

# Materialismo, hedonismo y ateísmo

Nuevas discusiones sobre  
la filosofía de la Ilustración



Leandro Guerrero · Adrián Ratto  
Manuel Tizziani · Natalia Zorrilla  
compiladores



Materialismo,  
hedonismo y ateísmo

**UNIVERSIDAD  
NACIONAL DEL LITORAL**



Consejo Asesor  
Colección Ciencia y Tecnología  
**Laura Cornaglia**  
**Miguel Irigoyen**  
**Luis Quevedo**  
**Alejandro Reyna**  
**Amorina Sánchez**  
**Ivana Tosti**  
**Alejandro Trombert**

Dirección editorial  
**Ivana Tosti**  
Coordinación editorial  
**María Alejandra Sadrán**  
Coordinación comercial  
**José Díaz**

Corrección  
**Laura Prati**  
Diagramación interior y tapa  
**Laura Canterna**

© Ediciones UNL, 2024.

—

Sugerencias y comentarios  
[editorial@unl.edu.ar](mailto:editorial@unl.edu.ar)  
[www.unl.edu.ar/editorial](http://www.unl.edu.ar/editorial)

Materialismo, hedonismo y ateísmo : nuevas discusiones sobre la filosofía de la Ilustración / Manuel Tizziani... [et al.] ;  
Compilación de Leandro Guerrero... [et al.] ;  
Prefacio de Leandro Guerrero ... [et al.]  
—1a ed— Santa Fe : Ediciones UNL, 2024.  
Libro digital, PDF/A – (Ciencia y Técnica)  
Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-749-478-5  
1. Ateísmo. 2. Materialismo. 3. Filosofía Moderna. I. Tizziani, Manuel II. Guerrero, Leandro, comp.  
CDD 199.82

---

© Fernando Bahr, Sofía Calvente,  
Alejandro Gómez, José González Ríos,  
Leandro Guerrero, Silvia Manzo,  
Luciana Martínez, Paula Mazzuca,  
Diego Molgaray, Juan Pablo Moreno,  
Laura Pelegrín, Esteban Ponce,  
Adrián Ratto, Lucas Damián Scarfia,  
Natalia Strok , Manuel Tizziani,  
Natalia Zorrilla, 2024.



# Materialismo, hedonismo y ateísmo

Nuevas discusiones sobre  
la filosofía de la Ilustración

Leandro Guerrero  
Adrián Ratto  
Manuel Tizziani  
Natalia Zorrilla  
compiladores

Fernando Bahr  
Sofía Calvente  
Alejandro Gómez  
José González Ríos  
Leandro Guerrero  
Silvia Manzo  
Luciana Martínez  
Paula Mazzuca  
Diego Molgaray  
Juan Pablo Moreno  
Laura Pelegrín  
Esteban Ponce  
Adrián Ratto  
Lucas Damián Scarfia  
Natalia Strok  
Manuel Tizziani  
Natalia Zorrilla

**ediciones UNL**

CIENCIA Y TECNOLOGÍA



# Índice

## **Prefacio / 9**

*Leandro Guerrero, Adrián Ratto, Manuel Tizziani y Natalia Zorrilla*

## **Parte 1. La materia y sus problemas**

### **1. El replanteo de las causas finales y su impacto en el materialismo y el ateísmo del siglo XVIII / 19**

*Silvia Manzo*

### **2. Hume y Priestley: afinidades y tensiones en torno al materialismo / 33**

*Sofía Calvente*

### **3. Anthony Collins y el pensamiento como propiedad emergente del cerebro / 49**

*Leandro Guerrero*

### **4. El concepto kantiano de materia / 65**

*Laura Pelegrín y Luciana Martínez*

### **5. Concepciones de la atracción y la materia. La cuestión del materialismo en Schelling y Le Sage / 81**

*Diego Molgáray*

## **Parte 2. El materialismo y sus críticos**

### **6. El antimaterialismo de Ralph Cudworth y su recepción en algunos filósofos en el siglo XVIII / 95**

*Natalia Strok*

### **7. Voltaire lector de Spinoza: ¿un aliado en la lucha contra el materialismo ateo? / 109**

*Adrián Ratto*

### **8. La cruzada contra el materialismo: el propósito antiatео de George Berkeley / 121**

*Juan Pablo Moreno*

## **Parte 3. Ateísmo y política**

### **9. Vanini y Bayle. Consideraciones en torno a un enigma / 137**

*Fernando Bahr*

### **10. De «geógrafos del otro mundo» a «apóstoles de la razón».**

**El rol de los sacerdotes en la conjura del *bon sens* / 149**

*Manuel Tizziani*

### **11. Diderot y el problema de la desigualdad en *De l'Homme* de Helvétius / 167**

*Esteban Ponce*

**12. Anhelos, ateísmo y democratismo en Fichte. Fundamentación metafísica y derivas morales y políticas del *Atheismusstreit* / 179**

*Lucas Damián Scarfia*

**13. El ateísmo de la voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788–1860) / 193**

*José González Ríos*

**Parte 4. Hedonismo y libertinismo**

**14. Hedonismo e incredulidad en el *Discurso sobre la felicidad* de Émilie Du Châtelet / 209**

*Natalia Zorrilla*

**15. El estoicismo en *La Mettrie: ¿es el Anti-Sénèque un anti-Séneca?* / 223**

*Alejandro Martín Gómez*

**16. Felicidad natural y virtud. Sobre la posibilidad de un materialismo axiológico en *La Mettrie* / 237**

*Paula Mazzuca*

**Sobre las autoras y los autores / 249**

## Prefacio

LEANDRO GUERRERO, ADRIÁN RATTO,  
MANUEL TIZZIANI Y NATALIA ZORRILLA

Los intentos por definir al movimiento intelectual del siglo XVIII se remontan, como se sabe, a esa misma época. Entre otros, pueden destacarse los casos de Voltaire, quien en sus «Observaciones acerca de la historia» («Remarques sur l'histoire», 1742) se refiere a su tiempo como un «siglo ilustrado» (*siècle éclairé*) (2008:143); de Denis Diderot, quien en la entrada «Enciclopedia» («Encyclopédie»), publicada en el volumen v (1755) de la obra homónima que dirigió y compiló junto a Jean d'Alembert, lo denomina «siglo filosófico» (*siècle philosophique*) (1755:644); y de Immanuel Kant, quien en otro texto emblemático, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» («Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?»), publicado en 1784 en el *Berlinische Monatschrift*, sostiene que la «Ilustración» (*Aufklärung*) es la salida del hombre de su «minoría de edad» (*Unmündigkeit*) (1977:53).

No es este, sin embargo, el lugar para realizar una exposición exhaustiva de las diversas imágenes del siglo XVIII que se han forjado desde esa misma época hasta nuestros días (Edelstein, 2010; Ferrone, 2015; Mihura y Tizziani, 2022:105–117). En cualquier caso, es necesario señalar que durante las últimas décadas se ha publicado una serie de trabajos que

desafían una imagen monolítica del período, que críticos y defensores, desde Augustin Barruel a Tzvetan Todorov, han contribuido a construir, la cual lo asocia a la promoción de una racionalidad alejada de las pasiones y a un cándido optimismo, entre otras cosas (Israel, 2001; Cryle y O’Connell, 2003; Burson y Matytsin, 2019, entre otros). Estas relecturas han hecho sentir la necesidad de revisar la periodización del movimiento, su inscripción geográfica, el canon de filósofos (y filósofas) que se toman en cuenta y las problemáticas que lo definen. En la estela de estas nuevas discusiones sobre la filosofía de la Ilustración se inscriben los escritos que recorren la presente obra, los cuales se detienen en temas —como el hedonismo, el materialismo y el ateísmo— o en autores y autoras —como Julien Offray de La Mettrie, Émilie du Châtelet o Jean Meslier— que han sido revalorizados recién en las últimas décadas, o que todavía no han logrado atraer suficientemente el interés de las y los especialistas —especialmente, en lengua castellana, donde los estudios sobre estos temas y autores/as suelen ser muy escasos.

Realizada esta breve presentación, digamos algo acerca de la estructura de esta compilación. El libro está dividido en cuatro partes. La primera de ellas, «La materia y sus problemas», tiene como hilo conductor el examen de algunas dificultades y/o ambivalencias epistémicas y ontológicas vinculadas tanto con la noción de materia como con los desarrollos de diversas posiciones materialistas a lo largo del siglo XVIII. El primero de los cinco estudios incluidos en ella, «El replanteo de las causas finales y su impacto en el materialismo y el ateísmo del siglo XVIII», de Silvia Manzo, indaga los cambios en la noción de causa final durante la «revolución científica», y su impacto en el desarrollo del materialismo ilustrado en los contextos británico y francés. Manzo echa luz sobre las complejidades y ambigüedades de dicho impacto, no solo en las derivas de materialismos divergentes, sino también en discusiones vinculadas con el ateísmo, el deísmo y el teísmo. En el segundo, «Hume y Priestley: afinidades y tensiones en torno al materialismo», Sofía Calvente analiza los tratamientos que hacen David Hume y Joseph Priestley de la relación entre materia y pensamiento. Nos muestra, en primer lugar, que ambos autores se sirven de argumentos causales a posteriori para sostener un materialismo sobre el origen del pensamiento y, en segundo lugar, que la conjunción que pretende sellar Priestley entre una metodología experi-

mental y una metafísica realista enfrenta un serio desafío de circularidad. En el tercer capítulo, Leandro Guerrero revisa uno de los tópicos de la disputa entre Samuel Clarke y Anthony Collins en su estudio «Anthony Collins y el pensamiento como propiedad emergente del cerebro». Advierte en la crítica de Collins al dualismo clarkeano una estrategia escéptica y otra naturalista que asisten a la defensa de su hipótesis, y concluye señalando que en la posición de Collins se percibe un intento por superar el dualismo entre materia pasiva y pensamiento activo. El cuarto trabajo, «El concepto kantiano de materia», de Laura Pelegrín y Luciana Martínez, estudia la noción fisicalista de materia en el pensamiento crítico kantiano. Las autoras reconstruyen la manera en la que Kant se propone examinar las determinaciones *a priori* del concepto de materia, analizando aquellas determinaciones de este concepto empírico que, sin embargo, podrían obtenerse con anterioridad a su presentación en la experiencia. En el trabajo que cierra la primera parte, «Concepciones de la atracción y la materia. La cuestión del materialismo en Schelling y Le Sage», Diego Molgaray repasa dos derivas de la física newtoniana en obras de Georges–Louis Le Sage y Friedrich Schelling. Al poner en diálogo a ambos autores, el estudio nos da un botón de muestra de dos modos de interpretar el principio newtoniano de atracción gravitacional y su naturaleza material, una mecanicista y otra vitalista, que encierran una polémica tanto epistémica como ontológica en torno a la teleología.

La segunda parte, titulada «El materialismo y sus críticos», reúne tres trabajos que presentan una serie de cuestionamientos a los sistemas materialistas de los siglos xvii y xviii, o lo que los autores consideraban como tal, ya que, como señalaba hace no mucho Charles Wolfe, el materialismo moderno fue definido en gran medida por sus detractores (2016:29).<sup>1</sup> Las objeciones remiten tanto al plano teórico como al práctico. En el primer estudio, titulado «El antimaterialismo de Ralph Cudworth y su recepción en algunos filósofos en el siglo xviii», Natalia Strok reconstruye los ataques a los diferentes tipos de ateísmo que Cudworth presenta en *The True Intellectual System of the Universe*, así como las concepciones acerca de la sustancia material que estos suponen. Analiza allí

---

1 Olivier Bloch (1985:8–9) se expresaba en un sentido similar a mediados de la década de 1980, en un texto de referencia para nuestro tema.

las ideas de Cudworth sobre Dios y sobre lo que este denomina «naturaleza plástica», y se detiene, por último, en las interpretaciones, opuestas entre sí, que Jean Le Clerc y Pierre Bayle hicieron de esa última categoría. Más tarde, en el capítulo titulado «Voltaire lector de Spinoza: ¿un aliado en la lucha contra el materialismo ateo?», Adrián Ratto examina la recepción de la figura y la obra de Spinoza en los últimos trabajos del patriarca de Ferney. Pone de relieve la revalorización que este último hace allí de la filosofía del autor del *Tratado teológico-político*, pero también su intento de alejarlo de las lecturas que lo asociaban en la época al ateísmo y al materialismo. Por último, en el texto que cierra esta sección del libro, «La cruzada contra el materialismo: el propósito antiatео de George Berkeley», Juan Pablo Moreno reconstruye las líneas principales de la ontología inmaterialista del autor del *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, revisa la función primordial que la idea de Dios ocupa en su sistema y examina las críticas que dirige al ateísmo, el escepticismo y el materialismo.

En la tercera parte, titulada «Ateísmo y política», se incluyen otros cinco estudios en los cuales se indaga acerca de las siempre difíciles relaciones entre la incredulidad y la vida práctica. En el primer capítulo, «Vanini y Bayle. Consideraciones en torno a un enigma», intenta comprender las razones por las que, habiendo considerado a Giulio Cesare Vanini como un «mártir del ateísmo» en un texto de juventud, Pierre Bayle nunca se desdijo de sus palabras, incluso cuando los testimonios históricos parecían ponerse en su contra. Tras analizar posibles alternativas, Bahr hipotetiza que los testimonios históricos contra Vanini resultaban para Bayle indignos de confianza y que, en todo caso, la valentía del filósofo italiano para enfrentar la muerte seguía resultándole una prueba coherente y admirable de sus creencias, o, al menos, un hecho más digno de consideración que las imputaciones de quienes lo habían llevado a la hoguera como enemigo de Dios. Más tarde, en el capítulo titulado «De “geógrafos del otro mundo” a “apóstoles de la razón”». El rol de los sacerdotes en la conjura del *bon sens*», Manuel Tizziani intenta mostrar que, tanto para Jean Meslier como para el barón d’Holbach, los curas podían convertirse en aliados clave en la lucha contra la dominación teológico-política. Habiendo sido durante muchos siglos los «geógrafos» de un mundo imaginario, debían desengañarse a sí mismos y convertirse en predicadores de la Ilustración, encargándose de guiar al pueblo ha-

cia su liberación espiritual y corporal. Luego, en «Diderot y el problema de la desigualdad en *De l'Homme* de Helvétius», Esteban Ponce analiza la crítica que Denis Diderot realizó del último libro de Claude-Adrien Helvétius, resaltando aquellos aspectos más relevantes para abordar el problema de los diversos materialismos del siglo XVIII. En particular, Ponce muestra que las objeciones de Diderot son consecuencia necesaria de concepciones divergentes acerca de las razones que explican las desigualdades que se advierten entre los seres humanos. A la luz de los desarrollos científicos de aquella época, Ponce también aclara que, si bien es cierto que varias tesis de Helvétius fueron simplificadas por el director de la *Encyclopédie*, resulta exagerado afirmar que su *Réfutation* fue realizada con mala fe. En cuarto lugar, en «Anhelos, ateísmo y democratismo en Fichte. Fundamentación metafísica y derivas morales y políticas del *Atheismusstreit*», Lucas Damián Scarfia resalta el fundamento metafísico a partir del cual se desarrollan las tesis de Fichte sobre religión, moral y política que se encuentran en los textos que componen la disputa sobre el ateísmo (*Atheismusstreit*) (1798–1800). El estudio centra su atención en la noción de ansia o anhelo (*Sehnen*), y en su conjunción con las nociones de hastío (*Ueberdruß*) y deber (*Pflicht*). Por medio de ese análisis, se subraya el sentido ético–democrático y ateo del idealismo de Fichte durante el período de Jena (1794–1799). Finalmente, en «El ateísmo de la voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788–1860)», José González Ríos analiza la metafísica de Schopenhauer a la luz de la polémica por el panteísmo, acentuando su carácter a–teológico, y prestando especial atención a su concepción de la materia. Realiza un análisis particular del libro II de *El mundo como voluntad y representación* (1819), donde Schopenhauer hace una primera presentación sistemática de su metafísica de la voluntad, (de la que se desprende una física, y la cual conlleva una concepción de la materia), la que luego es profundizada no solo en los complementos a la primera edición de la obra (1844, 1860), sino también en textos como *La voluntad en la naturaleza* (1836, 1854).

Finalmente, la cuarta parte, «Hedonismo y libertinismo», está compuesta por tres estudios en los cuales se aborda el vínculo entre el materialismo, las pasiones y la búsqueda de la felicidad, una búsqueda realizada por caminos diversos de aquellos que solían recomendarse en la sociedad de Antiguo Régimen. En primer lugar, en «Hedonismo e incredulidad en el *Discurso sobre la felicidad* de Émilie du Châtelet», Natalia

Zorrilla analiza el hedonismo de du Châtelet con el fin de reconstruir las razones de su rechazo a la moral religiosa. Producto de su concepción de las pasiones, y de la agitación del alma como condición necesaria para la felicidad humana, Du Châtelet realiza en *Discurso* una exaltación de los juegos de azar y las apuestas, prácticas que funcionarían como un suplemento pasional para quienes no cuentan con la religión para «expiar» las pasiones del miedo y la esperanza, invirtiendo o polemizando con la apuesta pascaliana. Luego, en «El estoicismo en La Mettrie: ¿es el *Anti-Séneca* un anti-Séneca?», Alejandro Martín Gómez examina el alcance y los límites de la valoración que Julien Offray de La Mettrie hace del autor de las *Epístolas morales a Lucilio*, y del estoicismo en general, en su *Anti-Séneca*. A la luz de ese análisis, Gómez ensaya una serie de reflexiones acerca de la imagen heredada de La Mettrie como un autor que defendió un hedonismo extremo, capaz de poner en riesgo el orden social. Por último, en el capítulo con el que concluye el libro, «Felicidad natural y virtud. Sobre la posibilidad de un materialismo axiológico en La Mettrie», Paula Mazzuca vuelve a analizar la filosofía del autor del *Discurso sobre la felicidad* con el objetivo de evaluar la problemática articulación entre el materialismo y la vida social. A lo largo de su análisis, Mazzuca presta especial atención al papel que La Mettrie asigna a la educación, un mecanismo capaz de modificar la organización de los seres humanos.

Muchos de los trabajos reunidos en este libro fueron elaborados en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Argentina), integrado por tesis, becarios doctorales y postdoctorales, y docentes e investigadores de la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de La Plata y la Universidad Nacional del Litoral.<sup>2</sup> A esos textos se les añaden las valiosas contribuciones de investigadores externos, que han colaborado con el equipo. Es el caso de los trabajos de Silvia Manzo, Sofía Calvente, Laura Pelegrín y Luciana Martínez, Natalia Strok, Fernando Bahr, Esteban Ponce, Lucas Damián Scarfia y José González Ríos.

---

2 Proyecto de investigación PICT-2019-04195: «Máquinas de la felicidad: Corporalidad, hedonismo y eudemonismo en las obras de Julien Offray de La Mettrie y Émilie du Châtelet», Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Argentina.

Es preciso señalar, por otra parte, que versiones preliminares de varios de los textos que conforman el presente volumen fueron presentadas y discutidas en el II Simposio: «Materialismo y ateísmo en el siglo de las Luces», el cual fue organizado por el grupo de investigación mencionado durante el mes de septiembre de 2021, y el que contó con el auspicio del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el Instituto de Filosofía «Ezequiel de Olaso» (INEO, Centro de Investigaciones Filosóficas–CONICET) y la Asociación Argentina de Estudios sobre el Siglo XVIII.

## Referencias bibliográficas

- Bloch, Olivier (1985).** *Le matérialisme*. Presses universitaires de France.
- Burson, Jeffrey y Matytsin, Anton (Eds.) (2019).** *The Skeptical Enlightenment: Doubt and Certainty in the Age of Reason*. Voltaire Foundation.
- Cryle, Peter y O'Connell, Lisa (Eds.) (2003).** *Libertine Enlightenment: Sex Liberty and Licence in the Eighteenth Century*. Palgrave Macmillan.
- Diderot, Denis (1755).** Encyclopédie. En Diderot, Denis y Alembert, Jean le Rond (d') (Eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres* (Vol. 5, pp. 635–649). Briasson / David / Le Breton / Durand.
- Edelstein, Dan (2010).** *The Enlightenment: A Genealogy*. The University of Chicago Press.
- Ferrone, Vincenzo (2015).** *The Enlightenment: History of An Idea*. Princeton University Press. Traducción de Elisabetta Tarantino.
- Kant, Immanuel (1977).** Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? En Weischedel, Wilhelm (Ed.). *Werkausgabe* (Vol. XI, pp. 53–61). Suhrkamp.
- Israel, Jonathan (2001).** *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford University Press.
- Mihura, Enrique y Tizziani, Manuel (2022).** Contar la historia de la Ilustración. Reflexiones sobre la historiografía de la filosofía. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(1), 105–117.
- Voltaire (2008).** Remarques sur l'histoire. En Besterman, Theodore; Henry Barber, William; Kölvig, Ulla; Mason, Haydn y Cronk, Nicholas (Eds.). *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (Vol. 28B, pp. 143–164). Voltaire Foundation.
- Wolfe, Charles (2020).** *Lire le matérialisme*. ENS Éditions.



# **Parte 1**

## **La materia y sus problemas**



# 1. El replanteo de las causas finales y su impacto en el materialismo y el ateísmo del siglo XVIII

SILVIA MANZO

Este capítulo se propone explorar cómo el replanteo de las causas finales en la ciencia natural suscitado por la Revolución Científica impactó en el desarrollo del materialismo y el ateísmo del Siglo de las Luces. Con el surgimiento de la ciencia moderna en Europa, en el siglo xvii ocurrieron cambios sustantivos en la concepción de la causalidad. Ciertos estudios pioneros sobre el tema, sostenían que la nueva ciencia anulaba las causas finales y establecía que todos los fenómenos naturales debían explicarse en términos de materia y movimiento (Burt, 1952:98–99; Schmitt, 1983:5). Más tarde, otros especialistas —con argumentos más sólidos y pruebas más convincentes— mostraron que la causalidad final no fue anulada por completo; siguió presente en muchos autores, aunque ya no como parte indispensable de la explicación científica, sino como un componente ontológico de la naturaleza (Osler, 1996 y 2001).<sup>1</sup>

Ahora bien, ¿qué sucedió con las causas finales en el siglo xviii europeo, época de profundas turbulencias políticas y controversias filosóficas, en la cual el materialismo, el ateísmo y el deísmo fueron ganando terreno? Para hacer un recorte dentro de la vasta variedad de posiciones existentes en este escenario, comenzaremos por repasar la posición sobre las causas finales de Francis Bacon (1561–1626), quien fue una figura muy influyente en la Ilustración.<sup>2</sup> Luego, analizaremos la recepción

---

1 Para un panorama de los estudios sobre el tema, véase Manzo (1998).

2 Sobre la influencia de Bacon en la Ilustración, véase Tadié (2009). Para una bibliografía sobre la recepción de Bacon, en general, y su recepción como un autor materialista, en particular, véase Manzo (2020).

de esa posición por parte de algunos autores británicos y franceses en el siglo XVIII.

### **La causalidad final según Bacon y las primeras reacciones en el siglo XVII británico**

La posición de Bacon sobre las causas finales es compleja y ambivalente. Realiza, por un lado, una reivindicación de la ontología de los fines en la naturaleza y, por otro, una crítica epistemológica de la causalidad teleológica. A continuación, repasaremos brevemente los elementos principales de los dos aspectos de su posición.

En lo ontológico, Bacon afirma que existen fines en la naturaleza impuestos por un Dios providente, que ordena medios para la consecución de determinados fines y usa las causas naturales como instrumentos de su voluntad. Cuando la mente busca las causas segundas de las cosas y descubre que estas se encuentran encadenadas entre sí, irremediablemente «necesita remontarse a la Providencia y la Deidad». Por eso, en su *Ensayo sobre el ateísmo*, Bacon afirma: «una filosofía pequeña inclina la mente de los hombres hacia el ateísmo, pero una filosofía profunda lo inclina a la religión» (Bacon, 1980:76).<sup>3</sup>

En este contexto, Bacon declara su simpatía por el atomismo de Leucipo, Demócrito y Epicuro. Cree que, si bien esa filosofía fue acusada de ser la más atea de todas, es, en realidad, la más religiosa. Para sostener esta tesis, elabora la siguiente versión del «argumento del designio»: una vez que se acepta con los atomistas que el universo se formó con una infinita cantidad de partículas materiales desordenadas, la única manera de explicar la existencia del mundo ordenado que nos rodea es apelando a la acción de Dios. En cambio, agrega Bacon, las filosofías que postulan la existencia de los cuatro elementos y el éter, adecuadamente situados en el universo desde toda la eternidad, no necesitan apelar a la existencia de un Dios responsable del orden. De tal modo, en una misma operación Bacon reivindica la ontología de los fines y una tradición que era juzgada como materialista y atea por parte de los paladares más ortodoxos. Para estos, la perspectiva de Bacon resultaba paradójica, ya que los defensores

---

<sup>3</sup> Modifico ligeramente la traducción al español del texto.

de la ortodoxia religiosa proclamaban la existencia de los fines de Dios en la naturaleza y repudiaban a los materialistas ateos por negarlos.

En cuanto a lo epistemológico, Bacon desarrolla varias críticas de la causalidad final. Su concepción de la ciencia natural incluye una parte teórica y una parte práctica estrechamente unidas. La parte teórica se compone de la metafísica y de la física, cada una de las cuales debe investigar distintos tipos de causas de las propiedades de los cuerpos. La física, al considerar solo las causas materiales y eficientes, alcanza proposiciones de menor generalidad sobre las propiedades en determinados cuerpos —pero no en todos—. En cambio, la metafísica investiga causas universales, que se aplican a todos los cuerpos: las causas formales (o «leyes») y las causas finales. Bacon pensaba que Platón, Aristóteles y Galeno, entre otros, habían «entorpecido» la investigación de las causas «reales y físicas» al mezclarlas con las causas finales. No obstante, agrega: «No es que esas causas finales no sean verdaderas, y dignas de ser estudiadas, si se las mantiene dentro de la esfera que les corresponde». Decir que las pestañas existen para formar un cercado alrededor de los ojos es pertinente para la metafísica, pero en la física es algo «improcedente», que frena el avance de la investigación (Bacon, 1988:108–109; 2011:91 [libro 1, Af. 65]).

Esta crítica de la causalidad final se conecta con su teoría de las falsas nociones o prejuicios inherentes a la naturaleza humana, que Bacon llama «ídolos de la tribu» (Bacon, 2011: 68–71 [libro 1, af. 38 y 41]). Mientras el entendimiento se aplica a la investigación de la naturaleza sin el debido método, busca los universales máximos y «tiende a las causas más remotas, [pero] cae en las más próximas, es decir, en las causas finales, que son claramente más cercanas a la naturaleza humana que a la del universo» (Bacon, 2011:75–76 [libro 1, af. 48]). En otras palabras, la mente tiende naturalmente a antropomorfizar el universo interpretándolo «por analogía humana».

Por otro lado, en lo que hace a la parte operativa de la ciencia, que aplica los conocimientos teóricos para modificar la naturaleza de acuerdo con los propósitos humanos, Bacon sostiene que «la causa final está tan lejos de ser útil que más bien corrompe las ciencias, excepto en lo que se refiere a las acciones humanas» (Bacon, 2011:181 [libro 2, af. 2]). Conocer los fines de la naturaleza no nos hace más capaces de producir efectos materiales. En ese contexto, introduce una imagen tan famosa como sexista que señala la inutilidad operativa de la causalidad final: «la investigación de las causas

finales es estéril y, como una virgen consagrada a Dios, no pare nada» (Bacon, 1857–1874:571 [vol. 1]).

La complejidad y ambivalencia de la posición de Bacon que hemos repasado generaron preocupación ya en la Inglaterra del siglo xvii, que fue escenario de fuertes enfrentamientos religiosos y políticos. Algunos intelectuales, que buscaban poner un freno al avance del ateísmo y de la heterodoxia religiosa, creían que las causas finales debían quedar a salvo de los peligros que surgían del atomismo, el epicureísmo, y las filosofías de Hobbes, Spinoza, Descartes e, incluso, Bacon. Ralph Cudworth (1617–1688) y Samuel Parker (1640–1688) llamaron la atención sobre los peligros de restringir la investigación de las causas finales, ya que pensaban que ello conllevaba la negación de la providencia divina y la atribución de todos los fenómenos naturales al azar.<sup>4</sup> Para ellos, la crítica epistemológica ocultaba o promovía una negación de la ontología de los fines.

En *The true intellectual system of the universe* (1678), Cudworth —figura asociada al platonismo de Cambridge— reconoce que Bacon tuvo razón al criticar a quienes atribuían indebidamente intencionalidad a la naturaleza. Sin embargo, cree que es un error concluir que las causas finales son idólicas, ya que, si bien las cosas naturales no son inteligentes y no tienen intencionalidad en sí mismas, sí responden a los fines que la mente divina estableció para ellas. La providencia divina está detrás de los fines que los humanos atribuyen a las cosas (Cudworth, 1845:608–609).<sup>5</sup> Por su parte, el obispo anglicano de Oxford, Samuel Parker, al igual que Cudworth, enfatiza la necesidad de afirmar la providencia de Dios. En *Disputationes de Deo e providentia divina* (1678), con una mirada muy cercana al aristotelismo, defiende la providencia divina y tiene como principales adversarios al epicureísmo y el cartesianismo (Jewell, 2004:11). Si bien Parker simpatiza con el experimentalismo baconiano, cuestiona que Bacon haya establecido una separación tajante en la investigación de las cuatro causas aristotélicas: eficiente y material en la física; formal y final en la metafísica. Le parece que esto impide el verdadero conocimiento, porque las causas se pueden comprender de manera integral, unas con referencia a otras. En verdad, cree que todas las causas están al servicio de las causas finales, ya que la finalidad es lo que da ori-

---

4 Sobre el contexto inglés y Cudworth, en particular, véase Hutton (2020).

5 Sobre la crítica de Cudworth al ateísmo y el materialismo, véase Strok (2019).

gen a la acción causal. Quitada la causalidad final no queda más que el movimiento fortuito de la materia que propone el epicureísmo (Parker, 1703:283–288 [sect. XVI]).

