, seguro. ¡Pero el materialismo utilitarista, el eudemonismo social y el ateísmo virtuoso aportan nuevos motivos!

18

Modo de empleo de un temperamento. Entendido, la necesidad triunfa, pero digámoslo según una fórmula epicúrea: no es en absoluto necesario someterse a la necesidad si uno puede liberarse de ella... Y, por cierto, es posible emanciparse un poco con la educación, el hábito, la coacción y las leyes. En esto volvemos a encontrar el postulado de las Luces: la confianza en las palancas políticas (en el sentido noble del término: la ciencia y el arte de la ciudad) para cambiar radicalmente el mundo.

Tercer momento, pues: una *política eudemonista*. Por

naturaleza, los hombres no son buenos ni malos, viciosos ni virtuosos. Culturalmente, se hacen de una u otra manera en función de criterios éticos instaurados con anterioridad. La moral teológica, como es sabido, dicta los suyos, que derivan del Decálogo. La moral natural, evidentemente, propone otros, sobre la base de la utilidad eudemonista para el individuo y la utilidad social para la comunidad. Si es cierto que existe un determinismo biológico, una necesidad fisiológica, precisemos que también hay un determinismo sociológico. D'Holbach no distingue tan claramente los dos registros, lo que, sin embargo, habría contribuido a esclarecer sus opiniones.

El registro de la sociedad define más claramente el dominio de la política. El *Sistema de la naturaleza* contiene pasajes explícitamente políticos, pues el barón no distingue netamente un mundo del otro. En las líneas iniciales de la *Etocracia* defiende incluso la idea de que la ética y la política se confunden. La formación del individuo es la formación de la sociedad, y a la inversa. La instrucción, la educación de una persona contribuye a la edificación de la colectividad. La escuela actúa como célula básica del Estado. El maestro pone en marcha el primer engranaje de la máquina comunitaria.

Puesto que el individuo quiere ser feliz, la sociedad debe tender al mismo objetivo. La felicidad de todos o, en su defecto, la del mayor número posible. En política, por tanto, el soberano bien no es el poder, la conquista, el imperio, la dominación, la colonización, la sumisión de los sujetos, la servidumbre de los ciudadanos, sino la paz, la prosperidad, la felicidad del estar juntos, la libertad, la igualdad, la propiedad, la seguridad. El materialismo (filosófico) desemboca en un hedonismo (ético) que se convierte en eudemonismo (político).

Puesto que el cerebro constituye la unidad básica de la subjetividad y es la víscera de los sentimientos —por tanto, del pensamiento y de los comportamientos inducidos—, una política digna de tal nombre comienza por proponer, defender y crear una «educación nacional» y dejarla en manos de educadores que no enseñen las fábulas de la religión cristiana, sino las verdades de la filosofía natural. Impregnando el cerebro de principios verdaderos, esclareciendo la conciencia con leyes justas, formateando la conciencia con buenas reglas, se crean hábitos, se actúa sobre los motivos que determinan a los individuos a desear su felicidad antes que su infelicidad. Y a las sociedades, por tanto, a crearse radiantes y no miserables.

En consecuencia, no sólo hay que esclarecer al pueblo, sino también al príncipe. D'Holbach no invita a la revolución por las armas, a la abolición de la monarquía ni, menos aún, al ataque a personas; es, como su amigo Helvecio, un reformista radical. En el sentido marxiano del término, quiere cambiar profundamente las cosas transformándolas de raíz. Educar al mayor número de individuos posible, sin duda, pero también al futuro rey o al rey en ejercicio. De ello da fe el hecho de que enviara *Etocracia* a Luis XVI. D'Holbach cree en la monarquía ilustrada, en un rey volcado en la felicidad de sus súbditos, movido por el deseo de la prosperidad de su reino.

Principios de etocracia. Buenas leyes producen buenos individuos; buenos individuos producen buenas leyes; buenas leyes y buenos individuos producen una buena sociedad. El rey debe establecer un contrato moral con todos

sus súbditos. Y la ley gobierna al rey, quien debe someterse a ella porque es el instrumento de las leyes naturales que suponen el ser, la pervivencia y la serenidad de la comunidad nacional, y recibe toda su legitimidad de ese contrato con el derecho natural. Actúa a modo de interfaz con las leyes de la naturaleza y su pueblo, de intérprete de éste y de aquélla. El rey debe amar a su pueblo.

En el momento en que el barón publica su *Etocracia* (1776), la corte reina soberana, con sus intrigas, su confiscación de los bienes nacionales, su ignorancia del bien público, su inmoral interés por enriquecer a su casta. La nobleza, arrogante, suficiente, chupa hasta la última gota de sangre de los campesinos con el derecho de caza y un considerable número de impuestos y tasas. Se mueve en un lujo detestable, y el enriquecimiento de una pequeña minoría se paga con el empobrecimiento del resto de la sociedad. El rey debe descuidar esta ínfima parte de sus súbditos y recuperar el sentir del pueblo.

Para ello debe escoger fuera de la nobleza representantes del pueblo dignos, con sentido moral, ilustrados, motivados por el bien público, y constituir un «Consejo de representantes de la Nación» con capacidad de reunirse con independencia del rey. Este consejo crea, discute, corrige y abroga las leyes inspirado en las lecciones utilitaristas y hedonistas de la filosofía materialista. Entonces el rey encarna el Nombre del derecho natural.

Ya no son el capricho ni el deseo del monarca lo que decide las guerras a librar, sino la Nación, y ya no con la conquista o la ampliación del imperio como objetivo, sino movida únicamente por el bien de los sujetos, esto es, de la totalidad de la comunidad nacional. La Nación fija el impuesto y establece los gastos públicos necesarios. Este consejo representa las fuerzas vivas del pueblo que, por su par-

te, tiene derecho a revocar a sus elegidos si rompen el contrato de representación o traicionan su confianza.

Las leyes tienen como propósito la libertad, la propiedad y la seguridad. *Libertad* de emprender, de publicar, de escribir, de burlarse, de ejercer la sátira, de cultivar la tierra, de comerciar. *Propiedad* para el mayor número posible: la concentración de las riquezas en manos de una estrecha minoría debe dejar lugar a una distribución más equitativa; para ello, el barón desea el fin de las grandes propiedades rústicas en beneficio de una nueva división en pequeñas parcelas en régimen de aparcería, capaces de permitir una vida decente al mayor número de personas posible. D'Holbach no preconiza el comunismo, el socialismo, la colectivización de los bienes o las tierras, como Meslier o Morelly, no desea un igualitarismo radical y defiende incluso la permanencia de una desigualdad natural, sin exceso, útil para la competencia, la emulación, el deseo de enriquecerse, todos ellos motores del liberalismo de los fisiócratas, entre quienes se encuentra. Por último, la *seguridad*, a fin de que todos puedan disponer libremente de sí mismos, su persona y sus bienes, sin temor ni angustia.

Severo con la nobleza, D'Holbach aspira a que asuma la parte que le corresponde en el pago de tasas e impuestos. Pues en el momento en que escribe su proyecto de «gobierno fundado en la moral», subtítulo de la *Etocracia*, el barón comprueba que el impuesto se apoya en los individuos que no tienen nada, sin tocar en absoluto a los que lo tienen todo. Unos se regodean en medio del lujo, el dinero, el ocio, la opulencia y la abundancia, mientras que los demás trabajan, sufren, carecen de pan y a menudo de trabajo.

Sin embargo, más que disponer de derechos, los nobles deberían reconocer obligaciones, en particular las de hacer

el bien, es decir, crear empleos, contribuir a la prosperidad de la Nación mediante el comercio y la agricultura, pagar impuestos al lujo, compartir sus riquezas para que el dinero de esos nuevos ingresos sea reinyectado en la maquinaria social con destino a los más desprotegidos. Pues los pobres, los ociosos, los desocupados, se mueven en un mundo en el cual el robo, el pillaje o la delincuencia son los únicos recursos que les quedan para subsistir. La participación en este esfuerzo de justicia social crea al mismo tiempo la paz social, la felicidad común, la igualdad general y la justicia colectiva.

20

¿*Comecuras*? La ley debe fijar también los derechos y deberes de la religión establecida. El primer período de D'Holbach es violentamente anticristiano. La *Etocracia* no propone prender fuego a las iglesias, violar a las monjas y crucificar a los curas. No encontramos en este libro invitaciones a las aventuras de una descristianización brutal. Lo que el barón desea, en cambio, es una lucha leal entre los partidarios de la moral teológica y los defensores de la moral natural, entre fanáticos de lo sobrenatural y amantes de la razón, entre superstición y reflexión. ¿Sus armas? La persuasión, la retórica, la educación, la instrucción, la filosofía, el razonamiento, la historia, el sentido común.

No se trata de ser fanático del ateísmo, pues el fanatismo es siempre malo. No hay ninguna necesidad de ser intolerante con quienes no toleran a quienes no piensan como ellos. Por otra parte, el materialismo invita *siempre* a la tolerancia: cuando se conoce el mecanismo de la naturaleza, uno no se subleva contra la necesidad, no se enfada

ante lo ineluctable, sabe que lo que es, es necesariamente como es y que, por tanto, nuestra protesta sería inútil. En realidad, el ateísmo y el materialismo, el fatalismo y la necesidad, son escuelas de tolerancia.

Basta con la subordinación de los sacerdotes a la autoridad civil. Contra el fanatismo cristiano y la intolerancia religiosa, D'Holbach promueve la moral y la virtud, la filosofía y las leyes de la naturaleza. En la misma línea que Jean Meslier, el barón no prohíbe la existencia de los sacerdotes, sino que les pide que se conviertan en «maestros de la juventud», en «predicadores de la virtud», en «propagadores de la moral»; dicho de otra manera, en filósofos que enseñan las leyes de la naturaleza y aquello a lo que éstas obligan. Finalmente —guinda libidinal en el pastel matrimonial— D'Holbach milita incluso a favor de su matrimonio.

En cambio, se cerrarán los monasterios. En efecto, ¿para qué sirven esos lugares en donde hombres y mujeres viven como parásitos, se aprovechan del trabajo de los pobres sometidos a tasas e impuestos y llevan una vida de lujo y de comodidades en una especie de castillo en el que la plegaria, que es como decir la inactividad y la inutilidad social, les sirve de excusa? Por otra parte, a las mujeres se las encierra en esos sitios *por motivos que no tienen nada que ver con la religión*. Los monjes trabajarán como todo el mundo y contribuirán a las riquezas nacionales, mientras que los bienes de la Iglesia, confiscados, serán repartidos entre los hogares más necesitados del reino. ¿Dirá algo sustancialmente distinto la Constitución civil del clero de 1790?

El ateo virtuoso. Comprobamos así que un mundo sin Dios no es un mundo sin virtud, sin deberes, sin consideración por los demás. Por el contrario, en el terreno de la moral individual o de la ética colectiva el ateísmo propone un nuevo código cultural y filosófico a favor de una intersubjetividad hedonista y eudemonista. En cambio, un mundo con Dios es más bien un mundo de intolerancia, de fanatismo, de guerras, de crímenes, de hogueras, de inquisición. Con casi dos milenios cristianos, la historia da fe de ello...

¿Cómo es posible que D'Holbach, que fustiga el adulterio, que en la *Etocracia* prohíbe el juego, las fiestas, los festines, los espectáculos, el teatro, la ópera y la danza, censura el ocio, padre de todos los vicios, y ataca la holgazanería de la nobleza, cómo es posible que este hombre pueda pasar a la historia de las ideas como modelo de vicio, monstruo que justifica los peores crímenes, prototipo de inmoralidad? Sólo porque no se lo ha leído y se critica el ateísmo a priori asociándolo de hecho a la ausencia de moral.

Ahora bien, negar la existencia de Dios no significa negar la existencia de los demás. Es más bien el hecho de creer en Dios lo que exime casi siempre de creer en el hombre. Obsesionados por Dios y la religión, los devotos, los fanáticos y los supersticiosos tienen al hombre por algo desdeñable. El ateo, en cambio, se basa en esta riqueza, pues sabe que es la única...

El bien y el mal cristianos no definen por sí solos el vicio y la virtud. La versión católica no es la única. Lo bueno y lo malo también tienen cabida en el utilitarista partidario de una moral inmanente, hecha por los hombres y

para los hombres y su felicidad terrenal. Puesto que no cuenta con el más allá y sus ficciones ni tiene razones para mentir(se) con estas fábulas, el ateo debe actuar aquí y ahora en pro de un paraíso en este mundo.

Para retomar la temática del ateo virtuoso, tan cara al corazón del Pierre Bayle de los *Pensamientos diversos sobre el cometa*, D'Holbach comienza por preguntar quién es ateo. Pues con harta frecuencia y desde hace mucho tiempo esta palabra sirve para caracterizar erróneamente a quien cree en Dios pero no lo hace según las reglas, sino de manera marginal o heterodoxa. El ateo es «un hombre que destruye quimeras perjudiciales para el género humano para devolver los hombres a la naturaleza, a la experiencia, a la razón». Esto es hablar claro. Así pues, ateo no es un insulto, sino el epíteto que designa todo trabajo filosófico digno de tal nombre...

Por tanto, hay ateos virtuosos y, por supuesto, ateos viciosos. Pero el hecho de ser una u otra cosa no tiene nada que ver con el ateísmo. Los vicios y las virtudes proceden del temperamento, lo que supone, como se ha visto, múltiples disposiciones de la materia y causalidades, pero nada que guarde relación directa con la negación de Dios. De la misma manera en que no hay ateo destinado al vicio por el hecho de serlo, como si una cosa supusiera la otra, tampoco hay creyente virtuoso porque la fe le confiera automáticamente la virtud...

En el espíritu polémico que impone la época, D'Holbach invierte la perspectiva habitual y convierte al creyente en el verdadero impío —argumento epicúreo—, pues el impío convierte en quimera al Dios que adora, que es lo que define realmente la impiedad. Más aún: el *Sistema de la naturaleza* transforma en ateos a todos los teólogos, pues defienden una idea de Dios que se desvanece por comple-

to en cuanto se razona a partir de las definiciones que ofrecen del mismo, dadas su incoherencia, contradicción mutua y extravagancia.

Paradójicamente, esta impiedad de los creyentes tiene como reverso la piedad del ateo, pues ser piadoso es «ser útil a sus semejantes y trabajar por su bienestar». Es así como, con definiciones elaboradas a posteriori para ponerlas al servicio de la propia argumentación, se termina por hacer decir a las palabras lo que uno quiera. D'Holbach, que tan a menudo se batió contra la teología y la metafísica, puras ciencias de palabras, hace ver que, en caso de necesidad, ¡también él sabe retorcer el cuello a las parejas de significante/significado y brillar en la sofística! El ateísmo no necesita de retóricas de mala fe; dejemos eso a los creyentes.

D'Holbach comprueba que, en la Francia de su época, la cantidad de gente sin Dios es reducida, pues el ateísmo supone reflexión, lecturas, meditación, un prolongado período dedicado a estudiar la naturaleza, familiaridad con los libros y conversación entre gente capacitada para mantener intercambios intelectuales de alto nivel. Por tanto, tiempo, dinero y ocio, cosas de las que el conjunto de la población apenas dispone. La gente común, evidentemente, está excluida de esta andadura filosófica. El ateísmo procede de la inteligencia y la reflexión, de la deducción y la cultura. En cambio, la fe supone el hábito, el abandono a las tradiciones, la facilidad intelectual.

Además, esta posición minoritaria es señal de coraje existencial: el ateo contempla la realidad de frente y construye con la rudeza trágica del materialismo fatalista. El creyente, por su parte, se anestesia con fábulas, se rodea del humo de las ficciones y se acuna con ilusiones. Es una posición falsa, sin duda, pero mucho más confortable desde

el punto de vista humano. El ateo trabaja para las generaciones futuras y el porvenir de la humanidad.

Así pues, se entiende la cólera de los religiosos contra los ateos, que rasgan el velo de las ilusiones, denuncian la empresa de esclavización de conciencias y cuerpos que acompaña siempre a la creación de dioses y de religiones. La magnitud de su disgusto es proporcional a la extensión de su fechoría. Un ateo quiere hombres libres; un creyente los desea sumisos, obedientes, dóciles.

Sólo el ateísmo hace posible un hedonismo para uno mismo, los otros y la comunidad, toda comunidad. El materialismo también lo permite. El utilitarismo, el sensualismo, el empirismo, contribuyen al mismo edificio ético y político. El imperativo categórico del barón se resume en pocas palabras: «aprended el arte de vivir feliz». O, más brevemente aún, en éstas: «Goza y haz gozar.» El conjunto del sistema holbachiano, las más de seis mil páginas de su obra de filósofo, desemboca en este espacio despejado que pronto ocuparán determinados actores de la Revolución Francesa...

Tercer tiempo

El libertinaje feudal

1

Gran señor, mal hombre. La etimología compone de manera extraña las cosas, pues antes del siglo XVII, fecha en que el término cae en desuso, el adjetivo francés *sade* calificaba algo que tiene «gusto», «sabor». En sentido figurado significa «sabio» (*sage*), «virtuoso». La forma popular culminó paradójicamente en *sage*... En aquella época se recurría a esta palabra para calificar lo «sabroso», lo «agradable», en referencia a cosas, pero también lo «encantador» y lo «gracioso», cuando se trataba de personas. Teniendo en cuenta estas consideraciones, lo menos que se puede decir del marqués de Sade es que parece más bien *maussade* («huraño»)...

Para el hombre común, el marqués huele a azufre. Su nombre acompaña lo demoníaco, lo satánico, lo infernal, la crueldad. Para completar el cuadro, aunque sólo algunos conocen el nombre del escritor, todo el mundo conoce el sustantivo *sadismo*, que de él deriva; y pocos son quienes han leído realmente *Las 120 jornadas de Sodoma*, libro que personalmente considero una gran novela fascista, si se me permite el anacronismo. Hombre de letras y filósofo, delincuente sexual y relacional, marqués oportunista, encarnación del feudalismo más intransigente, revolucionario du-

rante la Revolución, sin ley ni fe, ejerce una fascinación extraña y difícilmente explicable sobre el mundillo de las letras, en el que se cuentan con los dedos de una mano los nombres de quienes aportan con lucidez una mirada esclarecedora sobre el hombre y la obra: Raymond Queneau, Albert Camus, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Hannah Arendt... En otras palabras, notorios antifascistas.