## Ni materialistas ni ateas

En el siglo XVIII francés, el rol de las causas finales en la ciencia fue un tema de discusión relevante. Como es sabido, Bacon fue una figura estelar en el proyecto de la *Encyclopédie*.<sup>6</sup> Jean le Rond D'Alembert (1717–1783), uno de sus principales motores, no solo encomió a Bacon en el «Discurso Preliminar», sino también en el artículo «Causas finales» (1752), que escribió para esa misma obra. Según D'Alembert:

el principio de las causas finales consiste en buscar las causas de los efectos de la naturaleza por el fin que su autor se propuso al producir esos efectos o (...) en encontrar las leyes de los fenómenos a través de principios metafísicos.

Desde su propia formación y actividad como científico, cree que hay un mal uso y un buen uso de este principio. El mal uso es «peligroso» y consiste en postularlas «a priori» para encontrar las leyes. El buen uso es «útil» o, al menos, «curioso». Consiste en hacer ver cómo este principio concuerda con las leyes de los fenómenos, previamente establecidos mediante principios mecánicos claros e incontestables. Así, en definitiva, D'Alembert nos hace ver que las causas finales alegadas por la ciencia solo se pueden sostener si ellas coinciden plenamente con los descubrimientos probados físicamente (D'Alembert, 1752).<sup>7</sup>

D'Alembert presenta al «genio sublime» de Bacon como un pionero —seguido por Descartes— en el combate contra el abuso de las causas finales cometido especialmente por la Escolástica. Sostiene que Bacon promovía un uso razonable de las causas finales y criticaba los fines absurdos, como el *horror vacui*, alegados por los escolásticos. Retoma la imagen de las vírgenes estériles y aclara que Bacon solo las elimina de la

6 Sobre esta recepción, véase Malherbe (1985) y Tadié (2009).

7 Sobre la conexión entre Bacon y D'Alembert, y sobre la presencia de Bacon en el proyecto de la *Encyclopédie* en general, véase Groult (2011:13 y ss.).

física. En esta lectura, D'Alembert no alude al sentido operativo que tiene la imagen de las vírgenes y, erróneamente, interpreta que esa imagen se aplica a la física. Al alinear a Bacon con Descartes, los uniforma en un mismo discurso, según el cual los humanos apenas pueden observar algunos efectos vinculados entre sí y no perciben las cadenas causales; por eso, casi siempre los fines del creador quedan fuera de su alcance.<sup>8</sup>

En esta lectura de D'Alembert observamos que las causas finales deben ser restringidas y limitadas a un uso no apriorístico. Resultan útiles desde un punto de vista teórico para orientar la investigación de las leyes naturales. Pero esta crítica epistemológica, que retoma vagamente algunos motivos baconianos, no es puesta al servicio del ateísmo ni del materialismo. Incluso, tácitamente parece admitir la reivindicación de la ontología de los fines. Quien quiera, puede inferir la existencia de un creador a partir de esa legalidad que las causas finales pueden ayudar a descubrir.<sup>9</sup>

En el ámbito de la Ilustración escocesa tardía, encontramos algunas ideas semejantes a las de D'Alembert en Dugald Stewart (1753–1828). Situado en una etapa de la vida política y religiosa británica menos convulsionado que el agitado siglo XVII, en sus escritos dedicados a los orígenes de la religión, Stewart sigue la ortodoxia anglicana y se preocupa por la expansión del ateísmo. Considera que existe en el ser humano una tendencia natural hacia la religión que prueba la existencia de Dios y, a la vez, explica la diversidad de religiones a lo largo de la historia (Mills, 2018).<sup>10</sup>

En *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (1792), Stewart dedica toda una sección al tratamiento de las causas finales en autores como Bacon, Descartes y Newton (Stewart, 1814:370–374). Plantea que las causas finales pueden considerarse o bien como evidencias en favor de la religión natural, o bien —al igual que D'Alembert— como auxiliares para el estudio de las leyes físicas. La imagen baconiana de la virgen es-

---

8 Para otras alusiones de D'Alembert a las causas finales en sus controversias científicas, véase Le Ru (1994:102–106).

9 Esto no quita que, en textos posteriores, D'Alembert haya asumido posiciones materialistas o ateas. Las opiniones a este respecto no son unánimes. Mientras Tonelli (1976) y Paty (1981) sostienen que en sus escritos más radicales D'Alembert es escéptico y adhiere a cierta forma de materialismo, Le Ru (2017) interpreta que, si bien D'Alembert se declara escéptico, en verdad es un ateo materialista.

10 Agradezco a Sofía Calvente sus sugerencias y comentarios sobre la perspectiva de Stewart.

téril le suena demasiado fuerte, pero Stewart la justifica con razones históricas. Como D'Alembert, explica que, en su rol de reformador, Bacon estaba atacando un viejo prejuicio filosófico originado en Aristóteles y fuertemente arraigado en la Escolástica. La imagen de la virgen estéril —la «más citada de la obra de Bacon», en especial por los franceses— fue repetida mecánicamente fuera de contexto (Stewart, 1814:376, 377 y 380). Por eso, se tergiversó su verdadero sentido, el cual se aplica exclusivamente al ámbito de la física (aquí comete el mismo error que señalamos en D'Alembert).

Según Stewart, quienes interpretan la imagen fuera de contexto — como Cudworth— ignoran que en el mismo fragmento Bacon se toma el trabajo de mostrar su teísmo: el excesivo protagonismo de las causas finales en el aristotelismo provoca que estas ocupen el lugar que en verdad le compete al Dios creador. Para Stewart, cualquiera que haya leído a Bacon atentamente concluirá que en su crítica de la causalidad final como idólica no hay tendencia alguna hacia el ateísmo, sino, por el contrario, una llamada de atención acerca de nuestros prejuicios. Tomar conciencia de ellos es mucho más efectivo como remedio contra el ateísmo que tener una «reverencia supersticiosa» —como la de Cudworth— hacia los restos que nos llegaron de la sabiduría griega clásica (Stewart, 1814:374).

El fino análisis de Stewart toma muy en cuenta el momento en que Bacon hizo sus críticas y sugiere que es entendible su decisión de excluirlas por completo de la física, con el fin de no desviar la atención del científico hacia fantasías teleológicas. Pero —agrega Stewart— tal decisión ya no es necesaria a fines del siglo XVIII, en el que el estudio de la física ya está bien establecido y delimitado desde hace tiempo. En este nuevo escenario, no hay peligro de que la investigación científica reconozca en la naturaleza los signos de un diseño, establezca como *hechos* relaciones entre medios y fines, etc. La causalidad final bien entendida tiene usos morales y especulativos. Remitirse al «para qué» complementa la teoría física y ayuda a descubrir los fenómenos. Eso se ve particularmente en una ciencia como la anatomía, la cual presupone que ningún órgano existe si no es por algún beneficio para el cuerpo.

Como vemos, la lectura de Stewart no encuentra tendencias o argumentos en favor del materialismo o del ateísmo en la crítica epistemológica de las causas finales. Considera que, una vez bien delimitada, la investigación de causas finales es tanto beneficiosa como deseable. Por otra

parte, sirve para descubrir los fines del creador y reivindicar la ontología de los fines. Finalmente, cree que las advertencias baconianas con respecto a los prejuicios teleológicos de la mente pueden servir para combatir el ateísmo.

## Materialistas y ateas

En el siglo XVIII francés, muchos asociaron a Bacon con la causa de la Revolución Francesa y sus entornos materialistas y ateos. Quizá no estaban exagerando, ya que el propio gobierno revolucionario promovió la traducción de la obra completa de Bacon (Malherbe, 2000:93). Antes de que se hiciera esa traducción, el texto francés sobre Bacon más leído era *Analyse de la philosophie de Bacon* (1755), compuesto por Alexandre Deleyre, amigo de Rousseau y autor de algunos artículos importantes de la *Encyclopédie*.<sup>11</sup> Admirador de Bacon, Deleyre hace paráfrasis y traducciones muy libres de su obra, que lo retratan como un simpatizante del materialismo. Al exponer su posición sobre las causas finales, presenta a Bacon celebrando el materialismo antiguo en los siguientes términos:

los materialistas que no percibieron ningún trazo de una inteligencia superior en el conocimiento del universo conocen mejor la naturaleza que la mayor parte de los otros filósofos, quienes quieren seguir la marcha de la providencia y le imponen contradicciones indignas incluso del propio hombre. (Deleyre, 1755:72–73)<sup>12</sup>

Si bien Deleyre no hace un análisis a fondo de esta posición baconiana, al parecer, acuerda con la ontología de fines defendida por Bacon y la pone al servicio del materialismo.

Otra lectura que utiliza la posición baconiana sobre la causalidad final en favor del materialismo es realizada por uno de los principales promotores franceses de Bacon: Denis Diderot (1713–1784), a quien Deleyre dedica un ejemplar de su *Analyse de la philosophie de Bacon* (Tadié, 2009:29–31). En su obra temprana *Pensées philosophiques* (1746, versión

---

11 Su artículo más famoso es «Fanatisme», publicado en el Vol. VI (1756).

12 Esta paráfrasis puede remitir al *Ensayo sobre el Ateísmo* o a pasajes del *Avance del saber*.

aumentada en 1762), Diderot favorece la investigación de las causas finales dentro de un contexto deísta. Pero tiempo después, en *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753, versión aumentada en 1754), sostiene que la búsqueda de las causas finales es lo «más contrario a la verdadera ciencia» (Diderot, 1754:171). Esta obra «impregnada» del espíritu baconiano,<sup>13</sup> presenta el siguiente ejemplo para mostrar los efectos perniciosos de las explicaciones teleológicas. Si alguien explica que la leche materna es un alimento que «la Naturaleza destinó a nutrir al animal que está por nacer», ¿qué se puede saber sobre el proceso fisiológico, las propiedades y las circunstancias reales de la formación de la leche?

Según Diderot, la verdadera física debe explicar el *cómo* —que proviene del ser de las cosas— y no el *porqué* —que proviene del entendimiento humano—. A quienes abusaron de las causas finales les reprocha que «en lugar de adorar al todopoderoso en los seres de la naturaleza se prosternaron frente a los fantasmas de su imaginación» (Diderot, 1754:171–176). Son muchas las «quimeras» y fantasías que surgen de la imaginación humana que «algunos defensores temerarios de las causas finales osaron componer en honor del Creador» (Diderot, 1754:175). Como vemos, Diderot adopta una crítica epistemológica de la causalidad final y describe las causas finales a la manera de los ídolos baconianos. No se ve en su discurso una reivindicación de la ontología de los fines, sino alusiones irónicas a quienes los postularon. En otros textos, en los que abraza abiertamente el ateísmo y un materialismo con elementos vitalistas, el rechazo de las causas finales permanece incólume.<sup>14</sup>

También en el ámbito de la *Encyclopédie*, Jacques–André Naigeon (1738–1810) insertó la crítica epistemológica de las causas finales en un discurso abiertamente materialista y ateo. Amigo y albacea literario de Diderot, Naigeon compuso el extenso artículo «Baconisme» para la *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne* (1791). Allí enfatiza el propósito operativo de la ciencia, retoma la imagen de las vírgenes, subraya la esterilidad de las causas finales y señala la tendencia idólica a postularlas. En la misma sintonía que Diderot, considera que la ciencia

---

13 Retomamos aquí la expresión de Tadié (2009:16).

14 Sobre el deísmo y el finalismo en *Pensées sur l'interprétation de la nature* y sus diferencias con relación a textos posteriores de Diderot, véase de Souza (2002:31–34). Sobre las características vitalistas del materialismo de Diderot, véase Wolfe (2014).

debe investigar el «cómo», ya que el «porqué» tiene que ver con cuestiones morales y con los motivos de la naturaleza. Coincide con Bacon en que las causas finales en la física son una «rémora» para el progreso de la ciencia (Naigeon, 1791:316–318.).

Si bien adhiere a la crítica epistemológica baconiana, Naigeon niega explícitamente la realidad ontológica de los fines en la naturaleza. Señala que Bacon —brillante en otros aspectos— se aparta de su «buen sentido» cuando incorpora una prueba «tan banal» como el argumento del designio. Para Naigeon, el «espectáculo de la naturaleza» no prueba nada. Hablando con precisión, en la naturaleza no hay belleza ni fealdad; no hay orden ni desorden absolutos. Ese tipo de calificaciones dependen del punto de vista variable y subjetivo de cada ser humano. Cuando se atribuyen causas finales a la naturaleza, se utiliza a la débil inteligencia humana como la «verdadera medida» de lo bello o lo feo, de lo perfecto o lo imperfecto y, luego, a partir de ello, se pretende inferir la existencia de un creador (Naigeon, 1791:368–369).<sup>15</sup>

En el materialismo mecanicista y ateo de Naigeon, la crítica epistemológica de las causas finales es acogida como un importante componente de la ciencia. Sin embargo, la reivindicación de la ontología de los fines es rechazada por ser considerada como incompatible con el materialismo y el ateísmo.

Finalmente, ya en el cierre del siglo XVIII, en Pierre Jean George Cabanis (1757–1808), médico enrolado en la *idéologie*, encontramos una asociación fuerte entre la crítica epistemológica de las causas finales y el materialismo vitalista. En los *Rapports de Physique et du morale de l'homme* (1802), afirma que el estudio del hombre físico es tan importante para el médico como para el filósofo moral. La esfera de lo moral y lo intelectual puede comprenderse y dirigirse adecuadamente si conocemos las leyes físicas que organizan y preservan la máquina corporal. El divorcio entre ambas esferas llevó a que las hipótesis vanas de la metafísica se aplicaran a las cuestiones morales, de modo que la moral se quedó sin el sostén sólido que se obtiene de la realidad física y sin la posibilidad de conectarse en modo alguno con los resultados de la observación y la experiencia (Cabanis, 1844:41–42).

---

15 Sobre Naigeon, véase Kors (1992).

Cabanis arguye que, si bien las características y las funciones de los seres vivos se pueden interpretar en clave teleológica, en verdad, las causas finales externas son completamente innecesarias para explicarlas. Por más maravillosos que nos resulten los mecanismos de organización que exhibe la naturaleza, para explicarlos científicamente no hace falta postular nada ajeno a los hechos observados y a la materia. Según Cabanis, en la materia misma hay un principio de inteligencia por el cual ella tiende a organizarse a sí misma, sin la necesidad de una causa externa que así lo disponga. Cuanto más conozcamos la materia, menos nos sentiremos inclinados a postular la existencia de finalismos o de causas finales existentes fuera de ella misma (Cabanis, 1844:240–241; 1844:638–639).

En la «Carta a Claude Fauriel sobre la causa primera», reconoce que la postulación de causas finales forma parte de una inclinación natural que tiene el espíritu humano (Cabanis, 1844:637–638). Por eso, hasta cierto punto entiende por qué los partidarios de las causas finales creyeron encontrar en las leyes fundamentales de la reproducción animal la prueba más contundente de la validez de este concepto: los mecanismos regulares de la reproducción de las especies dan muestras de una admirable adecuación de los medios a los fines (Cabanis, 1844:235). Cabanis nunca ocultó su hostilidad hacia el dogma de las religiones establecidas ni su rechazo a admitir la existencia del alma espiritual. Sin embargo, en esta carta tardía, dedicada a reflexionar sobre la filosofía estoica, reconoce que el sentimiento religioso, la tendencia a postular una causa primera de todas las cosas, es una necesidad universal de los seres humanos. En ese mismo texto, conjetura con mucha precaución, algo que no estaba presente en *Rapports*: la existencia de una causa primera general de la que emana la inteligencia distribuida en toda la materia (Cabanis, 1844:654–656).<sup>16</sup>

Como vemos, en el materialismo vitalista de Cabanis hallamos tanto una crítica epistemológica de las causas finales como una reivindicación ontológica de los fines. Más allá de las diferencias entre los *Rapports* y la carta, ambas obras caracterizan a la materia como dotada de una finalidad interna que la autoorganiza. De tal modo, lo que rechaza la crítica epistemológica de Cabanis es la imposición de una causalidad final quimérica y apriorística, que apele a fines *externos* a la materia misma y no tenga un sostén en constataciones físicas. Lo que no excluye es que se expliciten los

---

16 En esta lectura, sigo a Staum (1980, 179–181; 300–302).

finés exhibidos por una materia que es en sí misma inteligente. La cuestión de la existencia de Dios queda fuera de discusión, salvo por la carta, en la cual Cabanis parece dar lugar a un esbozo conjetural de deísmo.

## **Conclusión**

Este repaso breve y no exhaustivo de las recepciones de la reivindicación de la ontología de los fines y de la crítica epistemológica de la causalidad final nos permite delinear algunas conclusiones. En primer lugar, la complejidad y la ambigüedad de la posición baconiana fue tal que sus lectores más o menos cercanos en el tiempo y más o menos afines a su filosofía pudieron extraer de ella argumentos para defender o discutir posiciones alternativas y hasta opuestas: el ateísmo, el materialismo, el deísmo y el teísmo.

En segundo lugar, si bien en principio se podría suponer que quienes adopten posiciones materialistas y ateas serían proclives a retomar la crítica epistemológica y a rechazar la reivindicación de la ontología de los fines, eso no se comprueba en los casos aquí considerados. El más evidente es el del materialismo vitalista de Cabanis. Aunque su programa tiende a un reduccionismo de toda la explicación científica a las evidencias «físicas» que surgen de la investigación de la materia, en la medida en que su materialismo es vitalista la ontología de los fines sigue presente en su ciencia. Esto no nos debe llevar a concluir que todo materialismo vitalista incorpora una ontología teleológica, ya que el caso de Diderot indica lo contrario. Diderot adopta un materialismo vitalista y —salvo en una etapa temprana de su obra— rechaza completamente la ontología de los fines, al igual que Naigeon, cuyo materialismo es mecanicista.

Por último, este repaso nos muestra que todavía en el siglo XVIII se mantenía un discurso positivo acerca de la inserción de la causalidad final en la explicación científica, como lo vemos en D'Alembert, Stewart y Cabanis. Más aún, muchos advierten que la postulación de causas finales, al ser constitutiva de la condición humana, es difícil de eliminar por completo de la investigación científica. Esa apreciación se verifica sobre todo en el ámbito de las ciencias de la vida, donde la tendencia idólica al teleologismo es casi incontenible. Sea que altere la realidad, sea que re-

fleje el verdadero entramado de medios y fines —inherentes a la materia o impuestos por un ser superior y trascendente—, el discurso científico nunca podrá apartarse del reino de los fines.

## Referencias bibliográficas

- Bacon, Francis (1857–1874).** Works (ed. James Spedding, Robert L. Ellis y Douglas D. Heath, 14 vols. Reed. Frommann, 1961–1963). Longman.
- Bacon, Francis (1988).** *El Avance del saber* (introducción de Alberto Elena, traducción y notas de María Luisa Balseiro). Alianza.
- Bacon, Francis (1980).** *Ensayos* (traducción, prólogo y notas de Luis Escolar Barreño). Aguilar. (1961).
- Bacon, Francis (2011).** *La Gran Restauración (Novum Organum)* (traducción, introducción y notas de Miguel A. Granada). Tecnos.
- Burt, Edwin (1952).** *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Doubleday.
- Cabanis, Pierre-Jean-George (1844).** *Rapports du physique et du moral de l'homme et Lettre sur les causes premières* (8va. edición, notas e introducción de Louis Peisse). Bailliere.
- Cudworth, Ralph (1845).** *The true intellectual system of the universe* (Vol. 2. Notas de Mosheim). Tegg. (1678).
- D'Alembert, Jean (1752).** Causes Finales (Vol. II, p. 789). En Diderot, Denis y D'Alembert, Jean (Eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*. Briasson, David, Le Breton y Durand.
- Deleyre, Alexandre (1755).** *Analyse la Philosophie du Chancelier François Bacon* (Vol. 1). Arstkee et Merkus.
- De Souza, Maria das Graças (2002).** *Natureza e ilustração: Sobre o materialismo de Diderot*. UNESP.
- Diderot, Denis (1754). *Pensées sur l'interprétation de la nature*. S/e.
- Groult, Martine (2011).** *Savoir et Matières: Pensée scientifique et théorie de la connaissance de l'Encyclopédie à l'Encyclopédie méthodique*. CNRS Éditions.
- Hutton, Sarah (2020).** Philosophy, Religion, and Heterodoxy in the Philosophy of Henry More, Ralph Cudworth, and Anne Conway. *Church History and Religious Culture*, 100(2–3), 157–171.
- Jewell, Jason (2004).** *Samuel Parker, Religion, and Politics in Restoration England*. (Tesis de doctorado). Universidad de Florida.
- Kors, Alan Charles (1992).** The Atheism of d'Holbach and Naigeon (pp. 273–300). En Hunter, Michael y Wootton, David (Eds.). *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford University Press.
- Le Ru, Véronique (1994).** *Jean Le Rond d'Alembert philosophe*. Vrin.
- Le Ru, Véronique (2017).** Le scepticisme «raisonnable» ou le matérialisme athée de D'Alembert à l'aune de la question de la liberté. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 73–88.

- Malherbe, Michel (2000).** Le christianisme de Bacon (pp. 91–110). En Jacquet, Chantal (Ed.). *L'héritage baconien au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles*. Éditions Kimé.
- Malherbe, Michel (1985).** Bacon, l'Encyclopédie et la Révolution. *Les études philosophiques*, 3, 387–404.
- Manzo, Silvia (2008).** Causalidad final y explicación en la Revolución científica. *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, XLII(2), 705–719.
- Manzo, Silvia (2020).** Francis Bacon quasi-materialism and its nineteenth-century reception: Joseph de Maistre and Karl Marx. *Journal of Early Modern Studies*, 9(2), 109–138.
- Mills, Robin (2018).** The «historical question» at the end of the Scottish Enlightenment: Dugald Stewart on the natural origin of religion, universal consent, and religious diversity, *Intellectual History Review*, 28(4), 529–554.
- Naigeon, Jacques-André (1791).** Baconisme (Vol. 1, pp. 290–440). En *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*. Panckoucke.
- Osler, Margaret (1996).** From Immanent Natures to Nature as Artifice: the Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy. *The Monist*, 79(3), 388–407.
- Osler, Margaret (2001).** Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy. *Osiris*, 16, 151–168.
- Parker, Samuel (1703).** *Disputationes de Deo e providentia divina*. M. Clark, J. Martyn. (1678).
- Paty, Michel (1981).** La position de d'Alembert par rapport au matérialisme. *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, 171(1), 49–66.
- Schmitt, Charles (1983).** *Aristotle in the Renaissance*. Harvard University Press.
- Staum, Martin (1980).** *Cabanis: Enlightenment and medical philosophy in the French Revolution*. Princeton University Press.
- Stewart, Dugald (1814).** Of the Speculation concerning Final Causes. En Stewart, Dugald, *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (Vol. 2, pp. 453–466). Archibald Constable and Co. (1792).
- Strok, Natalia (2019).** Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth, *Diánoia*, 64(83), 209–227.
- Tadié, Alexis (2009).** La réputation de Francis Bacon au XVIII<sup>e</sup> siècle. En Moreau, Isabelle (ed). *Les Lumières en mouvement: La circulation des idées au xviii<sup>e</sup> siècle* (pp. 101–125). ENS Éditions.
- Tonelli, Giorgio (1976).** The Philosophy of d'Alembert. A Sceptic beyond Scepticism. *Kant Studien*, 353–371.
- Wolfe, Charles (2014).** Epigenesis as Spinozism in Diderot's Biological Project (pp. 181–201). En Nachtomy, Ohad y Smith, Justin (Eds.). *The Life Sciences in Early Modern Philosophy*. Oxford University Press.

## **2. Hume y Priestley: afinidades y tensiones en torno al materialismo**

SOFÍA CALVENTE

Las repercusiones de la filosofía de Hume han sido numerosas y variadas, y muchas de ellas han sido estudiadas en profundidad. Sin embargo, existe un tópico que no se ha investigado tan exhaustivamente, que es su postura acerca del debate en torno al materialismo.<sup>1</sup> Es cierto que lo que Hume tiene para decir al respecto no es evidente y resulta difícil de desentrañar. Mientras que en los textos publicados su postura es bastante ambigua y se enmarca en la crítica a la metafísica sustancialista, en ciertos textos que fueron publicados póstumamente se manifiesta una postura afín a explicaciones materialistas de los fenómenos mentales. En este trabajo me ocuparé de las resonancias que su modo de abordar la cuestión causó en uno de los materialistas más notables de las Islas Británicas del siglo XVIII, Joseph Priestley.

### **Una influencia inesperada**

La influencia que el enfoque humeano acerca del materialismo tuvo en la obra de Priestley no ha sido suficientemente puesta de relieve o ha sido desestimada (Popkin, 1980). En buena medida, esto se debe a que Priestley tiene una actitud crítica hacia las consecuencias escépticas y ateas que se desprenden de la filosofía de Hume, por lo que generalmente se tiende

---

<sup>1</sup> Con las notables excepciones de Russell (1995, 2008), Buckle (2007) y Wilson (2015).

a presentarlo como uno de sus adversarios (Harris, 2001; Tapper, 2020). Sin embargo, existen dos grandes puntos de contacto entre sus propuestas relativas a la materialidad de la mente. En primer lugar, ambos abordan la cuestión del origen del pensamiento en términos similares: haciendo a un lado la cuestión de la naturaleza de la sustancia de la que estaría compuesta la mente —por ser inaccesible a nuestro conocimiento— y preguntándose por la causa del pensamiento. En segundo lugar, Priestley se sirve de una concepción de la causalidad inspirada en buena medida por la de Hume y la emplea como uno de los pilares de su materialismo al sostener que la conjunción constante entre características mentales y organismos con un cerebro funcional nos da la mayor seguridad posible de que existe una relación causal entre ambos. Considero que estas son razones suficientes para caracterizar a Priestley no solo como un crítico más de la perspectiva humeana, sino también como un continuador de ciertos aspectos de su pensamiento hacia consecuencias metafísicas más radicales.

El carácter radical de esas consecuencias se vincula con el hecho de que Priestley da un paso más allá en la comprensión de la conexión causal al articular la noción humeana, que la entiende en términos de conjunciones constantes observadas, con la noción de necesidad. Priestley considera que las conjunciones son evidencia de conexiones necesarias en la realidad, lo que se expresa en la existencia de leyes naturales universales e invariables. Es decir, que hace a un lado el carácter escéptico y probabilista de la epistemología de Hume para abrazar una teoría del conocimiento realista, aunque sustentada en una explicación a posteriori de la conexión causal, de inspiración humeana. Sin embargo, esta propuesta no logra ser consumada exitosamente.

### **Convergencias y divergencias**

En principio, teniendo en cuenta que ambos eran británicos y fueron contemporáneos por más de cuarenta años, podemos preguntarnos qué conocimiento tenían el uno del otro. Hume no se refiere en sus textos publicados a los trabajos de Priestley, cuya obra filosófica pertenece al último cuarto del siglo XVIII. Solo alude a uno de sus primeros trabajos, *The Theory of Language and Universal Grammar*, en su correspondencia (Hume, 1932, 2:215 y 1954:186), expresando su enfado por las observacio-

nes que Priestley hacía sobre su estilo de escritura.<sup>2</sup> Por su parte, Priestley conocía la obra filosófica de Hume con bastante profundidad, ya que menciona varios de sus escritos más importantes, como *Discursos Políticos*, *Investigación sobre el entendimiento humano*, *Investigación sobre los principios de la moral*, *Cuatro disertaciones* y *Diálogos acerca de la religión natural* (Priestley, 1780:14; Popkin, 1980:215).

Las numerosas alusiones a Hume que encontramos en la obra de Priestley las más de las veces no son elogiosas porque le atribuye una actitud escéptica y atea de la que busca distanciarse. Los aspectos que merecen sus críticas son dos. Por un lado, si bien Priestley es partidario, al igual que Hume, de la perspectiva asociacionista para explicar el funcionamiento de la mente, considera que Hume no hizo avances significativos en este campo, en comparación con los logros de David Hartley (Priestley, 1780, IX:107; XIV:208, 209). Por otro lado, critica la actitud atea que está presente en los *Diálogos*, en particular el ataque al argumento del designio que hace el personaje de Philo, a quien considera portavoz de Hume (IX; Tapper, 2020). Priestley es un ministro protestante que defiende la posibilidad de la religión natural y, a diferencia de Hume, considera que el argumento del designio es una prueba concluyente de la existencia de Dios.

A pesar de sus diferencias en materia religiosa, Priestley está interesado en defender explícitamente el enfoque que Hume tiene sobre la causalidad. Al respecto, afirma:

Como algunas personas han imaginado que la causa del ateísmo ha obtenido ventajas considerables de las ideas del señor Hume acerca de la naturaleza de la causa y el efecto, me voy a esforzar (...) por mostrar que ese temor es infundado. (Priestley, 1780, XIII:180)<sup>3</sup>

Luego veremos de qué manera Priestley emplea esta concepción humeana de la causalidad para sustentar su interpretación materialista de la mente humana y de qué manera busca eximirla de las consecuencias escépticas que conlleva.

---

2 Norton y Norton (1996:40, 43, 123) señalan que en la biblioteca de la familia Hume no solo había un ejemplar de la *Universal Grammar*, sino también otras obras de Priestley.

3 Todas las traducciones de las citas de Priestley son nuestras.

Más allá de estas diferencias, ambos adhieren al programa general de la nueva filosofía experimental inaugurado por Francis Bacon y desarrollado por Isaac Newton. A grandes rasgos, ese programa consiste en conocer los fenómenos mediante inferencias extraídas de la experiencia y la observación (Hume, 2007a:7, 10; Priestley, 1774:57; Priestley, 1777, v:119), en respetar ciertos principios fundamentales como el rechazo de las hipótesis de carácter especulativo, y en circunscribir el conocimiento a los fenómenos antes que en buscar causas finales. Asimismo, comparten la perspectiva lockeana de abordar el estudio la mente desde la perspectiva experimental, lo que supone considerar que en su funcionamiento es posible observar regularidades y formular principios generales (Hume, 2007b:2; Priestley, 1774, ix:2–6; 1777a:7, 125, 126, 145; Harris, 2001:23).

### **Argumentos a favor del materialismo**

En la introducción señalé que hay dos aspectos en los que se puede observar la influencia de Hume sobre el enfoque materialista de Priestley. El primero tiene que ver con el modo en que se aborda el tema, y el segundo, con el modo de comprender la relación causal y emplearla para justificar la interpretación materialista. En cuanto al primer aspecto, Hume establece una distinción entre dos cuestiones: la primera es la relativa a la sustancia de la mente, y la segunda, a las causas del pensamiento. El tema, nos dice en la sección del *Tratado de la naturaleza humana* llamada «De la inmateralidad del alma» (2007a:1.4.5.30), debe abordarse en términos causales mediante la pregunta: ¿puede la materia ser causa del pensamiento?, antes que en términos sustanciales: ¿es la mente de naturaleza material o espiritual? La pregunta por la relación causal entre la materia y el pensamiento puede responderse a partir de la observación y la experiencia, como toda cuestión de hecho, y por eso es el modo adecuado de tratar la cuestión, mientras que la pregunta por la sustancia del alma resulta ser «absolutamente ininteligible» (1.4.5.33). Priestley sigue de cerca a Hume en el modo de plantear la cuestión y comparte con él y con Locke (1975:2.23.2, 3) la creencia en la imposibilidad de acceder epistémicamente a la naturaleza de la sustancia (Hume, 1987:590; Priestley, 1777a:112, 139). Veamos en primer

lugar cuáles son los argumentos que Hume ofrece para explicar cuál es la causa del pensamiento, para luego revisar los de Priestley.

## El materialismo humeano

Esquemáticamente, el argumento de Hume es el siguiente: las relaciones causales se determinan por medio de la experiencia, y la experiencia nos muestra que la acción causal puede darse tanto desde la mente hacia el cuerpo, como desde el cuerpo hacia la mente. Sin embargo, la analogía con la naturaleza nos sugiere que la existencia del cuerpo es determinante para la existencia de estados mentales y, por lo tanto, un requisito previo para la consecuente interacción entre ambos. Veamos este argumento con más detalle.

Como es bien sabido, Hume ubica tanto los fenómenos naturales como los humanos bajo la categoría epistémica de «cuestiones de hecho» (1999:4.1). Por ese motivo, señala que para saber si la materia es o no causa del pensamiento debemos guiarnos solo por la experiencia, al igual que lo hacemos cuando juzgamos acerca de cualquier cuestión de hecho (1987:591). La observación nos muestra que existe una influencia causal entre cuerpos y mentes en ambos sentidos. Por un lado, «es una cuestión de experiencia común que el movimiento de [nuestros miembros] sigue el mandato de la voluntad, como otros movimientos naturales» (1999:7.15). Por el otro, «todo el mundo puede darse cuenta de que las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos». Entonces, «podemos concluir con certeza que el movimiento puede ser, y de hecho es, causa del pensamiento y la percepción» (2007a:1.4.5.30.33).

¿Por qué Hume considera que es lícito emplear la misma explicación causal tanto en la interacción mente-cuerpo como en la de cuerpo-mente? Porque sostiene que no tenemos evidencia respecto de un poder activo que sea inherente a la mente, ni tampoco de uno que le pertenezca al cuerpo. Incluso en el caso de la relación entre la volición y el movimiento de un miembro del cuerpo, relación a la que podría pensarse que tenemos un acceso más directo e inmediato que en el caso de las relaciones entre objetos externos, solo percibimos que el movimien-

to sucede a la volición, pero no tenemos acceso epistémico a la energía mediante la cual la voluntad incide sobre ese movimiento corporal (1999:7.10.25). Por lo tanto, el único conocimiento que podemos tener de esta relación es la de su conjunción constante, que constatamos por observación: «En pocas palabras: las acciones de la mente son a este respecto iguales que las de la materia. Percibimos tan solo su conjunción constante, siéndonos imposible razonar más allá» (2007a:1.3.14.12). Es decir que el poder causal en virtud del cual se da esa conjunción resulta «desconocido e inimaginable» (1999:7.15), y eso ocurre no solo en el caso de la interacción entre cuerpos y mentes, sino respecto de toda relación causal (2007a:1.4.5.30).

Pero ¿es posible establecer si la causa mental o la física es la determinante? Al momento de investigar cuál es el origen del pensamiento, Hume sostiene que los argumentos de orden físico «a partir de la analogía con la naturaleza son marcadamente favorables a la mortalidad del alma» (1987:596),<sup>4</sup> lo que indica que la existencia del cuerpo es determinante para la existencia del pensamiento. Si se admite que el pensamiento puede ser causado por la materia, entonces, al momento de la descomposición de la materia, el pensamiento correrá la misma suerte. Hume sostiene que el funcionamiento regular de la naturaleza es el mismo en todo lo que está comprendido por las cuestiones de hecho: «existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima» (2007a:2.3.1.10). Ese funcionamiento uniforme en los distintos órdenes del universo nos permite transponer, por analogía, las conclusiones alcanzadas en un ámbito a otros. Y la analogía indica que no existen indicios que favorezcan la inmortalidad del alma. Entre otros ejemplos, Hume dice que se admite que el alma de los animales es mortal, y el alma humana se asemeja a la animal, por lo tanto, la analogía entre ambas «constituye un muy firme argumento» para afirmar que es igualmente mortal (1987:597). También agrega que en el mundo nada es firme y perpetuo, sino que todo está sujeto a cambio, entonces, sería «contrario a la analogía (...) imaginar que

---

4 La analogía con la naturaleza es un recurso que aparece frecuentemente en los textos de la época, mediante el cual se propone que dado que constatamos la existencia de regularidades en un orden del universo —por ejemplo, en el natural—, tenemos razones para suponer la misma clase de regularidades en otro orden —por ejemplo, el moral— (Wolf, 2018).

una sola forma, que parece ser la más frágil de todas (...) es inmortal e indisoluble» (597).

En el ensayo «Of the Immortality of the Soul» —publicado póstumamente— fundamenta su creencia en la naturaleza mortal del alma por la negativa, es decir, que para establecer cuál es la causa del pensamiento, analiza qué es lo que determinaría su extinción:

Cuando dos objetos cualesquiera están tan estrechamente relacionados que toda alteración que hayamos podido observar en uno de ellos va unida a una alteración proporcional en el otro, tendríamos que concluir, según todas las reglas de la analogía, que, cuando se producen alteraciones todavía mayores en el primero, y su total disolución, seguirá una total disolución del segundo. (1987:596)

Como vimos, Hume sostiene que tenemos evidencia empírica de que el cuerpo y la mente están estrechamente relacionados, ya que hay interacción mutua entre ambos. Pero en este pasaje de «Of the Immortality of the Soul» sugiere además que no solo hay interacción sino dependencia entre ambos. Esta interdependencia se constata por experiencia, cuando observamos que el desarrollo del cuerpo es acompañado por un desarrollo mental equivalente: debilidad en la infancia, vigor en la madurez y decadencia en la vejez. Así, concluye: «Todo es común al alma y al cuerpo. Los órganos de una son todos ellos órganos del otro. Por lo tanto, la existencia de la una debe depender de la existencia del otro» (1987:596). No podemos suponer que, dada la estrecha correlación que existe entre ambos, una alteración tan importante como la disolución del cuerpo no pueda tener repercusión alguna en el alma, la que, al quedar desprovista de las condiciones originales en las que se desarrollaba su existencia, termina disolviéndose igualmente (596). Eso nos inclina a pensar, entonces, que la relación entre alma y cuerpo es más bien de dependencia causal de lo mental respecto de lo material, antes que de mutua dependencia.

## El materialismo de Priestley

Al igual que Hume, Priestley no cree que podamos acceder a la naturaleza de la sustancia. Entonces, su creencia en la naturaleza material del ser humano se sustenta sobre la misma base que la de su antecesor: la experiencia y la observación de regularidades naturales. Sin embargo, Priestley entiende que esas regularidades son evidencia suficiente para afirmar que existe un orden natural que se comporta necesariamente, cuestión que veremos en profundidad en el próximo apartado.

Priestley aborda el tema de la misma manera que Hume, es decir, preguntándose por la causa del pensamiento. Sostiene que observamos una conjunción constante entre características mentales y corporales, lo que nos da las mayores razones para creer que existe una relación causal entre ambas (1777a:106, 107, 120; Wunderlich, 2020:50, 51): «hasta donde podemos juzgar, la facultad de pensar y cierto estado del cerebro siempre se acompañan y corresponden el uno con el otro» (Priestley, 1777a:47, 48). Este correlato puede probarse a partir de ciertos fenómenos empíricos de carácter general, similares a los mencionados por Hume. El primero es que no hay ningún caso de un ser humano que haya conservado la capacidad de pensar una vez que su cerebro se destruyó, y a la inversa, cuando el pensamiento está deteriorado, hay razón suficiente para creer que el cerebro está igualmente dañado. En segundo lugar, podemos constatar que la facultad de pensar madura con el cuerpo y decae con él y, en tercer lugar, así como la mente es afectada a consecuencia de los dolores y placeres corporales, el cuerpo es susceptible de ser afectado por las pasiones, temores y demás estados de la mente (1774:36, 339, 1777a:47, 48).

Hasta aquí, Priestley solo ofrece evidencia para afirmar que existe un correlato o conjunción constante entre estados corporales y mentales. Sin embargo, agrega:

Si admitimos todo lo que se puede conocer mediante *experiencia o intuición*, puedo pensar que es más probable que todos los poderes o propiedades del hombre inhiere en *una clase* de sustancia; y dado que todos acordamos en que el hombre consiste, al menos en parte, de materia, puedo concluir que es completamente material, y me niego a abandonar esta opinión hasta que me muestren que las propiedades que necesariamente le pertenecen a la materia, y las de la sensación y el pensamiento, son incompatibles. (135)

Priestley señala que el aspecto material del ser humano es aquello que resulta empíricamente indiscutible, mientras que no existe definición positiva alguna respecto de lo que podría ser la supuesta sustancia inmaterial. La postura que define como inmaterialismo «estricto» o «rígido» (147) y asocia con Descartes y los cartesianos (231, 257, 258) se limita a decir que lo inmaterial es algo que no tiene nada en común con la materia (131, 143). Pero Priestley sostiene que hasta que no podamos decir algo positivo de la sustancia inmaterial sobre la base de alguna evidencia concreta y no solo que no es materia, todo lo que afirmemos de ella son meras quimeras (131). Desde su perspectiva, el agnosticismo sustancial, sumado a la falta de definiciones positivas acerca de la sustancia inmaterial, son razones de peso para inclinarnos hacia el materialismo. Mientras no se pruebe que el pensamiento y la sensación son incompatibles con las propiedades de la materia, no hay razón para no plantear que estos poderes puedan ser consecuencia de la organización de la materia (135; 1780, III:17).

La tesis que Priestley avanza a partir de estos argumentos consiste en que es necesario que exista un sistema material, específicamente un sistema nervioso y un cerebro, como prerequisite para que pueda ejercerse la facultad de pensar (1777a:48, 49):

Lo que llamamos *mente*, o el principio de la percepción y el pensamiento, no es una sustancia distinta del cuerpo, sino el resultado de la organización corporal (...) porque sea lo que fuere la materia, pienso haber probado suficientemente que la mente humana no es más que una modificación de ella (1v).

El argumento de Priestley afirma la conexión, pero deja pendiente la explicación de cómo es posible que el pensamiento surja de un sistema viviente organizado (1774:35, 36; 1777a:151). Al igual que Hume (2007a:I.4.5.30), Priestley alega que el hecho de que no sepamos cómo se produce la capacidad de pensar a partir de la organización corporal no implica que esa conexión no exista, porque contamos con elementos suficientes que evidencian la dependencia de la primera respecto de la segunda. Así, afirma que esas conclusiones «no se vuelven en absoluto menos ciertas por el hecho de que no seamos capaces de avanzar un paso más para conocer de qué *manera* el cerebro o sus afecciones pueden ser los instrumentos o sujetos de la percepción» (Priestley, 1774:36).

Priestley considera que el poder por medio del cual lo material produce lo mental no nos está vedado en función de nuestras limitadas capacidades cognoscitivas, como propone Hume, sino que solo es cuestión de tiempo hasta que podamos llegar a comprender los distintos mecanismos causales que operan en la naturaleza (McEvoy y McGuire, 1975:343, 348, 366, 367). En algunas ocasiones, hemos logrado descubrir el mecanismo que explica esa conexión. Por ejemplo, observamos que el sonido de una cuerda musical hará sonar otra cuerda que sea unísona con ella. Esta conexión causal puede considerarse necesaria cuando descubrimos el mecanismo por el cual eso sucede: el sonido consiste en un movimiento vibratorio del aire, y una vez que es puesto en movimiento por la pulsación de la primera cuerda, el aire comunica ese movimiento a la segunda cuerda haciéndola vibrar también (Priestley, 1780, XIV:194). En otras ocasiones, no hemos podido acceder aún a ese mecanismo, como sucede con el magnetismo. Decimos que el imán atrae al hierro, y como eso se da invariablemente en todos los casos observados hasta el momento, afirmamos que el imán tiene el poder de atraer los metales, aunque no podamos explicar por el momento en qué consiste ese poder de atracción. Eso no quiere decir que el mecanismo no exista, sino que no podemos dar una razón satisfactoria de por qué ocurre (XIII, 183). En ese caso nos contentamos con considerar que la conjunción constante es evidencia de una conexión necesaria por analogía con otros casos donde sí contamos con la explicación correspondiente (XIV:195).

Esto se aplica en el caso de la causalidad material de los estados mentales: «nuestro razonamiento respecto de cómo la sensación resulta de la organización es exactamente similar a nuestro razonamiento acerca de la atracción del hierro mediante el magnetismo» (Priestley, 1777a:151, 152). Proponer que existe una sustancia inmaterial que reside en el cuerpo y que es la causa del pensamiento y la sensación por el solo hecho de no poder observar cómo surgen esos poderes a partir de la organización corporal es tan ridículo como afirmar que lo que produce la atracción del metal es una sustancia inmaterial que reside en el imán, por el solo hecho de no poder explicar en qué consiste el magnetismo (152). Priestley apela a la analogía porque, al igual que Hume, considera que existen regularidades en todos los órdenes del universo. Esas regularidades avalan la transposición de las conclusiones de un orden a otros.

Pero Priestley da un paso más allá y sostiene que esas regularidades evidencian la existencia de una necesidad natural, es decir, de una conexión real entre los fenómenos que observamos en conjunción constante. «Mantengo —dice Priestley— que hay una *ley fija de la naturaleza con respecto a la voluntad* como así también con respecto a los otros poderes de la mente, y todo lo demás en la constitución de la naturaleza,» y esa ley consiste en que «habrá una conexión necesaria entre todas las cosas pasadas, presentes y por venir, a la manera de una verdadera [*proper*] *causa y efecto*, tanto en el mundo intelectual como en el natural» (1777b:7, 8). Entonces, la analogía es respaldada por una ontología que plantea la existencia de una estructura legaliforme de tipo causal que atraviesa todos los órdenes de lo existente, diseñada y sostenida por Dios (1780, VI:71, 72).

### **De conjunción constante a conexión necesaria**

Priestley se sirve de la concepción de la causalidad de Hume para justificar su tesis materialista, pero no la circunscribe a una determinación psicológica surgida de la observación de regularidades, sino que la interpreta como evidencia de conexiones necesarias entre objetos extramentales. Para finalizar nuestro recorrido, veamos si Priestley logra sustentar adecuadamente esta interpretación.

La semejanza que existe en la noción de causalidad que proponen ambos autores fue advertida tempranamente por Thomas Reid, quien en *Essays on the Active Powers of Man* observa que algunos filósofos «sostienen que una causa es solamente algo anterior al efecto, y en conjunción constante con él. Esta es la noción de causa del señor Hume, y parece que el Dr. Priestley la ha adoptado» (2010:205). Reid considera a Priestley como un humeano sin más en lo que respecta a la concepción de la causalidad, y en ese sentido, sugiere que podría ser víctima de las consecuencias escépticas que Hume había extraído de su crítica a esa noción (Tapper, 1987:3.3). La apreciación de Reid no está tan errada, ya que, como hemos visto, el propio Priestley no solo defiende la noción humeana de causalidad, sino que además es consciente de las indeseables consecuencias que podía acarrear y considera que es posible eliminarlas (1780, XIII:180, 181). Para lograr este objetivo, Priestley traspasa los límites que Hume le impone a la validez de las asociaciones causales.

Antes de eso, cabe explicar brevemente en qué consisten las consecuencias escépticas que encierra la noción humeana de la causalidad. Tanto Hume como Priestley sostienen que la idea de poder causal no es innata, sino adquirida a partir de la experiencia y la observación (Hume, 1999:7.20; Priestley, III:XXXVII; 1780, XIII:181, 182). En segundo lugar, consideran que la conjunción constante es un elemento central para establecer la conexión causal. La conjugación de estos dos elementos resulta potencialmente peligrosa porque puede implicar que la conexión causal es arbitraria (181). Hume mismo indica en el *Tratado* que la conexión necesaria no es intuitiva ni demostrativamente cierta (2007a:1.3.3.9). No podemos justificar a priori la conexión entre causa y efecto, porque el examen del objeto que consideramos como causa no nos indica cuál podría ser su potencial efecto (1999:4.6–9). El vínculo entre un efecto y su causa se establece únicamente a partir de la experiencia, es decir, de la observación de conjunciones constantes entre ambos. La experiencia solo nos permite afirmar que ese vínculo ha sido así hasta el momento, pero no nos permite afirmar que será igual en el futuro. Por lo tanto, nada impide que aquello que consideramos como efecto pueda tener lugar sin aquello que lo acompaña frecuentemente como su causa (2007a:1.3.6.II; 1999:4.18). Esta consecuencia llevada a un plano general puede implicar que el universo mismo podría existir sin la necesidad de una causa suprema (1947, IV:9, 10, 14; Priestley, 1777b:15).

¿De qué manera busca Priestley evitar estas consecuencias? Hemos visto en el apartado anterior que considera que los argumentos acerca del origen corporal de los estados mentales son «incontestables». Para Hume no es posible sostener esta conclusión respecto de las conexiones causales. Lo único que podemos garantizar es la conjunción constante que la experiencia nos muestra, pero la experiencia concierne únicamente al pasado (2007a:1.4.7.3). Lo que suceda en el futuro cae en el terreno de la especulación, aunque tenemos la tendencia a esperar, a partir del principio del hábito, que las cosas se comporten de la misma manera que lo han hecho anteriormente (1999:5.5). De esta manera, sostiene que las conexiones necesarias no son más que determinaciones psicológicas que surgen de la regularidad de la experiencia (7.28).

Esta interpretación de la causalidad expresa la actitud escéptica de Hume, que Reid ciertamente advirtió. Priestley busca evitar el escepti-

cismo considerando que la invariabilidad —es decir, cuando las mismas consecuencias se siguen sin excepción de las mismas circunstancias—, es indicio de necesidad causal. A los ojos de Priestley, la invariabilidad nos permite trascender la mera regularidad porque indica la existencia de un orden natural necesario: «La constancia del resultado nos lleva a concluir que debe haber una razón suficiente, en la naturaleza de las cosas, para que se produzca en esas circunstancias» (1777b:11; 1780, XIV:193). Por lo tanto, considera que podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la observación de conjunciones constantes es signo de una efectiva necesidad natural (XIII:182; Tapper, 1987:3.3, 4; Harris, 2001:37).

Esta confianza en que la conjunción constante es indicio de necesidad está avalada por el cristianismo de Priestley. Hume no niega que existan leyes naturales, pero las comprende como regularidades observadas (2007a:1.3.9.7, 1.3.11.2). Para Priestley, las leyes naturales son de carácter inmutable porque expresan la inmutable voluntad de Dios y no una mera regularidad (McEvoy y McGuire, 1975:370; Harris, 2001:41, 42; Mudroch, 2005:61).

Sin embargo, los argumentos mediante los cuales Priestley pretende inferir necesidad a partir de las conjunciones constantes no son del todo concluyentes. Revisemos la estructura de esa argumentación: la necesidad de las conexiones causales se apoya en la existencia de un orden natural necesario establecido por Dios. Para esto necesitamos garantizar, por un lado, el acceso epistémico a ese orden ontológico, lo que es posible a partir del monismo sustancial de Priestley: dado que todo lo que existe es material, solo existe un único tipo de causalidad que atraviesa todos los órdenes (1777b:7–11); entonces la causalidad que conecta las ideas en nuestra mente es la misma que conecta entre sí los objetos en el mundo, y la acción de esos objetos sobre nuestro aparato perceptual es la causa de nuestras ideas (1774, LVI, LVII:337). Por otro lado, necesitamos garantizar también que Dios existe, ya que es quien creó y sostiene ese orden causal necesario. Priestley señala que es inconcebible pensar que causas y efectos no están necesariamente conectados porque eso implicaría que pueden existir efectos sin causas, «lo que elimina completamente el único argumento a favor de la existencia de un Dios» (1777b:15). Esto se debe a que no apela a la revelación ni al argumento a priori para demostrar la existencia divina, sino al argumento del designio (1777a:187, 191; 1780:II, IV),

que se apoya en analogías entre la conexión causal de los artefactos con la inteligencia humana, y del universo con la inteligencia divina (Tapper, 2020). Ahora bien, el ser cuya existencia buscamos demostrar mediante la conexión necesaria entre efectos y causas es justamente el que garantiza la necesidad de esa conexión.<sup>5</sup> Por consiguiente, la fundamentación que Priestley ofrece se vuelve circular y las consecuencias metafísicas que pretende extraer de la noción de causalidad humeana no quedan debidamente justificadas.

## **Conclusión**

Tanto la postura de Hume como la de Priestley se sirven de argumentos causales a posteriori para sostener tesis materialistas sobre el origen del pensamiento. Esos argumentos tienen, además, varias similitudes: la imposibilidad de acceder a la naturaleza de la sustancia en general, la observación constante de fenómenos mentales correlacionados con sistemas y mecanismos corporales, y la existencia de evidencia empírica que prueba la dependencia causal de lo mental respecto de lo material.

En el caso de Priestley existe además la intención de mostrar que una postura materialista puede ser compatible con el cristianismo. Por ese motivo intenta despojar a la noción humeana de causalidad del peligro del escepticismo, articulándola con una ontología realista. Esa articulación se hace apelando a argumentos teológicos que plantean que existe una legalidad natural instaurada por la divinidad. Sin embargo, esos argumentos teológicos también buscan establecerse a posteriori a partir de la invariabilidad de las conjunciones y del argumento del designio, pero esto no es suficiente para eliminar la arbitrariedad implícita en la noción de causalidad de Hume. Si bien la combinación de una metodología experimentalista con una metafísica realista es una propuesta muy sugerente, desafortunadamente Priestley no logró establecerla de manera concluyente.

---

5 Para una evaluación de los argumentos con los que Priestley intenta resolver estas dificultades, véase Tapper (2020). Harris (2001:44) ensaya una breve defensa contra el cargo de circularidad.

## Referencias bibliográficas

- Buckle, Stephen (2007).** Hume's Skeptical Materialism. *Philosophy*, 82, 553–578.
- Harris, James (2001).** Joseph Priestley and the «proper doctrine of philosophical necessity». *Enlightenment and Dissent*, 20, 23–44.
- Hume, David (1932).** *The Letters of David Hume* (Ed. J. Y. T. Greig, 2 Vols.). Clarendon Press.
- Hume, David (1947).** *Dialogues Concerning Natural Religion* (Ed. Norman Kemp Smith). Bobbs–Merrill. Traducción al español: Hume, David (1981). *Diálogos sobre la religión natural* (traducción de Carlos Mellizo). Aguilar.
- Hume, David (1954).** *New Letters of David Hume* (Ed. Raymond Klibansky y Ernest Mossner). Oxford University Press.
- Hume, David (1987).** Of the Immortality of the Soul. En *Essays Moral, Political, Literary* (Ed. Eugene Miller, pp. 590–598). Liberty Fund. Traducción al español: Hume, David (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios* (traducción de Carlos Martín Ramírez). Trotta.
- Hume, David (1999).** *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Ed. Tom Beauchamp). Oxford University Press. Traducción al español: Hume, David (1980). *Investigación sobre el conocimiento humano* (traducción de Jaime Salas Ortueta). Alianza.
- Hume, David (2007a).** *A Treatise of Human Nature* (ed. David Fate Norton y Mary J. Norton). Oxford University Press. Traducción al español: Hume, David (1981). *Tratado de la naturaleza humana* (traducción de Félix Duque). Orbis.
- Hume, David (2007b).** An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, A Treatise of Human Nature, etc. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained. En *A Treatise of Human Nature* (pp. 407–417). Oxford University Press. Traducción al español: Hume, David (1999). *Resumen del Tratado de la naturaleza humana* (traducción de José Luis Tasset). Literatura y Ciencia/Montesinos.
- Locke, John (1975).** *An Essay concerning Human Understanding* (Ed. P. H. Nidditch). Clarendon Press.
- McEvoy, John y McGuire, James E. (1975).** God and Nature. Priestley's Way of Rational Dissent. *Historical Studies in the Physical Sciences*, 6, 325–404.
- Mudroch, Vilem (2005).** Joseph Priestley's Eclectic Epistemology. *History of Philosophy Quarterly*, 22(1), 49–71.
- Norton, David Fate y Norton, Mary (1996).** *The David Hume Library*. Edinburgh Bibliographical Society.
- Popkin, Richard (1980).** Joseph Priestley's Criticisms of David Hume's Philosophy. En *The High Road to Phyrionism* (pp. 213–226). Austin Hill Press.
- Priestley, Joseph (1774).** *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense; Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth; and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*. J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1777a).** *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*. Pearson and Rollason.
- Priestley, Joseph (1777b).** *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*. J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1780).** *Letters to a Philosophical Unbeliever*. Cruttwell.
- Reid, Thomas (2010).** *Essays on the Active Powers of Man* (Ed. Knud Hakonssen y James Harris). Edinburgh University Press.

- Russell, Paul (1995).** Hume's Treatise and the Clarke–Collins Correspondence. *Hume Studies*, 21(1), 95–116.
- Russell, Paul (2008).** *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism and Irreligion.* Oxford University Press.
- Tapper, Alan (1987).** Priestley's Metaphysics (tesis inédita de doctorado). University of Western Australia, Perth.
- Tapper, Alan (2020).** Joseph Priestley and the Argument from Design. *Intellectual History Review*, 30(1), 65–85.
- Wilson, Catherine (2016).** Hume and Vital Materialism. *British Journal for the History of Philosophy*, 24(5), 1–20.
- Wolf, Lukas (2018).** The analogy of nature (página web). Gröningen Centre for Medieval and Early Modern Thought, Gröningen. <https://www.rug.nl/filosofie/organization/departments/history/gcmemt/blog/the-analogy-of-nature?lang=en>
- Wunderlich, Falk (2020).** Priestley on Materialism and the Essence of God. *Intellectual History Review*, 30(1), 49–64.

### 3. Anthony Collins y el pensamiento como propiedad emergente del cerebro

LEANDRO GUERRERO

La controversia epistolar suscitada entre Samuel Clarke y Anthony Collins en el período 1706–1708 se sumerge en tópicos polémicos como la relación entre la mente y la materia, los orígenes de la vida y la conciencia, la identidad personal o el libre albedrío y el determinismo. Su relevancia es bifronte. En primer lugar, refleja distintas especulaciones metafísicas y teológicas engendradas al calor de los cambios introducidos en el campo intelectual por los desarrollos no siempre cohesivos de la nueva filosofía natural —nuevas formas a menudo incompatibles de entender la naturaleza de la materia, la naturaleza de la conciencia y sus implicancias morales para la religión cristiana—. En segundo lugar, establece en gran medida los parámetros para la discusión de estos temas a lo largo del resto del siglo (Martin y Barresi, 2000:33–38; 51–60). Más aún, las líneas generales del materialismo que defiende Collins en sus intervenciones influirían en el desarrollo posterior de posiciones materialistas y deterministas ilustradas, especialmente entre algunos *philosophes* franceses (O’Higgins, 1970:201, 222).

Estas páginas se concentrarán en uno de los tópicos del debate: ¿es posible para un sistema material como el cerebro ser consciente?<sup>1</sup> Clarke ofrece una defensa vigorosa del dualismo mente–cuerpo. Collins, en cambio, es un defensor perspicaz de una explicación materialista de la

---

1 Por esta razón haremos foco especialmente en una de las intervenciones de Collins, su A Reply to Mr. Clark’s Defence Of his Letter to Mr. Dodwell, publicada por primera vez en 1707, donde se encuentran las ideas que queremos destacar.

mente que aboga por la posibilidad de que el pensamiento y la conciencia sean propiedades emergentes del cerebro.<sup>2</sup> Tras una breve contextualización, reconstruimos las críticas de Collins al argumento clarkeano sobre la inmaterialidad del alma y concluimos que su discurso articula dos estrategias argumentativas en apoyo de su mirada materialista, una que podríamos considerar de índole escéptica y otra, de índole naturalista.