2

Duplicidad, cinismo y oportunismo. El marqués de Sade (2 de junio de 1740 - 2 de diciembre de 1814), Donatien Alphonse François para los íntimos, se hace conde cuando muere su padre, el 30 de enero de 1767. Pero durante toda la vida mantiene su título de marqués. En su momento, el conde padre fue detenido por escarceos homosexuales en las Tullerías y su muerte sumió al conde hijo en un verdadero estado de aflicción. No haremos psicoanálisis de café, pero no podemos dejar de señalar un odio desmesurado a su madre. La misoginia radical de Sade, la asimilación de todas las mujeres a la categoría de «perras», la asociación de su sexo y sus senos a lo más execrable, la repugnancia que profesa sistemáticamente por el embarazo y la maternidad, así como la toma de distancia respecto del acto sexual de la madre y de la procreación como espanto ontológico, todo eso nos presenta un marqués a tal punto torturado por el árbol genealógico que no sólo se abstiene él mismo de procrear, sino que desea que tras su muerte lo entierren sin tumba reconocida, bajo un roble —¿por las bellotas?—¹ para

1. En francés, la palabra *gland* significa al mismo tiempo «bellota» y «glande». (*N. del T.*)

no dejar ninguna huella de su paso y recuperar la nada a la que aspira con todo su ser.

La vida de Sade tiene un comienzo clásico: familia de la alta nobleza francesa, estudios con los jesuitas del colegio Louis-Le-Grand, subteniente en el regimiento del rey, corneta en el regimiento del conde de Provenza, capitán en el de caballería de Borgoña, botafuego en el campo de batalla de la guerra de los Siete Años, matrimonio con Renée Pélagie de Montreuil, esposa complaciente, historias de adulterio, sobre todo con su cuñada, pero también con gran número de actrices y una cantidad no menos considerable de mujeres ligeras o profesionales del sexo. Un hijo, dos hijos, una hija.

En un diario de viaje que lleva durante una estancia en Italia, el marqués muestra su desagrado ante la comprobación de la extensión de la homosexualidad en Roma y él mismo practica amores sodomitas; deplora la prostitución y se arruina en locales de mujeres fáciles; se indigna ante los flagelantes de Nápoles y disfruta de los latigazos infligidos sin el consentimiento de los protagonistas. Por otra parte, este gran señor y mal hombre se alegra de haber obtenido una audiencia papal...

La sangre azul que corre por sus venas hace gala de una fidelidad indefectible a la monarquía y da muestras de un oportunismo a ultranza durante la Revolución Francesa, en la que hace cualquier cosa por salvar la cabeza. En 1791 aspira a enrolarse en la Guardia Real. Varennes atempera sus ardores, se radicaliza para estar a tono, redacta un virtuoso, cívico y políticamente correcto *Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos*, renuncia a la partícula de nobleza del apellido y se hace llamar Luis (!) Sade, entra en la sección de las Picas, asciende en ella y se convierte en su secretario. A pesar de que, tocado de un gorro rojo, arenga

en la tribuna y apuesta más que nadie por la revolución, el celo que despliega no basta para disimular la clemencia con que trata a sus pares aristócratas.

3

Delincuente sexual y relacional. Un personaje de la *Historia de Julieta* reivindica una opción filosófica que bien podría ser el imperativo categórico del marqués: «Haced a los demás lo que no quisierais que os hicieran a vosotros.» Se puede no amar a San Pablo sin tener que creer por ello que la pura y simple inversión de los valores basta para constituir una moral revolucionaria. Esta ética de depredador no propone nada original, sino que se limita a formular la moral feudal: fuerte con los débiles, débil con los fuertes.

El marqués paga a sus víctimas, compra a las mujeres, utiliza a su criado para captar presas en los barrios populares, propone ingentes sumas de dinero, aborda a víctimas del sistema para obligarlas a realizar múltiples orgías con conocimiento de la policía, que protege a los nobles. Sólo algunos asuntos llegan a la plaza pública, pues tan numerosas son las aberraciones del depredador que la justicia no puede dejar de actuar. Tres crímenes sexuales –llamémoslos por su nombre y califiquémoslos de acuerdo con el orden jurídico– manchan la biografía del marqués de sangre verdadera, no metafórica ni literaria.

4

Los crímenes del filósofo. Primer crimen: caso Jeanne Testard. En la noche del 18 al 19 de octubre de 1763

—Sade tiene veintitrés años—, el marqués aborda en la calle a una joven obrera en paro y embarazada. Ofrece dos luises para que le siga —una fortuna—, la lleva a una casa alquilada, la encierra. Tras asegurarse de que la joven profesa la religión cristiana, Sade comienza a eructar blasfemias, disfruta contando historias sacrílegas, como las de masturbarse en un cáliz o introducir hostias consagradas en vaginas. En una habitación de paredes tapizadas de objetos religiosos, imágenes piadosas y grabados licenciosos, invita a su presa a calentar al rojo vivo unas disciplinas de alambre y fustigarlo, prometiendo hacer lo mismo a cambio.

Ante el rechazo de la mujer, el marqués monta en cólera, rompe un crucifijo, se masturba sobre los trozos diseminados en el suelo, le ordena que los pisotee y la amenaza de muerte, al tiempo que le muestra dos pistolas y blande la espada. Ante la resistencia de la joven se pasa la noche leyéndole versos licenciosos y la suelta por la mañana... Dejemos de lado el delirio, la teatralización de los fantasmas del marqués, y quedémonos con la coacción sexual bajo amenaza de muerte.

Segundo crimen: caso Rose Keller. Domingo de Pascua, 3 de abril de 1768, Sade tiene veintiocho años y Rose treinta y seis. Ella es hilandera, viuda, desempleada y mendiga. Ideal para triunfar como señor con un solo escudo por talento. Un simón los lleva a Arcueil. Durante el viaje, Sade simula dormir. Ella sigue al depredador con la finalidad de realizar tareas domésticas.

Una vez en la casa, el marqués encierra a Rose Keller, le ordena desvestirse y la amenaza con matarla y enterrar su cadáver en el jardín si no obedece. Ella se desviste parcialmente, él acaba la tarea, la arroja sobre la cama, la ata, la inmoviliza con un travesaño sobre la nuca y la azota violentamente. Ella grita, él la hace callar bajo la amenaza de

un cuchillo y jura matarla, la golpea en siete u ocho ocasiones, se detiene, derrama cera fundida en las heridas, vuelve a empezar y le inflige una docena de cortes y navajazos. Ella quiere confesarse antes de morir, él se burla y le propone escuchar sus pecados. El marqués termina lanzando gritos espantosos y alaridos de bestia que le producen placer. Le da de comer, la encierra, ella escapa de la casa valiéndose de sábanas trenzadas. Es acusado de los mismos delitos que en el caso anterior: secuestro, coacción sexual, amenaza de muerte, violencia física, golpes y heridas.

Tercer crimen: Marsella, 27 de junio de 1772, Sade tiene treinta y dos años. El criado del marqués, Latour, ha captado a cuatro chicas en la calle para una noche de libertinaje: tienen entre dieciocho y veintitrés años. Sade obliga a dos de ellas a tragar píldoras de cantárida con perfume de anís, también conocidas como «pastillas Riche-lieu»: esta droga a base de moscas de virtudes afrodisíacas reducidas a polvo exige su toma en pequeñas dosis. Mal dosificadas, son peligrosas, es decir, mortales. Correctamente utilizadas, las pastillas tienen virtudes carminativas. Sade adora el pedo en la boca —para decirlo en palabras de Rabelais—, sobre todo cuando (probablemente) es portador de los olores anisados del monte bajo de su tierra natal... Las dos víctimas, con dosis excesivas de pastillas, intoxicadas, pasan dos días entre la vida y la muerte.

A las otras, Sade les ofrece dinero —un luis— por relaciones sexuales sodomíticas. En aquella época, las prácticas *a tergo* eran castigadas con la muerte... Las muchachas se niegan. El marqués exige que lo golpeen con unas disciplinas provistas de alfileres curvados. Mientras recibe los golpes, los cuenta con la navaja en el manto de la chimenea: no menos de ochocientos... Luego pega él. Mientras, sodomiza a su criado al tiempo que lo masturba, y lo mismo

hace con las mujeres no complacientes. Los mismos delitos que en los casos anteriores, con el añadido de intento de envenenamiento...

5

La impunidad del aristócrata. Para el caso Testard: teóricamente corre el riesgo de sufrir la pena de muerte, pero gracias a sus apoyos familiares con acceso al oído del rey, obtiene verdadera clemencia de los magistrados y la complicidad de la policía, que hace desaparecer el expediente, incluidos testimonios e investigaciones. Después de tres semanas de prisión, el marqués escapa a la hoguera y es condenado a arresto domiciliario en el castillo de sus suegros en Echauffour, l'Orne.

En lo que respecta al caso Keller: la familia entierra el asunto comprando el silencio de la demandante. Pero es imposible evitar el escándalo. Siempre a salvo de la pena de muerte, pasa en prisión cinco meses suavizados por visitas y luego es objeto de arresto domiciliario en su castillo de Lacoste. En aquella época, un pobre desgraciado podía pasar el resto de su vida en las galeras por haber tenido en su poder una obra que criticaba la religión cristiana...

En cuanto al caso de Marsella, Sade y su criado, fugados a Italia, son condenados a muerte por contumacia. El marqués es decapitado, a su cómplice se le aplica el garrote, los dos ladrones son quemados, ¡pero únicamente en efigie de cartón piedra! Más tarde se simula un arresto y se acuerda una evasión. El dinero reduce al silencio a policía y guardias. De regreso en su casa, Sade escapa a un disparo de un padre de familia que había ido a vengar el honor perdido de su hija: ¡el marqués presenta una denuncia!

Nuevos simulacros de detención, nueva evasión. Silencio de los poderes de Su Majestad.

Gracias a diversas intercesiones reales, la familia política obtiene la prisión de Sade para poner fin a sus perpetuos desenfrenos, a sus delitos sexuales recurrentes, a sus orgías con actos de violencia sobre compañeros que no han dado su consentimiento. A partir de entonces, pasa treinta años de su vida en la cárcel, aunque no sin acostarse con una jovencita de trece años que se le destina en su celda, a lo que, pingüe pago mediante, accede su madre.

Sade tiene entonces sesenta y ocho años y hace casi un cuarto de siglo que vive en prisión con una mujer a la que dobla en edad y que le da un hijo. Cuando muere, el 2 de diciembre de 1814 en el asilo de Charenton, un frenólogo examina su cráneo. Inspirado, el hombre de ciencia llega a la conclusión de que se trata de un sujeto que ha practicado la bondad y el fervor religioso, probablemente un padre de la Iglesia...

En vista de esta detestable biografía, se puede concluir que nos hallamos muy lejos del filósofo liberador de la sexualidad, el heraldo que rompe cadenas, el parangón de anarquista alabado por los surrealistas, la víctima de la arbitrariedad del poder real que la modernidad literaria y filosófica del siglo XX tanto ha venerado. Apenas una anécdota del ámbito de la brigada antivicio. ¿Un héroe libertario? ¡Vamos!

6

La algolagnia de un enfermo. Recordemos la hipótesis de Maurice Heine, el primer biógrafo de Sade, y de Gilbert Lely, el heredero de esta tradición monomaniática sobre el

marqués: el castellano de Lacoste sufre una afección psicosomática, la algolagnia. ¿Qué quiere decir esto? Que Sade disfruta con el sufrimiento, que goza sufriendo y haciendo sufrir. Fisiológica, psicológica y ontológicamente, el marqués no puede conocer el placer si no es a través del dolor que inflige a los demás o a sí mismo. El marqués hace de la necesidad virtud...

¿Cuál es el origen de esta configuración existencial? Se ignora. Los biógrafos llaman la atención sobre un episodio de inaudita violencia, extraordinariamente espectacular, en una escena de juego que acaba mal con un compañero de sangre que le dobla la edad. Sade tiene entonces cuatro años. La violencia del altercado sorprende a los adultos. Pero, más que fundadora, la escena parece sintomática de un carácter ya formado.

El propio Sade dice en *La Nueva Justine*: lo que determina a un ser en sus gustos más fundamentales se juega en el vientre de la madre, con independencia de toda voluntad humana. Luego, ni la educación, ni la instrucción, ni la cultura, ni la voluntad de los hombres pueden hacer nada: el individuo para el que placer y dolor son indisolubles no puede evitar esta particularidad de su ser. La naturaleza es reina y señora absoluta...

Sade era, pues, sádico. ¡Como mínimo! La palabra *sadismo* data de 1834, y aparece en el *Dictionnaire* de Boiste sólo veinte años después de la muerte del marqués. La condición médica de este término se debe al psiquiatra Krafft-Ebing, quien en 1891 la introdujo en *Psychopathia sexualis* con el siguiente significado: «aberración espantosa del desenfreno; sistema monstruoso y antisocial que ofende a la naturaleza». A partir de entonces, el epíteto caracteriza todo goce que se experimenta infligiendo sufrimiento a otro. Así, la obra no es sublimación, catarsis, tea-

tralización, distanciamiento, purificación ni teoría, como afirman los partidarios del culto del texto de los años estructuralistas, sino confesión, memoria, autoanálisis e incluso autojustificación filosófica.

Todo pensamiento, como sabemos desde el magistral análisis de Nietzsche en el prefacio de su *La gaya ciencia*, es una autobiografía, la confesión de su autor: cada uno piensa con sus impotencias, sus defectos, sus heridas. Por eso evitemos silenciar la empresa de escritura de sí mismo visible en la obra. La negación del sujeto creador de su vida y de su obra, el odio al autor asimilable a un *yo* claro, a un *sí mismo* identificable, el ostensible desprecio por la biografía del filósofo: todo esto es lo que encierra el culto del texto por sí mismo. Para poder practicar esta religión del signo puro, los turiferarios hacen desaparecer la biografía.

7

Los compañeros de ruta del feudalismo. Por consiguiente, en extraña y pasmosa paradoja, los biógrafos, filósofos, ensayistas y escritores que comulgan en el culto de Sade abordan los crímenes sexuales del marqués como cómplices de los representantes de la arbitrariedad feudal de la época. Encontrar no sólo a Maurice Heine, Gilbert Lely, Jean-Jacques Pauvert, Jean-Jacques Brochier, Annie Le Brun, Raymond Jean, Béatrice Didier, Chantal Thomas, Michel Delon, sino también a Paulhan, Bataille, Lacan, Klossowski, Blanchot, Foucault, Deleuze, Barthes, Sollers —nada menos...— junto a los defensores del despotismo monárquico previo a la Revolución Francesa, es algo que no deja de asombrar...

Ante los delitos de derecho común, las agresiones

sexuales, las violaciones, los golpes y heridas, amenazas de muerte, secuestros, intento de envenenamiento, probablemente en número muy superior a las tres únicas puntas emergentes del iceberg sádico, estos posmodernos compañeros de ruta del feudalismo medieval rivalizan en justificaciones y en sofistiquerías que exhiben el talento retórico de sus autores, pero en absoluto su humanidad. Tenía razón Sartre cuando señalaba en esta generación filosófica una singular negación de la historia, tanto del individuo como de la época.

Florilegio de casuística: las protagonistas de estas tres aventuras *no eran más* que prostitutas, mujeres venales atraídas por el dinero; el testimonio de las víctimas no vale nada, está sujeto a la incredulidad, pues no se puede ser juez y parte; su condición social juega contra ellas, pensad: viuda, desocupadas, obreras, madre soltera, mendigas, y en todo caso... mujeres; por último, puesto que todas son pobres, se comprenderá fácilmente que cojan al marqués como rehén para extorsionarlo... ¡Es increíble!

Por otra parte, el pueblo bajo chismorrea, parlotea, exagera, ya que encuentra allí una excelente ocasión —todavía no se dice demagógica y populista...— para tumbar a un grande, un poderoso, un marqués. ¿Cómo no comprender entonces que toda esta cuestión proviene del resentimiento popular? ¿O, más aún, que las mujeres consentían, vieja cantinela de abogados *masculinos* de la defensa y otra gente llamada de justicia? Por otra parte, ellas aceptaron el dinero, y aún más allá: Sade no hizo nada que no hicieran otros nobles de esa época, ¿por qué, entonces, buscarle problemas? Y por último: no ha habido ningún muerto, ¿de qué quejarse? Es cierto, pero los huesos que se encontraron en el jardín del marqués y cuyo origen él jamás explicó, a no ser con la supuesta y dudosa bro-

ma de un cómplice, son una pieza que raramente se adjunta al dossier... Por tanto, lo que ha tenido lugar, no ha tenido lugar. Más adelante, a eso se llamará *negacionismo*.

Y lo que es peor aún: ante la negación de los hechos, hete aquí un florilegio de *interpretaciones* de una corta decena de la ya mencionada gente de letras: «fruslerías», «pequeño drama psicosexual», «anécdotas no condenables de la sección de sucesos», una «zurra», un «juego», una «diversión de múltiples figuras que se inspira en el arte y la escena», una «historia de pelotas», una «farsa», una «excepcional aventura galante», «asuntos exagerados por los rumores», un «fantasma colectivo», «murmuraciones», un «movimiento de opinión», «cuentos», «fabulaciones».

Uno de ellos llega incluso a afirmar que los cinco minutos de «dolores reales» —¡apréciese la generosidad de la concesión!— de Rose Keller ¡«no estaban muy lejos de lo que podía ser la visita a un dentista del siglo XVIII»! La palma se la lleva Roland Barthes, quien en *Sade, Fourier, Loyola*, de 1971, habla con toda seriedad del «principio de delicadeza que parece haber presidido siempre la actividad sádica del marqués». ¡Ah, la *belle époque* estructuralista...!

En su *Presentación de Sacher-Masoch* (1967), Gilles Deleuze retoma la tesis de Georges Bataille: el marqués de Sade es una *víctima*... (En el mismo sentido discurre la *Historia de la locura en la era clásica* (1961) de Michel Foucault...) ¿La prueba? Su *lenguaje* es el de una víctima, pues «sólo las víctimas pueden describir las torturas, los verdugos emplean necesariamente el lenguaje hipócrita del orden y el poder establecidos»... Fin de la presentación. Hemos conocido un Deleuze más inspirado y, sobre todo, autor de argumentos menos capciosos... Dejémoslo aquí.

Carpa filósofa, conejo aristócrata. A mi juicio, Sade filósofo es el emblema de la feudalidad prerrevolucionaria. En su vida, sin duda, pero también en su obra, en toda su obra, sin excepción. La fascinación que dominaba a la generación estructuralista, cegada por su ridículo rechazo del individuo, su repugnancia por el autor, su culto religioso del texto por sí mismo, su negación de la historia, y por tanto del contexto, la ha llevado a confluir en una religión del lenguaje, perjudicial para la inteligencia. Cerremos este paréntesis y volvamos a leer a Sade desde el principio.

Sade reúne en su persona dos cualidades susceptibles de anularse mutuamente: *por un lado*, la nobleza reivindicada, la aristocracia que se lleva a modo de viático, la sangre noble vivida como signo de superioridad de la raza de los señores, la defensa a ultranza de los valores de la feudalidad medieval y la posición conservadora, e incluso reaccionaria, en política (no hay que dejarse seducir por el oportunismo de los textos circunstanciales y pretendidamente revolucionarios de Sade...); *por otro lado*, la filosofía de un ateo que ataca la religión cristiana y la moral del ideal ascético, el materialista trágico que rinde culto al determinismo radical y fatalista, el metafísico sombrío que niega el libre albedrío, el diseñador de una ontología desesperadamente *isolista*, el discípulo de las Luces, lector confeso de La Mettrie, Helvecio y D'Holbach y su rendido admirador. El fruto teratológico del espantoso matrimonio de una carpa ilustrada y un conejo feudal. Un filósofo oximórico.

Las incautaciones del filósofo. ¿Sade filósofo? Así se ha dicho. Pero a menudo conformándose con ver en él un lector interesado por los materialistas y los ateos franceses. Sade se comporta respecto de los filósofos de la misma manera que respecto del mundo, los otros, la gente, es decir, como un animal que desgarrar y roe su presa según sus necesidades, a su capricho, de acuerdo con los principios de su santa voluntad. El señor feudal coge su diezmo de los autores materialistas de la época y agrega consideraciones sobre el estado de naturaleza o el relativismo de las leyes, que dan testimonio de una atenta lectura de Rousseau y del autor de *El espíritu de las leyes*.

En cuanto a D'Holbach, el marqués confiesa que quiere ser su seguidor incondicional hasta el martirio... ¡Nadie le pide tanto! Y menos aún teniendo en cuenta que el sentido del sacrificio no va en él más allá de lo que manda su interés personal. No hay duda de que suscribe plenamente a las tesis del barón: la excelencia de las pasiones, sin las cuales es imposible hacer nada bueno; el interés como motor de todas las acciones humanas; la utilidad elevada a norma de toda acción buena; la radical inmanencia del mundo; la materialidad integral de la realidad; la crítica de los valores, las virtudes y la visión cristiana del mundo; la asimilación del universo a una inmensa máquina recorrida por una energía que produce la homeostasis del conjunto; el determinismo, el fatalismo y la inexistencia del libre albedrío.

Sus posiciones filosóficas se encuentran sobre todo en *La filosofía en el tocador* y *La Nueva Justine*. Entre una felación y otra, una irrumación y otra, entre dos fustigaciones, dos pederastias, dos sodomizaciones o dos eyaculacio-

nes, hay que descansar. Es el momento de declamar parrafadas filosóficas que el marqués deja caer como pelos en la sopa: una estrofa sobre la materialidad del alma, una filípica contra Dios, un sermón para demostrar la futilidad de la familia, del matrimonio, de la procreación, un discurso que demuestra la inexistencia del bien y el mal, una diatriba contra todo deber, una defensa de la naturaleza... para volver luego a la gimnasia libidinal entre dos pedos, tres cagarros y oleadas de esperma.

Pero cuando el marqués habla de martirio, ¡evitemos tomar sus palabras al pie de la letra! Lo cierto es que con harta frecuencia se distancia de D'Holbach, y sobre todo en lo esencial. Sobre el *ser* del mundo, La Mettrie, Helvecio y D'Holbach no presentan casi diferencias: muy pocos detalles distinguen sus respectivas lecturas inmanentes de la realidad. En cambio, en el terreno del *deber ser* que deriva de asumir las consecuencias de esta antropología materialista trágica, Sade no sigue prácticamente a nadie, excepto a La Mettrie, de quien representa el lado oscuro, la fórmula infernal.

Ante todo, Helvecio: Sade está de acuerdo con la exposición ontológica del autor de *Del espíritu* y *Del hombre*, pero reprocha al señor de Voré que, a pesar de la omnipotencia del determinismo, crea en la posibilidad de un cambio radical mediante la educación. Sade rechaza esta ficción optimista que contradice la lógica fatalista: obedecemos a la fatalidad, el vientre de la madre decide todos los destinos. La educación, la instrucción y la pedagogía no cambian nada.

Por tanto, la preocupación de Helvecio por el pueblo, los miserables, las víctimas del sistema feudal, el deseo de hacer más agradable la vida a los humillados y ofendidos, todo eso le parece a Sade una consecuencia de las virtudes

cristianas de piedad, compasión, caridad y beneficencia, que *La filosofía en el tocador* destruye por completo..., otras tantas trabas a la fuerza de los fuertes.

Luego, D'Holbach: acepta la lectura atea, materialista y utilitarista del mundo. Pero no la definición del ideal utilitario: la paz, la prosperidad, el orden y la armonía social. El *Sistema de la naturaleza*, que Sade tanto ama, se prolonga en *La moral universal*, la *Política natural* o la *Etocracia*, obras en las que el barón invita a un pacto social constituido por la renuncia de cada uno con el propósito de constituir una comunidad hedonista.

Sade apuesta por lo opuesto. Él, que es enemigo de las leyes, detesta toda coacción, odia la sociedad y sólo cree en el poder destructivo del individuo fuerte, a cuya desactivación aspira D'Holbach en la construcción de una sociedad ataráxica, no puede suscribir el optimismo social del barón, su gran proyecto político que tiende a la mayor felicidad para el mayor número posible de individuos. Sade quiere el placer más violento para él, con prescindencia del costo que éste tenga para la comunidad.

10

Sade, La Mettrie satánico. Materialista, sí; ateo, también. Pero seguramente no holista ni progresista como Helvecio o D'Holbach. ¿La comunidad? La comunidad es la bestia negra del marqués, consciente de las prerrogativas de su posición en la nobleza, ¿Mártir de la causa holbachiana? ¿Ni hablar! Mera demostración de ingenio de la pluma del señor feudal. ¿Hacer causa común con el pueblo bajo? ¿Sólo faltaba eso!

A estas alturas del análisis podemos comprender por

qué La Mettrie fue tan maltratado por Helvecio y por D'Holbach. En una nota del *Sistema de la naturaleza*, D'Holbach reprocha a La Mettrie haber «razonado sobre las costumbres como un verdadero delirante» o, en otras palabras, haber negado con su sistema ultrafatalista la posibilidad de toda moral y, por tanto, de toda política.

En efecto, en la obra del médico de Saint-Malo hallamos un desarrollo fatalista y pesimista perfectamente definido. Esta visión del mundo seduce a Sade, pero al mismo tiempo disgusta a los optimistas de la razón que son Helvecio y D'Holbach, carentes de habilidad y poco convincentes cuando intentan hacer coexistir un determinismo integral con la posibilidad de actuar sobre el curso del mundo...

Por consiguiente, La Mettrie cumple la función de filósofo emblemático del marqués. El autor de *El Anti-Séneca* y *El Hombre Máquina* comparte con Helvecio y D'Holbach la negación del libre albedrío, los tres sostienen parecidos elogios de las pasiones, formulan invitaciones semejantes a obedecer a la naturaleza y realizan idénticas lecturas inmanentes del mundo, pero La Mettrie se distancia de ellos en la radicalidad de su fatalismo. Si el determinismo existe, es total; si es total, es imposible alterarlo; por tanto, no queda más remedio que abandonarse al destino; de donde se desprende la imposibilidad de otro orden de las cosas. Helvecio y D'Holbach tergiversan, trampean, convencen a medias; La Mettrie y Sade, no: la realidad es lo que es, no puede ser distinta. Posición radicalmente trágica... y teórica, pues lo que sigue demuestra que el propio Sade produce aporías...

Dos posiciones ontológicas vigorosas y a contracorriente distinguen a estos dos camaradas: el amoralismo y el solipsismo, que adoptan la forma de crítica del remordi-

miento y celebración del «*isolisme*», único neologismo forjado por Sade. La Mettrie extrae de ello un arte de la voluptuosidad alegre, un libertinaje solar, un hedonismo radiante o, para decirlo en sus propias palabras, un *Arte de gozar*; Sade, por su parte, concluye en una metafísica trágica, un erotismo cruel, una metafísica glacial. Pulsión de vida contra pulsión de muerte, complexión feliz en el médico, naturaleza huraña en el marqués... Anverso diurno y reverso nocturno de la misma medalla.

11

Las lógicas del fatalismo. El ateísmo y el materialismo de Sade repiten sin originalidad los de los maestros que él reconoce. ¿Dios? Una ficción. ¿La religión? Un invento para someter al pueblo. ¿La moral cristiana? Una construcción antinatural. ¿La materia? La única realidad, inmortal en su ser y mortal en sus disposiciones. ¿El alma? Una extensión mortal, constituida por átomos. ¿Bien y mal? Fábulas. ¿Bueno y malo? Términos que se usan en relación con la utilidad. ¿El conocimiento? Tiene lugar a través de los sentidos. ¿La muerte? Nada que temer: tras el óbito, la nada es lo único. ¿El cuerpo? Una máquina recorrida por la energía. Un vademécum de la tradición filosófica radical.

Por otra parte, Sade se detiene en la proposición lamettriana: puesto que la naturaleza organiza, preside, decide, quiere, cada uno obedece a una conformación que no ha elegido. Ni el feo ni el bello, ni el elegante ni el contrahecho, ni el imbécil ni el genio, ni el verdugo ni la víctima, ni el amo ni el esclavo, ni el fuerte ni el débil, ni el grande ni el pequeño, ni el robusto ni el enclenque, ni el radiante

ni el melancólico, nadie ha tenido jamás oportunidad de escoger. Entonces, ¿por qué condenar, juzgar, conceder recompensas o lanzar acusaciones? No juzguemos, más bien compadezcámonos de la víctima de la naturaleza...

Extrapolemos: la algolagnia del marqués deriva pues de un proceso intrauterino que pone en juego el «curso de las secreciones», trabaja las «fibras», modifica la «acidez en la sangre», influye en los «espíritus animales», organiza de manera singular los «átomos eléctricos», jamás de una voluntad libre ni de una elección deliberada, que suponen una facultad de determinarse sin causas previas. Por eso, lejos de condenar al inocente que para gozar necesita sufrir, hemos de apiadarnos de él.

El remordimiento, en realidad, no sirve para nada: tan inútil para impedir lo que de todas maneras ocurrirá o incluso para hacer que lo que ha sucedido no haya sucedido, no presenta ningún interés y agrega negatividad a la negatividad, mal al mal. La crueldad existe en la naturaleza, se manifiesta permanentemente a quien sabe observar: crímenes, asesinatos, muerte. Nadie puede nada contra eso.

12

El «isolismo» no es un humanismo. Sade no abusa del vocabulario filosófico, contrariamente a lo que ocurre con el registro pornográfico. Por eso merece examen el único concepto creado por sus afanes. Ya he hablado del *isolismo*. El término aparece en tres obras: en *Los infortunios de la virtud* (1787), en *Aline y Valcour* (1795) y en *La Nueva Justine* (1797). Permite realizar una variación sobre el solip-sismo.

El *isolismo* supone que la materialidad de un ser limi-

tado a su corporeidad lo define como un fragmento absolutamente ciego, incapaz de comunicarse con los demás, de entrar en contacto con ellos. Cada uno vive su destino como mónada solitaria y ciega.

La expansión de su fuerza, de su potencia, de su crueldad, he aquí la verdad de todo ser. Todos obedecen a esta ley. Por tanto, el estado de naturaleza se caracteriza por el estado de guerra de todos contra todos. Más allá del bien y del mal, la crueldad es la ley. El mundo me pertenece, los otros son mi propiedad, mi potencia ignora los límites: lo que debo es lo que puedo y puedo lo que quiero, pero quiero lo que la naturaleza me impone. Este círculo infernal define el *isolismo*, el sistema de esta visión trágica del mundo.

El *isolismo* divide el mundo en dos instancias: fuertes y débiles, amos y esclavos, libertinos y sentimentales, animales de presa y víctimas, lobos y perros, aristócratas y populacho, criminales y sacrificados, violadores y violados, asesinos y asesinados, ricos y pobres, o, en otras palabras, Sade y el resto del mundo. Una parte de la humanidad existe para sufrir la ley de la otra, y este hecho establecido es bienvenido porque no es posible que sea de otra manera.

En *La Nueva Justine*, Sade justifica la dictadura de la aristocracia sobre el pueblo bajo, alaba los méritos del cristianismo y de la monarquía a los que, según él, se debe la grandeza y la prosperidad de Francia. Adepto a «la tiranía más extrema», da recetas: obligar a los pobres a matar a sus hijos; practicar una eugenesia brutal a gran escala; eliminar a los «seres secundarios»; suprimir la asistencia pública; cerrar los hospicios para los pobres; prohibir la mendicidad; erradicar la caridad; castigar la limosna; cargar de pesados impuestos a los campesinos; acelerar la pauperización; prohibir los malos casamientos; transformar las ejecucio-

nes capitales en espectáculos públicos; organizar inmensas hambrunas con ayuda de malversaciones comerciales; ahorcar y acuchillar a los mendigos; actuar como déspota. ¿La consigna? «Seamos inhumanos y bárbaros.» La fórmula de Sade no es «Libertad, Igualdad, Fraternidad», sino «Fatalidad, Desigualdad, Crueldad». El polo opuesto al republicano...

La lectura estructuralista, dada su negación de la historia, trata el texto como una palabra revelada y activa la exégesis de modalidad onanista. De ahí que estas consideraciones acerca de la excelencia de la tiranía feudal sobre el pueblo pasen por una estructura abismada de índole literaria, una *performance* textual, una construcción lingüística. Y se exhibe *Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos* como prueba, dicen los ingenuos, de que condena la pena de muerte...

Pero esto implica olvidar que con este texto de circunstancias (retocado después de Termidor, como lo será *Aline y Valcour*, democratizado y revolucionado...) Sade trata de engatusar a los revolucionarios descollando en la fiesta popular debido a su fervor por la virtud republicana, la religión cívica, la meritocracia de los talentos o el altruismo justiciero, de la misma manera en que su correspondencia hace gala de profesiones de fe revolucionarias porque sabe, según sus propias confidencias, que se trata de una correspondencia abierta y ampliamente leída...

Pero este texto, como el conjunto de las tomas de posición realizadas bajo el paraguas de la sección de las Picas, si se las inscribe plenamente en el contexto histórico, no tienen más que un único objetivo: preservar al marqués del riesgo de perder la cabeza en la guillotina. Pues el fondo del pensamiento de Sade, brutal, sin concesiones, absoluto, limpio de enfoques oportunistas, tal como toda su vida y

su obra ponen de manifiesto, es la rabiosa, la feroz defensa del ideal feudal. A tal punto ilustran esta radicalidad *Las 120 jornadas de Sodoma* que, a pesar del anacronismo, se puede hablar de este libro como de una gran novela fascista...

13

Ciento veinte jornadas fascistas. A mi juicio, esta novela es una cima de abyección política. Este texto inacabado contiene todos los ingredientes constitutivos del régimen totalitario, que más tarde se considerarán constitutivos del fascismo. Sin duda, este término corresponde a una *existencia* histórica susceptible de datación: la palabra surge en Italia después de la Primera Guerra Mundial sobre la base del *fascio* de los lictores del ejército mussoliniano; pero se puede extrapolar y utilizarla de manera *esencialista* para calificar toda organización intersubjetiva en la que la violencia más brutal sea la ley y, en consecuencia, toda configuración colectiva correspondiente a ese mismo régimen potencial. En este sentido, *Las 120 jornadas de Sodoma* son la quintaesencia de esta utopía política.

En esta detestable novela filosófica, Sade pone en escena todo lo que define el fascismo: control policial de un territorio delimitado, aislado y protegido del exterior, extraterritorialidad jurídica de los sujetos allí encerrados, sometimiento al capricho y a la arbitrariedad, instauración de la palabra del amo en ley, reino de la violencia pura, dominación de una casta que reivindica su superioridad, constitución correlativa de una categoría perteneciente a la subhumanidad, odio a las mujeres, impresión de marcas en el cuerpo, vejaciones generalizadas, castigos sexuales, ani-

malización de los seres humanos, reducción del ser a la desnudez existencial, inminencia perpetua de la muerte.

14

El campo de la muerte. La *redada*: milicias muy bien pagadas rastrear el territorio en busca de víctimas seleccionadas por sus cualidades sexuales y su buena ascendencia racial. La *deportación*: las víctimas son capturadas con brutalidad, a veces se mata a las que —mujeres u hombres— se interponen y protegen a sus hijos. El *campo*: un castillo más allá del Rin, en la Selva Negra, en la cumbre de una montaña, lejos de todo, inaccesible, rodeado de barrancos y precipicios, naturales alambradas de espinos. La *policía*: una milicia de aldeanos formada por ladrones y contrabandistas. El *penal*: puente levadizo alzado, cierre, valla, ruptura total de relaciones con el exterior. La *subhumanidad*: las mujeres, útiles tan sólo para dar placer a los hombres, perras a tratar como animales, miembros de otra especie, en absoluto nuestros semejantes. La *raza de los señores*: un duque, un obispo, un presidente, un libertino, engranajes del feudalismo y del desarrollo de estas 120 jornadas. La *desnudez*: desvestidas, examinadas, los poderosos se aseguran de la virginidad de sus presas. La *selección*: al final de la inspección, se las clasifica en «recibidas» y «devueltas». Las *insignias*: cada una levanta una cinta de un color —rojo, verde, negro, amarillo, lila, violeta— que indica la pertenencia de sus orificios. El *tatuaje*: un número marcado a hierro candente. El *uniforme*: todo el mundo dispone de una vestimenta de tejido y color significativos cuyo corte permite una copulación súbita, inmediata y brutal. El *reglamento*: detallado, minucioso, puntilloso, no deja nada

al azar: empleo del tiempo, horarios, horas de comer, menú, fechas de las fiestas, descanso, ritos, número, forma y disposición de los objetos, desplazamientos, panoplias, desarrollo de las orgías, minutaje, escenografía. El *rapado*: tiene lugar entre las vejaciones y otros castigos infligidos a quienes incumplen las reglas que prohíben tajantemente la risa, la sexualidad libre, la manifestación de piedad o de religiosidad. Plenos poderes para los caprichos de los señores, la vida de los esclavos no cuenta para nada. Al final de estas 120 jornadas: el *registro* contable de los muertos. «Todo esto a sangre fría», escribe el marqués. «Principio de delicadeza», escribirá Roland Barthes...