La noción de materialismo es de una complejidad histórica y filosófica tal que resulta difícil reconstruir sus avatares modernos. No solo sus vínculos con las tradiciones médicas y filosóficas antiguas (atravesadas, a su vez, por el prisma renacentista), sino también sus relaciones con los cambios filosóficos y científicos ocurridos a lo largo de la modernidad temprana complican aún más la cuestión. En un primer momento, fue empleada de manera despectiva y oprobiosa por sus opositores (Wolfe, 2016:1-18). En ese sentido, tiende a asociársela con una mirada reduccionista que elimina la autonomía de la dimensión espiritual o intelectual de la vida. Por ello quienes se le oponen la identifican con la inmoralidad o el ateísmo. Sin embargo, como se pretende ilustrar a continuación, la cuestión no es tan sencilla, pues ha habido diversos tipos de materialismos, algunos de los cuales no son tan fácilmente asimilables a la concepción mecanicista de la materia como una sustancia pasiva e inerte (i.e. muerta) cuyo movimiento se produce por choque o impacto, es decir que es recibido y no surge de sí. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII comienzan a elaborarse materialismos vitalistas que conciben la materia como una sustancia activa y rechazan la dicotomía que se da entre materia pasiva y pensamiento activo. En esa compleja historia de los materialismos modernos, las propuestas de Collins en su correspondencia con Clarke ocupan un lugar clave.

---

2 Términos como «propiedades emergentes» o «emergentismo» no se emplearían en filosofía y psicología sino hasta el siglo XIX. No obstante, resulta bastante claro que es precisamente eso lo que se está debatiendo en la correspondencia, aunque todavía no contaran con las distinciones terminológicas. Se denomina emergentes a las propiedades de un sistema material que no inhiere en ni son causadas por alguno de sus componentes, sino que emergen, es decir, aparecen dada cierta organización del sistema en cuestión. Son propiedades que no pueden identificarse con, reducirse a, ni deducirse de las otras propiedades del sistema o sus componentes.

## Contexto intelectual y origen de la controversia

Hacia 1706, cuando inicia el intercambio entre Clarke y Collins, la posibilidad de que la materia pudiera pensar suscitaba un creciente interés en el campo intelectual británico, mayormente en clave polémica. Para ciertos sectores, la popularidad y efectividad de las nuevas explicaciones mecanicistas abonaban cosmovisiones materialistas y deterministas cuyas pretensiones no tardarían en extenderse a los seres humanos. Una voz inglesa prominente que articuló este tipo de abordajes heterodoxos en la comprensión de la naturaleza humana fue la de Thomas Hobbes. Las obras de Ralph Cudworth y Henry More fueron pioneras durante la segunda mitad del siglo XVII en su oposición al materialismo hobbesiano, a menudo asociado al ateísmo, al librepensamiento y al spinozismo. Sin embargo, eso no debería llevarnos a confundir materialismo, mecanicismo y ateísmo. En efecto, fue en la Royal Society de Londres donde se vieron los mayores esfuerzos por conciliar la nueva mecánica y el experimentalismo de inspiración newtoniana con las premisas centrales de la religión teísta. Filósofos como Robert Boyle y el propio Samuel Clarke (entre otros de sus miembros) buscaron en mayor o menor medida forjar una alianza entre la nueva ciencia y la ortodoxia religiosa, con éxito variado. El mismo Boyle, en su testamento, dejó un legado pecuniario para el establecimiento, tras su muerte, de una serie de conferencias anuales (las denominadas «Conferencias Boyle») que serían el espacio idóneo para que los newtonianos, que por entonces conformaban la tendencia científica dominante en la institución, encauzaran sus invectivas filosóficas y retóricas contra Hobbes, Spinoza, los deístas y los librepensadores, con el afán de emplear la filosofía natural newtoniana en sustento de la ortodoxia cristiana y viceversa. El primero de estos conferencistas, Richard Bentley, dedicó el segundo de sus coloquios de 1692 precisamente a probar que «la materia y el movimiento no pueden pensar», tesis que constituía a su entender «la opinión de todo ateo y falso deísta de estos tiempos».<sup>3</sup>

El contexto de emergencia de la controversia adquiere un tinte adicional de la mano de John Locke, quien sostuvo en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* que resultaba «imposible para nosotros, a través de la

---

<sup>3</sup> Citado por O'Higgins (1970:70). La traducción es nuestra.

contemplación de nuestras propias ideas, sin revelación, descubrir si acaso la omnipotencia [divina] no ha otorgado a algunos sistemas de materia adecuadamente dispuestos un poder de percibir y pensar», y que era enteramente concebible «que Dios puede, si así lo deseara, superponer (*superadd*) a la materia la facultad de pensar» (Locke, 2004, IV.3 §6, la traducción es nuestra).<sup>4</sup> A diferencia de la mayoría de la ortodoxia anglicana, el médico de Somerset no estaba convencido de la necesidad de demostrar filosóficamente que el alma era una sustancia simple e inmaterial como condición *sine qua non* para la defensa de doctrinas cristianas centrales (el Juicio Final, la inmortalidad del alma y la resurrección).

En este clima, Henry Dodwell publicó su *Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul Is a Principle Naturally Mortal* (1706). Con base en la evidencia textual proporcionada por las Sagradas Escrituras y las elaboraciones doctrinales de los Padres de la Iglesia, la obra sostiene que el alma es por naturaleza mortal y que solo alcanza la inmortalidad por la gracia divina a través del bautismo. Aunque se trata fundamentalmente de una obra de naturaleza teológica, en algunos pasajes discute directa y explícitamente contra el cartesianismo, negando la pretensión de que los seres humanos podamos inferir con certeza a partir de la distinción entre materia y alma, la naturaleza inmaterial e inmortal de esta última (1706:51). Para Dodwell, la inmortalidad del alma es un conocimiento que ha sido revelado por las Sagradas Escrituras. En cuanto verdad revelada, por ende, es imposible que pueda ser demostrada por la razón humana (1706:104). Esta obra despertó inmediatamente la atención de Samuel Clarke, que no tardaría en responder. En su respuesta se ocupa mayormente en cuestionar la exégesis bíblica de Dodwell, pero también ofrece un singular argumento a priori que demuestra la naturaleza inmaterial e inmortal del alma. Esto provocaría la respuesta pública de Collins en una carta a Dodwell que sería el origen de la correspondencia entre ambos.

---

<sup>4</sup> Esta sugerencia lockeana resultaría un insumo para el materialismo francés del siglo siguiente, como ha mostrado Yolton (1991).

## El argumento de Clarke

Para probar la naturaleza inmaterial e inmortal del alma, Clarke ofrece una variación de lo que la literatura secundaria denomina desde hace ya varias décadas el argumento «Aquiles» (Mijuskovic, 1974). Este tipo de argumento pretende mostrar que, dadas las naturalezas radicalmente diferentes del pensamiento y la materia, el alma (entendida como la sede de la conciencia) no puede ser una sustancia material, sino solo inmaterial. Esto, *a fortiori*, permitiría deducir su inmortalidad, pues la simplicidad propia de la sustancia inmaterial estaría exenta de la descomposición a la que está sujeta la materia por su naturaleza compuesta y divisible. La versión clarkeana<sup>5</sup> hace hincapié en la necesidad de que el sujeto del pensamiento o conciencia sea un ente individual, a la vez que niega la posibilidad de que la materia cumpla ese requisito de unidad indivisible:

Pues siendo la materia una substancia divisible que consiste en partes separables —es más, que consiste en partes actualmente distintas y separadas— es claro que, a menos que fuera esencialmente consciente —en cuyo caso todas las partículas de materia tienen que consistir en innumerables y distintas conciencias—, ningún sistema de materia bajo cualquier composición o división posible puede ser un ente consciente individual. (...) Si se supone que Dios, por medio de su poder infinito, superpone la conciencia a las partículas unidas, aun así, aquellas partículas, siendo en realidad y necesariamente seres tan distintos entre sí como siempre, no pueden ser ellas mismas el sujeto en el cual inhiere esa conciencia individual, sino que la conciencia solo puede ser superpuesta a través de la adición de algo que, entre todas las partículas, tiene que ser por sí mismo un ser individual. No es posible que el alma, pues, cuyo poder de pensar es innegablemente una conciencia individual, sea una sustancia material. (Uzgalis, 2011:53, la traducción es nuestra)

El argumento podría esquematizarse de la siguiente manera:

1. La materia es una sustancia divisible —i.e. consiste siempre de partes distintas y separadas.

---

<sup>5</sup> Véase Rozemond (2008) para un estudio de las divergencias que presenta el argumento de Clarke respecto de otras variantes del argumento que pueden encontrarse en obras de R. Descartes o de W. G. Leibniz.

2. La conciencia es un poder individual —i.e. indivisible.
3. Ningún sistema material (cualquiera sea su composición) puede ser un ente consciente individual a menos que todas las partículas que lo componen posean esencialmente ese poder individual de pensar que es la conciencia.
4. Aun si concediéramos 3., la unión o compuesto de todos esos poderes no producirían un poder o conciencia individual.
5. El alma, cuyo poder de pensar es innegablemente una conciencia individual, no puede ser una sustancia material.

Estas primeras proposiciones pretenden demostrar la imposibilidad de que la materia pueda ser el sujeto en el que inhiere la conciencia. Esto parece implicar para Clarke la idea de que es naturalmente imposible que pueda producir pensamiento.<sup>6</sup> Si aun así se pretende defender la idea de que la materia pueda ser la sede del pensamiento de manera sobrenatural,<sup>7</sup> es decir, por acción directa de Dios, Clarke continúa el argumento sosteniendo que:

6. Si se supone que Dios ha superpuesto la conciencia a la unión de partículas, siendo que se trata de seres real y necesariamente distintos, tampoco podrían ser en sí mismas el sujeto en el que la conciencia individual inhiere.
7. El poder individual de la conciencia solo puede ser superpuesto a la totalidad de las partículas mediante la adición de algo en sí mismo individual, es decir: una sustancia inmaterial.

Clarke entiende que el tipo de unidad que tiene la conciencia resulta imposible de lograr para cualquier clase de sistema material, por lo que requiere para su ejercicio un sujeto inmaterial similarmente unificado en el cual inherir. Entiende que la conciencia no puede ser el resultado

---

6 Aclaro «parece» porque una cosa es que la conciencia *inhiera* en la materia y otra distinta es que la materia *produzca* pensamiento. En el primer caso, la materia sería soporte o sustrato de otra entidad: la conciencia. En el segundo caso, la materia misma tendría la capacidad de producir pensamiento, como uno de sus poderes o atributos. En este último caso, la materia sería activa y no un mero sustrato material que podría ser pasivo.

7 Esto es lo que parece sugerir el citado pasaje de Locke sobre la superposición (*superaddition*).

de la suma o agregado de una multitud de conciencias independientes.<sup>8</sup> Si la conciencia perteneciese a un sujeto compuesto (es decir, que no es simple o individual) implicaría la existencia de esa multiplicidad de conciencias, planteándose entonces el problema de su unificación. Por ende, la conciencia solo puede pertenecer a un ser individual o sujeto simple.<sup>9</sup>

El peso del argumento reposa sobre la distinción ontológica que importa el dualismo clarkeano. Esto implica que una parte importante de los motivos detrás de la aceptación de la naturaleza inmaterial del alma yacen en la defensa de una caracterización precisa de la ontología de la sustancia material. En ese sentido, la inferencia que propone Clarke es posible gracias a la operación más o menos implícita de un principio metafísico central que la literatura secundaria denomina Principio de Homogeneidad (PH) (Vailati, 1997:57; Rozemond, 2008; Uzgalis, 2009). El PH afirma que un poder o cualidad solo puede inherir en un compuesto si es del mismo tipo que el que puede encontrarse en cada uno de sus componentes. La defensa que hace Clarke de este principio metafísico, especialmente relevante para la solidez de su argumento dualista, se lleva a cabo por la vía de la inhesión y por la vía de la causalidad.

Bajo esta forma de entender la ontología de los compuestos, cualquier propiedad real de un sistema material deriva de las propiedades esencialmente inherentes a las partes que lo componen. Si el todo tiene ciertas propiedades, es porque esas propiedades están en cada una de sus partes distintas e independientes. Ahora bien, la magnitud y el movimiento son las únicas cualidades que, en términos de Clarke, respetarían el requisito del PH: la magnitud y el movimiento de un sistema material compuesto son solo y exclusivamente el producto de la suma o agregado de la magnitud y movimiento que se encuentran en cada una de las partículas que lo constituyen.

No así la cognición. El pensamiento o la conciencia no puede ser el resultado de la suma o agregado de conciencias distintas (aunque Clarke no explicita del todo qué acerca de la conciencia es lo que impide esto

---

8 El «Aquiles» contempla otra opción: si la conciencia solo puede inherir en una sustancia simple, entonces podría inherir en una única partícula de materia y el resto de las partículas materiales sería prescindible.

9 Hay antecedentes en el empleo de argumentos similares en el campo intelectual inglés. Por ejemplo, Henry More lo anticipó en parte en su *An Antidote Against Atheism* (1652) (Cragg, 1968:191).

—y Collins explota ese vacío explicativo—). Si fuera así, cree Clarke, tendríamos la situación absurda de que el todo sea más grande que la suma de sus partes constitutivas, dado que contendría una cualidad (en este caso, la unidad de la conciencia) más allá y por sobre todas y cada una de las cualidades reunidas de las partes. En otras palabras, enfrentaríamos la contradictoria situación de que ni cada una de las partes por separado ni la suma de todas ellas podrían conformar realmente el todo o explicar sus poderes o cualidades reales. La conjunción del PH más una ontología que define cualidades reales como aquellas que se ajustan al PH conforman el corazón de la estrategia clarkeana para rechazar la posibilidad misma de propiedades emergentes.

Además de la inherencia, el PH presupone una concepción precisa del principio de causalidad. Rozemond (2008) ha señalado que si bien la concepción clarkeana de la causalidad es fuertemente prehumeana, el empleo que hace de ella en la correspondencia con Collins no refiere a diferentes niveles de perfección o realidad (como sucede en el caso cartesiano o incluso en otros escritos del propio Clarke). En cambio, se concentra en la cuestión de la semejanza entre cualidades. Para que pueda haber una relación de causalidad entre dos eventos o estados es requisito que haya entre ellos una similitud suficiente (aunque Clarke no especifica qué constituiría un grado suficiente de similitud). Compuestos de movimiento y magnitud solo pueden ocasionar más movimiento y más magnitud, pero en ningún caso podrán producir cualidades o poderes de otro tipo, como la cognición.

### **Las objeciones de Collins**

A pesar de los esfuerzos de Clarke, Collins está convencido de que el argumento no es y no puede ser concluyente. Tal como él entiende la cuestión, Clarke incurre simultáneamente en dos errores lógicos; por un lado, en una *petición de principio* (Collins, 1709:7) y, por el otro, en un *argumentum ad ignorantiam* (II). Esto implica que, aunque aceptemos como premisa la suposición clarkeana de que la materia no es un ente individual, no sería necesario deducir que el sujeto de un poder individual tenga que ser necesariamente un ente individual. De hecho, así po-

dría reconstruirse el argumento con el que prácticamente inicia su réplica a Clarke (Collins, 1709:5):

1. Una sustancia material no es un ente individual. (supuesto de Clarke).
2. Un poder individual *puede* residir en un sistema material. (lo contrario *no* es evidente).
3. No es necesariamente indispensable que un ser individual (i.e. indivisible) sea el sujeto de un poder individual (i.e. indivisible).

La sustentabilidad de la premisa 2 radica en una inspección empírica:

La cuestión de hecho es tan clara y obvia que un hombre no puede voltear su ojo sin encontrarse con sistemas materiales en donde hay poderes individuales que no están ni en todas ni en cada una de las partículas que los componen cuando se las toma por separado y se las considera singularmente. (Collins, 1709:6, la traducción es nuestra)

El ejemplo con el que Collins ilustra esta aseveración es el de una rosa. Así como el poder que tiene una rosa para producir cierto perfume no es un poder que inhiera por separado en cada una de las partículas materiales que la componen, lo mismo podría suceder con el pensamiento, entendido como un producto de cierta organización cerebral:

Este, por lo que puedo ver, tal vez sea el caso del pensamiento de la materia. Esas partículas que componen el cerebro pueden, bajo esa modificación, o bien tener el poder de pensar que fluye necesariamente de ellas, o bien pueden tener el poder de pensar superpuesto por el poder de Dios, aunque por sí solas y separadamente puedan no tener el poder de pensar. (Collins, 1709:6, 7, la traducción es nuestra)

Tal como Collins entiende la cuestión, la falacia de Clarke radica en entender por «poder individual» un poder que solo pueda proceder o residir en un ser individual o indivisible. Se trata de una petición de principio porque supone lo que está en disputa: si el pensamiento es o no precisamente un poder de esas características. Esto, sin embargo, lejos de ser un presupuesto válido, no puede probarse hasta que no sepamos la naturaleza intrínseca del pensamiento. Si bien podemos distinguir varios

modos del pensar, ignoramos (al menos, hasta que haya más pruebas al respecto) si ese tipo de operación procede efectivamente de un ente individual o de uno compuesto.

Clarke rechaza la analogía que Collins propone entre la rosa y el cerebro mediante la introducción de una clasificación tripartita de las cualidades o poderes. En primer lugar, llama «cualidades reales» a aquellas que inhieren en la sustancia a la que se adscriben. En un sistema material estas cualidades reales no son más que la suma o agregado de los poderes y cualidades inherentes en las partes (la magnitud y el movimiento). Hay un segundo tipo de cualidades que solo reciben erróneamente ese nombre, pues no inhieren realmente en la sustancia, sino que nombran las sensaciones de quien la percibe. Y por último, un tercer tipo de poderes que no son cualidades reales que residen en ningún sujeto, sino meros nombres abstractos que emplearíamos para expresar ciertos efectos del movimiento de la materia que no resultan de la composición —como el magnetismo, la atracción eléctrica o incluso la gravedad, que Clarke considera que responde a una operación continua y regular de Dios sobre la materia por medio de la cual hace que unas partes tiendan hacia otras.<sup>10</sup> El aroma de la rosa al que Collins refiere, por lo tanto, correspondería al segundo grupo de la clasificación y, por ende, no sería un ejemplo conspicuo de un poder real que pudiera simultáneamente estar en un sistema material sin estar en cada uno de sus elementos constitutivos.

La estrategia clarkeana parece débil, puesto que Collins no niega que el aroma sea una cualidad secundaria percibida. En cambio, lo que se sugiere es que el *poder* de producir esa sensación o cualidad secundaria radica en las cualidades primarias de la rosa, es decir, no solo en la magnitud y el movimiento de las partículas, sino en la organización o composición que tiene la rosa, la cual no es una cualidad de cada una de las partes, sino del todo. Sin embargo, Collins no lo presiona por ese lado, sino que arremete contra los supuestos implícitos en su comprensión de la materia. Con esta clasificación que introduce, su interlocutor no hace otra cosa que argumentar *ad ignorantiam*. Supone que la materia solo

---

10 Aunque no serán abordados en este estudio, estos temas relativos a las fuerzas físicas, especialmente a la gravedad, eran centrales en la época. Una visión completa acerca de la naturaleza de la materia debía incluir una posición consistente acerca de estas fuerzas y acerca de su operación y su carácter legaliforme. Sobre las polémicas relativas a la naturaleza de la materia, Holden (2004).

puede tener poderes de un tipo: la magnitud y el movimiento. Ambos se caracterizan por ser siempre la suma o agregado de poderes del mismo tipo: la magnitud y el movimiento totales de un sistema material son siempre el resultado de la suma o agregado de la magnitud y el movimiento de cada una de sus partes. Esto, sin embargo, no parece excluir la posibilidad de que la materia tenga otras cualidades o poderes:

¿Qué es esto sino argumentar que porque no sabemos de otros poderes de otro tipo en la materia que no sean la magnitud y el movimiento, por lo tanto no tiene y no puede tener otros poderes de otro tipo que no sean la magnitud y el movimiento? (Collins, 1709:12, la traducción es nuestra)

La postura de Collins es clara: mientras no se demuestre lo contrario, podemos suponer que hay poderes de distinto tipo en las diferentes partículas materiales y que la acción o poder ejercido cuando están unidas es de diverso tipo que cualquier poder inherente en las partículas consideradas singularmente. Es decir, un poder que efectivamente sea la suma o agregado de otros poderes, pero con una diferencia clave: la suma o agregado de poderes de diversa índole. No habría ninguna contradicción en suponer un poder que surja de la materia sin pertenecer a la vez a las partes que conforman el todo. Cada partícula tendría poderes o cualidades propios con anterioridad a su unión, pero la unión bajo la forma de un cerebro permitiría la contribución de esos poderes al acto de pensar. Collins es elusivo a la hora de definir esos poderes de la materia. Como conjetura, pero solo como conjetura, para ilustrar su argumento, postula la posibilidad de que sea el movimiento. La organización cerebral podría lograr que el movimiento con el que contribuye cada partícula redunde en la emergencia de una nueva operación, de naturaleza cognitiva.

Es difícil advertir en qué sentido solo el movimiento podría producir pensamiento, especialmente dadas las restricciones causales prehumeanas dentro de las cuales se maneja el debate.<sup>11</sup> Sin embargo, la estrate-

---

11 Podría pensarse que el movimiento es indicio de que la materia es activa (y no pasiva), lo que sería más propicio para desarrollar pensamiento (que es una actividad), pero siempre y cuando se conceda que la similitud entre la actividad de la materia y la del pensamiento sea suficiente como para que la primera pueda propiciar la segunda. Clarke es oscuro sobre qué sería un grado suficiente de similitud, pero no lo concedería, pues las operaciones de la materia tal como la concibe son solo de naturaleza mecánica. Por ello resulta relevante la

gia escéptica de Collins corre en su auxilio, puesto que su intención no es explicar cómo es que la conciencia es de naturaleza orgánica y no inmaterial, sino más bien mostrar que los límites de nuestro conocimiento vuelven el asunto indemostrable.

Si alguien quisiera demostrarme que la conciencia solo puede inherir en un sistema material y a tal efecto me dijese que la conciencia es una operación orgánica, desearía que me dijese en qué consiste el pensamiento o conciencia, pues si lo hiciera, podría saber si es o no una operación orgánica; mientras que al solo decir que se trata de una operación orgánica me deja, con respecto a lo que es el pensamiento, tan ignorante como lo era antes de que esos sonidos alcanzaran mis oídos, y lo mismo supone la cuestión en disputa [afirmar] que solo la materia puede pensar, como el Sr. Clarke, al llamar a la conciencia un poder individual según su comprensión de poder individual, está suponiendo que la materia no puede pensar. (Collins, 1709:19, 20, la traducción y la aclaración entre corchetes son nuestras)

### **La materia y su «textura»**

Además de sus críticas al argumento clarkeano y a su concepción de la materia, Collins también intenta ofrecer argumentos positivos en apoyo de su hipótesis materialista y emergentista. Un análisis detallado quedará para otra ocasión, pero sí señalaremos un punto saliente: la noción de *textura*.

Collins concede a Clarke que la materia, *bajo las mismas circunstancias* (es decir: colocada en las mismas situaciones) está dotada de los *mismos poderes*. Esto equivale a sostener que cada una de las partículas tiene en sí misma la capacidad de contribuir de la misma manera a poner en acto los poderes actuales de un sistema material. A primera vista, esto parece oponerse a lo dicho anteriormente sobre la posibilidad de que cada partícula de materia tenga poderes que hasta ahora desconocemos. Sin embargo, su propósito es destacar y explicar el rol central que tiene la composición u organización de los sistemas materiales en la emergencia de propiedades inexistentes en las partes. El poder o cualidad propia de

---

exclusión de la gravedad y del magnetismo de la categoría de propiedad o cualidad esencial de la materia.

cada sistema material tiene que ser entendido como la suma de poderes de distinto tipo que son el producto de las diferentes situaciones de las partes al interior del sistema. En otras palabras, las partículas de materia son concebidas como intercambiables entre sí: cualquiera de ellas, *en la misma situación* (i.e. cumpliendo la misma función), contribuiría al todo de la misma manera; pero sería precisamente la diferencia funcional que aporta la composición orgánica lo que podría explicar que cada una manifestase diversos poderes o cualidades según su lugar o situación específica dentro del sistema. Estas formas concretas de organización o composición son las que Collins denomina «texturas» (*textures*).<sup>12</sup> Su disquisición es de naturaleza hipotética, pero su preferencia por esta hipótesis está, cree él, firmemente anclada en cuestiones de hecho manifiestas a la experiencia.

Y prefiero mucho más asumir que este es el caso antes que asumir diferentes poderes fundados en diferentes capacidades de las diferentes partes de la materia; puesto que por experiencia vemos que todo deviene todo a través de un cambio de forma. Las mismas partes de la materia devienen partes del estiércol, de la tierra, del césped, del maíz, de la oveja, de los caballos, de los hombres, etc. y cumplen su función bajo estas mutaciones. (Collins, 1709:15, la traducción es nuestra)

El pasaje citado continúa con un ejemplo muy interesante: el de un huevo.<sup>13</sup> Collins sostiene que la materia que constituye al huevo dentro de su cáscara es la misma que conformará luego al polluelo. Por ende,

---

12 En el término *texture* que emplea Collins resuena el atomismo de Lucrecio. Corpuscularistas como Bacon o Boyle tomaron el término del *De rerum natura* para denotar la configuración de partículas imperceptibles, que puede modificarse, y de la cual surgen distintas propiedades. La clara connotación emergentista que Collins le confiere constituye una novedad.

13 Existían ya investigaciones en huevos de pollo en el debate sobre la generación animal, como ilustra la obra de Marcello Malpighi (1628–1694) *De formatione pulli in ovo*, de 1673 (Rostand, 1985:17–26). Charles Wolfe (2016:127) ha señalado, sin embargo, que el materialismo de Collins es de vena conceptual y no está sustentado en evidencia experimental. Lo que parece apuntar Wolfe es que Collins no se basa en experimentos específicos practicados por él o por otros. Pero eso no necesariamente implica que sus ideas no partieran de cierta base empírica, en el sentido de prestar atención a lo que se puede observar a simple vista, a experiencias por todos conocidas.

la acción de la sensación comienza debido a una disposición particular de las partes materiales que conforman al huevo, a la que se llega a través del movimiento. El movimiento de las partículas alcanza una determinada organización que hace posible la manifestación del poder de sentir, sin la adición de ningún alma inmaterial e inmortal.<sup>14</sup> Este ejemplo constituye una cuestión de hecho que «los constructores de sistemas de *Europa* consideraron oportuno negar para sostener su hipótesis» (1709:16), dice Collins, probablemente pensando en quienes negaban la sensibilidad a los animales y los concebían como máquinas, desdeñando así la validez de una experiencia que a sus ojos es palmaria.

Collins entiende «poder» en términos innegablemente lockeanos: la habilidad de hacer o recibir un cambio, de actuar o ser actuado. Basándose en esta definición, arguye que no solo la magnitud y el movimiento son necesarios para hacer o recibir algún tipo de cambio, sino que es preciso tomar en consideración principalmente la «textura particular» de un ser, es decir, la composición específica en la que está dispuesta la materia. Es al discutir funciones orgánicas como la vista o la audición cuando sus argumentos propositivos se muestran más convincentes:

Es a partir de su textura, así como a partir de su magnitud y movimiento, que la materia de la cual consiste el ojo tiene un poder de hacer o recibir un cambio, de actuar o ser actuado. Dicho poder depende a tal punto enteramente de la textura particular, que ante la más leve alteración de las partes del ojo deja de tener un poder de ser operado por objetos externos o de contribuir al acto de la visión. Y si los poderes [de la visión] de un sistema material pueden cesar enteramente ante la menor alteración de una parte de aquel sistema, es evidente que los poderes [de la visión] del sistema no inhiere en sus partes del mismo modo que la magnitud

---

14 Estos pasajes guardan una similitud notable con la discusión de Denis Diderot en el *Coloquio entre D'Alembert y Diderot*, escrito en torno a 1769 (aunque solo publicado póstumamente en 1830). La similitud es tal que no solo se detecta en la idea general de que las mismas partículas de materia puedan adoptar distintas organizaciones a partir de las cuales explicar la multiplicidad de objetos materiales, sino también en la forma particular de ilustrar la idea general, con el ejemplo del huevo. Hay, sin embargo, una diferencia importante: Diderot explica el origen causal del movimiento de la materia a través del calor: «¿Cómo pasará esta masa a otra organización, a la sensibilidad, a la vida? Por medio del calor. ¿Qué producirá el calor? El movimiento» (Diderot, 2002:26; 1975, XVII:103–104). Collins no discute la cuestión.

y el movimiento, pues por más que se dividan y varíen las partes de la materia siempre habrá magnitud y movimiento, pero si se divide o varía la mínima parte del ojo, el poder de contribuir al acto de la visión queda enteramente aniquilado. (Collins, 1709:17, la traducción y las aclaraciones entre corchetes son nuestras)

## Conclusiones

La reconstrucción de las ideas expuestas por Collins en su correspondencia con Clarke sugiere la articulación de dos estrategias argumentativas más o menos implícitas. Una de ellas es de índole *escéptica* respecto de la capacidad humana para conocer la esencia de la conciencia. Esta conclusión sobre los límites naturales del conocimiento impide descartar *demonstrativamente* la existencia de otras cualidades en la materia que no sean la magnitud y el movimiento y le permite sostener la *posibilidad* hipotética de que la materia, según él la concibe, y bajo cierta organización (i.e. un cerebro), pueda producir pensamiento. La otra estrategia es de índole *naturalista*. La argumentación de Collins se aleja progresivamente de la discusión sobre la intervención divina (a donde parecía dirigirnos la *superaddition* lockeana) para considerar seriamente la hipótesis del emergentismo, que opera bajo el supuesto de una clausura causal que no admite la operación de causas sobrenaturales o transcendentales. En ese sentido, aunque aceptemos, como señala la literatura secundaria, que el materialismo de Collins no se sustenta en evidencia experimental, esta articulación entre estrategias escépticas y naturalistas sí parece garantizar su admisión como evidencia válida.