15

El hedonismo feudal. El libertino Durcet —leído al revés, «es duro» (*c'est dur*), tanto en sentido moral como anatómico...— formula la Ley del campo: «procurarnos satisfacción, no importa a expensas de quién». En otro lugar, el mismo personaje dice: «Se me pone tiesa cuando hago el mal.» Y luego: «¿Qué me importa el crimen con tal de que me dé placer?» Éstas son las fórmulas del hedonismo feudal, nocturno, articulado sobre la pulsión de muerte, que es otra manera de nombrar el *isolismo*, tan caro al marqués. Mi goce al precio que sea, el resto del mundo puede hundirse. Disfruto, luego existo; si yo existo, el mundo puede perfectamente dejar de existir.

¿Qué pretende el héroe de Sade? Excitar a los «átomos eléctricos», experimentar «el cosquilleo que electriza», conocer la «sacudida», descargar, vaciarse. Jamás la reducción del hombre máquina a su pura energía ha llegado a tal extremo. La Mettrie, desbordado en su radicalidad, propor-

ciona el pretexto filosófico a la tragedia del sexo puro. Lo que permite la eyaculación: eso es lo útil, el bien, lo bueno, lo verdadero.

A partir de ahí, Sade celebra las ocasiones de expandir su licor seminal: voyeurismo, masturbación, cunnilingus, pedofilia, sodomización, escatología, irrumaciones, infanticidio, gerontofilia, exhibicionismo, incesto, triolismo, coprofilia, felación, fustigación, la burla malévola, urofilia, fetichismo, torturas, embriaguez, blasfemia, zoofilia, necrofilia, necrofagia, canibalismo, ejecuciones, homicidios, etc.

El conjunto de estas fórmulas básicas permite gran número de combinaciones. La novela despliega una acumulación de tediosas escenas, narradas con la precisión de actas de un proceso oral de la administración penitenciaria. Catálogo de grabados licenciosos y hasta de variaciones sobre el tema de la *Enciclopedia*, que acumula, recoge, sintetiza y propone una totalidad clínica de *lo que puede el sexo sin ley*. Fríamente, sin estados de ánimo, con la impassibilidad de un empleado de morgue o incluso de un director o un administrador de campo de concentración.

Lo que puede el sexo. «Rápida» ojeada de lo que contienen *Las 120 jornadas de Sodoma*, para dar una lejana impresión del fastidio, la repetición, la siniestra farsa compuesta por el marqués: eyacular sobre el rostro de una joven, orinar sobre el sexo de un cura, tragar el moco de una vieja; beber la orina de un enfermo inmundo que no puede dejar la cama; masturbarse sobre cabellos, un culo o un miembro cualquiera; desfondar un culo o un coño; ocultar un cuerpo, excepto una parte; disfrutar con los ma-

los olores (pedos, excrementos, sudor); tragar una decocción de mugre, suciedad y mierda humana previamente marinada en champán; comer las secreciones fermentadas que se han acumulado entre los dedos de los pies; sorber los eructos de una mujer que los produce incesantemente; lo mismo con los pedos; beber el vómito de una mujer a la que se le ha administrado un emético; comer alimentos humedecidos en el sexo de una octogenaria; lamer el ano pustuloso de un viejo que nunca se ha lavado; beber sangre menstrual; comer abortos y fetos; deleitarse con toda clase de cagarros humanos, calientes, fríos, templados, secos, humedecidos con orina, fermentados, enmohecidos; beber lavativas hechas con leche; imitar los gritos de un niño; desvirgar con un cagarro; azotar con distintos objetos: varas embebidas de materia fecal o de vinagre, látigos con correas de acero, disciplinas de puntas curvadas; friccionar las llagas con orina; «peerse en un vaso de champán»; hacerse atar a una escalera y después hacerse atravesar los testículos con agujas de oro; lo mismo con el glande y las nalgas; hacerse quemar con pinzas o pinchar con una lezna de zapatero; introducir una vara espinosa en la uretra de un hombre; quemar el sexo con la cera de una vela; hacerse atar las articulaciones y apretar el cuello; «hacerse coser el agujero del culo»; embeber los pelos con un líquido inflamable y luego prenderle fuego; quemar el ano con una vela; jugar a peer en la boca; blasfemar; ducharse con agua hirviendo; frotar el cuerpo con grava incandescente; masturbarse sobre un ataúd; profanar cementerios y cadáveres; matar y sodomizar a una mujer joven inmediatamente después del asesinato; eyacular asistiendo a una ejecución capital; simular un homicidio (encerrar a alguien en un saco, coserlo, arrojarlo al agua y recuperarlo); quemar vivo el cuerpo de una mujer; encerrar a alguien en una jaula de

hierro sin posibilidad de ponerse de pie ni de sentarse; inflar a una mujer por el ano con un fuelle de forja hasta que reviente; sodomizar un pavo y matarlo en el momento de correrse; lo mismo con perros, gatos, chivos, cisnes, cabras; hacerse sodomizar por un caballo o un toro; introducir una serpiente por el ano; encerrar en un ataúd; simular una ejecución; crucificar; instalar en una campana para rarificar el oxígeno; realizar lavativas con aceite hirviendo; hacer abortar a una mujer; hacerla sangrar hasta el desvanecimiento; hacer una morcilla con su sangre y comerla; cauterizar las llagas con un hierro al rojo vivo; arrancar los dientes; dar martillazos; quebrar los miembros; deshuesar, sajar y cortar los cuerpos; reducir un hombre a la condición de tronco y sodomizarlo cada día durante un año; arrojar «a un horno ardiente»; organizar espectáculos de ahorcamiento; llenar fosas con cadáveres. Detengámonos aquí: Sade cubre íntegramente casi cuatrocientas páginas con el detalle de estos delirios, buen número de los cuales fueron practicados por la milicia de Vichy, la Gestapo alemana, la soldadesca nazi y todos los regímenes fascistas.

17

¿Qué salvar? A su pesar, Sade describe el camino sin salida en el que se entra cuando se afirma que la ética es imposible, incluso imposible de pensar o lisa y llanamente inútil. Tampoco él escapa a las contradicciones del materialista fatalista que afirma el reino de la necesidad al mismo tiempo que ensalza los méritos de la organización voluntarista y escrupulosa, que detalla un proyecto derivado de un plan concertado y deliberado, un pacto entre libertinos.

El castillo de Silling no es un producto *aleatorio y necesario* de la naturaleza maligna y malvada, cruel y criminal, sino la creación *voluntarista y cultural* de un cerebro obsesionado por la pulsión de muerte. Todo fascismo procede de un temor a la impotencia —por tanto, de una impotencia real...—, que se conjura mediante la potencia sobreactuada. Si por ventura existiera un subhombre, éste sería sin duda la definición del fascista.

De la misma manera en que existe un *fascismo* que desborda las categorías de la historia, hay un *feudalismo* que trasciende los momentos y las épocas en que se encarna. Sade es *el* filósofo de la feudalidad, de todas las feudalidades: la que le precedió, la de su época y la que se dio después de él. Por tanto, también de las de hoy, sin duda. De ahí el interés de su lectura: para conocer los mecanismos del enemigo no se debe ignorar nada de su funcionamiento.

Además, léanse o reléanse ciertas atalayas antifascistas: en 1944, en su *Dialéctica de la razón*, Horkheimer y Adorno transforman al autor de *Los infortunios de la virtud* en pensador emblemático de la burguesía, en precursor del «fascismo» y del «ser totalitario»; en febrero de 1951, en *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt señala la fascinación de los intelectuales de preguerra por las obras del marqués y muestra la importancia de este dato en la formación intelectual de los fascismos europeos; el mismo año, en *El hombre rebelde*, Camus compara la «república entre alambradas de espinos» del marqués con los campos de la muerte; y después, en 1975, el último Foucault, recuperado de su período estructuralista, el autor de *Vigilar y castigar*, por fin desengañado, afirma en una entrevista titulada *Sade, sargento del sexo*, que Sade «es un encargado de imponer disciplina». En fin...

¿La única originalidad del marqués? Manifestar brutalmente la irrupción del sexo en la filosofía. En eso pertenece al continente de los ultras de las Luces, pero sólo en eso. Sin embargo, víctima de su tiempo, producto de su época y, además, de más de un milenio de judeocristianismo, la obra del marqués de Sade manifiesta en toda su soberbia el retorno de lo reprimido cristiano.

En realidad, este erotismo nocturno, esta libido mala, esta carne envilecida, este placer de las secreciones ulcerosas, estos esponsales del sexo y la muerte, este odio perpetuo a la mujer, esta incapacidad de un placer solar, lúdico, alegre, compartido, son puro producto del cristianismo paulino, ejemplo de un cerebro formateado por la neurosis de Pablo de Tarso.

Franceses, un esfuerzo más si queréis de verdad la des-cristianización y la posibilidad de un hedonismo que apueste por la vida y dé la espalda a las gnosis cristianas. La Revolución Francesa da un paso en esta dirección socavando la feudalidad prerrevolucionaria. El triunfo de la burguesía después de Termidor crea nuevas feudalidades, las nuestras. De ahí la actualidad de nuevas Luces, ultras si es posible...

LAS DOS REVOLUCIONES FRANCESAS

1

«*El huevo y la gallina*» en filosofía. Contrariamente a la leyenda fabricada por la historiografía dominante, los filósofos no producen la Revolución Francesa. Más bien al contrario, son productos de la Revolución Francesa, o al menos lo son aquellos que aparecen en la postal que reúne habitualmente a Rousseau, Voltaire y la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert.

La escritura de la historia *hace* la historia: es ella la que crea el acontecimiento principal y establece simultáneamente la anécdota menor; promueve al filósofo digno de consideración y elimina al pensador de segundo orden; consagra solemnemente a Arouet, pintado de nuevo con los colores del heraldo necesario, desdeña al otro, olvida a éste, ensucia a aquél y envía al purgatorio, incluso al infierno, a quien no dé por buena la hipótesis de su rectilínea toma de partido.

2

¡*Muerte a los filósofos!* Ninguno de los filósofos alistados bajo la bandera de la Revolución Francesa vivió los

acontecimientos. Todas las figuras tutelares de 1789 yacen seis pies bajo tierra. La más reciente de ellas, D'Holbach, expiró el 21 de enero de 1789, es decir, tres días antes de que el rey convocara a los Estados Generales.

La suerte de Condorcet, filósofo emblemático de las Luces y, él sí, contemporáneo de la Revolución, nos permite suponer qué destino habrían tenido los filósofos a quienes, prestando voz a sus textos, se invoca como partidarios. En esas circunstancias, ¿era mejor estar muerto! Condorcet, por ejemplo, elegido por la Convención, sueña con una república esclarecida por una educación nueva con el fin de hacer real la democracia y una auténtica soberanía popular. Su destino da testimonio de la suerte que el personal político imponía a los pensadores en tiempos revolucionarios.

El filósofo trabaja en su *Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* cuando lo condena el Comité de Salud Pública, en cuyo seno figuran Robespierre y Saint-Just. Para escapar a la guillotina, se oculta. En tales circunstancias persiste en su creencia en la necesidad de «hacer popular la razón». Optimista acerca del destino final de la humanidad, fiel a su religión del progreso, devoto del hombre en el que cree, Condorcet elige la solución romana. Localizado, detenido, encarcelado, el 29 de marzo de 1794 se suicida para escapar a la muerte.

En el mismo sentido abunda la anécdota de la destrucción del busto de Helvecio que perpetra Robespierre en la sesión de la Sociedad de los Jacobinos del miércoles 5 de diciembre de 1793. Culpable de simpatizar con los enemigos de la Revolución (¡murió en 1771!), el pretendido Incorruptible (en realidad, el demagogo más cínico, oportunista y populista que jamás haya existido) muestra su singular concepción de la *virtud*...

D'Holbach probablemente habría terminado en una carreta con otros sentenciados a morir en la guillotina, él, el filósofo ateo, materialista y enemigo de todas las religiones, porque Robespierre execra el ateísmo. Como prueba, el *Discurso sobre la libertad de cultos* que pronunció el 1.º Frimario del Año II: «El ateísmo es aristocrático; la idea de un gran ser que vela por la inocencia oprimida y que castiga el crimen triunfante es completamente popular.» Enemigo acérrimo del «filosofismo», vomita su ira contra los ateos, culpables de todos los males: vendidos al extranjero, inmorales, sin honor, sin moral, sin fe ni ley. Escribe sin ambages: «Si Dios no existiera, habría que inventarlo», cita extraída de la *Epístola al autor del libro «Los tres impostores»*, de 1768.¹

Este discurso pronunciado ante los jacobinos a finales de noviembre de 1793 cierra definitivamente toda posibilidad de una auténtica revolución popular en beneficio de su fórmula burguesa. La Declaración de los Derechos del Hombre, tablas de la ley de los liberales de siempre, se promulga en agosto de 1789 –nos lo recuerda Robespierre– «en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo».

No hablemos de Meslier, a quien Robespierre y los suyos habrían humillado, insultado, envilecido, pulverizado, destruido, denigrado (lo que hizo Voltaire con su asesinato en papel, mutilando su pensamiento y su obra). Tanto el ateísmo como el materialismo del sacerdote, su odio a todas las religiones, su condena de la propiedad y su invención de un municipalismo libertario, habrían disgustado a Robespierre, burgués deísta, liberal, que pone el Terror al servicio de esta ideología, el liberalismo. La guillotina nunca funcionó a favor del ateísmo, ni en su nombre. Por el

1. Epístola de Voltaire sobre un libro de autor anónimo. (*N. del T.*)

contrario, ha decapitado a más de un ciudadano que afirmaba no tener Dios o al que se suponía que afirmaba tal cosa...

3

Lo dionisiaco de la Revolución. La (re)composición historiográfica trabaja la materia viva de la Revolución Francesa para producir una forma apolínea con medida, orden, causalidades aparentes, equilibrios, armonías, juegos de fuerza, lógicas históricas. Conociendo Termidor y sus consecuencias, es fácil fabricar la leyenda de la Revolución Francesa. El conocimiento del final permite escribir más fácilmente la novela. Pero a costa de evitar todo lo que no entra en el esquema impuesto.

Entre la convocatoria de los Estados Generales y el 18 Brumario, la historia sólo es unívoca y lineal para la historiografía dominante, en la que incluyo la historiografía dominante de los dominados, como la historia socialista de Jean Jaurès o las comunistas de Mathiez, Soboul, etc. En historia, como en otros terrenos, lo apolíneo termina siempre imponiéndose en detrimento de lo dionisiaco...

Moderada y ultra, filosófica y económica, conservadora y radical, deísta y atea, de derecha y de izquierda, jacobina y federalista, liberal y comunista, burguesa y popular, mezquina y generosa, pragmática e ideológica, genial y estúpida, feminista y misógina, emancipadora y opresora, urbana y rural, intelectual y fiscal, en esta Revolución todo se juega, todo se opone, se enfrenta y se mezcla.

Las dos revoluciones. Si en el batiburrillo dionisiaco se recorta aquí y allá para hacer surgir una nueva concepción apolínea, ¿qué queda a la vista? Una lectura que opone la Revolución de los ganadores a la de los perdedores. Lógica de vencedores contra lógica de vencidos. La burguesía en sustitución de la nobleza contra el pueblo, eterno timado de las revoluciones en la historia. Línea liberal, línea ultra.

La línea de fuerza liberal triunfa con las ideas de Voltaire y la mano de Robespierre, dos plebeyos animados por el resentimiento. Aspirantes, uno y otro, a reemplazar el poder feudal de los nobles por el poder comercial de los mercaderes, los empresarios, los banqueros y los propietarios. La invención de la burguesía moderna se produce en este período. El final de la partida designa a los perdedores: los ciudadanos llamados pasivos o, en otras palabras, los que no son propietarios, los que no pagan impuestos, los incapaces de subvenir a sus necesidades por sus propios medios.

En este *campo liberal*, la Revolución Francesa tiene su leyenda: la convocatoria del rey a los Estados Generales; el deseo, al menos hasta Varennes, de preservar la monarquía y de compensar los plenos poderes de la corte con una constitución; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en la versión de 1789 que, en su artículo 2, consagra la propiedad y la seguridad como «derechos naturales imprescriptibles», y en su artículo 16 la convierte en «un derecho inviolable y sagrado», muy por encima de la justicia o la igualdad. Mencionemos además la total libertad para el comercio, la industria, la circulación de las riquezas y los bienes; la ley Le Chapelier, que prohíbe el sindicalismo, y, por último, el artículo 10, que reconoce la

libertad de creencias y de cultos acordada a la religión, tan práctica para legitimar espiritualmente las nuevas formas de lo temporal.

Dios, propiedad, seguridad, comercio, industria, libertad, he aquí las consignas de la nueva élite que, con esta Revolución, se apodera de la Nación. Ya puede dar comienzo la leyenda de la Revolución Francesa en cinemascope: Luis XVI con la nariz metida en sus mecanismos de cerradura; María Antonieta y sus brioches; la toma de la Bastilla, ese día casi vacía; la broma de las bayonetas del Juramento del Juego de Pelota; Voltaire y Rousseau en la cima; Robespierre y Saint-Just heraldos de la virtud republicana; Danton monstruo inverso del Incorruptible; el buen Marat en su bañera asesinado por Charlotte Corday, la perturbada; Termidor, que detiene el delirio de la Viuda; y pronto el pequeño Bonaparte, que recoge y vuelve a pegar los fragmentos para gran alegría de los propietarios, entre ellos los nuevos ricos de la Revolución Francesa que han adquirido los bienes de la Iglesia por un puñado de asignados devaluados...

5

La radicalidad revolucionaria. Del otro lado, en el *campo ultra*, la Revolución Francesa ofrece otro rostro: la abolición de los privilegios, la decapitación de Luis XVI, la tasación, la ley del máximo y el ateísmo descristianizador del Año II; la implicación de los «*bras nus*» de Michelet, los *sans-culottes* que reivindican «la igualdad de los goces», los *Enragés* y su manifiesto del 25 de junio de 1793, los curas rojos, Jacques Roux —el *enragé* de los *Enragés*, escribe Michelet...—, Pierre Dolivier y Sylvain Maréchal, su *Dicciona-*

rio de los ateos y su *Manifiesto de los iguales*; la Sociedad de los Republicanos Revolucionarios fundada por Pauline Léon y Claire Lacombe; Gracchus Babeuf y los partidarios de su conjuración. Todos estos actores quedan relegados a segundo plano porque encarnan la Revolución Francesa de los perdedores, es decir, los igualitaristas, los amantes de la justicia social, las feministas que combaten con los *Enragés*, los partidarios de un programa económico realmente social porque es socialista o comunista.

Este movimiento supone las ideas del *Testamento* de Jean Meslier, aun cuando los actores de la Revolución Francesa no conozcan la totalidad de su obra: ateísmo, municipalismo, feminismo, igualitarismo, justicia social, todo englobado en una perspectiva radical o, dicho de otro modo, aplicado a la raíz de las cosas.

Pero la raíz es la colusión del poder espiritual católico romano, a través de la Iglesia y su jerarquía, y del poder temporal de la monarquía francesa. Cambiar realmente las cosas es socavar los cimientos cristianos de la realeza capeta con la perspectiva de un mundo posfeudal y poscristiano.

En el Año II se ensaya esta radicalidad: nuevo período, nuevos actos, nuevos pensamientos, nuevas palabras. El vocabulario de la época da a luz *déroiser*, *déprêtriser*, *déféodaliser* o *défanatiser* («desreizar», «desacerdotizar», «desfeudalizar» o «desfanatizar»). Los diccionarios contemporáneos conservan *déchristianiser* («descristianizar»). Por lo demás, este término contiene los otros, pues terminar con el cristianismo es terminar con el rey, los sacerdotes, la feudalidad y el fanatismo, todo lo cual confluye en él...

La descristianización aspira a la constitución civil del clero, la proscripción de los sacerdotes refractarios, la supresión del culto, la desaparición de las fiestas religiosas,

la destrucción de los símbolos católicos, la nacionalización de los bienes del clero, la laicización del estado civil, una legislación no religiosa sobre el bautismo, el matrimonio y el divorcio, un calendario no cristiano, una onomástica poscristiana, la concepción de la muerte al margen de las fábulas religiosas, como reposo y no como amenaza.

En toda su extensión, esa revolución real y radical va del 5 de octubre de 1793 al 21 de noviembre del mismo año, fecha del discurso de Robespierre que ahoga el movimiento y envía al cadalso al ala izquierda de los hebertistas y los *Enragés* para traer luego a primer plano de la revolución las baratijas de los Templos de la Razón y de las fiestas del Ser Supremo en las que se quema «el monstruo del ateísmo» en el Jardín Nacional. Menos de dos meses es demasiado poco para poder apreciar resultados tangibles. La Revolución Francesa ha quedado inacabada.

No obstante, la escasa descristianización tiene elementos para hacer felices a los manes de Meslier, Helvecio y D'Holbach, sin duda, pero ciertamente no a los de Voltaire, ni Rousseau, y menos aún, como es evidente, a Robespierre, que hizo todo lo posible para detener esta revolución y restableció la libertad de cultos en aquella famosa sesión del 1.º Frimario del Año II. Ese día, los ultras se extinguen y los liberales ganan el derecho de culminar su golpe de Estado, que lleva a la burguesía a los mandos de la máquina republicana. Por otra parte, en esa misma dirección se encaminaba el Robespierre de Termidor, como lo demuestran los manuscritos de los días previos a su arresto...

Filosofía (burguesa) de los profesores. Muy pronto los vencedores liberales y burgueses rinden homenaje a los pensadores que han permitido ese vuelco. Se comprende que Voltaire, el filósofo emblemático de esta línea de fuerza deísta, liberal y propietaria, en una palabra, burguesa, entre en el Panteón en plena Revolución Francesa, en el año 1791... Él, que disfrazó a Meslier para desvitalizarlo, detestaba a La Mettrie, escribía contra Helvecio, ridiculizaba a Maupertuis, se burlaba de D'Holbach, despreciaba al pueblo y halagaba a los poderosos, tenía sobrados méritos para ocupar un lugar en ese mausoleo de gente importante.

Para escribir la historia (de la filosofía) desde el punto de vista de los vencedores, los burgueses disponen de un arma antigua, pero renovada por Bonaparte convertido en Napoleón: la Universidad. Esta institución, que durante tanto tiempo había estado a las órdenes del idealismo cristiano, se pone al servicio de los nuevos inquilinos que la sostienen en adelante, es decir, los liberales, los burgueses y su espiritualismo, versión modernizada del cristianismo.

Tras el tan cercano paso de la violenta ráfaga de la Revolución Francesa, los burgueses recuerdan confusamente, pero con seguridad, que algunos filósofos han hecho posible ese cataclismo. Le peligrosidad del siglo XVIII es estigmatizada con el materialismo, el sensualismo, el empirismo, el deísmo, por no hablar del ateísmo.

En Francia, el uso de la filosofía con fines contrarrevolucionarios pasa por la Universidad del siglo XIX. Con el propósito de oponerse al espíritu del 89 —no se hablaba de «pensamiento del 89», pero se hubiera podido...—, un oscuro profesor encuentra allí un excelente medio de conver-

tirse en el funcionario importante que todo lo controla. ¿Su nombre? Victor Cousin.

Este último, filósofo muy mediocre y, por tanto, predestinado a sobresalir en la administración nacional de la filosofía, autor de un bodrio que ha entrado en la historia de las ideas bajo el nombre de *eclecticismo*, concentra en sus manos un poder importante en el medio político-filosófico: al actuar sobre los programas, el contenido del bachillerato, las oposiciones para docentes, el cuerpo de inspección y la maquinaria administrativa, crea la *filosofía de los profesores* que se viene imponiendo desde hace dos siglos. Sus señas de identidad son el odio a la vida cotidiana, el desprecio por el cuerpo, la carne, las emociones, las sensaciones y las percepciones, el rechazo de lo concreto, el refugio en el idealismo, el culto del espiritualismo y la aparente disociación de la disciplina y la religión, pero de hecho la secularización laica del cristianismo, todo ello bajo los hábitos de mago del idealismo alemán. Cousin inaugura la gran tradición francesa de la germanofilia en el mundo filosófico...

La filosofía de los profesores se desarrolla como una patristica liberal. En esa época se comienza a redactar historias de la filosofía, pues se presiente, y hasta se entiende, la importancia que la escritura de la historia tiene para la historia. Incluso para su reescritura...

Los cursos de historia de la filosofía, de aire neutro y objetivo, permiten a los funcionarios de Estado de la disciplina seleccionar, conservar, guardar, celebrar unos filósofos, unos nombres y unas obras, mientras excluyen y eliminan otros. Descartes contra Locke, Leibniz contra Gassendi, Kant contra Helvecio, Hegel contra D'Holbach. Se crean leyendas, se lanzan anatemas. En su *Curso de filosofía*, tomo primero, Cousin dice de La Mettrie y de D'Holbach: «¡son

unos locos!». Se inscribe a los amigos en una lista oficial, un programa, al tiempo que se pasa en silencio sobre los enemigos.

7

Claridades inglesas contra brumas alemanas. No toda filosofía se reduce a la celebración del Espíritu Absoluto, el cristianismo transfigurado por el Concepto o la religión de Estado, como enseñan la *Fenomenología del espíritu* y los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. La pasión por el neologismo, la dialéctica abstrusa, el gusto por la retórica y la sofística de los escolásticos de la Edad Media a los que se retorna en Jena, no constituyen el horizonte indispensable de la filosofía (pese a la falsa creencia de la historiografía dominante en este sentido). La salvación existe fuera del idealismo alemán...

La Universidad no constituye el horizonte imprescindible del pensamiento después de la Revolución Francesa. Berlín, Tubinga, Jena, Heidelberg, Friburgo, de acuerdo; la Ciencia de la Lógica, la Conciencia de Sí, el Espíritu del Mundo, el Saber Absoluto, evidentemente; Kant, Hegel, Fichte, Schelling, muy bien. Pero ¿fuera de esto? ¿Nada? ¿Nada interesante? ¿Nada importante?

Por supuesto que sí, pues el siglo XIX, cuando no es cómplice del idealismo formulado en lengua alemana, es también el de los discípulos ingleses del utilitarismo francés; el singular William Godwin, el no menos extravagante Jeremy Bentham, el superdotado John Stuart Mill y el discípulo Henry Sidgwick, pero también, al otro lado del Atlántico, un pensamiento americano encarnado en la figura atípica de Henry David Thoreau o de su maestro, el

trascendentalista epicúreo Emerson. Todos estos nombres son otras tantas ocasiones de mostrar que la filosofía habla otra lengua que el griego de Platón o el alemán de Kant, pues, si ha hablado el francés de Helvecio o de D'Holbach, también puede expresarse en la lengua de Locke...

La cara oculta de las Luces. Para entrar en ese siglo, habría que citar todo el excelente trabajo de Robert Darnton, que ha revolucionado la manera de comprender esta época. Entre otros libros, citamos para el análisis de la posición del intelectual, la cultura burguesa, las prácticas obreras de la famosa masacre de gatos, *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Robert Laffont, 1985 [trad. esp.: *La gran matanza de gatos*, México, FCE, 2007]; para la parte antirrational, cuando no irracional, del siglo llamado de las Luces, *La Fin des Lumières. Le mesmérisme et la révolution*, Odile Jacob, 1995; para reflexiones sobre el precio del libro, su coste, su difusión, su penetración en el campo, *Gens de lettres*, Odile Jacob, 1992; para una enciclopedia a propósito de la Enciclopedia, *L'aventure de l'Encyclopédie: 1775-1800, un best-seller au siècle des Lumières*, Seuil, 1992. Trabajo importante y apasionante. Una obra para comenzar: *Pour les Lumières. Défense, illustration, méthode*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.

Me encanta el vigor, el compromiso y la determinación de Louis Sala-Molins. Su análisis y su edición del *Code Noir* en PUF son magistrales; la misma fuerza en la denuncia de la inaceptable razón colonial se encuentra en *Les Misères des Lumières. Sous la Raison, l'outrage*, Robert Laffont, 1992. Explora detalladamente la sombra de las Luces y muestra en qué medida los fi-

lósofos llamados de las Luces justifican y defienden la esclavitud... Sala-Molins reivindica «la toma de posición implícita en la lectura de la historia de las ideas y el derecho desde el punto de vista de los miserables, los hambrientos, los esclavos». Saludable, revigorizante...

Léase ¿*Qué es la Ilustración?* de Immanuel Kant en *La Philosophie de l'histoire*, Aubier Montaigne [trad. esp.: *Filosofía de la historia*, Barcelona, FCE, 2000], y el respectivo comentario de Michel Foucault en un artículo del mismo nombre, ¿*Qu'est-ce que les Lumières?*», editado en *Dits et Écrits*, 1954-1988, Gallimard, tomo IV, pp. 562-578.

El aspecto ultra del siglo XVIII se encuentra en *Discours anti-religieux français du dix-huitième siècle. Du Curé Meslier au marquis de Sade*, L'Harmattan, Presses de l'Université de Laval, 2003, excelente antología presentada y comentada bajo la dirección de Patrick Graille y Mladen Kozul; el aspecto reaccionario es visible en el apasionante compendio de Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Albin Michel, 2000: todos los arteros golpes de los católicos, la reacción y los conservadores para contrarrestar la potencia de fuego de los Enciclopedistas y del clan conocido como los Filósofos.

Buena narración de *L'Affaire des Cacouacs* por Gerhardt Stenger, que presenta y analiza tres textos (uno anónimo, uno de Jacob-Nicolas Moreau y otro de Odet Joseph Giry de Vaux, abate de Sant-Cyr), violentamente polémicos contra los Filósofos. Por su etimología griega, *cacouac* significa «malo»... Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004.

Un título y un subtítulo combativos, *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, reunidos por Gianluca Mori y Alain Mothu en la muy seria casa editora Honoré Champion, 2005, que revisa y publica con prefacio textos de Dumarsais, Boulainvilliers, Fréret, Perelle y otros que, en su mayoría, son textos deístas, pero no ateos... Por lo demás, libro de un precio exorbitante.

Genio de Meslier, cura ateo. Se evitará el falso Meslier elaborado por Voltaire si se acude directamente al texto editado en 1970 en tres gruesos volúmenes en Anthropos bajo el título *Œuvres de Jean Meslier. Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*. Se encuentra allí la obra completa con las cartas a los curas y *El Anti-Fénelon*. Al comienzo del primer volumen, esclarecedores textos de André Desné, Jean Deprun y Albert Soboul sobre el hombre, el filósofo, el político. En el tercer volumen, apasionantes notas anexas, una de ellas sobre el solipsismo en el siglo XVIII... Textos y documentos relativos al dossier Meslier. Edición capital que sólo presenta el defecto de estar agotada y que sea imposible de encontrar. Hoy día se puede acceder a una selección de extractos en francés modernizado bajo el título: *Mémoire*. Auteur: Curé Meslier, Exil, 2000. Trabajo bien hecho y útil. Prefacio sintético. Última hora: reaparición del *Testament* en Éditions Alive, 2007.

Maurice Dommanget ha escrito sobre Meslier todo lo que era posible saber en materia de informaciones biográficas. Véase *Le Curé Meslier. Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Julliard, 1965. Los trabajos serios reconocen abiertamente su deuda con ese tocho de más de quinientas páginas. El autor ofrece todo lo que los entendidos escriben sobre la cuestión. Marc Bredel, entonces un joven profesor de filosofía –treinta y cuatro años en 1983–, publicó en Balland un *Jean Meslier l'enragé* cuyo subtítulo es *Prêtre athée et révolutionnaire sous Louis XIV*. No hay mejor manera de hacer saber que escribe con Dommanget al alcance de la mano o, mejor aún, sobre la mesa...

Élisabeth de Fontenay ha dedicado un capítulo («La douleur des mouches et des araignées», pp. 489-496) a Meslier y su ética de la piedad para con los animales en *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard. Véase también «Le coup de grâce», pp. 289-299, el capítulo sobre Malebranche, enemigo jurado del cura, a quien, sin embargo, se ha presentado en el prefacio de sus *Œuvres* como un «malebranchista de extrema izquierda».

La Mettrie, bufón trágico y filósofo. En el sentido clásico del término, no hay ninguna biografía de este filósofo extravagante, bufón, trágico, hedonista, trabajador e impertinente. Pierre Lemée ha realizado el mejor libro hasta ahora, su *Julien Offray de La Mettrie. Médecin, philosophe, polémiste. Sa vie, son œuvre*, publicado por cuenta del autor en la Imprimerie du Mortainais (que quebró antes de la entrega completa de los volúmenes en 1954). Antes de él, Nérée Quépat, *Essai sur La Mettrie sa vie et ses œuvres*, Librairie des bibliophiles, 1873. Más recientemente, Claude Morilhat, *La Mettrie. Un matérialisme radical*, PUF, 1997. Mejor síntesis filosófica.

Hay un capítulo sobre La Mettrie (pero no sobre Meslier) en Friedrich Albert Lange, *Histoire du matérialisme*, Coda, 2004. El mismo editor ha publicado las *Œuvres philosophiques* en 2004, sin introducción ni prefacio, pero con notas. Gracias a la modernización de la ortografía y la puntuación, es una edición más fácil de manejar que la de Fayard, *Œuvres philosophiques*, tomos I y II, 1987, al cargo de Francine Markovits. En la misma colección se puede hallar *Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine*, 2002. Raymond Boissier ha dedicado su tesis a la presentación de un texto de La Mettrie: *Un pamphlet médical au XVIII^e siècle. La Politique du médecin de Machiavel de Julien Offray de La Mettrie*, 1931, por cuenta del autor. Finalmente, léase la excelente introducción (y las notas) de Paul-Laurent Assoun, *L'Homme-Machine*, extrañamente subtitulada *L'antirobot*, probablemente una broma del editor, Denoël Gonthier, 1981.

La revista *Corpus* ha consagrado su número 5/6 a La Mettrie: a devorar de principio a fin... Lo mejor es Ann Thompson, «La Mettrie ou la machine infernale»; lo peor, John Falvey, «La politique textuelle du *Discours préliminaire*: l'anarchisme de La Mettrie». Este último convierte a La Mettrie en un «anarquista *avant la lettre*», p. 35, en «uno de los ejemplos que ofrece la Ilustración del surgimiento de una idea rectora», es decir..., la anarquía. Leamos precisamente este artículo: el anarquista en cues-

ción exhorta a «magistrados, ministros, legisladores (...) a continuar ejerciendo un severo control sobre el pueblo», manifiesta por otra parte «un desprecio cínico por los derechos del hombre», asegura a los poderosos la colaboración de los filósofos en esta empresa: ¿cabe esperar algo más de un supuesto anarquista! Como muchos universitarios que se precian, M. Falvey no precisa que toma su tesis de M. Starke, *Die politische Position La Mettrie's*, Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung, Berlín, 1964, p. 153. Según este autor, La Mettrie ilustra la corriente «anarco-individualista del movimiento de la Ilustración»...

Comparte lo peor Marian Skrzypek, «La Mettrie et la religion du médecin», que atribuye a Le Mettrie las ideas de un interlocutor que el filósofo pone en escena (p. 66). Sacada de contexto, la exposición lleva a hacer creer que La Mettrie es ateo. Es lo que defiende la vulgata, claro, pero con semejante elemento filosófico, deísta por añadidura, las cosas son más complicadas.

Maupertuis el lapón. Honesta biografía de Michel Valentin, *Maupertuis. Un savant oublié*, La Découverte (!), 1998. Autor bretón y médico, celebra al compatriota en un editor también bretón... Mucha información biográfica sobre Maupertuis se hallará en Élisabeth Badinter, *Les Passions intellectuelles*, tomo 1: *Désirs de gloire (1735-1751)*, tomo 2: *Exigence de dignité (1751-1762)* [trad. esp.: *Las pasiones intelectuales, I. Deseos de gloria (1735-1751)*, FCE, 2007, y *Las pasiones intelectuales, II. Exigencia de dignidad (1751-1762)*, FCE, 2009]. Autora severa con Helvecio y Maupertuis, que no lo merecen, pero hagiográfica con Condorcet... A ella y su marido Robert Badinter les debemos, por otra parte, un *Condorcet*, editado por Fayard, lento, largo, indigesto, interminable, pero extremadamente informado. Léase también, para evaluar la maldad de Voltaire, y no solamente con respecto a Maupertuis, el bellissimo libro de Jean Orieux, *Voltaire, ou la royauté de l'esprit*, Champs Flammarion, 2 volúmenes, con muchos pasajes sobre las polémicas relaciones que mantuvieron los dos hombres.

Las *Actes de la journée Maupertuis* reúnen las intervenciones en un coloquio que tuvo lugar en Créteil el 1 de diciembre de 1973. Artículo interesante de Pierre Naudin, «Une arithmétique des plaisirs? Esquisse d'une réflexion sur la morale de Maupertuis», pp. 15-31. También intervenciones sobre las relaciones con Dom Deschamps, Diderot y Montesquieu.

El *Essai de philosophie morale* aparecido en 1749 en Berlín nunca ha sido reeditado...