La medida y la manera en que los principios metafísicos ortodoxos de Clarke son rechazados por Collins podrían indicar el germen de una ontología materialista que, al poner énfasis en la dependencia contextual que tiene la operación causal de la materia, es antitética respecto de la concepción hasta entonces en boga, afín tanto al mecanicismo en disputa en filosofía natural, como a la metafísica dualista y a los compromisos teístas que se pretendían inferir de ella. En efecto, hay atisbos de un esfuerzo por superar la dicotomía entre materia inerte y pensamiento activo. Las razones que ofrece Collins para mostrar que las funciones cognitivas podrían resultar de la composición o «textura»

orgánica del sistema que conforma el cerebro constituyen la expresión temprana de una teoría de «propiedades emergentes» cuya influencia en pensadores materialistas ilustrados de las siguientes generaciones amerita mayor exploración.

## Referencias bibliográficas

- Collins, Anthony (1709).** *A Reply to Mr. Clark's Defence Of his Letter to Mr. Dodwell*. A. Baldwin.
- Cragg, Gerald Robertson (Ed.) (1968).** *The Cambridge Platonists*. Oxford University Press.
- Diderot, Denis (1975–).** *Œuvres complètes* (Eds. Dieckmann, Hans; Proust, Jacques y Varloot, Jean). Hermann.
- Diderot, Denis (2002).** *Escritos Filosóficos* (traducción castellana de Fernando Savater). RBA.
- Dodwell, Henry (1706).** *Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul Is a Principle Naturally Mortal*. R. Smith.
- Holden, Thomas (2004).** *The Architecture of Matter: Galileo to Kant*. Clarendon Press.
- Locke, John (2004).** *An Essay Concerning Human Understanding* (Ed. Roger Woolhouse). Penguin Books.
- Martin, Raymond y Barresi, John (2000).** *The Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in Eighteenth Century Britain*. Routledge.
- Mijuskovic, Ben Lazare (1974).** *The Achilles of Rationalist Arguments*. Martinus Nijhoff.
- O'Higgins, James (1970).** *Anthony Collins. The Man and His Work*. Martinus Nijhoff.
- Rostand, Jean (1985).** *Introducción a la historia de la biología* (traducción castellana de Armand Duval). Planeta Agostini.
- Rozemond, Marleen (2008).** The Achilles Argument and the Nature of Matter in the Clarke Collins Correspondence. En Lennon, Thomas y Stainton, Robert (Eds.). *The Achilles of Rationalist Psychology* (pp. 159–176). Springer Verlag.
- Rozemond, Marleen (2009).** Can Matter Think? The Mind–Body Problem in the Clarke–Collins Correspondence. En Miller, Jon (Eds.). *Topics in Early Modern Philosophy of Mind* (pp. 171–192). Springer Verlag.
- Uzgalis, William (2009).** Anthony Collins on the Emergence of Consciousness and Personal Identity. *Philosophy Compass*, 4(2), 363–379.
- Uzgalis, William (Ed.) (2011).** *The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707–08*. Broadview Editions.
- Vailati, Ezio (1997).** *Leibniz and Clarke: A Study of their Correspondence*. Oxford UP.
- Wolfe, Charles (2016).** *Materialism: A Historico–Philosophical Introduction*. Springer.
- Yolton, John (1991).** *Locke and French Materialism*. Clarendon Press.

## 4. El concepto kantiano de materia

LAURA PELEGRÍN Y LUCIANA MARTÍNEZ

La indicación inicial con la que debemos comenzar este trabajo es la siguiente: no vamos a presentar *el* concepto kantiano de la materia, sino *un* abordaje de él.<sup>1</sup> En particular, nos ocuparemos del tratamiento que recibe este concepto en un texto del período crítico del filósofo, que es el período en el que publicó la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787 —en adelante, *Krv*—), la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del Juicio* (1790).<sup>2</sup> La década de 1780 fue prolífica para Immanuel Kant, quien entre otros textos publicó entonces, además, el que sirve de fuente para nuestro trabajo. Se titula *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (en adelante, *MAN*) y fue editado en 1786.<sup>3</sup> Luego de examinar en la *Krv* las condiciones *a priori* que hacen posible un objeto de nuestra experiencia en general, en el texto de *MAN* Kant analiza las determinaciones *a priori* del concepto de materia cuando se ocupa de la metafísica especial de la naturaleza corpórea o material.

---

1 En particular, nos referiremos exclusivamente a lo que se conoce como la noción fiscalista de la materia, tal como se presenta en el período crítico.

2 La obra kantiana se cita en conformidad con las indicaciones de la sociedad kantiana alemana, explicadas en la revista *Kant-Studien*.

3 El texto alemán puede encontrarse en el cuarto tomo de la edición académica de las obras de Kant, en las páginas 465–565. De acuerdo con las convenciones estándar establecidas por la sociedad kantiana alemana, citaremos el texto indicando sus siglas en alemán (*MAN*), seguidas de la indicación del volumen y el número de página correspondiente en cada caso en la edición académica de las obras completas del filósofo (*AA*). Disponemos de varias traducciones del texto al español. Aquí citaremos la versión de J. A. Benítez (Kant, 1991).

El modo de abordaje en ese texto demanda cierta atención. En primer lugar, el concepto de materia no se *define* aquí, sino que se supone. La noción de materia es un *punto de partida* para la investigación (Pollok, 2001:111). Tal vez en este respecto convenga recordar, además, que para nuestro filósofo ciertos conceptos no pueden *definirse*, en sentido estricto, como sucede en la matemática. Esta ciencia comienza sus investigaciones con definiciones, a partir de las cuales, con ayuda de procedimientos constructivos, produce conocimientos nuevos (Martínez, 2019). No es esto lo que hallamos en MAN. Si revisamos este texto, encontramos numerosas elucidaciones (*Erklärungen*) del término, pero no una definición que sirva como punto de partida e hilo conductor para nuestro conocimiento. En particular, el concepto de materia es un concepto empírico y Kant considera que los conceptos empíricos no se definen.<sup>4</sup>

El estudio de la materia, empero, implica un procedimiento inusual en el tratamiento de tal clase de conceptos. Específicamente, Kant propone examinar sus determinaciones *a priori* y pretende hacerlo a través de una *construcción*. Construir los conceptos en la intuición pura es lo que hace la matemática y no es habitual, en cambio, en el caso de las investigaciones de representaciones empíricas. La construcción de conceptos matemáticos consiste en la exhibición de ellos en la intuición pura. ¿Cómo es posible, entonces, construir el concepto de materia, si este es un concepto empírico? El primer momento de este capítulo consistirá en una revisión de su visión de los conceptos empíricos y del modo en el que, en especial, el concepto de materia se presenta como uno de ellos. En segundo término, examinaremos el concepto de construcción y la índole de la construcción del concepto de materia en MAN, que está guiado por la tabla de los conceptos puros del entendimiento, desarrollada en la *Krv*. Por último, revisaremos algunas de las propiedades que tiene la materia, para Kant. Estudiaremos la concepción de ella como sistema de fuerzas y los atributos que, en tanto tal, descubrimos a través de su construcción: la extensión, la impenetrabilidad y la divisibilidad infinita.<sup>5</sup>

---

4 En esta línea de argumentación, concordamos con Pollok (2001:111).

5 Kant explica algunas otras propiedades de la materia, tales como la solidez, la elasticidad o ciertas propiedades químicas (Sarmiento, 2011:87). En este trabajo nos centramos en las que nos parecen esenciales para la comprensión de la visión kantiana del tema.

## La materia como concepto empírico

Para Kant, los conceptos empíricos se forman por comparación, reflexión y abstracción. El punto de partida en ese procedimiento es la presentación de ciertos objetos en los sentidos. La comparación entre tales objetos permite distinguir que ciertas propiedades no son comunes a ellos. Si se hace abstracción de las notas en las que difieren, se forma el concepto genérico de tales objetos. En el libro de lógica editado por Jäsche a pedido de Kant, se presenta el ejemplo de la formación del concepto de árbol (*Log.* AA 9:94–95). Ante la presencia de un sauce, un abeto y un tilo, se hace abstracción de aquello en lo que difieren. La reflexión omite estas diferencias y permite generar la representación *abstractiva* de árbol.

Ahora, la materia se presenta en MAN como un concepto empírico. Como tal, debería corresponderle el modo de formación en la que ellos se gestan. No obstante, la *KrV* adelanta que pueden obtenerse ciertas determinaciones de este concepto con anterioridad a su presentación en la experiencia. En este texto, además, Kant ha encontrado determinaciones de la materia que pueden obtenerse con independencia de la experiencia (Friedmann, 2013:29).

En primer lugar, en el sistema de los principios, en las «Anticipaciones de la percepción», Kant exhibe que el entendimiento puede anticipar que todo influjo de la materia sobre los sentidos tendrá un grado; esto significa que puede conocerse *a priori* un factor de la experiencia que concierne a su materia. De hecho, una anticipación es «todo conocimiento mediante el cual puedo conocer y determinar *a priori* aquello que pertenece al conocimiento empírico» (*KrV*, A166 = B208). La materia es un concepto empírico. No obstante, Kant muestra que hay algo respecto a la materia del fenómeno que puede ser anticipado: el grado. De este modo, se demuestra que el entendimiento puede determinar *a priori* un aspecto de la experiencia. En otras palabras, se exhibe cómo se puede anticipar (establecer *a priori*) una determinación de la materia de la afección.<sup>6</sup>

Por lo demás, este no es el único elemento que puede anticiparse respecto del concepto de materia. En el Apéndice de la «Dialéctica trascen-

---

<sup>6</sup> La variación en la intensidad respondería, en última instancia, a la fuerza de la materia para ejercer un cierto influjo. La explicación de este fenómeno se encontraría en los *Fundamentos metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* (Giovanelli, 2011:31 y ss.).

dental» (KRV A 653 = B 681), Kant argumenta que debe existir cierta *homogeneidad* en el material proporcionado por la sensación para que sea posible en general la formación de conceptos empíricos. En otras palabras, la materia que compone los objetos no puede ser tan heterogénea, que no permita tomar notas comunes para la construcción de conceptos empíricos. El requerimiento de homogeneidad de la materia es un principio trascendental (KRV A 653 = B 681).

Así, se pone en evidencia que incluso antes de la construcción del concepto de materia como concepto empírico en MAN, en la KRV, ya se advierte la posibilidad de determinar *a priori* ciertos rasgos que le corresponden.

### **La construcción del concepto de materia**

Veamos, entonces, cómo procede el examen de la materia en MAN. Allí, se diferencia una investigación metafísica trascendental de la naturaleza, que es la que realiza una crítica de la razón pura, de una investigación particular de ella. La investigación trascendental enseña los principios puros de la naturaleza, sin ocuparse de las determinaciones de las cosas dadas en la sensibilidad. En el marco de la segunda, en cambio, se examinan los principios de las cosas de las que tenemos un concepto empírico, pero sin recurrir para ello a principios tomados de la experiencia. En la metafísica particular de la naturaleza, a su vez, Kant diferencia la investigación de los principios de la naturaleza extensa de la de la naturaleza pensante (MAN, AA 04:469).<sup>7</sup>

Ahora bien, una *ciencia* particular de la naturaleza extensa solo es posible en sentido propio en la medida en que contenga construcciones matemáticas de sus conceptos.<sup>8</sup> Pues en cuanto es una ciencia debe descansar en conocimientos *a priori* y no meramente en conocimientos empíricos; y en cuanto pretende ser más que un discurrir por conceptos y, así, referirse a objetos, debe proceder por construcción (MAN, AA 04:470). Por

---

7 Jáuregui (1997) ha examinado minuciosamente la relación que podemos establecer entre la noción de materia y (los límites de) la investigación de los principios de la naturaleza pensante.

8 Stadler (1883:5) explica que, si buscamos una especificación de las leyes trascendentales de la naturaleza que sin ser empírica valga, sin embargo, para la experiencia, solo es posible a través de la intuición pura. Es decir, la síntesis debe referirse a las puras relaciones espaciales y temporales del concepto.

consiguiente, antes de investigar las determinaciones del concepto de materia, en este apartado nos demoraremos en la noción de construcción e intentaremos explicar cómo se vincula con el estudio de la materia.

Ya ha sido indicado en otras investigaciones<sup>9</sup> que la noción de construcción no constituye una novedad de la filosofía kantiana. La construcción es un procedimiento característico de la geometría desde los comienzos de su desarrollo en el mundo griego. Una contribución de Kant en este respecto está dada por su reconsideración de las construcciones en el marco de su doctrina del espacio como forma pura de nuestra intuición sensible. En su pensamiento crítico, el filósofo consigue explicar a través de este procedimiento el carácter sintético y *a priori* del conocimiento matemático.

En la *Crítica de la razón pura*, la construcción se describe como un procedimiento específico de la investigación matemática que consiste en presentar *a priori* la intuición que le corresponde a un concepto (KrV, A713 = B741). Para ello, se requiere una intuición no empírica, es decir: una representación singular *a priori*. En la filosofía de Kant, el espacio es una intuición de esta índole. Las determinaciones de él pueden ser universales, en la justa medida en que él es la forma de *toda* experiencia externa. En la polémica con Eberhard, por su parte, denomina *construcción* a cualquier exhibición de un concepto a través de la producción de una intuición que le corresponda. La construcción matemática es pura, pues se realiza por mera imaginación según un concepto *a priori*. Kant la denomina *esquemática* y la diferencia de la construcción *técnica*, que se efectúa en un material cualquiera (Entdeckung, AA 08:191 y ss.).

---

9 Para Frank Pierobon, la construcción se presenta como una pieza clave para comprender los procedimientos en esta ciencia. El autor considera que Kant hace de una interpretación del procedimiento constructivo geométrico el paradigma metodológico de toda la matemática. La demostración geométrica clásica tiene tres momentos principales: la enunciación de la tesis, su demostración y la conclusión. Todo el procedimiento se apoya en construcciones auxiliares que permiten construir la prueba propiamente dicha. Es la construcción de trazos lo que distingue, para Pierobon, la demostración matemática de la lógica (Pierobon, 2003:93 y ss.). En la misma dirección, Hintikka ha reconocido en la estructura del método matemático kantiano la incidencia de Proclo, quien diferenciaba seis momentos en la explicación euclidiana de los problemas. Estos momentos son: la enunciación, la exposición, la especificación, la construcción, la demostración y la conclusión. Los tres elementos identificados por Pierobon son, empero, los que Proclo consideraba imprescindibles (Hintikka, 1967:360 y ss.). Véase también: Shabel (2003:102).

Ahora bien, ¿cómo es que se realiza una construcción en el marco de una metafísica particular de la naturaleza extensa? Esta pregunta se identifica con la que interroga por las condiciones de la aplicación de la matemática a la teoría de los cuerpos. Tal aplicación haría posible una ciencia racional que no se apoya en principios empíricos y que sin embargo proporciona conocimientos acerca de los cuerpos, es decir de objetos determinados en el espacio. La materia es la determinación particular de los cuerpos como objetos extensos y el espacio es la forma de la intuición que hace posible la construcción requerida (MAN, AA 04:472).

La construcción del concepto de materia es una construcción matemática, en la que se proporciona *a priori* la intuición que le corresponde al concepto (MAN, AA 04:470). Para ello, debe realizarse primeramente una tarea muy importante, propia de la filosofía pura. Esta tarea consiste en el análisis del concepto de una materia en general. Tal análisis, perteneciente al ámbito de la metafísica, no ha de fundarse en las experiencias particulares, sino solo en lo que pertenece al concepto abstracto y empírico de la materia, en referencia a la intuición pura del espacio (MAN, AA 04:472).

En el texto kantiano se presentan cuatro abordajes (i.e., cuatro explicaciones) del concepto de materia. Esos abordajes corresponden a los cuatro momentos de la tabla de los conceptos puros del entendimiento, deducida en la «Analítica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*. Esto se debe a que los conceptos puros del entendimiento son las funciones de síntesis de todo posible pensamiento de objeto. En otras palabras, la naturaleza de todas las cosas, y particularmente también la naturaleza de las cosas corpóreas, es pensada por nosotros por medio de esas doce categorías. En la investigación de la metafísica de la naturaleza corpórea que Kant desarrolla en el texto, en el marco de la cual encontramos su análisis del concepto de materia, las cuatro clases de categorías (i.e., cantidad, cualidad, relación y modalidad) permiten obtener todas las determinaciones del concepto general de materia que podemos pensar *a priori* (MAN, AA 04:474 y ss.).

Como ha sido advertido por Kant y enfatizado por sus comentaristas, su texto no se presenta en primer término como una teoría del concepto de materia. Lo que se desarrolla en él es, antes bien, una teoría del movimiento (De Bianchi y Wunderlich, 2015:1470). Esto se debe a que el movimiento es lo único que puede afectar a los sentidos. Por este motivo, constituye la determinación más fundamental de cualquier cosa que haya de ser un objeto sensible para nosotros.

## La materia como lo movable

Hemos analizado la índole del concepto en el marco de la taxonomía kantiana de los conceptos y el modo de abordaje de él en el contexto de una investigación de la metafísica de la naturaleza corpórea. Pero no hemos considerado todavía cómo se caracteriza el concepto de materia. La materia se presenta como «lo real en el espacio» y como «lo que se mueve, en cuanto ocupa un espacio» (Friedman, 2013:104 y ss.). Si bien ambas maneras de presentarlo son provechosas para pensar en el concepto, la segunda, que enlaza la noción de lo real con la del movimiento (Friedman, 2013:109), se explica con mayor detenimiento en el texto y parece proporcionar un hilo conductor útil para recorrerlo. Nos centraremos en ella.

De acuerdo con Kant, «la determinación básica de algo que ha de ser objeto de los sentidos exteriores tenía que ser el movimiento, porque solo así pueden verse afectados estos sentidos» (MAN, AA 04:476). Ciertamente, podría objetarse que la materia podría afectar los sentidos incluso sin movimiento.<sup>10</sup> Para Kant, en toda experiencia «algo tiene que ser sentido» (MAN, AA 04:482). La materia solo puede ejercer un influjo del sentido externo si actúa sobre él. Si la materia no se moviera, no habría influjo en los sentidos y, luego, no sería posible la experiencia en absoluto. Para que haya experiencia, debe haber afección. Si la materia no se moviera, no habría afección y, por lo tanto, no habría experiencia. Solo el movimiento permite que algo aparezca a los sentidos en general. Por esta razón, el movimiento es la única condición por la que algo puede convertirse en objeto de los sentidos externos. Gracias a la capacidad de la materia de moverse, algo puede ser objeto de la experiencia.

El estímulo sentido es el correlato del movimiento generado por la materia. La sensación es el efecto que causa la materia cuando se mueve y afecta los sentidos. Gracias a este movimiento hay afección y, con eso,

---

<sup>10</sup> Ralph Walker cuestiona esta consideración observando que uno podría considerar un mundo posible en el que hubiera solo cambio cualitativo no locativo. De acuerdo con Walker, no habría inconsistencia en considerar la posibilidad de la experiencia sin movimiento (Walker, 1974:193).

sensación general.<sup>11</sup> El movimiento<sup>12</sup> es el objeto propio de la foronomía.<sup>13</sup> La movilidad es el único atributo que puede signarse a la materia en el marco de la foronomía (MAN, AA 04:480). El movimiento es el accidente de la materia según su cantidad (KrV, A186 = B230). El movimiento es mudanza del lugar (KrV, B48 = B67; MAN, AA 04:483). Aquí no se atiende al movimiento de un objeto, sino a la descripción de un espacio. El movimiento es la alteración en el espacio (KrV, B291).

Si se abstrae su cualidad, que será estudiada en la Dinámica, y se atiende solo a la cantidad, la materia como lo móvil puede identificarse con el punto (MAN, AA 04:480), dado que el punto es el lugar que ocupa un cuerpo (MAN, AA 04:482). Por el momento, se determina la materia en cuanto a cantidad, velocidad y dirección.<sup>14</sup> El punto es el lugar de un cuerpo dado que la determinación de la distancia de un cuerpo a otros se mide de acuerdo con la distancia más corta de un centro al otro, y no

---

11 «sin este movimiento, es decir, sin la estimulación de los órganos de los sentidos, que es su efecto, no tiene lugar ninguna percepción de ningún objeto de los sentidos, y por lo tanto ninguna experiencia» (AA 22:551).

12 Para explicar la relación entre materia y movimiento, Giovanelli opta por una mirada prospectiva, focalizando su argumento en el *Opus Postumum*. Michael Friedmann opta por una mirada respectiva, tomando en consideración *Sobre el fundamento primero de las regiones en el espacio y Cómo orientarse al pensamiento*. De acuerdo con Friedman, debe evitarse una interpretación psicologista del argumento de Kant. El argumento de Kant debe remitirse a los escritos precríticos. A partir del cuerpo propio, pueden delimitarse tres regiones en el espacio, en las cuales los objetos pueden localizarse. A partir de la formación de este espacio relativo, que funciona como marco de referencia, pueden localizarse los objetos de acuerdo con sus distancias perpendiculares al plano. Para Friedman, así se introduce la posibilidad de la infinita progresión de regiones especiales cada vez más inclusivas, las cuales podrían determinar el movimiento de los objetos externos. August Stadler sostiene que el concepto de *afección* no tiene en *MAN* el mismo significado que la *Crítica*. Si tuviera el mismo significado «el objeto de la ciencia natural sería la cosa en sí misma». Aquí solo se atiende el concepto de materia en su aspecto fenoménico (Friedmann, 2013:43 y ss.; Giovanelli, 2011:32; Stadler, 1883:9).

13 Como observa August Stadler, «El objeto de la foronomía simplemente significa “algo móvil”» (Stadler, 1883:19).

14 «El movimiento de un *objeto* en el espacio no compete a una ciencia pura y, en consecuencia, tampoco a la geometría; porque el que algo sea móvil no puede conocerse *a priori*, sino solo por experiencia. Pero el movimiento como *descripción* de un espacio es un acto puro de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición externa en general por la imaginación productiva, y no solo compete a la geometría, sino incluso a la filosofía trascendental» (KrV, B155).

desde cualquier punto arbitrario. El lugar de todo cuerpo es ese punto desde el cual se mide. Por esta razón, puede sostenerse que «hay un solo punto en cada uno de estos cuerpos que constituye su lugar» (MAN, AA 04:482). En este sentido, el movimiento puede representarse como el trazado de una línea (Krv, B292). El lugar de cada cuerpo va mudando conforme recorre los infinitos puntos de la línea. El movimiento es el cambio de lugar de un punto a otro (MAN, AA 04:483). De este modo, se establece que el concepto de movimiento es matemáticamente construable. Este paso es fundamental para el logro del objetivo de la foronomía, que consiste en establecer las propiedades matemáticas del movimiento y, con eso, de la materia (Benítez, 1991:XXIV; Friedman, 2013:52), puesto que, como anticipamos, toda ciencia propiamente dicha debe tener su fundamento en la matemática (MAN, AA 04:470).

### **La materia como sistema de fuerzas**

En la investigación de la materia que se concentra en el momento de la cualidad, es decir, en la «dinámica», Kant explica el concepto de materia, entendido siempre como aquello que se mueve en cuanto ocupa un espacio, a partir de la correlación de dos fuerzas, que denomina la de atracción y la de repulsión o expansión.<sup>15</sup> Estas dos fuerzas constituyen la esencia de la materia, en cuyo concepto ninguna puede separarse de la otra. Si ninguna de ellas o solo una de ambas fuera el fundamento de la materia, entonces, como veremos, el espacio quedaría vacío y no podríamos encontrar materia en él (MAN, AA 04:511). La explicación de la materia con la que inicia la «dinámica» la presenta como aquello que se mueve y «llena (*erfüllt*) el espacio» (MAN, AA 04:496). Para nuestro filósofo, llenar el espacio consiste en impedir que sea penetrado por algo más. Esta peculiar relación de la materia con el espacio se apoya en dos fuerzas que constituyen la naturaleza misma de la materia para Kant.<sup>16</sup> Por un lado, el filósofo explica que la materia ocupa un espacio no por

---

15 Sarmiento (2011:81) considera que Kant *deduce a priori* las dos fuerzas *originarias*, a partir de la posibilidad de la materia.

16 En este sentido, Carrier (1990) hace referencia a una preeminencia ontológica y metodológica de la fuerza sobre la materia.

su sola existencia, sino en virtud de una fuerza motriz particular. Esta fuerza es la de repulsión. Pues la resistencia que, en el espacio que ocupa, la materia opone a la invasión de otras materias es una causa del movimiento de estas en una dirección opuesta (MAN, AA 04:497). Para Kant, la materia es originariamente expansiva y esta fuerza de repulsión es lo que hace precisamente que ella ocupe el espacio (MAN, AA 04:499). Además, en esta fuerza peculiar se apoyan dos propiedades que estudiaremos en los siguientes apartados: la impenetrabilidad de la materia y su infinita divisibilidad.<sup>17</sup>

La segunda fuerza constitutiva de la materia es la fuerza de atracción. Esta fuerza hace que otras materias se aproximen a la materia considerada. Kant advierte que constituye una propiedad que no pensamos inmediatamente en el concepto de materia, sino que la alcanzamos a través de un razonamiento (MAN, AA 04:509). El filósofo bosqueja tal inferencia de la siguiente manera. La fuerza de expansión hace que las partes de la materia tiendan a separarse ilimitadamente. El espacio, por su parte, no puede limitar esa expansión. Entonces, si la materia no contuviera otra fuerza motriz que la limitara, no podría ser contenida por límite alguno y no habría espacio determinable. Por tanto, la materia exige como condición de su existencia fuerzas de atracción. En tanto que constituye una condición de la materia, esta fuerza es previa a las divisiones de ella y por tanto se encuentra en toda materia.

Estas dos fuerzas son supuestas por la noción misma de la materia, tal y como se define en MAN. Además, Kant considera que todas las fuerzas motrices han de reducirse a ellas, ya que solo podemos concebir que una materia atraiga o aleje a las demás (Sarmiento, 2011:82).

## **Extensión e impenetrabilidad de la materia**

Como anticipamos, el enunciado inicial de la Dinámica tiene como objetivo definir a la materia como lo que llena un espacio. Kant distingue entre llenar (*erfüllen*) un espacio y ocupar (*einnehmen*) un espacio. El ob-

---

17 De Bianchi y Wunderlich (2015) consideran que este aspecto indica el carácter dinamista de la teoría kantiana de la materia, en la que la extensión y la impenetrabilidad no se presentan como propiedades esenciales, sino derivadas.

jetivo es mostrar que la materia, a diferencia de las figuras geométricas, no solo ocupa un espacio sino que lo llena y que, por ello, ofrece resistencia al movimiento de otros cuerpos que intenten ocupar su espacio. Como hemos advertido, la materia tiene una fuerza de resistencia al movimiento de otros cuerpos. Esta capacidad de resistir al movimiento de otros cuerpos —que intentan ocupar el espacio que ella ocupa— es una propiedad dinámica de la materia.

En la dinámica, ya no se atiende al concepto de materia en cuanto a su cantidad, como en la foronomía, sino que se estudia a la materia en relación con su cualidad. Respecto de su cualidad, la materia es capaz de resistencia. Kant destaca que no se considera la capacidad que tiene un cuerpo de mover a otro —esta es la resistencia mecánica—. <sup>18</sup> En su concepción dinámica, no se trata del problema de la capacidad de un cuerpo de mover a otro sino de la resistencia de un cuerpo a que otro ocupe el espacio que él ocupa. Aquí la materia no se resiste a ser movida sino a que otro cuerpo ocupe su propio espacio. Esta capacidad de resistencia involucra que el cuerpo llena el espacio y no meramente lo ocupa. <sup>19</sup> Ocupar un espacio consiste solo en abarcar una extensión. Una figura geométrica ocupa un espacio al estar presente en todos sus puntos. Las figuras geométricas son extensas y luego, ciertamente, ocupan un espacio.

La materia no solo está presente en todos los puntos de un espacio sino que ejerce una acción. Por ello, a este respecto, el concepto de ocupar un espacio es insuficiente. Por un lado, la caracterización de la materia como lo que ocupa un espacio no permite trazar la diferencia entre el tipo de relación que tienen los cuerpos y las figuras geométricas con el espacio. Por otro lado, la noción de «ocupar un espacio» deja indeterminada la forma en que la materia ejerce una acción en el espacio que ocupa. El llenado del espacio explica la capacidad de la materia a resistir al movimiento de otro cuerpo que intente penetrar el espacio que ella ocupa.