Helvecio, el preceptor izquierdista. Le Bonheur, las Epîtres sur les arts y la Epître sur le plaisir, seguidos de un intercambio de cartas con Voltaire, en Londres, MDCCLXXVI, han sido reeditadas en Encre Marine. *De l'esprit y De l'homme*, 2 volúmenes, han sido reeditados por Fayard, Corpus, en 1988 el primero y al año siguiente los otros. Ninguna edición crítica...

El estado de la bibliografía sobre el filósofo es deprimente: nada muy nuevo ni realmente atrayente... En 1907, una biografía intelectual de Albert Keim, Alcan: lírica, desleída, lenta y larga, demasiado larga (720 páginas...), titulada *Helvétius, sa vie et son œuvre*. Hechos y largas exposiciones sin perspectiva filosófica, que informan acerca de las tesis de las publicaciones del filósofo... Sin embargo, indispensable.

Más vivaz, más rápido, pero apenas más nuevo (1911...), *Helvétius*, una selección de textos y una introducción de J. B. Séverac en Louis Michaud. En 1973, François Châtelet escribió un prefacio a *De l'esprit* para Marabout: se nota demasiado el encargo y no invita a entusiasmarse con Helvecio...

Los comunistas se apropian de él para sus Éditions sociales, con un prefacio de Guy Besse, *De l'esprit*, «Les classiques du peuple», 1968. Helvecio se presta bien a ello porque es el mejor crítico de la feudalidad de su época, pero se queda en el umbral de la genialidad porque ¡no es marxista leninista! «Marx, Engels y Lenin entendieron que su filosofía de la felicidad y del interés general –pese a sus debilidades y sus incongruencias– anuncia las más bellas verdades del socialismo científico.» ¡Fin de fiesta!

Guy Besse fue uno de mis profesores en la Universidad de Caen. Cuando nos impartía un curso, una de cada dos veces era para destrozar a Proudhon y poner a Marx por la nubes.

El mismo ejercicio de captación marxista-leninista, pero en 446 páginas, en K. Momdjian, *La Philosophie d'Helvétius*, ediciones de Moscú, 1959. Estilo estalinista en su máxima expresión: Helvecio ateo, materialista, crítico de la sociedad de su época, el aspecto bueno, pero el aspecto malo es el pensador burgués que defiende la propiedad y pasa por alto el comunismo. Felizmente, vino Marx y, mejor aún, Vladimir Ilich Uliánov. Idéntico número, pero sonoro, en la sección correspondiente a Althusser de la excelente *Anthologie sonore de la pensée française*, Frémeaux et Associés, CD1, «Helvétius révolutionnaire», conservación con Serge Jouhet, RTF, 10 de febrero de 1962.

El tratamiento que se da a Helvecio en las Historias merecería un largo texto. Por ejemplo, la *Histoire de la philosophie* de La Pléiade, monumento e institución de la edición francesa, elude dedicarle un capítulo... Hay que conformarse con ocho referencias diseminadas anecdóticamente en el corpus de una obra de más de mil páginas. Jean Deprun, encargado de redactar esta «Philosophie et problematique des Lumières» que olvida a Helvecio, dedica un capítulo entero a los «Anti-Lumières». ¿Gerdil? Sí. ¿Roche? Por supuesto. ¿Lignac? Evidentemente. ¿Keranflech? Sin duda. ¿Bergier, Martines de Pasqually? ¿Cómo no incluirlos? Una decena de páginas para estos católicos resentidos. ¿Helvecio? Morralla filosófica...

¡Nada mejor en Bréhier! En las casi dos mil páginas de su *Histoire de la philosophie* se cuentan menos de dos sobre Helvecio, pero eso basta para cometer una torpeza monumental. Según el eminente profesor de filosofía, distinguido miembro de la Sorbona y director de la *Revue philosophique*, *De l'esprit* es la «aplicación, en materia intelectual, de las tesis que D'Holbach sostenía en moral». Bien. Salvo que el primer libro de Helvecio aparece en 1758 y que en esa época D'Holbach aún no ha escrito ningún libro de filosofía y se ha conformado con traducir

obras de mineralogía, geología, piritiología, metalurgia y otros temas científicos...

El primer libro impreso de D'Holbach, y todavía sin su nombre, data de 1761. Se trata de *Christianisme dévoilé* [trad. esp.: *El cristianismo al descubierto*, Pamplona, Laetoli, 2008]. Helvecio, el supuesto plagiario, se vende en las librerías desde hace tres años. Si uno tiene que inspirarse en el otro, no es el que se cree... Es difícil creer a la historiografía cuando pone en el mismo saco filosófico a La Mettrie, Helvecio y D'Holbach para distinguirlos únicamente por el «maravilloso impulso del estilo» (!) ¿Los han leído realmente?

Más grave aún: una obra reciente de 2001 que lleva por título *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* y por seductor subtítulo *Le bonheur et l'utile*, guarda absoluto silencio sobre el mero nombre de Helvecio, que no aparece ni en el índice de temas ni en el onomástico... Tomás de Aquino, Descartes y Kant son los más mencionados en esta obra colectiva de 750 páginas dirigida por Alain Caillé. Recordemos que la felicidad y lo útil ocupan el epicentro de la filosofía de Helvecio... ¡Imposible un hueso más duro de roer!

Vayamos al diccionario, tomemos el quinto tomo de los 10 volúmenes del *Grand Larousse Encyclopédique* y busquemos la voz Helvecio: allí nos enteraremos de que Claude Adrien fue un filósofo materialista, radicalmente ateo y colaborador de la *Encyclopedie*. No menos de tres errores en unas pocas líneas: este ateo empedernido es un deísta; este filósofo materialista no sólo no habla, en ningún lugar de las mil quinientas páginas de su obra completa, de átomo, de materia ni de partículas, sino que llega incluso a la conclusión de que la materia forma parte de las palabras huera de los filósofos; por último, este enciclopedista jamás ha publicado una sola nota, ni siquiera mínima, en el compendio supervisado por Diderot y D'Alembert.

Para los Ideólogos, una sola obra de referencia y, también ella, antigua: François Picavet, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, 1891, Georg Olms Verlag, reeditado en

1972, 628 páginas. Más reciente, Laurent Clauzade, *L'Idéologie ou la révolution de l'analyse*, Tel Gallimard, 1998.

D'Holbach y la Panadería. La obra completa existe gracias al coraje de un editor, Jean-Pierre Jackson, a quien debemos un excelente catálogo de filosofía, que, entre otros, incluye a Locke, Hume, Saint-Évremond, La Mettrie y Lange. *Œuvres philosophiques*, tomos 1, 2, 3, ediciones Alive, tomo 4, ediciones Coda. Dos mil páginas de filosofía radicalmente atea, materialista y ultra. Tomo 1: *Le Christianisme dévoilé. La Contagion sacrée. Lettres à Eugénie. Théologie portative*; tomo 2: *Essai sur les préjugés. Système de la nature. Histoire critique de Jésus-Christ*; tomo 3: *Tableau des saints. Le Bon Sens. Politique naturelle. Ethocratie*; tomo 4: *Système social. La Morale universelle. Catéchisme de la nature.*

Evidentemente, no mucho *sobre* D'Holbach, a no ser Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Gallimard. Este libro, fragmentado en capítulos secos y heterogéneos, data de 1943 y fue actualizado en 1967. La fecha de la primera edición, durante la Ocupación, hace de él, para quien sabe leer, un texto de militancia radical. Queda por escribir una biografía intelectual crítica de la vida, la obra y el pensamiento del barón. Una obra sobre el salón, la Panadería, la Sinagoga: René Hubert, *D'Holbach et ses amis*, André Delpuech éditeur.

Sade, vicios y virtudes. Sin duda Sade fue un paria, un maldito, asiduo de los Infiernos de biblioteca. Pero los turiferarios que se apoyan sobre la base de la antiquísima mala reputación del marqués deberían revisar posiciones: las ediciones de bolsillo existen desde hace más de un cuarto de siglo y, consagración de la institución, en La Pléiade se encuentra a Sade desde 1990 en 3 volúmenes. Las *Œuvres* contienen: tomo 1: *Dialogue entre un prêtre et un moribond. Les 120 Journées de Sodome. Aline et Valcour*; tomo 2: *Les Infortunes de la vertu. Justine ou les malheurs*

de la vertu. *La Nouvelle Justine*; tomo 3: *La Philosophie dans le boudoir. Histoire de Juliette*.

Las biografías: Gilbert Lely sienta cátedra con *Vie du marquis de Sade*, Pauvert, 1965. Edición resumida en *Sade*, Idées Gallimard, Jean-Jacques Pauvert, editor de Sade, su gran defensor ante Dios, mártir de la causa sadiana, ha entregado un compendio en 3 volúmenes: *Sade vivant*, tomo 1: *Une innocence sauvage (1740-1777)*; tomo 2: «*Tout ce qu'on peut concevoir dans ce genre-là...*» (1777-1793); tomo 3: «*Comme je me flatte que ma mémoire*» (1793-1804), en Robert Laffont. Una hagiografía de más de mil quinientas páginas: el héroe en toda su soberbia, el verdugo es una víctima y las víctimas, verdugos. Magnífico ejemplo de mala fe y obcecación. Lo contrario de un trabajo de historiador, que no existe. Por tanto, se podrá prescindir de toda la serie de biografías que se conforman con reformular las ideas de Lely y Pauvert.

La camarilla de autores encargados de sostener el fascismo sadiano: Jean Paulhan, *Le Marquis de Sade et sa complice*, 1945, ed. Complexe; Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, 1949, Minuit y *La Raison de Sade*, 1963, en *Sade et Restif de la Bretonne*, ed. Complexe; Pierre Klossowski, *Sade mon prochain* [trad. esp.: *Sade mi prójimo*, Arena Libros, 2005], precedido de *Le Philosophe scélérat*, Seuil, 1947 y 1967; Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, 1957, Gallimard [trad. esp.: *La literatura y el mal*, Taurus, 1987]; Michel Foucault, *Folie et Dérason. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, Plon [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, 2000]; Lacan, *Kant avec Sade*, 1963, retomado en *Écrits*, Seuil; Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, 1967, Minuit [trad. esp.: *Presentación de Sacher-Masoch*, Taurus, 1974]; Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, 1971, Seuil [trad. esp.: *Sade, Fournier, Loyola*, Cátedra, 1997]; Annie Le Brun, *Soudain, un bloc d'âbime, Sade*, 1986, Pauvert; Sollers, *Sade contre l'Être suprême*, precedido de *Sade dans le temps*, 1996, Gallimard [trad. esp.: *Sade contra el Ser Supremo; precedido por Sade en el tiempo*, Páginas de Espuma, 2007]. Alucinante arcópago...

Los antifascistas: Raymond Queneau, «Lectures pour un front», en *Bâtons, chiffres et lettres*, 1945, Gallimard; Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, 1947, Gallimard [trad. esp.: *Dialéctica de la razón*, Círculo de Lectores, 1999]; sólo una nota en Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, 1951, Gallimard [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, 2009]; Albert Camus, un capítulo de *L'Homme révolté*, «La négation absolue: un homme de lettres» 1951, Gallimard [trad. esp.: *El hombre rebelde*, Alianza, 2008]. Un libro que no cumple sus promesas sobre el tema: *Sade ou la tentation totalitaire*, 2001, Honoré Champion, de Svein-Eirik Fauskevåg; excelente idea, pero, puesto que no mantiene la apuesta, el libro está aún por escribir.

Simone de Beauvoir capta el aspecto feudal del marqués en *Faut-il brûler Sade?*, 1955 [trad. esp.: *¿Hay que quemar a Sade*, A. Machado Libros, 2007], pero no extrae de ello todas las consecuencias posibles, de modo que el conjunto resulta decepcionante, sobre todo teniendo en cuenta sus agudas intuiciones; Sartre analiza –brillantemente– el sadismo, pero no a Sade, en *L'Être et le Néant* [trad. esp.: *El ser y la nada*, RBA, 2004]. En cambio, en la *Critique de la raison dialectique* [trad. esp.: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, 1970], al plegarse también él a la fábula de un Sade auténticamente revolucionario, Sartre no puede llegar a la conclusión que su magistral análisis permite percibir: la de Sade pensador del fascismo quintaesenciado...

Revolucionar la Revolución. Hay toneladas de libros sobre el tema de la Revolución Francesa, pero muy pocos escapan a la versión consagrada. Conservadora con Tocqueville, romántica con Michelet, socialista con Jaurès, comunista –por tanto, robespierrista...– con Mathiez o Soboul, liberal con Furet, sin contar las obras temáticas sobre todas las cuestiones relativas a esta época, las enciclopedias, los diccionarios y libros de circunstancia producidos para rentabilizar la pluma con ocasión de celebraciones. Incluidas las biografías...

De ahí el interés que presenta una lectura realmente alternativa y radicalmente libertaria con Daniel Guérin, *La Lutte de classes sous la Première République. Bourgeois et «bras nus» (1793-1797)*, 2 volúmenes en Gallimard, 1946. Estas más de ochocientas páginas han dado lugar a una síntesis titulada *Bourgeois et Bras nus (1793-1795)*, Idées Gallimard, 1973. Notable para desmontar una leyenda y destruir los lugares comunes. Léase, del mismo autor, *La Révolution française et nous*, Maspero, 1976 [trad. esp.: *La revolución francesa y nosotros*, Villalar, 1977], para pensar este período histórico en relación con nuestra modernidad. Véase también *Les Anarchistes et la Révolution française*, un colectivo bajo la dirección de Gaetano Manfredonia, Éditions du Monde libertaire, 1990.

Sobre algunas cuestiones relativas a los ultras: Serge Bianchi, *La Révolution culturelle de l'an II. Élités et peuple*, Aubier. Maurice Dommange, *1793. Les Enragés contre la vie chère suivis de Les curés rouges. Jacques Roux-Pierre Dolivier. Manifeste des enragés et des égaux*, ed. Spartacus. Del mismo autor y en la misma casa editora, *Babeuf et la conjuration des Égaux*. Por último, texto inhallable y muy interesante —una cosa explica la otra—, Patrick Kessel ha reunido bajo el título *Les Gauchistes de 89, 10/18*, una suma extraordinaria de textos de autores desconocidos de la ultraizquierda durante la Revolución Francesa. Textos de Momoro, Roux, Maréchal, Lequinio, Varlet, Cloots y muchos otros que la habitual postal de la historiografía dominante oculta.

Una filosofía de ministro. Victor Cousin es el prototipo del filósofo fracasado que se labra una carrera política con ayuda de la filosofía. Para comprender bien en qué consiste una carrera de este tipo, léase el compendio de Patrice Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan. Agréguese a ello una recopilación muy interesante de textos de esta clase de individuo, tanto más cerca del poder cuanto más se aleja de la filosofía: *La Philosophie saisie par l'État. Petits écrits sur l'enseig-*

nement philosophique en France (1789-1900), Aubier. Léanse igualmente, reunidas por Michel Espagne y Michael Werner, *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les hégéliens*, ed. du Lérot. Véase también Eric Puisais, *La Naissance de l'hégélianisme français (1830-1870)*, L'Harmattan. Un excelente ejemplo del funcionamiento de la máquina de destrucción del pensamiento alternativo a manos de los filósofos dominantes es el que propone en detalle Pierre F. Daled, *Le Matérialisme occulté et la Genèse du «sensualisme»*. *Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Vrin.

- 1694: nacimiento de *Voltaire*
- 1698: (7 jul.) nacimiento de **Maupertuis**
- 1709: (19 dic.) nacimiento de **La Mettrie**
- 1710: *Leibniz*, Teodicea
- 1710: *Berkeley*, Principios del conocimiento humano
- 1712: nacimiento de *Rousseau*
- 1713: nacimiento de **Diderot**
- 1713: *Fénelon*, Demostración de la existencia de Dios
- 1714: *Leibniz*, La monadología
- 1715: nacimiento de **Helvecio**
- 1715: muerte de *Malebranche*
- 1715: muerte de *Luis XIV. Regencia.*
- 1716: nacimiento de **Dom Deschamps**
- 1717: muerte de *Leibniz*
- 1719-1729: redacción de las *Memorias* del abate *Meslier*
- 1723: (8 dic.) nacimiento de **D'Holbach**
- 1723: entronización de *Luis XV*
- 1724: nacimiento de *Kant*
- 1729: (28 o 29 de jun.) muerte de **Jean Meslier**
- 1734: *Cartas filosóficas de Voltaire*
- 1740: nacimiento de **Sade**
- 1745: *Historia natural del alma*, de *La Mettrie*
- 1748: *El Hombre Máquina. El Hombre Planta y Discurso sobre la felicidad o El Anti-Séneca*, de *La Mettrie*
- 1748: nacimiento de **Bentham**
- 1749: en *Berlín*, *Ensayo de filosofía moral*, *Maupertuis*, Edición francesa en 1751
- 1750: *Los animales más que máquinas*, de *La Mettrie*
- 1750: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, de *Rousseau*
- 1751: *Diatriba del doctor Akakia (contra Maupertuis)*, de *Voltaire*

- 1751: muerte de La Mettrie** 1751: en la Enciclopedia (art. «Ateísmo»), el abate Yvon pide la pena de muerte para los ateos
- 1754: Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres, de Rousseau
- 1755: Morelly, *Código de la naturaleza*
- 1756: nacimiento de Godwin** 1756: Poema sobre el desastre de Lisboa, de Voltaire
- 1757: declaración real que castiga con la pena de muerte a los autores, editores y propagadores de escritos hostiles a la religión
- 1758: *Del espíritu*, de Helvecio
- 1759: (27 de jul.) muerte de Maupertuis** 1759: *Cándido*, de Voltaire
- 1759: condena a la hoguera de *Del espíritu*, de Helvecio
- 1761: *El cristianismo al descubierto*, de D'Holbach
- 1762: *Calas es apaleado a muerte*
- 1762: Voltaire imprime y difunde un falso Testamento de Jean Meslier
- 1762: *Contrato social, el Emilio y La profesión de fe del vicario saboyardo*, de Rousseau
- 1764: Beccaria, Tratado de los delitos y de las penas** 1764: *Cartas escritas desde la montaña*, de Rousseau
- 1764: *Diccionario filosófico (Contra el ateísmo)*, de Voltaire
- 1766: *Cartas de Trasíbulo a Leucipo*, de Frèret.
- 1768: caso Rose Keller / Sade.
- 1769: *Ensayo sobre los prejuicios*, de Dumarçais.
- 1769-1770: *Historia crítica de Jesucristo, El Espíritu del judaísmo, Examen crítico de la vida y de las obras de Pablo y Cuadro de los santos*, de D'Holbach
- 1770: *Sistema de la naturaleza*, de D'Holbach
- 1770: *Jordanus Brunus redivivus* (manuscrito clandestino)
- 1770: nacimiento de Hegel
- 1770: Voltaire escribe contra D'Holbach: Dios, respuesta al Sistema de la naturaleza
- 1771: (26 dic.) muerte de Helvecio**
- 1772: (póst.) *Del hombre*, Helvecio