Esta capacidad de la materia de llenar el espacio es su fuerza motriz. Es una fuerza motriz porque es causa del movimiento de otra materia. En tanto un movimiento solo puede ser disminuido o suprimido por otro

---

18 En la mecánica se explica cómo una materia puede transmitir movimiento a otra (MAN, AA 04:536).

19 Kant discute con la posición de Lambert, quien llama solidez a la capacidad de la materia de ocupar un espacio (MAN, AA 04:497). Para un estudio de la relación de la posición de Kant con la de Lambert puede verse Friedman (2013:121 y ss.).

movimiento en dirección opuesta (MAN, AA 04:490), esta resistencia de la materia hace que la otra materia se mueva en la dirección contraria. A causa de esta fuerza motriz, la materia llena un espacio.<sup>20</sup> En un instante inicial, otra materia intenta penetrar el espacio que otra materia ocupa. La materia, por su fuerza motriz, ofrece resistencia y hace que el movimiento del otro cuerpo disminuya; es decir, que se suprima el intento de la otra materia a ocupar el lugar que llena la primera (MAN, AA 04:499).

Como señalamos, la materia ofrece resistencia al punto de disminuir el movimiento de la otra o, incluso, suprimirlo. Sin embargo, sin importar la magnitud de la fuerza de la materia, una nunca puede penetrar en otra. Una materia penetra en otra cuando logra suprimir el espacio de expansión que tiene la última. Se puede ir imprimiendo presión sobre un cuerpo haciendo que disminuya su volumen. No obstante, la fuerza ejercida nunca puede ser tal que resulte capaz de suprimir la materia por completo. Aunque la materia puede ser comprimida al infinito nunca puede ser penetrada (MAN, AA 04:501), puesto que la materia deberá ser comprimida en un espacio infinitamente pequeño y, consiguientemente, por una fuerza compresiva infinita. En tanto no puede haber una fuerza compresiva infinita, la materia no puede ser penetrada. En este sentido, la materia es impenetrable.<sup>21</sup>

## **La infinita divisibilidad de la materia**

En MAN, a diferencia de lo que se aprecia en textos del período precrítico,<sup>22</sup> Kant sostiene que la materia es infinitamente divisible en partes que son materia. Esto significa que no hay partículas de materia que sean indivisibles y elementales, no hay «átomos» ni «mónadas» (Heimsoeth, 1966:324), sino que toda materia puede dividirse en partes materiales. Estas partes, son, desde luego, divisibles a su vez. En este pro-

---

20 Jáuregui (1997) advierte que, en virtud de una fuerza motriz, la materia llena el espacio que ocupa y es, así, una extensión impenetrable. Además, añade que la impenetrabilidad es el criterio empírico para apreciar lo permanente en ella.

21 Kant distingue entre impenetrabilidad relativa y absoluta. Un estudio de esta distinción puede encontrarse en: Sarmiento (2011:83 y ss.); Friedmann (2013:111 y ss.).

22 Acerca de los detalles de la diferencia entre la doctrina de MAN y la de la *Monadología física*, de 1756, véase Friedman (2007:312); Pollock (2001:7, 249–255).

ceso de división, no hay una división última, luego de la cual ya no sea posible descomponer la materia obtenida en componentes materiales.

El argumento que desarrolla en el texto de 1786 para justificar esta tesis toma como punto de partida la impenetrabilidad de la materia. Como hemos señalado antes, para nuestro filósofo la materia es impenetrable en virtud de su fuerza expansiva primordial. Esta fuerza de una porción dada de materia resulta de la fuerza expansiva de cada punto de un espacio lleno de materia. En otras palabras, en un espacio lleno de materia, cada parte contiene una fuerza expansiva que actúa sobre las demás en todas las direcciones. Entonces cada parte del espacio lleno de materia es móvil y, en consecuencia, separable de otras partes materiales por división física. En otras palabras, las partes de la materia en el espacio son ellas mismas materia.

Ahora bien, el espacio que llena la materia es matemáticamente divisible al infinito.<sup>23</sup> Esta tesis se encuentra desarrollada en la *Crítica de la razón pura*, particularmente en el examen del espacio en la «Estética trascendental» y en la resolución del segundo conflicto antinómico en la «Dialéctica trascendental» (KrVA 25 = B 40; A525 = B553), y no se explica en detalle en el texto de MAN. Este texto recupera asimismo la tesis según la cual la divisibilidad matemática de un espacio lleno de materia se extiende tan lejos como la posible división física de la sustancia que lo llena. Y como la divisibilidad matemática se extiende infinitamente, lo mismo sucede con la divisibilidad física de la materia.

Como vimos, además, las partes en las que se divide la materia son, a su vez, ellas mismas materia. Esas partes, en efecto, incluyen precisamente las fuerzas constitutivas de la materia. Ellas se piensan como sustancias en movimiento, y no, en cambio, como accidentes de alguna sustancia (Pollok, 2001:250). De este modo, la materia es divisible infinitamente en partes que son ellas mismas materia. Antes de proseguir nuestra reflexión, conviene reparar en que estamos señalando que el proceso de dividir la materia puede continuar infinitamente. Esto no significa que la materia se conciba como un agregado de infinitas partes o que esté de hecho dividida en infinitos componentes.

---

23 Que el todo el espacio puro es infinitamente divisible es algo que nos enseña con evidencia la Geometría, como apunta Heimsoeth. Además, el comentador remarca que el espacio no es un compuesto de partes, sino que en él las partes pueden ser intuitas por limitación y son ellas mismas espaciales (1966:325).

## Materias, sustancias, cosas

El concepto de materia es de carácter empírico, como hemos advertido al comienzo de este capítulo. Por esta razón, la materia no se identifica con las cosas, tales y como ellas son en sí mismas. Kant es enfático en este punto. La cosa en sí es la cosa en cuanto *no* es asunto de mi experiencia. En este sentido no pertenece al mundo de los elementos de mi experiencia. Los objetos de la experiencia, en el idealismo crítico de Kant, revisten un carácter fenoménico y se encuentran determinados por nuestra manera de intuir y pensarlos. La materia, por su parte, sí pertenece a la experiencia<sup>24</sup> y su concepto, si bien no todas sus determinaciones, es conocido a través de la experiencia. En el texto que examinamos, Kant señala explícitamente que concluimos que la materia *no es* una cosa en sí, sino un mero fenómeno (MAN, AA 04:506).

Resulta un poco más difícil especificar, en cambio, la distinción entre la noción de materia y la noción de sustancia. La sustancia es un concepto producido por nuestro entendimiento puro. Es una función de síntesis que genera nuestro intelecto para la constitución de la experiencia. La materia, por su parte, no tiene su origen en el entendimiento puro, como se ha visto en esta investigación de ella. Sin embargo, es precisamente la materia el aspecto de la experiencia que acoge el concepto puro de sustancia. Por este motivo, Kant afirma explícitamente que «la materia, como elemento móvil en el espacio, es la sustancia» (MAN, AA 04:503). El referente del concepto de sustancia, que significa «el último sujeto de la existencia... que no es a su vez predicado de la existencia de otra cosa» (MAN, AA 04:503),<sup>25</sup> es precisamente aquello que se mueve en el espacio. El concepto de esto solo presupone el espacio, que contiene las condiciones necesarias para la representación de la exterioridad y que por lo demás no refiere nada que exista.

---

24 Como advierte Friedman (2007:313), confundir la materia con la cosa en sí lleva, en la filosofía de Kant, a conflictos antinómicos irresolubles.

25 Friedman (2013:145) advierte que aquí Kant remite al concepto puro en su versión no esquematizada (es decir, sin referencia a la permanencia).

## Recapitulación

En este capítulo hemos examinado el tratamiento kantiano del concepto físico de sustancia, en la etapa crítica del pensamiento del filósofo. En primer lugar, hemos analizado los aspectos metodológicos de su abordaje, que permiten comprender su inclusión en la metafísica de la naturaleza corpórea. En pocas palabras, si bien el concepto de materia es empírico, y no es un concepto puro, las construcciones en él hacen posible una investigación racional. En segundo lugar, hemos estudiado algunas propiedades de la materia que descubre la indagación kantiana. La materia es lo móvil en el espacio, contiene dos fuerzas fundamentales, es impenetrable e infinitamente divisible. Por último, comentamos brevemente la diferencia entre la noción de materia y las nociones de cosa y de sustancia en el marco de la filosofía crítica de Kant.

## Referencias bibliográficas

- Benítez, José Aleu (1991).** Estudio preliminar. En Kant, Immanuel. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (estudio preliminar y traducción de José Aleu Benítez). Tecnos.
- Carrier, Martin (1990).** Kants Theorie der Materie und ihre Wirkung auf die zeitgenössische Chemie. *Kant-Studien*, 81(2), 170–210.
- De Bianchi, Silvia; Wunderlich, Falk (2015).** Materie (physikalisch). En Willaschek, Marcus; Stolzenberg, Jürgen; Mohr, Georg y Bacin, Stefano. *Kant-Lexikon* (pp. 1466–1472). De Gruyter.
- Friedman, Michael (2007).** Philosophy of natural science. En Guyer, Paul. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (pp. 303–340). Cambridge University Press.
- Friedman, Michael (2013).** *Kant's Construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundation of Natural Science*. Cambridge University Press.
- Giovanelli, Marco (2011).** *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perception. An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate*. Springer.
- Heimsoeth, Heinz (1966).** *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Walter de Gruyter & Co.
- Hintikka, Jaakko (1967).** Kant on the Mathematical Method. *The Monist*, 51(3), 352–375.
- Jáuregui, Claudia (1997). La doble función epistemológica de la noción crítica de materia en la filosofía kantiana. *Ágora: papeles de filosofía*, 16(2), 81–99.
- Kant, Immanuel (1900 ss.).** *Gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften / Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

- Kant, Immanuel (1991).** *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (estudio preliminar y traducción de José Aleu Benítez). Tecnos.
- Kant, Immanuel (2007).** *Crítica de la razón pura* (introducción, traducción y notas de Mario Caimi). Colihue.
- Martínez, Luciana (2019).** La doctrina kantiana de la definición en las lecciones de lógica (1770–1782). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36(3), 683–704.
- Pierobon, Frank (2003).** *Kant et les mathématiques*. Vrin
- Pollok, Konstantin (2001).** *Kants «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft»*. *Ein kritischer Kommentar*. Meiner.
- Shabel, Lisa (2003).** *Mathematics in Kant's critical philosophy: Reflections on mathematical practice*. Routledge.
- Sarmiento, Gustavo (2011).** De la ontología pre-crítica la teoría trascendental de la materia. Sobre los puntos de vista de Kant en torno a las fuerzas de la materia y sus antecedentes en las ideas de los seguidores de Newton. En Teruel, Pedro (Comp). *Kant y la ciencia* (pp. 48–87). Biblioteca Nueva.
- Stadler, August (1993).** *Kants Theorie der Materie*. Verlag von S. Hirzel.

## 5. Concepciones de la atracción y la materia. La cuestión del materialismo en Schelling y Le Sage

DIEGO MOLGARAY

La determinación de la conceptualización de la materia supuso una secuencia de aspectos cambiantes y sumamente relevantes para el debate filosófico en la modernidad. Así, en el contexto de la concepción idealista del espacio propugnada por Isaac Newton (1643–1727), algunos autores recibirán esta concepción en el marco de una visión mecanicista del mundo, mientras otros se inclinarán hacia una concepción vitalista. En este marco, Georges–Louis Le Sage (1724–1803) será el defensor de una concepción materialista que lo llevó a defender una reinterpretación de la teoría de la gravitación universal de Newton en términos corpuscularistas, evitando así la inclusión de la problemática fuerza a distancia. En sus *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), F. W. J. Schelling (1775–1854) pretende dar cuenta de una concepción dinámica de la materia en la que el mecanicismo consiste solo en una parte del conjunto de fuerzas de atracción y repulsión que configuran lo que concebirá como totalidad en términos orgánicos.

En el presente trabajo nos proponemos ofrecer una perspectiva respecto de dicha cuestión, en función de estos autores. Comenzaremos dando cuenta de la problemática: la concepción de la materia que surge de la cosmovisión newtoniana y su recepción en el contexto del siglo posterior a su elaboración, que da lugar al surgimiento de diversas maneras de entender el fenómeno de la atracción y el concepto de materia, centralmente en términos mecanicistas y vitalistas.<sup>1</sup> Nos enfocaremos luego

---

1 No podremos abordar aquí, por razones de espacio, una polémica sumamente relevante a esta cuestión: la de la llamada *vis viva* (Smith, 2006). El vitalismo en términos generales no

en abordar la concepción mecanicista de la teoría newtoniana en la formulación de Le Sage, que supone interpretar la teoría de la gravitación universal de tal manera que evite el recurso de la fuerza a distancia, que suponía un cierto resquicio para los vitalistas. Más adelante, nos detendremos en la perspectiva schellingiana de la materia, y en su proyecto de fundamentación sintética de la materia. Finalmente, en las conclusiones intentaremos dar cuenta de los principales aspectos considerados en el trabajo, tomando en cuenta las principales fortalezas y debilidades de cada perspectiva, así como de los aspectos en que nos ayuda a dar cuenta de algunas problemáticas aún hoy.

### **La problemática de la atracción y la materia en el contexto de la recepción de la teoría newtoniana**

Dado que la teoría de la gravitación universal de Newton no tuvo grandes alteraciones durante el curso de doscientos años, como señala Evans, nos provee una ocasión excelente para distinguir cómo se fueron adecuando diversos sistemas de pensamiento a la explicación fenoménica de esta ecuación (Evans, 2002:9), esto es, nos permite observar la manera en la que diversas conceptualizaciones filosóficas pretendieron dar cuenta de la misma formulación física, la atracción de dos cuerpos de manera inversamente proporcional al cuadrado de su distancia.

---

es abordado en este trabajo, dado que nos concentramos en la cuestión Le Sage-Schelling. Este último autor incorporará elementos vitalistas en obras posteriores, ya desde *Von der Weltseele* (1798).

## Aspectos de la concepción newtoniana de la materia

Puede considerarse que la propia concepción de Newton en torno al estatuto de la materia pasó por diversas fases:<sup>2</sup> hacia 1664–1665, el autor inglés estaba más cercano a una postura corpuscularista, considerando que la causa de la gravedad era una corriente de partículas que circula de manera descendente hacia la superficie de la tierra, provocando así presión sobre los cuerpos (Gaukroger, 2010:84–85); entre 1667 y 1675, con la introducción de la alquimia en su pensamiento, comienza a dar distinto trato a las distintas sustancias y a dar uso a conceptos vitalistas, que oscilan en su pensamiento con los corpuscularistas (Gaukroger, 2010:85); hacia 1679 pasa a dar mayor relevancia a una explicación de la gravedad en función de variaciones de presión, más próximo a la teoría cartesiana de los vórtices (Gaukroger, 2010:86–87); hacia 1684, a partir de un planteo que le hace Halley en relación a la curva descrita por un cuerpo bajo el efecto de la atracción por el inverso del cuadrado, Newton abandona la idea de que el movimiento se da del medio al cuerpo, para considerar que se da del cuerpo al medio, sustituyendo así la fuerza centrípeta por la centrífuga (Gaukroger, 2010:87–88). Esta última perspectiva lo lleva a considerar la falta de sentido del éter como elemento que debiera ejercer algún tipo de resistencia, lo cual fue refutado experimentalmente por el propio Newton, llevándolo en este período a considerar la existencia del vacío (McGuire, 1968:157). Sin embargo, hacia 1706–1713 Newton vuelve a considerar el éter como medio de propagación, sobre todo a partir de los experimentos de Francis Hauksbee (1660–1713) en relación con los fenómenos triboeléctricos (Gaukroger, 2010:91), llegando a incluir en el escolio general de 1713 la referencia a «cierto espíritu» (*certain spirit*) como agente causal (McGuire, 1968:155).

En las *Queries* de este período, particularmente en la 31, de aproximadamente 1706, encontramos la referencia a ciertos poderes, virtudes o

---

2 Algunos estudiosos del pensamiento de Newton consideran, no obstante, que las grandes ideas siempre estuvieron de forma embrionaria en los inicios de su pensamiento, y luego fueron madurando hasta su etapa final, si bien se dan por ciertos algunos cambios en ciertos puntos de vista (McGuire, 1968:156). Aquí damos la segmentación ofrecida en Gaukroger (2010:84–91) como hilo conductor para presentar el problema, dado que nos interesa en este momento el impacto que esto tiene en Le Sage y más tarde en Schelling, y no tanto lo que ocurrió con Newton mismo.

fuerzas que actúan a distancia (*act at a distance*) (Newton, 1721:375–376), que implicarían fuerzas reales inmateriales (Koyré, 2008:195–198).<sup>3</sup> Ahora bien, este éter de Newton es diferente del cartesiano: mientras para Descartes el éter es quien empuja y produce el movimiento de los cuerpos celestes, para Newton el éter es un medio, no un agente, y es mucho menos denso y con partículas mucho más pequeñas que el aire (Gaukroger, 2010:92–93). En este contexto retoma la consideración de una fuerza activa que contrapone a la fuerza pasiva o *vis inertiae* (Gaukroger, 2010:93–94). Si bien de forma expresa Newton rechaza el recurso a cualidades ocultas, esta concepción del éter que no permite explicar un efecto mecánico genera cierta ambigüedad en torno a la posibilidad de la noción de cualidades ocultas (Dobbs, 1991:228), así como el recurso a una fuerza que actúa a distancia, lo cual requerirán formulaciones diversas a fin de dar una expresión más clara al respecto.

#### Recepción de la concepción newtoniana entre 1650–1750

En respuesta a la concepción newtoniana,<sup>4</sup> los partidarios de Descartes mantuvieron que la atracción a distancia suponía un recurso a cualidades ocultas, por lo que privilegiaron la teoría del vórtice (Ferlin y Chabot, 2020). De manera sucinta, podemos señalar que, según la teoría cartesiana, los movimientos de los planetas se debían al vórtice (*tourbillon*) de un fluido celeste (Descartes, 1647:158). El peso de un cuerpo en la superficie de la tierra se debía también a este vórtice.

Hacia 1690, el joven matemático suizo, discípulo e íntimo de Newton, Nicolas Fatio de Duillier (1664–1753) hizo un intento de dar una explicación desde la física newtoniana para dar cuenta de la atracción. Su intención fue dar cuenta de la física newtoniana con el mecanicismo de Huygens (Van Lunteren, 2002:42). Estas ideas serían recuperadas por Le Sage.

---

3 Si bien Newton indicó explícitamente en los *Principia* que no concebía la atracción en sentido físico, sino, podría decirse, como la tendencia de los cuerpos materiales de aproximarse unos a otros (Van Lunteren, 2002:41).

4 Las reacciones a Newton merecerían un trabajo independiente. Nos enfocamos aquí en dar cuenta de lo que consideramos más relevante para lo que nos ocupa en este trabajo (Wolfe, 2014).

Es menester, antes de abordar a Le Sage, contextualizar el concepto de «afinidades» (*rappports*). Fue propuesto para dar cuenta de la reacción de ciertas substancias entre sí, elaborado experimentalmente por primera vez en 1698 por Étienne François Geoffroy (1672–1731) en una tabla de afinidades, si bien sería presentado formalmente en la Academia de Ciencias de Francia entre 1718 y 1720. Hacia 1765, Torbern Bergman (1735–1784) propondría la noción de «afinidades electivas» (Rowlinson, 2003:35).<sup>5</sup> Y en 1758 la Academia de Rouen ofrecería un premio a quien respondiera a la consigna por «Determinar las Afinidades que se encuentran entre los mixtos principales, como comenzó el Sr. Géoffroy, y encontrar un sistema físico–mecánico de estas Afinidades» (Le Sage, 2018:1).

### **La concepción mecanicista de Le Sage de la atracción newtoniana**

Fue en respuesta a esta pregunta que tuvo lugar la obra que consideraremos aquí: *Essai de chymie mécanique* (1758), obra presentada a la competición referida respecto de la afinidad de los principios químicos, en la que a partir de estos explica la gravitación universal.<sup>6</sup>

Como señalábamos en el apartado anterior, este debate surge en el contexto de la polémica en torno de la recepción de la noción newtoniana de la atracción a distancia. Le Sage nos presenta una explicación estrictamente mecanicista: reduce la teoría gravitatoria a la colisión de átomos en el vacío (Evans, 2002:9).

---

5 Si bien puede establecerse un antecesor en William Cullen (1710–1790) (Knight, 2003:27).

6 Otra obra que podría considerarse es *Lucrèce Newtonien* (1784). La más representativa en el debate con sus contemporáneos, esta obra describe la manera como los antiguos atomistas podrían haber llegado a las mismas conclusiones que él (Evans, 2002:27). La obra más sistemática de este autor, *Deux traités de physique mécanique* (1818), publicada póstumamente, parece no haber sido muy leída ni haber tenido impacto en el debate acerca de su pensamiento (Evans, 2002:27). Respecto de su concepción de la explicación materialista de la gravitación universal newtoniana, contamos con un registro de cuándo tuvo lugar esta convicción por una carta del propio G.–L. Le Sage a su padre en enero de 1747.

El primer teorema de Le Sage sostiene: «la atracción que diferentes cuerpos ejercen sobre un mismo cuerpo debe ser proporcional a la densidad de estos primeros» (Le Sage, 2018:3).<sup>7</sup>

Si la densidad va a ser proporcional a la atracción de los cuerpos, la masa será proporcional a la atracción, dado que la masa es directamente proporcional a la densidad. Según el segundo teorema:

Cuando dos partículas de materia, de igual volumen y densidad, se sumergen en un fluido de densidad uniforme, pero mayor o menor que la suya, tienden a acercarse entre sí con una fuerza proporcional al cuadrado de la diferencia de estas densidades. (Le Sage, 2018:4)

Aquí nos encontramos la expresión de su concepción mecanicista de la gravitación newtoniana. El tercer teorema añade:

Si en un cuerpo hay mucho más vacío que pleno, la atracción que algunas de sus partes ejerzan sobre un Cuerpo que lo toque o que salga próximo a él prevalecerá considerablemente sobre la que ejerza sobre el segundo cuerpo el resto del primero, o incluso sobre la que ejerza todo el Globo Terrestre. (Le Sage, 2018:7)

De este modo queda planteado lo central de la argumentación lesagiana. Nos detendremos ahora a analizar brevemente el sentido filosófico del planteo.

Le Sage suponía que el universo estaba plagado de partículas de rápido movimiento que llama «corpúsculos ultramundanos» (Le Sage, 2018:27). Cada cuerpo celeste era bombardeado por estos corpúsculos pero, dado que estos provienen de todas las direcciones por igual, no experimenta una fuerza neta, esto es, todas se cancelan. No obstante, si dos cuerpos se encuentran próximos entre sí, uno evita que le lleguen corpúsculos al otro, ocasionando una fuerza neta positiva hacia el objeto que lo apantalla, de manera que da la impresión de producir una atracción entre dos cuerpos separados.<sup>8</sup> Esto, que encontramos en el tercer teorema, produce un desequilibrio que Gaukroger denomina «sombra gravitacional» (Gaukroger, 2010:322).

---

7 Todas las traducciones de esta obra son del autor.

8 Habría un antecedente de esta teoría en 1760 con M. V. Lomonosov (Rowlinson, 2003:38).

La propuesta consiste, entonces, en explicar la atracción gravitatoria en función del movimiento de corpúsculos ultramundanos. De este modo, la teoría mecanicista lesagianiana nos permitiría dar cuenta de la atracción newtoniana sin recurrir a la problemática fuerza a distancia, a través de corpúsculos ultramundanos extremadamente veloces.<sup>9</sup>

### **El cuestionamiento al mecanicismo desde el proyecto de fundamentación sintética de la materia en Schelling**

Schelling intenta, en sus obras relativas a la filosofía de la naturaleza, dar cuenta de la materia en términos dinámicos, llevando el proyecto kantiano a una fundamentación sintética de la materia.<sup>10</sup> Así, se refiere en *Ideen zu einer Naturphilosophie* a la esencia de la materia como constituida por las fuerzas de atracción y repulsión.<sup>11</sup> En este contexto, discute explícitamente con Le Sage, en el tercer capítulo del segundo libro de la obra, en el marco de una consideración más general acerca de la atracción.

La recepción de Le Sage por parte de Schelling probablemente se deba a Christoph Friedrich Pflaiderer (1736–1821), como señala Durner, dado que fue profesor en el seminario de Tübingen pocos años después de ser ayudante de Le Sage en Ginebra (Durner, 1991:88). A su vez, el propio Schelling señala que sus referencias a la concepción de Le Sage se basan en la obra de Pierre Prévost (1751–1839), *De l'origine des forces magnétiques* (1788) (Schelling, 1858:200).

La concepción de Le Sage debe presuponer un número infinito de partículas, llamadas corpúsculos (*corpuscules* en el original, en alemán Sche-

---

9 Respecto de esta velocidad, puede inferirse en función de una digresión matemática expuesta en Evans (2002:31–32).

10 Resulta una base fundamental para el desarrollo de la *Naturphilosophie* en general, y en Schelling en particular, la *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786) de Kant, que sentó las bases de cuestionamiento a la física cartesiana, a partir de la concepción de la materia ya no como aquello en que las fuerzas inhiere (*materiae vis insita*) sino como las fuerzas mismas, repulsión y atracción. Esta obra kantiana desplegó una corriente integrada entre otros por A. C. A. Eschenmayer, C. F. Kielmeyer, H. F. Link y A. N. Scherer, los dos primeros sin duda de gran relevancia para Schelling. (Beiser, 2002:514).

11 Una posible fuente de esta perspectiva es la distinción platónica entre πέρας y ἄπειρον en *Filebo* 23c–26d, que Schelling ya había abordado en su *Timaeus Kommentar* (Durner, 1991:86).

ling utiliza *Körperchen*) indivisibles. Esto supone el primer motivo de alarma para Schelling, quien señala:

Pero si estos puntos siguen siendo materiales, ¿qué justifica que el atomista se detenga en estos puntos? Por eso las matemáticas siguen insistiendo en la divisibilidad infinita del espacio, y la filosofía, aunque cuidando de no decir que la materia (considerada en sí misma) consta de un número infinito de partes, no se detiene por tanto en una *divisibilidad* infinita, es decir, en afirmar la *imposibilidad* de una división jamás *completada*. Así que si la física mecánica presupone primeros (o últimos) corpúsculos, no puede derivar la razón de esta presuposición de las matemáticas o de la filosofía. Por lo tanto, la razón solo puede ser física, es decir, debe afirmar (si no probarlo, al menos) que hay corpúsculos que es *fisicamente* imposible dividir más. Pero después de haber sustraído previamente el objeto de toda experiencia posible, como ocurre cuando se afirma que los cuerpos son *fisicamente* indivisibles, ya no se tiene derecho a referirse a la experiencia, es decir, a una razón física (como aquí a la imposibilidad *física*). Por lo tanto, esa suposición es una suposición completamente *arbitraria* (...). Toda imposibilidad física es *relativa*, es decir, válida solo en relación con ciertas fuerzas o causas de la naturaleza, a menos que se recurra a cualidades ocultas. (...) Pero de este modo nos vemos de nuevo en la necesidad de asumir una imposibilidad absoluta que se supone que es al mismo tiempo *física*, es decir, una imposibilidad de la que no se puede dar ninguna otra razón y que, sin embargo, está en la naturaleza, donde todo debe tener una razón y una causa —una imposibilidad que es ella misma imposible porque se contradice a sí misma. (Schelling, 1858:201–203)<sup>12</sup>

Una vez problematizada la divisibilidad infinita de estos corpúsculos, a través de la exposición de la falta de coherencia del planteo atomista, y del peligro de recurrir a cualidades ocultas (*verborgen Qualitäten*), se establece un cuestionamiento más profundo: la física mecánica de Le Sage no da cuenta de la existencia de la materia, sino que la presupone para dar cuenta del movimiento. Así, observa:

---

12 Las traducciones de esta obra son del autor.

Si, por lo tanto, la física mecánica se ve obligada a admitir que ya no hay ningún fundamento para su suposición de partes del cuerpo originarias, absolutamente indivisibles, uno no ve por qué todavía se permite involucrarse con la posibilidad de la materia. De hecho, no se ocupa de eso en absoluto, sino que se limita a explicar la posibilidad de *determinada* materia, o lo que es lo mismo, de la diferencia específica de la materia respecto de esos elementos y su relación con el espacio vacío. (Schelling, 1858:203)

En este dar cuenta de lo que se da en determinada materia (*bestimmten Materie*) radica, de hecho, desde la perspectiva de Schelling, la principal ventaja de la física mecánica, esto es, la lesagianiana. De este modo, observa Schelling:

Esta es también la mayor ventaja de toda la física mecánica, que puede hacer claramente intuible a los sentidos lo que la física *dinámica* (es decir, aquella que intenta explicar la diferencia específica en la materia solo a partir de las relaciones graduales de las fuerzas de atracción y repulsión) nunca puede representar en la intuición sensible. Así, la misma física mecánica, considerada dentro de sus límites, puede convertirse en una proeza de ingenio y precisión matemática, aunque sus principios sean totalmente infundados. (Schelling, 1858:203–204)

Esto es, no se trata de negarle todo sentido a la física mecánica, sino más bien de recortar su uso a la explicación de aquello intuible por los sentidos, sin pretender, desde ella, dar una explicación metafísica.

A su vez, la concepción lesagianiana de los corpúsculos como un número infinito de cuerpos duros, muy pequeños, casi idénticos, según fuera presentada por su discípulo Pierre Prévost (Prévost, 1788:§31), será cuestionada por Schelling por los siguientes tres puntos: 1) el espacio vacío no se presenta en la experiencia; 2) no se determina cuán pequeñas y hasta qué punto idénticas deben ser estas partículas; 3) el concepto de dureza tiene solo validez relativa, en relación a fuerzas aplicadas a partes individuales de un cuerpo, y debiera a su vez poder ser aplicado a los propios corpúsculos para separarlos (Schelling, 1858:204–205). En este sentido, señala Schelling: «los átomos no necesitan ser *muy* pequeños, ni *casi* iguales, sino absolutamente iguales y absolutamente pequeños» (Schelling, 1858:204), debiendo evitar las imprecisiones que supone el lenguaje usado por Prévost.