1772: *El sentido común*, de D'Holbach
1772: nacimiento de Charles Fourier
1772: caso Marseille / Sade
1773: *Suplemento al viaje de Bougainville*, Diderot

1774: advenimiento de Luis XVI

1774: muerte de Dom Deschamps

1775: (póst.) *La verdad o el Verdadero sistema*, de Dom Deschamps
1775: Diderot, *Refutación seguida de la obra de Helvecio titulada: El hombre*

1782: *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*, de Sade

1784: muerte de Diderot

1787: *Los infortunios de la virtud*, de Sade

1789: (21 enero) muerte de D'Holbach

1789: *Aline y Valcour*, de Sade

1789: *Revolución Francesa*

1789: *Introducción a los principios de moral y de legislación*, de Bentham

1791: *Justine o los infortunios de la Virtud*, de Sade

1778: *muerte de Rousseau y de Voltaire*
1781: (póst.) *las Confesiones de Rousseau*

1781: *Crítica de la razón pura*, de Kant
1782: (póst.) *Las ensoñaciones del paseante solitario*, de Rousseau

1784: *¿Qué es la Ilustración? e Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, de Kant
1785: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, de Kant

1788: *Crítica de la razón práctica*, de Kant

1790: *Crítica de la facultad de juzgar*, de Kant

1792: *Del mal radical en la naturaleza del hombre*, de Kant

1793: *La Religión en los límites de la simple razón*, de Kant

21 de enero de 1793: *ejecución de Luis XVI*

1793: *Investigación sobre la justicia política*, de Godwin

20 Pradeal Año II (8 de junio de 1794): *Fiesta del Ser Supremo*

1794: *Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*, de Condorcet

1795: *La filosofía en el tocador* y *La Nueva Justine* seguida de *La Historia de Julieta*, de Sade

1798: *Antropología desde un punto de vista pragmático*, de Kant

1798: *El alma del mundo*, de Schelling

1798: *Sistema de la ética*, de Fichte

18 Brumario Año II (10 de noviembre de 1799): *golpe de Estado de Bonaparte*

1800: *Sistema del idealismo trascendental*, de Fichte

1802: *Fe y saber*, de Hegel

1804: *muerte de Kant*

1804: *Napoleón emperador*

1804: *Filosofía y religión*, de Schelling

1806: nacimiento de John Stuart Mill

1807: *Fenomenología del espíritu*, de Hegel

1808: *Teoría de los cuatro movimientos*, de Fourier

1812: *Ciencia de la lógica*, de Hegel

1814: muerte de Sade

1820: *El nuevo mundo industrial y societario*, de Fourier

1831: *muerte de Hegel*

1832: muerte de Bentham

1836: muerte de Godwin

1837: muerte de Charles Fourier

ÍNDICE ANALÍTICO

CIENCIAS

- Bergier, abate, 22, 25, 226, 313
- Boyle, 18
- y la *Enciclopedia*, 38
- Franz Joseph Gall, 19
- Huygens, 18
- Lelarge de Lignac, 22, 182, 313
- Franz Anton Mesmer, 20
- Newton, 18, 140-142, 149, 152, 155, 184
- Odet Giry de Saint-Cyr, abate, 22

CUERPO

alma

- animales, 113
- inmaterial, 36, 113, 178-179, 231, 242
- inmortal, 36, 39, 119, 160, 198, 231, 242
- material, 30, 33, 102, 103, 113, 178-179, 198, 240-241

- monismo, 33, 83, 102-103, 113, 121, 242-243
- mortal, 32-33, 57, 241-242, 282

amor a sí mismo, 119

celebrado, 39

cinco sentidos, 187-188, 242

odio al cuerpo, 38, 203

pasiones, 39, 77-78, 148-149, 154, 188, 191, 199, 203, 205, 278, 281

placeres del alma, 113, 160-161

sexualidad:

D'Holbach, 247

Meslier, 71-72

moral cristiana, 71

Sade, 267, 269, 271-272, 288-293

ESTÉTICA

Boucher, 133

Fragonard, 133

Lancret, 133

Watteau, 133

EUDEMONISMO

desgracia, 124, 131, 157,
199, 215, 254

felicidad

D'Holbach, 218, 232,
237-239, 248, 253-254,
257, 260, 280, 313-315

Helvecio, 168-169, 175,
201, 204, 208-209, 212-
215

La Mettrie, 110-111, 132,
134

Maupertuis, 138, 157, 163

Meslier, 57, 85, 92

ultras, 39-41

y política, 225, 252-253

FILÓSOFO

papel del, 103-104

FILÓSOFOS

I. Antigüedad

Aristipo, 160

Aristóteles, 69

Diógenes de Sinope, 54, 96,
108, 150, 192

Diógenes Laercio, 81

Epicuro, 58, 59, 69, 79, 80-
81, 154, 161, 189

Esopo, 64, 190

Flavio Josefo, 47

Hipócrates, 101-102

Horacio, 27

Lucrecio, 38, 59, 174, 225

Marco Aurelio, 161

Orígenes, 179

Petronio, 109

Platón, 18, 39, 103, 150, 160,
173, 188, 196, 199, 230, 306

Protágoras, 59

Séneca, 47

Sócrates, 101-102, 108

Tácito, 47, 63, 227-228

Teofrasto, 190

Tito Livio, 47, 228

Zenón, 161

II. Renacimiento

Giordano Bruno, 35, 59

Rabelais, 270

Vanini, 35, 47, 59

Cristiano epicúreo:

Montaigne, 47, 53, 55-56,
58, 74, 85, 91, 108, 187,
194

III. Libertinos barrocos

Charron, 59

Gassendi, 27, 78, 81, 85, 304

La Mothe Le Vayer, 59, 73

Saint-Évremond, 59, 134,
200, 315

Spinoza, 30, 35, 59, 66, 78,
80, 131, 155, 174, 251

IV. Clásicos

Bacon, 174, 184

Bayle, 32, 35, 219, 260

Condorcet, 23, 29, 31, 79,
171, 214, 220, 223, 296,
311

D'Alembert, 25, 29, 31, 36,
79, 145, 150-151, 183,
220, 295, 314

Descartes, 18, 21, 32-34, 46,
76, 79, 81, 103, 119-120,
140, 176, 187-188, 242,
304

Diderot, 22, 24-25, 29, 31,
36, 79, 171, 183, 220-221,
224-225, 248, 295, 312

- Fénelon**, 47, 51, 86
Fichte, 305
Hegel, 19, 37, 304-305
Hobbes, 184, 187, 225
Hume, 79, 171, 220, 241, 315
Kant, 23-24, 26-28, 39, 92, 183, 196-201, 305-306, 308
 y Helvecio, 196-198, 200-201, 304
La Boétie, 47, 91, 194
La Bruyère, 47, 167
Leibniz, 147, 149, 155, 158, 174, 180, 242, 304
Locke, 173, 184, 187-188, 304, 306
Malebranche, 47, 75-77, 176, 187, 242, 309
Montesquieu, 24, 29, 34, 140, 145, 184, 312
Pascal, 46, 187, 191
La Rochefoucauld, 167, 173, 190
Rousseau, 23-25, 29, 31, 34, 60, 79, 171, 177-178, 183, 211, 212, 220-221, 278, 295, 300, 302
Schelling, 305, 322-323
Voltaire, 18, 21, 22, 24-25, 29, 31, 35, 59, 79, 94, 107, 137, 177-178, 184, 295, 297, 299-300, 302-303, 309
 y Meslier, 93-95
 y Descartes, 141
 y D'Holbach, 226-227
 y la amistad, 195
 y el amor, 194
 y la antropología, 211
 atacado, 181-183
 y la caridad, 195
 y la ciudad, 171
 y el clero, 203
 y el consecuencialismo, 201
 y el cuerpo, 199
 deísta, 177-178, 198
 denigrado, 172-173
 y Descartes, 188-189
 y el dinero, 166, 167, 170, 209
 y Dios, 198
 y la educación, 211-214
 y el egoísmo, 192
 escritura, 185-186
 y el federalismo, 209-210
 y Federico II, 137, 184
 y la felicidad, 168-169, 175, 201, 204, 208-209, 212-215
 formación, 165, 167
 y el goce, 192-194
 hedonista, 189
 y Hobbes, 187
 hombre de acción, 169
 y el idealismo, 196
 y Jesús, 177
 y la industria, 170
 y la inmanencia, 198
 y la justicia, 41
 y la masonería, 210
 y La Mettrie, 281
 y la moral, 174-175
 y Locke, 187-189
 y el materialismo, 178-179
 y el matrimonio, 199

V. Ultras

Helvecio

- y la metafísica, 198
- su muerte, 185, 186
- y las mujeres, 165, 168
- nacimiento, 165
- niños, 195
- nominalista, 178
- su obra, 174, 180, 184-186
- origen, 165
- pensamiento cínico, 190-191, 193
- y el poder, 206-209
- y la política hedonista, 204
- y la propiedad, 209
- y el reformismo, 206-208
- y la religión, 175-178, 181, 202-206
- retrato de, 166
- y los salones, 79, 171-172
- y el sensualismo, 176, 187-189
- y el utilitarismo, 187
- y Voltaire, 169
- y la voluptuosidad, 40
- D'Holbach**
 - y el alma, 242
 - y el ateísmo, 177, 223, 259-262
 - carácter, 219
 - y las ciencias, 36
 - y el clero, 118, 258
 - y el consecuencialismo, 246-248
 - y el cuerpo, 242
 - y el deseo, 234, 238, 243, 245
 - y el determinismo, 243, 245, 250-253, 281
 - y Diderot, 220
 - y el dinero, 239
 - y Dios, 228-232
 - y los dogmas, 233, 240
 - y la *Enciclopedia*, 36
 - y Epicuro, 240
 - y la felicidad, 218, 232, 237-239, 248, 253-254, 257, 259-260, 280, 311-315
 - y la Iglesia, 232
 - en el Índice, 31
 - infancia, 217
 - y la inmanencia, 241
 - y Jesús, 229, 236-237
 - y la justicia social, 257
 - y la ley, 254-256
 - y La Mettrie, 281
 - y el libre albedrío, 240, 243-246, 249-251, 281
 - y María, 235
 - y el materialismo, 41, 224, 240-241
 - y el matrimonio, 217-218
 - y la moral, 258
 - su muerte, 223, 296
 - nacimiento, 217
 - y la naturaleza, 240, 258
 - no violencia, 239
 - nobleza, 217
 - su obra, 223-226
 - y Pablo de Tarso, 233
 - y la pena de muerte, 247-248
 - y el placer, 243, 244
 - y la política, 225, 246-247, 252-254
 - y la propiedad, 255-257
 - y la religión, 223, 227, 229-235, 237-240, 257
 - su salón, 220-222, 224

seudónimo, 218, 221-222
y la sexualidad, 247
y los textos bíblicos, 227-
229, 233, 236-237
y la tolerancia, 258
y la tortura, 248
y el trabajo, 220
traductor, 225
y la utilidad social, 248
vida familiar, 217-218

Maupertuis

y los animales, 144
carácter, 148-149
científico, 138, 151-152
cristiano, 162-163
y D'Alembert, 150-151
desacreditado, 143-144,
146-147
y el deseo, 137, 158-159,
163
y Dios, 159-160
y la edición, 153
expediciones, 142
y Federico II, 144, 145,
148, 151
y la felicidad, 138, 157,
163
formación, 139-140
y La Mettrie, 106
su muerte, 151
y las mujeres, 142-143,
145-146
nacimiento, 139
y Newton, 140-142, 152
pensamiento trágico, 159
y la religión, 146, 162
su salud, 145-146, 148,
151
y el utilitarismo, 138, 153

y Voltaire, 147-148

Jean Meslier

y los animales, 74-77
y el ateísmo, 51, 59, 177
y los cartesianos, 76-77
y el clero, 89
compañero, 26
y el cuerpo, 70-71
y el derecho natural, 87
y Descartes, 46
y el deseo, 62, 70, 82
y el dinero, 47
y Dios, 49-50, 60-62, 66,
70
y la educación, 73
su escritura, 54-57
y la ética católica, 70
y la felicidad, 57-58, 85, 92
formación, 45-46
fuentes, 47
infancia, 46
innovador, 33, 37-38, 58-
59
y los intelectuales, 89-90
y Jesús, 66-67, 70
y el mal, 74-75, 77, 83,
84
y los Mandamientos, 71-72
materialista, 69, 78, 80-83
y el matrimonio, 71-72
y los milagros, 65-66
y la muerte, 54
su muerte, 54, 93-94
y las mujeres, 48, 70-71
y el municipalismo, 51, 58,
85, 92-93
y la nobleza, 49, 57-58
su obra, 45-46, 51-56, 93-
97

olvidado, 45
y el pecado, 83
y el pensamiento poscristiano, 51, 59
y el placer, 40
y la política, 84, 87, 91-92
y las profecías, 67
y la propiedad, 40, 91-92
y el pueblo, 50, 72, 86-87
y la religión, 40, 49-50, 53, 56-59, 65, 68, 70
y la revolución, 91
y la servidumbre, 73
y la sexualidad, 71
solitario, 47-48, 53, 79-80, 96
y los textos sagrados, 64, 70

La Mettrie

agnóstico, 117
y el animal, 121-122
y la autobiografía, 108-109
y el castigo, 127
y el cuerpo, 119-121
deísta, 117
y Descartes, 103, 114
y el determinismo, 104, 109, 123, 125-128, 131, 281
y Dios, 116-119
y D'Holbach, 281
y la edición, 114-115
escéptico, 117
escritura, 111-113
y el estoicismo, 132-133
exilio, 106
y el fatalismo, 282
y Federico II, 99-100, 102, 106-107, 115, 137

y la felicidad, 110-111, 132, 134
formación, 101-102
y el goce, 41
hápx existencial, 102
hedonista, 132
y Helvecio, 281
y la inmanencia, 281
y la libertad, 123-124, 127, 281
y la máquina, 120-122
materialista, 99-100, 102-104, 119-120, 122, 124
y Maupertuis, 106
y los médicos, 105
y la mesa, 107
y la moral, 124
y la muerte, 107, 134
su muerte, 107
y las mujeres, 109, 133-134
nacimiento, 99, 100
su obra, 104-105, 111-113
olvidado, 100
origen, 100
panteísta, 118
y el papel del filósofo, 103-104
pensamiento poscristiano, 116
pensamiento trágico, 130, 134
radical, 105
y la religión, 115, 118-119
y el remordimiento, 124-126
retrato, 99, 108
su salud, 102-103
y la ternura, 126-127

visión del hombre, 121-123
y la voluptuosidad, 109-111

Sade

y el aislamiento, 284
y el alma, 282
y la aristocracia, 284
y el ateísmo, 282
y la autobiografía, 274
y el bien común, 40-41
sus condenas, 271-272
sus crímenes, 268-271
y la crueldad, 265, 284-285, 289-291
y el cuerpo, 282
delincuente, 265, 268
y el determinismo, 278
y Dios, 282
y D'Holbach, 96, 277, 280-281
y la educación, 279
etimología de su nombre, 265
familia, 266-267
feudal, 129, 265, 268, 274, 277, 286, 288, 292
formación, 267
y el goce, 273
y Helvecio, 279-281
y La Mettrie, 279, 281-282
y el libre albedrío, 277-278, 283
y el materialismo, 277, 282
minimizado, 275-276
misógino, 266
y la monarquía, 267
y la moral, 282
muerte, 282

su muerte, 266, 272
y las mujeres, 266-271, 275, 286-291, 293
nacimiento, 266
y la naturaleza, 282
nobleza, 265-266
oximórico, 277
padres, 266
y el Papa, 267
y el placer, 40, 265, 273, 280, 287, 293
y la política, 40-41, 277
y la prostitución, 267
y el pueblo, 280
y la pulsión de muerte, 282, 288, 292-293
y la religión, 269, 282
y el remordimiento, 282-283
y la Revolución, 267-268, 285
sadismo, 273-274
y la sexualidad, 267-270, 272, 288-293
y la tiranía, 285
y el totalitarismo, 286-287
y el utilitarismo, 280
y la violencia, 286, 289-291

VI. Modernos

Adorno, 266, 292, 317
Alain, 200
Althusser, 176, 313
Arendt, 266, 292, 317
Bakunin, 85
Bataille, 274, 276, 316
Bentham, 138, 212, 305, 320, 322-323
Camus, 266, 292, 317

- Deleuze, 274, 276, 316
 Emerson, 306
 Engels, 65, 312
 Feuerbach, 62
 Foucault, 274, 276, 292, 308, 316
 Horkheimer, 266, 292, 317
 Godwin, 138, 305, 321, 323
 Marx, 37, 85, 312-313
 Mill, 138, 305, 323
 Nietzsche, 13, 191, 197, 251, 274
 Proudhon, 85, 313
 Sartre, 275, 317
 Schopenhauer, 251
 Sidgwick, 305
 Thoreau, 91, 305
- VII. Obras mencionadas**
- Aline y Valcour*, Sade, 40, 283, 285
Anales, Tácito, 63, 227
Antropología desde un punto de vista pragmático, Kant, 197, 199
Cándido, Voltaire, 148
Características del hombre, Shaftesbury, 154
Carta de Trasíbulo a Leucipo, Nicolás Fréret, 33
Cartas filosóficas, Voltaire, 94, 141
Cartas persas, Montesquieu, 140
Cartas sobre el arte de conservar la salud y prolongar la vida, La Mettrie, 105
Cartas, Epicuro, 81
Catecismo del cura Meslier, Sylvain Maréchal, 96
Cinco memorias sobre la instrucción pública, Condorcet, 214, 222
Código de la naturaleza, Morrelly, 40, 207
Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Marx, 37
Crítica de la razón práctica, Kant, 34, 183, 197
Crítica de la razón pura, Kant, 34
Crítica de los Evangelios sinópticos, Bruno Bauer, 66
Cuadro de los santos, D'Holbach, 224
Curso de filosofía, Victor Cousin, 304
De la naturaleza de las cosas, Lucrecio, 38, 80-81, 225
De la naturaleza humana, Hobbes, 225
De la vida feliz, Séneca, 132
De las diferentes razas humanas, Kant, 23
De las reacciones políticas, Benjamin Constant, 200
De los delitos y las penas, Beccaria, 248
Definición del concepto de raza humana, Kant, 23
Del espíritu, Helvecio, 138, 166, 168, 173-174, 177-178, 180-181, 183-185, 188-189, 194, 197-199, 206, 279
Del hombre, Buffon, 23
Del hombre, Helvecio, 168, 170, 173, 177, 179, 180,