Contra la noción mecanicista de una materia inerte y la noción newtoniana según la cual la materia «tiene» fuerzas (Nassar, 2021:220), Schelling plantea a la materia como resultado de la oposición de repulsión y atracción. Así, la física dinámica schellingiana, al dar cuenta de la constitución de la esencia de la materia a partir de las fuerzas de atracción y repulsión ya da cuenta de la materia en la cual se producen estas atracciones y no requiere explicación posterior, mientras que la mecánica de Le Sage no puede retrotraerse al origen de este movimiento, sino que da por supuesta su existencia y da cuenta de las interacciones relativas al movimiento de las partículas y las variedades de materias resultantes de sus movimientos (Beiser, 2002:514). Al no darle una fuerza intrínseca a la materia, no se daría cuenta, a su vez, de la comunicación del movimiento.

El mecanicismo, señala Schelling, no puede dejar de presuponer cuerpos, movimientos e impacto, todo lo cual debe ser fundamentado desde el sistema dinámico, esto es, presuponiendo la mutua oposición entre fuerzas de atracción y repulsión. En este sentido, como observa Beiser, el proyecto de fundamentación sintética de la materia, que en Kant solo había llegado a su aspecto analítico, supone una analogía con la tarea de Fichte en su *Wissenschaftslehre*: si en ese caso una actividad indeterminada se extiende al infinito, mientras una actividad determinada se retrotrae a sí, las fuerzas de atracción y repulsión repiten este esquema en la experiencia externa, siendo condiciones de posibilidad de la materia y, por tanto, la condición fundamental para la posibilidad de un objeto en la intuición (Beiser, 2002:515).

## **Consideraciones finales**

Hemos recorrido hasta aquí algunos hitos en la concepción de la materia desde Newton hasta Schelling: el primero dio algunas muestras de oscilación entre una consideración mecanicista de la atracción y otra más bien vitalistas, a partir sobre todo del influjo de la alquimia. No obstante, ya Fatio de Duillier había recuperado el valor del mecanicismo como explicación totalizadora, que sería puesto de relieve en el pensamiento de Le Sage, quien nos interesó específicamente en tanto exponente extremo de dicha corriente de interpretación de la atracción gravitatoria.

Esta noción es fuertemente cuestionada desde aspectos metafísicos por Schelling, en la defensa de una concepción dinámica de lo real, que fundamenta en la naturaleza la constitución del objeto de toda experiencia posible como aquel fundado en la dinámica atracción–repulsión.

Considerando esto desde tiempos actuales, debemos señalar que, si bien la perspectiva de Le Sage no se ha demostrado acertada en sus pretensiones originales, algunos de sus aspectos son reconsiderados hoy en función de teorías actuales.<sup>13</sup> Esto nos lleva a considerar la relevancia de estos debates en la actualidad, pues formulan incógnitas que permiten colaborar a resolver problemas actuales.

Vimos que Schelling se manifestó expresamente contra el mecanicismo de Le Sage en función de una defensa del dinamismo (Lequan, 2010:498). El pensamiento de Schelling en la discusión con Le Sage nos permite, a su vez, considerar su intento de resolver cuestiones que marcaron una época a través de una pretensión abarcadora, con la intención de dar cuenta de lo que considera adecuado en el mecanicismo en el contexto de su filosofía. En el apartado de su obra dedicado a Le Sage, encontramos que Schelling presenta los elementos centrales de su cuestionamiento al mecanicismo y a la manera en que pretende culminar la tarea kantiana en torno a la fundamentación sintética de la materia en términos dinámicos.<sup>14</sup>

Las perspectivas aquí consideradas nos permiten atender a algunas maneras de concebir la materia, en el contexto de autores dedicados a diversas disciplinas, en que esta concepción puede hacer o no a su tarea central, pero no deja de tener, en cada caso, repercusiones considerables.

---

13 Para un ejemplo de un uso reciente aplicado a la atracción de macropartículas o particulados en suspensión en plasma, véase Ignatov (1996), quien señala explícitamente que toma el modelo de Le Sage, reemplazando el éter por plasma y la fuerza vital por el momento (Ignatov, 1996:586).

14 Queda pendiente aquí el despliegue de la noción de organismo y su síntesis entre mecanicismo y vitalismo, que podemos ver desplegada en *Von der Weltseele* (1798), obra que no abordamos en el presente trabajo por una cuestión de espacio.

## Referencias bibliográficas

- Beiser, Frederick (2002).** *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801.* Harvard University Press.
- Descartes, René (1647).** *Les Principes de la philosophie, écrits en latin par René Descartes, et traduits en françois par un de ses amis (l'abbé Picot).* Henry Le Gras.
- Dobbs, Betty Jo Teeter (1991). *The Janus face of genius. The role of alchemy in Newton's thought.* Cambridge University Press.
- Durner, Manfred (1991).** Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftlichen Unterricht in Tübingen. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73, 95–99.
- Evans, James (2002).** Gravity in the Century of Light: Sources, Construction and Reception of Le Sage's Theory of Gravitation. En Edwards, Matthew (Ed.). *Pushing Gravity: New Perspectives on Le Sage's Theory of Gravitation* (pp. 9–40). Apeiron.
- Ferlin, Fabrice y Chabot, Hugues (2020).** Vortex Theories in the Early Modern Period. En Jalobeanu, Dana y Wolfe, Charles (Eds.). *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences* (pp. 2165–2170). Springer.
- Gaukroger, Stephen (2010).** *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity, 1680–1760.* Oxford University Press.
- Ignatov, Alexander (1996).** Lesage gravity in dusty plasma. *Plasma Physics Reports*, 22(7), 585–589.
- Knight, David (2003).** Sympathy, Attraction and Elective Affinity. *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 56, 21–30.
- Koyré, Alexander (2008).** *Del mundo cerrado al universo infinito.* Siglo XXI Editorial.
- Le Sage, George-Louis (2018).** *Essai de chymie mécanique.* Hachette.
- Lequan, Mai (2010).** 1797–1799: d'une «philosophie de la chimie» au chimisme en philosophie. Les premiers écrits de Schelling sur la nature. *Dix-huitième siècle*, 42, 491–512.
- McGuire, James (1968).** Force, Active Principles, and Newton's Invisible Realm. *Ambix*, 15(3), 154–208.
- Nassar, Dalia (2021).** Kant, Schelling, and the Organization of Matter. En Gentry, Gerard (Ed.). *Kantian Legacies in German Idealism.* Routledge.
- Newton, Isaac (1721).** *Opticks: Or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light.* William and John Innys.
- Prévost, Pierre (1788).** *De l'origine des forces magnétiques.* Barde, Manget & compagnie.
- Rowlinson, John Shipley (2003).** Le Sage's «Essai de chymie mécanique». *Notes and Records of the Royal Society of London*, 57(1), 35–45.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1858).** *Ideen zu einer Philosophie der Natur.* En Schelling, Karl Friedrich August (Eds.). *Sämmtliche Werke.* Cotta.
- Smith, George (2006).** The *Vis Viva* Dispute: A Controversy at the Dawn of Dynamics. *Physics Today*, 59(10), 31–36.
- Van Lunteren, Frans (2002).** Nicolas Fatio de Duillier on the Mechanical Cause of Universal Gravitation. En Edwards, Matthew (Ed.). *Pushing Gravity: New Perspectives on Le Sage's Theory of Gravitation* (pp. 41–59), Apeiron.
- Wolfe, Charles (2014).** On the Role of Newtonian Analogies in Eighteenth-Century Life Science: Vitalism and provisionally inexplicable explicative devices. En Biener, Zvi y Schliesser, Eric (Eds.). *Newton and Empiricism* (pp. 223–261). Oxford University Press.

## **Parte 2**

### **El materialismo y sus críticos**



## 6. El antimaterialismo de Ralph Cudworth y su recepción en algunos filósofos en el siglo XVIII

NATALIA STROK

En el presente trabajo expondré la propuesta metafísica de Ralph Cudworth (1617–1688), quien se declara opositor al ateísmo y al materialismo, y dos lecturas de su filosofía que tienen importancia en el siglo XVIII. Si bien Cudworth es un dualista, su filosofía sostiene la primacía de lo espiritual por sobre lo material y propone una entidad especial, inmaterial, que funciona como vínculo entre el Dios creador y su creación. Se trata de la naturaleza plástica (*plastic nature*), concepto que será discutido por filósofos como Jean Le Clerc (1657–1736) y Pierre Bayle (1647–1706), entre otros. Resulta interesante que el primero utilizará la filosofía de Cudworth como aliada para luchar contra el ateísmo, mientras que el segundo acusará al inglés justamente de ateo.

Ralph Cudworth (1617–1688) es uno de los integrantes más destacados del grupo de los Platónicos de Cambridge del siglo XVII. Si bien no es un canónico, supo ser una presencia destacable en su tiempo pero también en el siglo siguiente (Hutton, 1996:ix; Strok, 2016:358–360). Se trata de un filólogo, filósofo y teólogo, que estuvo siempre ligado a la universidad de Cambridge, ya sea como profesor o como administrativo, lo cual, lejos de aislarlo, le permitió desarrollar un pensamiento filosófico de acuerdo con su tiempo (Carter, 2010:113–115).

A diferencia de su prolífico amigo y colega Henry More (1614–1687), Cudworth publicó una única obra en vida: la extensa *The True Intellectual System of the Universe*, que es la primera parte de un proyecto más amplio que no llegó a concluir. Esta obra sale a la luz, luego de años de revisiones por parte de su autor, en 1678 en inglés. Sin embargo, su

difusión se ampliaría medio siglo después, gracias a que Johan Lorenz Mosheim (1693–1755)<sup>1</sup> la tradujo al latín y editó en 1733 bajo el título: *Systema intellectualis huius universi*. Además, en 1731 apareció publicado su *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, un manuscrito de Cudworth que se habría mezclado con las obras de Locke, en razón de la relación estrecha de este con la hija del filósofo de Cambridge, la filósofa Damaris Cudworth Masham (Hutton, 1996:xi–xii).

En esa época no eran pocos quienes consideraban a Cudworth con estima. Podemos nombrar al propio Locke, a Jean Le Clerc, a John Ray, a Shaftesbury o Anthony Ashley Cooper, a Richard Price, a Thomas Reid, entre otros. De hecho, Le Clerc publicó selecciones del *The True Intellectual System* traducidas al francés en su *Bibliothèque Choisie* (1703–1713) y así se produce el primer paso de difusión para la obra de inglés en el continente europeo.

### **A propósito de *The True Intellectual System***

La intención principal de esta obra monumental es combatir el ateísmo que está ganando terreno en la época conforme a la interpretación del propio Cudworth. En *The True Intellectual System* se encuentra el primer ataque extenso contra Hobbes, y también críticas a Descartes y a Spinoza. El filósofo explica en el Prefacio que se trata de una apología en contra de los tres tipos de fatalismo, en los que de una manera u otra solo se encuentra necesidad en los acontecimientos y, en consecuencia, se anula la libertad humana. En contraposición a esto, Cudworth determina los requisitos con los que debe cumplir la verdadera religión, en la cual se debe sostener: 1) que existe una cabeza de todo, Dios; 2) que este Dios es bueno y justo; y 3) que somos principios de nuestras propias acciones, que hay algo propio por lo cual podemos recibir premios o castigos (Cudworth, 1678:4r). Cumplir con estos tres requisitos hace al sistema intelectual que propone en su filosofía. Por eso, su ataque no solo es hacia el ateísmo, sino también hacia las concepciones erróneas sobre la deidad, que tienen consecuencias en la noción de la naturaleza humana y su responsabilidad. Sus frentes de batalla en este sentido son tanto el voluntarismo como el ocasionalismo.

---

1 J. L. Mosheim (1693–1755) es un teólogo alemán que contribuye en el proceso de instauración de la historia de la filosofía como disciplina histórico-filosófica. Su obra principal es *Institutionum Historiae Ecclesiasticae* (1737–1741).

Este proyecto fue llevado a cabo parcialmente porque Cudworth solo publicó la primera parte en su *The True Intellectual System*. Sin embargo, de manera póstuma fueron publicadas dos obras que corresponderían a lo que faltaba de ese gran proyecto. Una de ellas es su *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*, editada en 1731 como ya mencionamos, y la otra es su *Treatise of Free Will*, que se publicó en 1838 y se trata de uno de los varios manuscritos dedicados a la libertad humana que legó el autor.<sup>2</sup> Se reconoce que este filósofo es el primero en usar el término *consciousness* extensivamente en un sentido filosófico distinguido en el lenguaje inglés (Lähteenmäki, 2010:9), así su tratamiento de los temas de la conciencia y la libertad humana han suscitado interés entre los estudiosos durante los últimos años.<sup>3</sup>

Ahora bien, aun cuando todo *The True Intellectual System* se presenta, en parte, como un combate contra el ateísmo, en su defensa de la libertad humana, particularmente en el capítulo tercero Cudworth revisa las distintas formas que ha adoptado ese ateísmo en la historia de la filosofía, porque entiende que yendo al origen de los errores podrán solucionarse los problemas correctamente.<sup>4</sup> De esta manera, el filósofo de Cambridge propone una clasificación de ateísmos en cuatro clases, que tendrá su eco en lo que sigue de la Modernidad:

Hemos descrito cuatro formas diferentes de ateísmo: primero, el hilopático o anaximándrico, que deriva todas las cosas de la materia inerte y desanimada, en el modo de cualidades y formas, como generables y corruptibles; segundo, el atómico o democríteo, que plantea lo mismo pero en el modo de átomos y figuras; tercero, el ateísmo cosmoplástico o estoico, que supone una naturaleza plástica y metódica pero sin sentido que preside todo el universo corporal; y, por último, el hilozoico o estratónico, que atribuye a toda la materia, en cuanto tal, cierta naturaleza vital y energética, pero desprovista de toda animación, sentido o conciencia. (Cudworth, 1678:134–135)<sup>5</sup>

---

2 Traducidos al español como Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad (Cudworth, 2021) y Un tratado sobre el libre albedrío (Cudworth, 2023).

3 Para los temas de la conciencia y la libertad véase Leisinger (2021); Pécharman (2014); Thiel (1991); Zarka (2012); Lähteenmäki (2010).

4 Esta metodología hace que *The True Intellectual System* presente infinidad de citas de obras antiguas en idioma original, lo cual hace al texto de lectura difícil.

5 Las traducciones de *The True Intellectual System* son propias.

Las cuatro formas de ateísmo en este pasaje coinciden en considerar como origen de todo y única sustancia a la materia, aunque comprenden de manera diversa qué sea esa materia y qué es lo primero que produce. Algunos incluso llegan a proponer que aquella está viva pero que carece de cualquier tipo de inteligencia. Ninguno concibe una sustancia incorpórea porque, si lo hicieran, explica Cudworth, se verían obligados a sostener la existencia de algún tipo de deidad superior.

De entre estas cuatro formas de ateísmo, Cudworth sostiene que el atomismo democríteo y el hilozoísmo son las principales. El primero se destaca porque, en opinión de nuestro autor, es el que comprende en forma adecuada la constitución del cuerpo como esa materia inerte desprovista de todo tipo de vida, como lo entendieron correctamente los atomistas antiguos, la cual se organiza en átomos para generar vida. Esto último es lo que carece de una explicación cabal en dicha hipótesis y donde parece adecuado atacar para nuestro filósofo. El segundo tipo de ateísmo, el hilozoico, comprende correctamente que la vida, el pensamiento y el entendimiento son entidades distintas al movimiento local y mecánico, y por ello no pueden ser generados por la materia estéril; sin embargo, como conciben como única sustancia a la materia, caen inmediatamente en el ateísmo y dejan sin explicación la existencia de inteligencia en el mundo. Si bien Cudworth no los menciona, puede afirmarse que los blancos de sus críticas son Hobbes, por una parte, y Spinoza, por otra. Su conclusión es que estas distintas formas de ateísmo terminan enfrentándose entre sí (Cudworth, 1678:143; Strok, 2019:210–219).

De estos, el concepto de hilozoísmo o estratonismo vuelve a aparecer en, por ejemplo, Pierre Bayle (1647–1706), para criticarlo, o el barón D'Holbach (1723–1789), para apreciarlo (Zorrilla, 2022: 139–141). El problema del que, afortunadamente, no llegará a enterarse Cudworth es que hubo autores que asociaron su propia propuesta filosófica con este tipo de ateísmo. Su obra es tan extensa que una lectura parcial de ella puede llevar fácilmente a malinterpretaciones, ya que sus descripciones minuciosas de aquello que está criticando pueden ser adscriptas erróneamente a su propio pensamiento.

Por su parte, Cudworth sostiene la existencia de un Dios, cuya marca distintiva es el amor, la sabiduría y la bondad. Este Dios, que es inmaterial, debe ser principio, medio y fin de todo. De este modo, la inteli-

gencia divina tiene prioridad con respecto al mundo material. Sin embargo, la Divinidad no actúa de manera directa de modo milagroso en todo, sino que utiliza un instrumento, un intermediario, para dispensar su ley intelectual, entendida como providencia —evitando así caer en el ocasionalismo o en el voluntarismo—. Esta sustancia inmaterial, que denomina «naturaleza plástica» (*plastic nature*), es la causa eficiente de su metafísica. Así la presenta:

Por lo cual, dado que ni todas las cosas son producidas fortuitamente, o por un mecanismo sin guía de la materia, ni puede pensarse razonablemente que Dios mismo hace todas las cosas inmediata y milagrosamente, debe concluirse que hay una naturaleza plástica bajo Él, como un instrumento inferior y subordinado, que ejecuta como esclava esa parte de su providencia que consiste en el movimiento regular y ordenado de la materia. De modo tal que haya también, además de esta, una providencia superior que debe ser reconocida, la cual, al presidir sobre todo, muchas veces suple los defectos de ella y a veces prevalece ante ella, ya que esta naturaleza plástica no puede actuar por elección, ni con criterio. (Cudworth, 1678:150)

A diferencia de los ateísmos democríteos o estratónicos, Cudworth es enfático en la necesidad de un Dios que imprima en la naturaleza plástica la ley por la cual actúa. Se trata del instrumento subordinado que ejecuta su providencia en el mundo natural, sin actuar por elección o con criterio alguno, sino ciegamente, pero con arreglo a fines. Su tarea es la de dar movimiento regular y ordenado a la materia, que es en sí misma inerte. Además, Cudworth afirma la existencia de una providencia superior que incluso puede suplir los errores que la naturaleza plástica pueda cometer, errores que, por supuesto, son involuntarios.

En el Prefacio de *The True Intellectual System* Cudworth explica su dualismo. Allí afirma que encontramos en el universo solo dos tipos de sustancia:

aquí presentamos toda la escala de entes y [son] considerados los rangos generales de seres sustanciales por debajo de Dios (o Trinidad de hipóstasis divinas), que, de acuerdo a nuestra filosofía, son dos: almas de distintos grados (los ángeles mismos son incluidos en este número) y el cuerpo o materia. (Cudworth, 1678:4v)

Los dos tipos de sustancias son las almas, que podemos denominar como sustancia inmaterial o incorpórea, y el cuerpo en tanto materia. Notamos en esta afirmación que el primer tipo contempla distintas clases o grados en él, de los que un caso son los ángeles.

Siguiendo a Passmore, es importante resaltar que para Cudworth la dualidad no es la de pensamiento y *res extensa*, la de la mente que se opone al cuerpo, sino la de aquello que presenta actividad y aquello que es pasivo (Passmore, 1951:19–28). La materia tiene como característica principal, más allá de su extensión, la imposibilidad de cualquier tipo de movimiento, de pensamiento o de vitalidad, por eso es caracterizada como muerta o inerte. Sin embargo, se observa la materia en movimiento, por lo cual el filósofo explica que eso depende de la sustancia incorpórea, que es aquella que tiene como característica principal el poder vital, sin que para ello sea necesario siquiera tener conciencia. Ya presentamos la tarea de la naturaleza plástica que consiste en el movimiento ordenado de la materia.

Esta sustancia inmaterial, a diferencia de la materia, carece de partes:

hay una sustancia específicamente distinta del cuerpo, denominada así como carente de partes separables unas de otras, que puede penetrar el cuerpo; y finalmente [que es] activa por sí misma, y que tiene una energía interna distinta a la del movimiento local. (Cudworth, 1678:9v)<sup>6</sup>

Esa sustancia puede penetrar el cuerpo y es principio de movimiento. Como ya dijimos, se trata de la naturaleza plástica que, a su vez, se encuentra subordinada a Dios.

En suma, la metafísica de Cudworth contempla a un Dios, principio intelectual de todo, que imprime su sabiduría en la naturaleza, la cual gobierna a su vez la materia y ocupa el lugar más bajo en la escala de seres, pero antes que aquella materia, que es la última, por carecer de toda actividad. El nivel más alto es el de la vida racional de los seres animados, aunque obviamente por debajo de la perfección de la mente intelectual de Dios. Esto significa que Dios, las almas de animales y hombres, y la naturaleza plástica son todas vida activa, en oposición a la materia,

---

<sup>6</sup> Sobre la unidad de la sustancia inmaterial o alma ver Allen (2013:343); Strok, (2021:221–239).

que es absolutamente pasiva y depende de la vida activa en cada aspecto. El mundo se compone de materia y sustancia inmaterial, pero no de forma separada sino en conjunción, ya que la materia es absolutamente dependiente de la sustancia incorpórea y esta última trabaja internamente en la materia.

Si no se atiende a que Cudworth sostiene la necesidad de un Dios que rija a esta naturaleza y que ella es la encargada de gobernar la materia y darle el movimiento se pueden ocasionar malas interpretaciones y problemas, como los que se observan en la discusión que se desarrolló entre Jean Le Clerc (1657–1736) y Bayle. Voy a seguir principalmente el artículo de Susan Rosa (1994), aunque no exclusivamente, en esta reconstrucción de la discusión en torno al concepto de naturaleza plástica.

### **Controversia en torno al ateísmo de la naturaleza plástica**

En 1703, Le Clerc inicia la publicación de su *Bibliothèque Choisie* (1703–1713) donde incluye el primer extracto de sus selecciones de textos de *The True Intellectual System* (Rosa, 1994:147–49; Bahr, 2021:12).<sup>7</sup> Le Clerc ya había sido el introductor de Locke a los lectores francoparlantes y de esta manera hace ingresar a otro filósofo inglés en el mundo francés. En Cudworth, encuentra un aliado en la lucha contra el ateísmo, pero también afinidad en el terreno teológico: anticalvinismo, énfasis en la libertad humana y la misericordia divina, compromiso con la tolerancia y búsqueda constante de establecer esa religión racional, apoyada en el sistema intelectual. Le Clerc, siguiendo a los Platónicos de Cambridge, considera que el cultivo del conocimiento, incluso el demostrar racionalmente los artículos de la fe, redundan en un incremento de la virtud.

En este marco, el tema que más atrajo a Le Clerc fue justamente la propuesta de Cudworth de la existencia de una naturaleza plástica, en particular porque sirve para explicar los males del mundo (Brogi, 2000:54–56). Al igual que el inglés, Le Clerc sostiene que aceptar la existencia de tal entidad obliga a aceptar la necesidad de la existencia de un Dios que imprima su inteligencia en ella (Rosa, 1994:149).

---

<sup>7</sup> Se trata de diez pasajes de *The True Intellectual System*: Le Clerc (1703–1713:I, 63–138; II, 11–77 y 78–130; III, 11–106; V, 30–145; VII, 19–80; VIII, 11–42 y 43–106; IX, 1–40 y 41–103).

Pierre Bayle respondió a Le Clerc en 1704 en *Continuation des pensées diverses sur la comète*.<sup>8</sup> De acuerdo con Bayle, sostener la existencia de una entidad inconsciente que sea formadora de la materia no hace más que reforzar el ateísmo, porque no parece haber necesidad de sumar a ese esquema un Dios (Bahr, 2021:14–15). Aquí empieza a notarse que el desacuerdo entre estos filósofos no es por la existencia de la naturaleza plástica de Cudworth, sino por la providencia divina. Porque uno de los temas que cubre la propuesta del filósofo de Cambridge es justamente dar una explicación a los errores en el despliegue del plan divino, que Cudworth presenta como la posibilidad de errores de la naturaleza plástica en la ejecución de la providencia, nunca del plan que ella ejecuta, en tanto es una entidad que no tiene la perfección divina.

Al parecer, Bayle no tiene tanta confianza en la inteligencia y la razón como Le Clerc y su aliado inglés, y, por ello, se vería más a gusto en el bando del calvinismo, que tanto despreciaban aquellos dos. Sin embargo, Bayle, al igual que sus contendientes, rechaza el materialismo, que, como vimos en Cudworth, era la piedra de toque para el ateísmo y, así, cada uno a su manera considera que está trabajando para la mejora del cristianismo. Podría decirse que es una disputa entre ortodoxia y herejía (Rosa, 1994:153).<sup>9</sup>

En su crítica, Bayle va al punto neurálgico del concepto de naturaleza plástica, que es específicamente cómo se produce su actividad, cómo actúa y forma la materia. En verdad, aquí es donde la racionalidad empieza a escaparse en la explicación de Cudworth. Como buen escéptico, Bayle ataca el punto más débil. En su opinión, esto no hace más que reforzar el argumento del ateísmo hylozoico (Rosa, 1994:151).

## La naturaleza plástica

Pero, ¿qué podría haber dicho el inglés ante esta posible objeción o qué podemos responder a partir de la lectura de su texto? Cudworth explica el accionar de la naturaleza plástica a partir de una serie de ejemplos. Si

---

<sup>8</sup> A quien volvió a responder Le Clerc en la siguiente entrega de la *Bibliothèque*.

<sup>9</sup> Bayle acusa a Le Clerc de socinianismo. A su vez, Bayle es acusado de heterodoxia, a lo que contribuye en parte Le Clerc (Rosa, 1994:155–156).

la ley divina es el arte arquetípico, la naturaleza es el arte ectípico o representativo que, aunque actúe exactamente de acuerdo con ese arquetipo, no comprende ni entiende la razón por la cual actúa (Cudworth, 1678:155).<sup>10</sup> Para explicar esto, compara la relación entre Dios y la naturaleza con la relación entre el arquitecto y el constructor: mientras que el primero es el que conoce las leyes y diseña el plano, el segundo materializa eso que diseñó el primero, sin entender cabalmente la ciencia mediante la cual se hizo. Afirma: «La naturaleza no es maestra de esas artes y sabiduría, de acuerdo con las cuales actúa, sino solo sirvienta de ellas, y una ejecutora esclava de los preceptos de esas» (Cudworth, 1678:156). Esto enfatiza el estatus subordinado que tiene la naturaleza plástica con respecto a Dios.

Cudworth toma también el ejemplo de animales como las abejas, las arañas o los pájaros para explicar cómo es posible que se actúe sin siquiera comprender lo que se hace: en estos casos, esos animales no toman decisiones, sino que son movidos por instintos naturales. No hay cálculo, sino pura naturaleza. Para fortalecer la posibilidad de la falta de conciencia, utiliza además los ejemplos de los sueños, que no requieren de conciencia, y los del músico y del bailarín expertos, que tienen tal dominio del arte y el hábito arraigado, equiparado esto al instinto en los animales no racionales, que les permite ejecutar sin siquiera comprender cada uno de los movimientos que están realizando (Cudworth, 1678:157).

Esta naturaleza plástica, que sigue en todo momento el diseño divino, pero sin intervenir con decisiones o razonamientos, se asemeja al *software* de las computadoras, que trabaja de acuerdo a lo que pone en él el programador, sin posibilidad de tomar decisiones, como explica Sarah Hutton (2020:111), por eso la naturaleza es simple ejecutora. Pero, esto no borra la necesidad de un Dios superior que otorgue la inteligencia por la cual ella actúa, sino todo lo contrario.

Afirma, finalmente, acerca del modo de acción de esta entidad: «Por lo cual esta naturaleza plástica, al actuar no por conocimiento ni por ima-

---

10 Cudworth se apoya en la definición de «arte» de Aristóteles para su explicación, por lo cual cita la *Física*, pero también en el *Sofista* de Platón. La edición de 1678 tiene un error en la paginación: debería ser 157, pero retrocede a 155. Esto repercutirá en todo el resto del libro.

ginación animada, ni por elección ni por *hormesis*,<sup>11</sup> debe concluirse que actúa de modo fatal, mágico y empático» (Cudworth, 1678:161). Cudworth explica que actuar empática y mágicamente es actuar sin conocimiento ni imaginación, sin deseo o apetito, sino solo conforme a leyes de un modo fatal, aunque de manera distinta de acuerdo con el caso (Cudworth, 1678:162). Por eso, el ejemplo de los animales que son capaces de cierta ingeniería solo por la actividad de los instintos naturales en ellos. La apelación a lo mágico parece incorporarse aquí para mostrar una contraposición con el accionar mecánico y se presenta también como aquello que no se explica ni se produce a partir de una deliberación; aunque, en todo caso, el cálculo y la inteligencia fundan el accionar mágico como la causa que origina ese tipo de movimiento. Se aprecia que esa magia tiene, en todo caso, su fundamento en la inteligencia divina, porque lejos se encuentra de ser caótica. De esta manera, Cudworth entiende que se deshace de acusaciones malintencionadas, tanto en la explicación del movimiento y la formación de los cuerpos en la creación como en la comunicación de la providencia divina y los problemas que a veces puede creerse encontrar.