- 185, 193, 198, 201, 211, 214, 279
- Demostración de la existencia de Dios*, Fénelon, 51
- Dialéctica de la razón*, Horkheimer, Adorno, 292
- Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*, Sade, 96
- Diatriba del doctor Akakia*, Voltaire, 148
- Diccionario de los ateos*, Sylvain Maréchal, 300-301
- Diccionario filosófico*, Voltaire, 34-35
- Dictionnaire*, Boiste, 273
- Dios, respuesta al Sistema de la naturaleza*, Voltaire, 226
- Discurso del método*, Descartes, 188
- Discurso preliminar*, La Mettrie, 103, 112, 115-116, 130
- Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau, 91
- Discurso sobre la libertad de cultos*, Robespierre, 297
- Discurso de la servidumbre voluntaria*, La Boétie, 91
- Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau, 23
- Discurso sobre los milagros*, Woolston, 226
- Disertación física con ocasión del negro blanco*, Maupertuis, 138, 152
- Disertación sobre San Pedro*, D'Holbach, 233
- Doctrina de la virtud*, Kant, 199
- Doctrina del derecho*, Kant, 199
- El Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*, La Mettrie, 104, 108-109, 112-113, 116, 132, 281
- El arte de gozar*, La Mettrie, 112, 133, 282
- El arte del vidrio*, D'Holbach, 220
- El contagio sagrado o Historia natural de la superstición*, D'Holbach, 224, 226
- El contrato social*, Rousseau, 31
- El cristianismo al descubierto*, D'Holbach, 36, 222-223, 226, 314-315
- El espíritu de las leyes*, Montesquieu, 278
- El filósofo*, Dumarsais, 33
- El Hombre Máquina*, La Mettrie, 99, 106, 109, 112, 113, 116, 118-119, 121, 125, 129, 281
- El Hombre Planta*, La Mettrie, 113, 122
- El hombre rebelde*, Camus, 292
- El sentido común del cura Meslier*, D'Holbach, 96
- El tonel de Diógenes*, Sylvain Maréchal, 96
- Elogio de La Mettrie*, Federico II, 99
- Emilio*, Rousseau, 213
- Enciclopedia*, D'Alembert y Diderot, 31, 34-36, 154, 171, 180, 220, 289, 295, 307

- Ensayo de cosmología*, Maupertuis, 147, 150, 162
- Ensayo de filosofía moral*, Maupertuis, 138, 146, 153, 155, 159-160, 162
- Ensayo sobre diversos temas de literatura y moral*, abate Trublet, 154
- Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke, 188
- Ensayo sobre la sociedad de la gente de letras y los poderosos, sobre la reputación, los mecenas y las recompensas literarias*, D'Alembert, 150
- Ensayos*, Montaigne, 53, 55-56, 108
- Epístola al autor del libro*, Robespierre, 297
- Epístola a mi espíritu o el anónimo burlado*, La Mettrie, 110
- Epístola a Mademoiselle A. C. P. o La máquina vencida*, La Mettrie, 110-111, 123
- Epístola sobre el placer*, Helvecio, 168-169
- Epístola sobre las artes*, Helvecio, 168
- Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*, Condorcet, 214, 296
- Ethica more geometrico*, Spinoza, 155
- Examen crítico de la vida y de los escritos de San Pablo*, D'Holbach, 233
- Examen de los principios y los efectos de la religión cristiana*, D'Holbach, 222
- Extracto de los sentimientos de Jean Meslier*, Voltaire, 95
- Fedón*, Platón, 230
- Fenomenología del espíritu*, Hegel, 20, 305
- Figura de la tierra*, Maupertuis, 152
- Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos*, Sade, 267, 285
- Historia crítica de Jesucristo o Análisis razonado de los Evangelios*, D'Holbach, 224, 228
- Historia de Julieta*, Sade, 268
- Historia de la locura en la era clásica*, Foucault, 276
- Historia del materialismo*, Friedrich Albert Lange, 99
- Historia natural del alma*, La Mettrie, 104-105
- Hombrecito de cola larga*, La Mettrie, 112
- Impresiones sobre el género humano*, Fabre d'Églantine, 20
- Introducción a la mineralogía*, D'Holbach, 220
- Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume, 241
- Jordanus Brunus redivivus*, Anónimo, 33
- La búsqueda de la verdad*, Malebranche, 76
- La etocracia o El gobierno fundado en la moral*, D'Holbach, 218, 221, 225, 246, 248, 253-257, 259, 280

- La fábula de las abejas*, Mandeville, 217
- La Facultad vengada*, La Mettrie, 105
- La felicidad*, Helvecio, 168
- La filosofía en el tocador*, Sade, 96, 278, 280
- La gaya ciencia*, Nietzsche, 274
- La guerra de las Galias*, Julio César, 227
- La moral universal o Los deberes del hombre fundados en su naturaleza*, D'Holbach, 225, 280
- La Nueva Justine*, Sade, 273, 278, 283-284
- La obra de Penélope*, La Mettrie, 112
- La profesión del fe del vicario saboyardo*, Rousseau, 25, 34
- La religión en los límites de la simple razón*, Kant, 38, 197
- La República*, Platón, 18
- La riqueza de las naciones*, Adam Smith, 171, 217
- La vía de la perfectibilidad*, Fabre d'Églantine, 20
- La voluptuosidad*, La Mettrie, 112, 133
- Las 120 jornadas de Sodoma*, Sade, 265, 286, 289
- Las leyes del movimiento y del reposo deducidas de un principio metafísico*, Mauper-tuis, 147
- Libro de la sabiduría eterna*, Emanuel Swedenborg, 20
- Los animales más que máquinas*, La Mettrie, 113, 122
- Los caracteres*, La Bruyère, 167
- Los infortunios de la virtud*, Sade, 283
- Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt, 292
- Manifiesto de los iguales*, Sylvain Maréchal, 301
- Máximas*, La Rochefoucauld, 167
- Metafísica de las costumbres*, Kant, 183, 198
- Meteoros*, Descartes, 140
- Nuevas libertades de pensar*, Anónimo, 33
- Origen de los seres y las especies*, Henri de Boulainvilliers, 33
- Pensamientos filosóficos*, Diderot, 34
- Pensamientos diversos sobre el cometa*, Pierre Bayle, 260
- Piritología*, D'Holbach, 220
- Política del médico de Maquiavelo*, La Mettrie, 105, 112
- Política natural o Discurso sobre los verdaderos principios de gobierno*, D'Holbach, 225, 280
- Presentación de Sacher-Masoch*, Deleuze, 276
- Primera Memoria sobre los cacouacs*, Jacob-Nicolas Moreau, 22
- Principios de la filosofía*, Descartes, 81
- Principios de la filosofía del derecho*, Hegel, 305

- Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, Kant, 198
- Psychopathia sexualis*, Krafft-Ebing, 273
- Reflexiones sobre el ateísmo*, Tournemire, 51-52
- Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, Condorcet, 23
- Reflexiones sobre la existencia del alma y sobre la existencia de Dios*, Anónimo, 33
- Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes, 155
- Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre*, Cabanis, 222
- Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, Kant, 23, 26, 308
- Resumen de los sistemas*, La Mettrie, 104-105, 112
- Sade, Fourier, Loyola, Barthes*, 276, 316
- Sistema de Epicuro*, La Mettrie, 109, 113
- Sistema de la naturaleza o De las leyes del mundo físico y del mundo moral*, D'Holbach, 96, 138, 219, 224-226, 237, 240-242, 245-246, 249, 251, 253, 260, 280-281, 315
- Sistema social o Principios naturales de la moral y de la política, con un examen de la influencia del gobierno sobre las costumbres*, D'Holbach, 225, 315
- Sobre la facultad de pensar*, Volney, 222
- Sobre las pruebas de la existencia de Dios*, André Robert Peruelle, 33
- Sobre un pretendido derecho a mentir por humanidad*, Kant, 200
- Suplemento al viaje de Bougainville*, Diderot, 23
- Teología portátil o Diccionario resumido de la religión cristiana*, D'Holbach, 224
- Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith, 217
- Testamento de Jean Meslier*, Rudolf Charles, 97
- Testamento*, Jean Meslier, 34, 50-57, 59-60, 78, 80, 85, 91, 93-94, 96, 301
- Tratado de la vida feliz por Séneca con un Discurso del traductor sobre el mismo tema*, La Mettrie, 132
- Tratado del alma*, La Mettrie, 104, 109, 113
- Tratado del azufre*, D'Holbach, 220
- Tratado del hombre*, Descartes, 76
- Tratado del vértigo*, La Mettrie, 103, 108-109
- Tratado de matemáticas sobre la felicidad*, Stillingfleet, 154
- Venus física*, Maupertuis, 152
- Venus metafísica*, La Mettrie, 133
- Vida de Apolonio de Tiana*, Filostrato, 65

Vida de los filósofos, Libro X,
Diógenes Laercio, 81
Vigilar y castigar, Michel Foucault, 292
Zadig, Voltaire, 141

VIII. Biografía/Autobiografía
Maupertuis, 106
La Mettrie, 108

HEDONISMO

cristiano, 162-163

deseo

D'Holbach, 233, 237, 243,
245

Maupertuis, 137, 158-159,
163

Meslier, 62, 70-71, 82
ultras, 38-39

Helvecio, 165, 189-190, 203

D'Holbach, 244-245

La Mettrie, 132-134

moderno, 37

político, 85

placer

aritmético, 138, 154-155,
312

búsqueda, 168

definición, 156

medida, 168

ultras, 40

Sade, 265, 272-273, 279-
280, 288, 293

social, 58, 85, 92

y utilitarismo, 138

HISTORIOGRAFÍA

dominante, 21, 24, 37, 45,
138, 154, 161, 295, 298,
303-304

falsa, 100, 259, 272

personaje conceptual, 220

qué es, 17-18, 295, 298

subalterna, 21, 37, 215, 295,
304-306

Universidad, 303-305

LIBERTAD

determinismo

D'Holbach, 243, 245,
250-253, 281

La Mettrie, 104, 109, 123,
125-128, 131, 281

Sade, 278

teológico, 33

ultras, 32

de expresión, 31

liberalismo, 40, 172, 256, 297

libre albedrío

D'Holbach, 240, 243, 245-
246, 249-251, 281

La Mettrie, 123-124, 126,
281

Maupertuis, 160

Sade, 278

ultras, 32-33, 39

LUCES

definición, 26-29

filosóficas, 21-24

pensamiento clandestino, 28-
34, 51-52, 106, 172-173,
308, 321

radicales, 24, 29-30, 36-38

salones, 22, 26-31, 53, 79,
86, 142-143, 145, 147,
149, 171-173, 189, 200,
214-215, 217, 220-222,
224, 249, 315

Siglo de las Luces, 18-20,
307-308
emblemas, 22-24
invención, 17-18
teológicas, 21

MATERIALISMO

autónomo, 38-39
clinamen, 69, 80, 131, 240,
249-251
criticado, 25, 69
D'Holbach, 223-224, 240-241
francés, 38, 78-83, 101
Helvecio, 178-179
inmanencia, 38, 40-41, 73,
79, 104, 121, 131, 196,
198, 201, 235, 241-242,
259, 278, 281
materia = Dios, 118-119, 122
partículas, 38, 69, 80, 240,
314
Sade, 282

MORAL

bien, 29, 61, 89, 109, 123,
126, 129, 157-161, 163,
174-175, 193-196, 198,
200-201, 210, 246-247,
253, 259, 279, 282, 284
castigo, 35, 39, 88, 127, 212,
221, 246, 286-288
cólera, 45, 55, 58, 79, 90, 93,
146-147, 149, 186, 229,
262
cristiana, 57, 70, 72, 193,
239, 282
inmoralismo, 124, 239
mal, 61, 66, 74, 83-84, 109,
123, 126, 129, 157-158,

174-175, 193-194, 197-198,
201, 246-247, 259, 279,
282-284, 288, 316
prudencia, 29, 106, 111, 114-
115, 117, 158, 199, 221
remordimiento, 76, 111, 113,
124-126, 130-131, 196,
283
ternura, 126-127
tolerancia, 22, 40, 177, 203,
257-258

MUERTE

D'Holbach, 223, 296
Epicteto, 161
Epicuro, 161
La Mettrie, 107, 134
Marco Aurelio, 161
Maupertuis, 151
Meslier, 54, 93
pena de muerte, 24, 36, 127,
171, 181, 214, 246-249,
271, 285, 320-321
Sade, 266, 272, 282
suicidio, 132, 153, 161, 214,
234, 237
Zenón, 161

MUJER

Helvecio y las mujeres, 165,
168
inferior, 23, 27
Kant y las mujeres, 23, 27
Maupertuis y las mujeres,
142-143, 145-146
Meslier y las mujeres, 48, 50,
71-72
La Mettrie y las mujeres, 109,
133

misoginia, 266

odio, 38, 293

Sade y las mujeres, 266-271,
275, 286-291, 293

NATURALEZA

leyes de la naturaleza, 65,
87, 113, 151, 155, 159,
162-163, 230-231, 239-
240, 243-246, 255,
258

POLÍTICA

eudemonista, 225, 252-253,
255

Federico II, 96, 99, 100, 102,
106, 115, 137, 144-145,
148, 150-151, 159, 184

y Jean Meslier, 84-86, 91-92

monarquía, 25, 31, 40

y religión, 25-26, 32, 35-36,
88, 205-206

república, 31

Revolución Francesa, 17, 19,
23, 28, 32, 34, 51, 59, 85,
89, 93, 96, 133, 203, 214,
266, 295, 298-299

de los vencedores, 299-300
de los vencidos, 299-302

Robespierre, 34, 214, 297,
299-300, 302

Saint-Just, 296, 300

RELIGIÓN

agnosticismo, 59, 117

ateísmo, 24, 30, 33-36

avanzadillas, 34, 38

criticado, 25, 297

definición, 176, 260

D'Holbach, 177, 223-224,
258-261

Meslier, 50-51, 59, 177

moral, 259-261

nacimiento, 33

y reflexión, 261

Sade, 281-282

ayuno, 238

caridad, 177, 191, 193, 195,
205, 238, 280, 284

castigo, 35-36, 39, 88

cristianismo hedonista, 162-
163

deísmo, 24-25, 31, 34-35,
37-38, 60, 117, 162, 178,
226, 303

y democracia, 296

descristianización, 34, 58, 257,
293, 301

Dios, 24-25, 30, 34-35, 38-39,
49-51, 60-62, 65-66, 70,
116-118, 198, 229-232,
282

esperanza, 238

Eucaristía, 68-70

fideísmo, 162

y hedonismo, 85

hedonista, 153, 204

Índice, 31

y la Ilustración, 17

Jerónimo, San, 64

Jesús, 30, 50, 66-70, 99-100,
163, 177, 224, 227, 229,
236-237

y materia, 118, 122

milagros, 25, 30, 65-67, 95,
226, 230

otro mundo, 18, 35, 38, 49,
80, 131, 231

misticismo

- Cagliostro, 20
- Fabre d'Églantine, 20
- Louis Claude de Saint Martin, 20
- Emanuel Swedenborg, 20
- moral sexual**, 71, 238
- muerte**, 235
- Pablo de Tarso**, 64, 88, 224, 227, 233, 238, 268, 293
- panteísmo**, 59, 118, 162
- pecado**, 39, 54, 61, 63, 70, 75, 83-84, 119, 123, 126, 197, 199, 229
- y política**, 25, 31, 35, 88, 204, 206
- politeísmo**, 59
- profecías**, 57, 65, 67, 95, 229, 236
- resurrección**, 30, 230

sacramentos, 70-71, 186, 203, 230, 235

teísmo, 25, 35, 38, 162

Tomás de Aquino, 69, 314

y tradición, 261

trasmundo, *véase otro mundo*

Trinidad, 68, 70

Yvon, abate, 34, 36, 220, 320

UTILITARISMO

- 158, 163, 183, 187, 196, 201, 204, 212-213, 219, 223, 225, 246, 252, 255, 262, 280, 305

IDA FILOSÓFICA

- conversación**, 31, 82, 112, 133, 137, 144, 146, 168, 170, 172-174, 180, 220-221, 261

Los tres primeros volúmenes de esta *Contrahistoria de la filosofía* exploran, con toda libertad, los «ángulos muertos» de la filosofía oficial y universitaria, de Demócrito a los cristianos hedonistas, de Epicuro a Montaigne, de los libertinos barrocos a Spinoza, para entregarnos una nueva visión de la historia de la disciplina, muy alejada de las interpretaciones idealistas que han dominado los medios universitarios y los manuales de enseñanza en general. En este cuarto volumen se revisa y se corrige el llamado Siglo de las Luces. Muestra cómo Voltaire y Rousseau fustigan a los ateos y cómo la *Enciclopedia* quiere eliminarlos, mientras que, por otro lado, ilumina la formulación de un pensamiento hedonista, materialista y revolucionario, pero no al modo en que ha querido presentarlo la historiografía marxista. Los «ultras de las Luces» definen una radicalidad materialista, con Meslier y La Mettrie, del mismo modo que una nueva sensibilidad, aún sin nombre en la época, el utilitarismo francés, encarnado en Maupertuis, Helvecio y D'Holbach. Finalmente, este volumen pone de relieve el pensamiento feudal de un marqués de Sade, delincuente relacional, contrarrevolucionario y precursor del fascismo, en las antípodas del gran liberador que con tanto entusiasmo se suele glorificar.

«Esta contrahistoria de la filosofía que Onfray está llevando a cabo es un documento capital: todas las historias de la filosofía, incluso las más completas, presentan las mismas ideas. Por fin aparece una que evoca los "continentes" perdidos y aborda la filosofía bajo el ángulo de la felicidad y el hedonismo antes que de la razón y la metafísica» (François Busnel, *Lire*).

«Lo que hace Michel Onfray no es sólo legítimo, sino también muy necesario» (Robert Maggiori, *Libération*).

Michel Onfray, nacido en 1959, ha escrito una treintena de libros en los que formula un proyecto hedonista ético. En Anagrama ha publicado *Tratado de ateología*, que ha sido su libro más difundido, tanto en su país como en sus muchas traducciones, *La fuerza de existir* y, con éste, los cuatro primeros volúmenes de la *Contrahistoria de la filosofía: Las sabidurías de la antigüedad*, *El cristianismo hedonista*, *Los libertinos barrocos* y *Los ultras de las Luces*.

ISBN 978-84-8335-489-3
Código de barras: 9788483354893
Aut.: Michel Onfray
Título: Los ultras de las Luces