Cudworth podría enfrentarse a un problema más, como consecuencia de su dualismo sustancial: el problema de la unión. Sin embargo, en su planteo la unión está dada de antemano porque no existe sustancia inmaterial que no tenga algún tipo de cuerpo, así como materia muerta sin una naturaleza plástica que la esté formando desde su interior, en tanto la naturaleza plástica es «el arte mismo, actuando inmediatamente sobre la materia como un principio interior» (Cudworth, 1678:155). La oposición entre actividad y pasividad parece beneficiosa para reemplazar la oposición entre pensamiento y cuerpo material. Este punto no parece haber sido reparado ni por Bayle ni por Le Clerc.

Sea de esto lo que fuere, Bayle no parece aceptar estas explicaciones. Las preguntas, en lugar de encontrar respuestas, parecen multiplicarse. Y no era él el único que objetaba al inglés porque debemos decir que, ya en su propio tiempo, Cudworth recibió acusaciones de heterodoxia, no solo por su propuesta de naturaleza plástica, sino también por la evidente asociación con el platonismo y, así, con algunas clases de subordinacio-

---

11 La palabra «hormesis» se utiliza en biología y toxicología. Se define como un efecto beneficioso que se obtiene al exponerse a una cantidad muy pequeña de sustancia tóxica. Cudworth utiliza el concepto de *hormae* que podemos traducir como «impulsos».

nismo. Su tratamiento de la Trinidad cristiana en clave apologética del platonismo explica perfectamente la posibilidad de acusación (Hedley, 2012:192–193; Amour, 2008:120–1219).

## **Reflexiones finales**

Como pudimos ver a lo largo de este breve trabajo, la recepción de Cudworth no es del todo homogénea. Algunos lo encontraron como una fuente de ideas que permitían avances en el ámbito teológico racional, por decirlo de alguna manera, otros encontraron en su filosofía la posibilidad de fomentar aún más las ideas ateas. Pero es indudable que fue un autor importante que abrió caminos con conceptos como el de «hiloísmo», el de «naturaleza plástica» o el vocabulario de la conciencia, aunque quizás no con todo el reconocimiento que podría haber tenido, como tantos otros y, sobre todo, otras que fueron quedando fuera del canon filosófico.

Lo cierto es que su lucha contra el ateísmo no fue del todo fructífera, porque no solo siguieron existiendo filosofías materialistas sino también ateísmo, sin que ninguno de sus argumentos pudiera hacer nada en oposición. En parte, esta puede ser una de las razones por las cuales se ha quedado afuera de aquel canon filosófico.

Me parece interesante, de todos modos, reflexionar sobre los materialismos o la problemática de los dualismos, es decir, hacer foco en lo metafísico antes de pasar al terreno teológico. Resulta un problema explicar la unión de las dos sustancias en dualismos como el de Descartes, pero la propuesta de Cudworth se distingue con respecto a ello, desde el momento en que la característica de su dualismo es presentar a esas sustancias siempre unidas. Como vimos, la distinción entre pasividad y actividad también otorga la posibilidad de pensarlas como complementarias. Por eso, a nivel de la creación, ni la sustancia material ni la inmaterial existen por separado.

Entonces, me pregunto si no se estaría dando un paso hacia otro tipo de metafísica que contemplara, en todo caso, un monismo. Sin embargo, recordemos que uno de los frentes de batalla era el materialismo, por lo cual Cudworth se enfrenta a los monismos materialistas de Hobbes o Spinoza. En su reflexión filosófica es requisito que la sustancia inmaterial

tenga prioridad con respecto a la sustancia material y, a la vez, que todo sea regido por la inteligencia. Si Cudworth está dando un paso hacia otro tipo de metafísica con su explicación del accionar de la naturaleza plástica, podríamos pensar que es hacia un tipo de monismo espiritualista, quizás al estilo de su contemporánea Anne Conway (1631–1679), propuesta que también suscita numerosas discusiones. Pero, para ello tendríamos que estudiar la metafísica de esta filósofa y escribir un nuevo trabajo.

Para terminar, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que se generara una discusión sobre un concepto de un filósofo que ya no podía dar respuestas o defensas para los ataques. La recepción de los conceptos en la historia de la filosofía encuentra muchas veces estos atajos, donde el anacronismo parece moneda corriente, y puede generar confusiones, pero también la posibilidad de nuevas reflexiones en un público que recibe algo que no fue escrito específicamente para él.

## Referencias bibliográficas

- Allen, Keith (2013).** Cudworth on Mind, Body and Plastic Nature. *Philosophy Compass*, 8(4), 337–347.
- Armour, Leslei (2008).** *Trinity, Community and Love: Cudworth's Platonism and the Idea of God*. En Hutton, Sarah y Hedley, Douglas (Eds.). *Platonism at the Origin of Modernity* (pp. 113–130). Springer.
- Bahr, Fernando (2021).** Cudworth, Bayle y Hume: sobre el ateísmo estratonista. *Cuadernos de Ética e Filosofía política*, 1(38), 11–24. <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v1i38.p11-24>
- Broggi, Stefano (2000).** Nature plastiche e disegni divini. La polemica tra Bayle e Le Clerc. *Studi Settecenteschi*, 20, 51–88.
- Carter, Benjamin (2010).** The Standing of Ralph Cudworth As a Philosopher. En Rogers, Graham Alan John; Sorell, Tom y Kraye, Jill (Eds.). *Insiders and Outsiders in Seventeenth Century Philosophy* (pp. 113–115). Routledge.
- Cudworth, Ralph (1678).** *The True Intellectual System of the Universe*. Richerd Royston.
- Cudworth, Ralph (2021).** *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad* (traducción de Natalia Strok). Ediciones Winograd.
- Cudworth, Ralph (2023).** *Un tratado sobre el libre albedrío* (traducción de Natalia Strok). RAGIF Ediciones.
- Hedley, Douglas (2012).** *The Cambridge Platonists and the Miracle of the Christian World*. En Fürst, Alfons y Hengstermann, Christian (Ed.). *Autonomie und Menschenwürde: Origenes in der Philosophie der Neuzeit* (pp. 185–197). Aschendorf.

- Hutton, Sarah (1996).** Introduction. En Cudworth, Ralph, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. With a Treatise of Freewill* (pp. ix–xxx). Cambridge University Press.
- Hutton, Sarah (2020).** Ralph Cudworth: Plastic Nature, Cognition, and the Cognizable World. En Perler, Dominik y Bender, Sebastian (Eds.). *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy* (pp. 105–122). Routledge.
- Lähteenmaki, Vili (2010).** Cudworth on Types of Consciousness. *British Journal for the History of Philosophy*, 18(1), 9–34.
- Leisinger, Matthew (2021).** Cudworth on Freewill. *Philosophers' Imprint*, 21(1), 1–25.
- Passmore, John Arthur (1951).** *Ralph Cudworth. An Interpretation*. Cambridge University Press.
- Le Clerc, Jean (1703–1713).** *Bibliothèque choisie*. Henri Schelte.
- Pécharman, Martine (2014).** Cudworth on Self-Consciousness and the I Myself. *Vivarium*, 52, 287–314.
- Rosa, Susan (1994).** Ralph Cudworth in the *République des Lettres*: The Controversy about Plastic Nature and the Reputation of Pierre Bayle. *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 23, 157–160.
- Strok, Natalia (2016).** El enigma de Ralph Cudworth en la historia de la filosofía. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(2), 357–373.
- Strok, Natalia (2019).** Un monstruo con cuatro cabezas que se devoran entre sí: materialismo y naturaleza plástica en Ralph Cudworth. *Diánoia*, 64(83), 209–227.
- Strok, Natalia (2021).** La unidad de la sustancia inmaterial en Ralph Cudworth. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, (42), 216–242.
- Thiel, Udo (1991).** Cudworth and Seventeenth-Century Theories of Consciousness. En Gaukroger, Stephen (Ed.). *The Uses of Antiquity: The Scientific Revolution and the Classical Tradition* (pp. 79–99). Springer.
- Zarka, Charles Yves (2012).** Penser l'action libre: Cudworth contre Hobbes. En Zarka, Charles (Ed.). *Liberté et Nécessité chez Hobbes et ses contemporains* (pp. 67–79). Vrin.
- Zorrilla, N. (2022).** El estratonismo en el materialismo ilustrado: el caso Sade. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 86, 133–147. <https://doi.org/10.6018/daimon.423911>



## 7. Voltaire lector de Spinoza: ¿un aliado en la lucha contra el materialismo ateo?

ADRIÁN RATTO

En una carta del 16 de junio de 1773 a Jean d'Alembert, Voltaire afirma, a propósito de las discusiones sobre metafísica, que «solo Spinoza ha razonado correctamente» (Voltaire, 1882a:399). Estas palabras pueden resultar desconcertantes, ya que en Francia durante el siglo XVIII Spinoza fue generalmente considerado un ateo, cuya idea de Dios no habría sido más que una cuestión estratégica para evitar problemas con las autoridades civiles y religiosas, y que esa misma interpretación se puede encontrar en muchos de los escritos de Voltaire, quien defendió el deísmo a lo largo de toda su vida (Vernière, 1982:35).

El objetivo de este trabajo es revisar la presencia de Spinoza en algunos de los trabajos de Voltaire de los años 60 y 70, con el fin de mostrar que la relación del autor del *Siècle de Louis XIV* con este fue menos simple de lo que se suele pensar. Con ese propósito, se examina, en primer lugar (1), la utilización que hace en los años 60 del *Tratado teológico-político* y, luego (2), la valoración que hace de la *Ética* en algunos textos de los años 70, que parece alejarse de la que había hecho en otros momentos de su vida. En un plano más general, el trabajo arroja algunas luces acerca de ciertos desplazamientos en el terreno de la metafísica que se observan en los escritos de madurez de Voltaire con respecto a sus trabajos de juventud.

## El Tratado en los años 60

Hasta los años 60, momento en el que Voltaire comienza su campaña contra *l'infame*, Spinoza fue, para este, prácticamente un extraño. Como señala Paul Vernière, las pocas apariciones que su nombre tiene en los escritos anteriores a esta época no hacen más que reproducir una imagen recurrente en esos tiempos, la del ateo virtuoso, cuyo origen se encontraba en los *Pensées diverses sur la comète* (1682) de Pierre Bayle, donde este se pregunta acerca de la posibilidad de una sociedad de ateos (Vernière, 1982:495 y ss.).<sup>1</sup> En la temprana oda *Sur le fanatisme* (1732), por ejemplo, se puede leer: «A menudo se han visto ateos, / estimables, a pesar de sus errores. / Sus opiniones infectadas, / no corrompieron sus costumbres. / Spinoza fue siempre fiel, / a la ley pura de la naturaleza, / del Dios que combatió» (Voltaire, 1877:428).

Pero el interés de Voltaire por la obra de Spinoza iba a empezar a incrementarse a partir de 1762 cuando el *Sermon des cinquante* inaugura su campaña contra *l'infame*. Desde ese momento, como se sabe, considera que el cristianismo es el principal enemigo de la filosofía y emplea todas sus fuerzas para probar que este descansa sobre una revelación falsa; rehacer la historia de la religión cristiana, mostrando que no se observa en ella a la providencia guiando a las naciones, sino la impostura, la imbecilidad y el interés; poner de relieve los problemas de su cronología o cuestiones filológicas que provocan dudas sobre diferentes aspectos de la Biblia, etcétera.<sup>2</sup>

En ese camino, son numerosas las alusiones al *Tratado teológico-político* (*Tractatus theologico-politicus*). En efecto, en el *Traité sur la tolérance* (1763), retoma el análisis filológico del concepto de «espíritu de Dios», que Spinoza, para cuestionar la ciencia de los profetas, realiza en el capítulo I del *Tratado* (Voltaire, 1879a:88; Spinoza, 1986:84 y ss.). Asimismo, en el *Examen important de Milord Bolingbroke* (1767), reúne una serie de pruebas contra el *Pentateuco*, entre las que se encuentra una de las críticas de

---

1 En un sentido similar, Ira Wade considera que la obra de Bayle fue durante mucho tiempo la principal fuente de Voltaire para acercarse a la filosofía de Spinoza (Wade, 1969:693, 694). Tampoco Paul Hazard atribuye a Voltaire un conocimiento de primera mano de las obras de Spinoza durante sus años de juventud (Hazard, 1941:351, 352).

2 Para una visión de conjunto a propósito de la exégesis de la Biblia en los trabajos de Voltaire, véase Garget, 2009:193-214.

Ibn Ezra a la idea de que Moisés fue su autor (Voltaire, 1879b:199, 200), recogida por Spinoza en el capítulo VIII del *Tratado* (Spinoza, 1986:222 y ss.). Dos años después, en *Dieu et les hommes* (1769) aborda nuevamente la cuestión. En efecto, en el capítulo XXII, señala que Moisés dice allí que se encontraba del otro lado del Jordán, pero que el mismo libro dice que este nunca estuvo en ese lugar; menciona los problemas cronológicos de la historia del rey Og; habla del altar en el que se había escrito el libro de Moisés, etc. (Voltaire, 1879c:175). Se trata de objeciones tomadas, una vez más, del capítulo VIII del *Tratado* (Spinoza, 1986:221 y ss.). Además, en *La Bible enfin expliquée*, uno de sus últimos trabajos, publicado en 1776, vuelve a referirse a esas objeciones, que aparecen en el texto de Spinoza, en las notas al *Génesis* y al *Deuteronomio* (Voltaire, 1880a:23, 54 y 116). Por otra parte, se burla en diferentes ocasiones de dos milagros que Spinoza cuestiona en el capítulo II del *Tratado*: aquel según el cual Josué detuvo el sol durante la batalla contra los gabaonitas y aquel según el cual la sombra del rey Ezequías retrocedió (Voltaire, 1879d:525; 1880a: 242; Spinoza, 1986:104 y ss.).

Ahora bien, Voltaire utilizaba en estos años las herramientas que le proporcionaba el *Tratado*, pero seguía criticando a su autor en tanto lo consideraba un ateo. Esto se puede advertir, por ejemplo, en *Le philosophe ignorant* (1766) y en sus *Lettres à S. A. Mgr le prince de\*\*\*. Sur Rabelais et sur d'autres auteurs qui ont mal parlé de la religion chretienne* (1767). En el primer texto, en el que revisa con cierto escepticismo los grandes sistemas filosóficos y se ocupa, en el capítulo XXIV, de Spinoza, defiende su persona, pero cuestiona, siguiendo a Bayle, su ontología atea. Afirma que, si bien se equivocó en el terreno de la metafísica, era un hombre que actuaba «de buena fe», que mantuvo una «rígida virtud» y que era «desinteresado» y «generoso» (Voltaire, 1879e:69). Algo similar sucede en las *Lettres*, un escrito en el que intentó defender la imagen de aquellos que lo habían precedido en el combate contra el fanatismo y los horrores provocados por el cristianismo, como, entre otros, Rabelais, La Mothe Le Vayer, Saint-Évremond, Bayle y Fontenelle. Allí, en la última de las diez cartas en las que se divide el texto, «Carta x. Sobre Spinoza», defiende a Spinoza frente a las calumnias de las que había sido objeto su persona, pero no su ateísmo. Frente a aquellos que lo acusaron de buscar inmortalizar su imagen, exclama que Spinoza fue lo contrario del retrato que se hace de él: «jamás estuvo alguien más alejado del deseo de la

vana gloria (...); vivió siempre en un profundo retiro (...); era enemigo de toda superficialidad» (Voltaire, 1879f:522). Sin embargo, en la misma página aclara que: «se debe detestar su ateísmo» (522). Señala, luego, que este se encuentra en su *Opera posthuma* y que, si bien allí habla de un dios, lo hace solamente para no escandalizar a los hombres. Agrega que este no reconoce divinidad alguna y que «su sistema se edifica sobre la ignorancia de la física y los abusos de *la más monstruosa metafísica*» (524, 525, las cursivas son nuestras).

En los años 60, es preciso recordar, Voltaire no solo luchaba contra el cristianismo, sino también contra el materialismo ateo antiguo y moderno, en el que veía un peligro para la conservación del lazo social. En ese marco, se debe comprender su ambivalente valoración a propósito de la obra de Spinoza, en la medida en que, por una parte, esta le entregaba herramientas para atacar al cristianismo, pero, por la otra, representaba el ateísmo que pretendía combatir.

Pero la interpretación de la metafísica de Spinoza va a sufrir modificaciones en los años 70, como veremos a continuación.

### **Spinoza: ¿un aliado en la lucha contra el materialismo ateo?**

En mayo de 1770, el barón D'Holbach publicó en dos tomos el *Système de la nature*, bajo el seudónimo de Jean-Baptiste de Mirabaud, un miembro fallecido de la Académie des sciences. Voltaire no se dejó engañar. Sabía que la obra provenía de algún miembro del círculo de Diderot-Holbach, que para él era sinónimo de materialismo ateo, algo que era, en cierto modo, una simplificación.<sup>3</sup> Si bien en un primer momento su reacción pareció moderada y lamentó en una carta a D'Alembert del 27 de julio de 1770 que la publicación de la refutación de la obra que preparaba en ese momento Federico II, rey de Prusia, pudiera llevar al mundo a pensar que se había desatado «una guerra civil entre los incrédulos» (Voltaire, 1882b:153), el tono se tornó grave tras la condena que

---

<sup>3</sup> Charles Kors ha puesto de relieve las profundas diferencias desde el punto de vista intelectual entre los integrantes de la, en palabras de Jean-Jacques Rousseau, *coterie holbachique*, a los que se suele atribuir una ideología homogénea. El autor señala que los únicos ateos de la llamada *coterie* fueron Holbach, Denis Diderot y Jacques-André Naigeon (Kors, 1976:594).

recibió el texto por parte del Parlamento.<sup>4</sup> El 10 de octubre, por ejemplo, escribió a Grimm que «ese maldito *Système de la nature* había hecho un mal irreparable» (Voltaire, 1882c:219) y el 10 de noviembre, en una carta dirigida a Saurin, se refirió al texto como «un pecado contra la naturaleza» (Voltaire, 1882d:250).

Pero, la respuesta más elaborada de Voltaire al *Système de la nature* llegó en agosto de 1770, a través de *Dieu. Réponse au Système de la nature*, un panfleto breve en el que atacó el texto y al que Holbach nunca respondió. Se combate allí en dos frentes: por un lado, Voltaire se refiere a cuestiones estratégico-políticas, por otro, a cuestiones teóricas. Por una parte, señala que la idea de «Dios» puede, si se evitan los abusos y el fanatismo, ser «útil a la sociedad», en la medida en que es capaz de poner un freno al vicio y el crimen (Voltaire 1770a:31). Señala su temor a que los «ateos de gabinete», que son en general, afirma, personas tranquilas y respetables, formen «príncipes ateos», que pueden llegar a ser una «plaga para la humanidad», puesto que no tendrían ningún freno para actuar (32). Por otra parte, se refiere recurrentemente al tema de la existencia de Dios. Repite el argumento según el cual, puesto que la realidad muestra un orden, un diseño, debe haber un responsable, es decir, un Dios: «sin la idea de Dios no encuentro más que un abismo incomprendible (...). Sin un dios me parece imposible que todo tenga un orden tal como el que existe» (6). No acepta la idea de Holbach y los materialistas, en general, de atribuir a la materia la capacidad de organizarse a sí misma. Sostiene que esta tiene necesidad de «un motor», capaz de organizarla e imprimírle el movimiento (9). En ese marco, ataca al inglés John Needham (1713–1781), quien había defendido una teoría de la generación espontánea de la vida en su *An Account of some New Microscopical Discoveries* (1745), porque consideraba que en él apoyaban sus ideas Holbach y los materialistas de la *coterie* en general: «Es posible, señor, que un fi-

---

4 Es preciso recordar que Voltaire abogaba, en esa época, por la unidad del grupo. Consideraba que de ella dependía la suerte de *les philosophes* y pretendía desde su residencia, en Ferney, convertirse en una especie de director del grupo. Intercambiaba correspondencia con varios integrantes del círculo de Holbach —cuyos miembros se reunían en su *hôtel particulier* de la calle Royale Saint-Roch o en su propiedad en Grandval—, a los que llamaba «hermanos» (*frères*), y se reservaba para sí mismo el título de «patriarca» (*patriarche*). Sobre el tema, véase Cronk, 2008:9–21.

lósofo como usted se haya dejado seducir por las experiencias tan falsas como ridículas de Needham» (10).

Retoma las críticas a Holbach al año siguiente, 1771, en la entrada «Dios, Dioses» de las *Questions sur l'Encyclopédie* (1770–1772), un texto compuesto por 423 artículos distribuidos en 9 volúmenes, que Voltaire había comenzado a escribir inicialmente para un suplemento a la *Encyclopédie*, que preparaba en ese momento Charles–Joseph Panckoucke (1736–1798), pero que finalmente se publicó como un trabajo independiente. En esa entrada, que se divide en cuatro secciones, se repiten los motivos estratégicos y teóricos antes mencionados: la utilidad social de la religión, el argumento del diseño y las causas finales, la crítica a Needham, etc. Pero también aparecen nuevos elementos. Entre ellos, la apelación a la autoridad de la historia, para apoyar la existencia de un ser supremo frente a politeístas y ateos [«todos los monumentos me permiten comprender que los antiguos pueblos civilizados reconocían un dios supremo (Voltaire, 1771:268)»], las críticas a Warburton o la utilización, para hacer frente al materialismo ateo de Holbach, de la filosofía de Spinoza, cuya imagen era a menudo asociada a aquellos que buscaba combatir.<sup>5</sup>

Con respecto a la figura de Spinoza, dice en la segunda sección de la entrada, compuesta por tres apartados: «Examen de Spinoza», «Profesión de fe de Spinoza» y «Sobre el fundamento de la filosofía de Spinoza», que este admitió la existencia de «una inteligencia que opera en la materia» (277, 278). Para apoyar su afirmación, cita la *Ética demostrada según el orden geométrico* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677), de Spinoza, aunque, en realidad, no se trata del texto mismo del autor, que formaba parte de las *Opera posthuma*, sino de la presentación que de su filosofía hizo, por primera vez en francés, el conde de Boulainvilliers (1658–1722), en su *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza* (1731), que Voltaire toma por las palabras del mismo Spinoza (Voltaire, 1771:278; Boulainvilliers, 1731:13).<sup>6</sup> Tanto esto como el método, que, señala, tomó de Descartes,

---

5 No es el único lugar en el que opone, en esa época, las ideas de Holbach a las de Spinoza, véase, por ejemplo, Voltaire, 1879g:283.

6 El texto fue originalmente escrito en 1712, con el título de *Essai de métaphysique dans les principes de Benoît de Spinoza*, y circuló de manera clandestina hasta su primera publicación, junto a otros textos, en 1731, bajo el título de *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*. La *Réfutation* está compuesta por un prólogo y dos partes: «De l'Être en général et en particulier» y «Des Passions». Acerca de las torsiones a las que Boulainvilliers somete el texto de Spinoza, véase Benítez, 1992:17–28.

lo diferencian, dice Voltaire, de los ateos de la Antigüedad y de otros tiempos (Voltaire, 1771:278). Inmediatamente, se refiere despectivamente a «la multitud de hombres que gritan *Spinoza, Spinoza*, pero que no lo han jamás leído» y reproduce un pasaje del texto de Boulainvilliers, que atribuye al mismo Spinoza, en el que cree encontrar su «profesión de fe»: «Si concluyo que la idea de Dios comprendida en la infinitud del universo me dispensa de la obediencia, el amor [a Dios] y el culto, estaré haciendo un pernicioso uso de mi razón» (Voltaire, 1771:278; Boulainvilliers, 1731: 44, 45). Afirma, además, que la posición que adoptó Spinoza era sincera y que sus palabras no eran una mera estratégica para «imprimir a los hombres, tranquilizar a los teólogos o encontrar protectores» (Voltaire, 1771:278). Como prueba, señala que no escribió para exhibirse y que lo hizo en latín para ser leído por un pequeño número de personas, algo que lo diferenciaba de Holbach, que escribió, dice, para ser leído por los sabios, pero también por los ignorantes y las damas (285).

Por otra parte, deja de aceptar las críticas de Bayle a Spinoza, que antes había admitido.<sup>7</sup> Refiriéndose a dichas críticas, que este hace a Spinoza en la entrada que le dedica en su *Diccionario histórico y crítico* (*Dictionnaire historique et critique*, 1697) (Bayle, 2010:361), dice que si el reconocido Bayle pudo cuestionarlo, su sistema no está demostrado como una proposición de Euclides, como se piensa, ya que, en ese caso, no admitiría objeción alguna (Voltaire, 1771:281). El sistema es, señala, «oscuro» (281). Sin embargo, frente a las observaciones de Bayle, intenta defender la posición del autor de la *Ética*, señalando que quizá el primero no logró comprenderlo adecuadamente y que, por esa razón, sus cuestionamientos probablemente no lo alcancen: «He siempre sospechado que Spinoza quiso decir con su sustancia universal, sus modos y sus accidentes algo distinto de lo que interpretó Bayle y que, en consecuencia, este pudo haber tenido razón sin, no obstante, desenmascarar a Spinoza» (279). Si es posible hacer algún reproche a Spinoza, agrega, es, en cualquier caso, por motivos diferentes a los mencionados por Bayle. Se refiere, entonces, a la plenitud que caracterizaría la sustancia spinozista, la cual no permitiría explicar el movimiento, que requiere, según Voltaire, del vacío (281, 282).

---

7 «Los argumentos con los que lo combate Bayle [a Spinoza] me parecen irreprochables, si realmente Spinoza admite un Dios. Pues, ese dios sería la totalidad de las cosas (...) y es absurdo, como Bayle ha probado, suponer que dios sea a la vez agente y paciente, causa y efecto, el responsable del mal y su víctima» (Voltaire 1879f: 524).

Por último, afirma que no se puede evitar vincular la filosofía de Spinoza a la idea de *causas finales*, un concepto central de la ontología de Voltaire desde, al menos, su *Traité de métaphysique* (1734, publicación póstuma), que utiliza en los años 60 y 70 para combatir el ciego materialismo de la *coterie holbachique*. Por un lado, afirma que, si bien Spinoza se burla en algunas partes de su obra de las causas finales, de su filosofía se desprende esta idea:

Me equivoco, quizá, pero no he jamás comprendido cómo Spinoza, admitiendo una sustancia infinita, cuyas dos modalidades son el pensamiento y la materia, admitiendo la sustancia que él llama Dios y de la que todo lo que vemos es un modo o un accidente, ha podido rechazar las causas finales. Si ese ser infinito, universal, piensa, ¿cómo no tendría un plan? Si tiene un plan, ¿cómo no tendría una voluntad? Nosotros somos, dice Spinoza, modos de ese Ser absoluto, necesario e infinito. Digo a Spinoza: nosotros queremos, nosotros tenemos planes, nosotros, que no somos más que modos. Por consiguiente, ese Ser infinito, necesario y absoluto no puede estar privado de esto. Entonces, hay voluntad, diseño. (282)

Por el otro, señala que, aunque Spinoza se mofe en muchos lugares de su obra de las causas finales, las reconoce expresamente «en la primera parte de “De l’Être en général et en particulier”», que reproduce:

Pido que se me permita detenerme aquí un instante para *admirar la maravillosa disposición de la naturaleza*, que habiendo otorgado al hombre todos los recursos necesarios para prolongar hasta un cierto término su frágil existencia y para incrementar el conocimiento que tiene de sí mismo mediante el conocimiento de una multitud de cosas más alejadas, parece voluntariamente haber evitado otorgarle medios para conocer mejor aquellas de las que debe hacer un uso cotidiano, así como a los seres de su misma especie. (282, las cursivas son nuestras)<sup>8</sup>

No es, en cualquier caso, el único lugar en el que revaloriza la metafísica de Spinoza, alejándola del ateísmo. En la entrada «Causas finales» de las

---

<sup>8</sup> Se refiere, en realidad, como ya se señaló, a la obra de Boulainvilliers (1731:146). Gianluca Mori en un trabajo reciente, en el que, entre otras cosas, examina los titubeos de Voltaire con respecto a las características de la idea de Dios, califica su intento de vincular la filosofía de Spinoza al finalismo como una «desconcertante acrobacia filosófica» (Mori, 2021:312).

*Questions*, donde también se propone responder al autor del *Sistema de la naturaleza*, vuelve a remarcar que Spinoza reconoce «una inteligencia que preside el todo» (Voltaire, 1770b:244) y en *Il faut prendre un parti* (1772), donde señala la necesidad de tomar un partido acerca de la existencia o no de un Dios (Voltaire, 1879h:518), lo coloca del lado de aquellos que aceptan la existencia de un ser supremo inteligente, necesario y activo que ha dispuesto todo [«Spinoza reconoce en la naturaleza un ser inteligente, necesario» (523)]. Asimismo, en 1774, en unas *Remarques sur l'ouvrage intitulé l'Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, donde comenta la obra de Bernard Nieuwentyt (1654–1718), indica que, contra lo que este afirma, «Spinoza no niega la existencia de un Dios» (Voltaire, 1880b:138).

Pero, ¿es sincera la relectura que Voltaire hace de la obra de Spinoza o se trata de simple oportunismo, de encontrar un aliado de peso en su defensa del deísmo y su lucha contra el materialismo ateo de la *coterie holbachique*? La respuesta a esta pregunta no es sencilla. En cualquier caso, como señala Vernière, Voltaire da un paso en esos años hacia una ontología de la inmanencia que parece acercarlo a la filosofía del autor de la *Ética*, como se puede ver, por ejemplo, en otro escrito de la época, *Tout en dieu. Commentaire sur Malebranche* (1769), donde revisa la filosofía de Malebranche (Vernière, 1982:525). Allí, el otrora discípulo de Newton, no evita afirmar, entre otras cosas, que «Dios es inseparable de la naturaleza», aunque, para diferenciarse de Spinoza, dice que este no se identifica con la naturaleza, sino que «la totalidad de las cosas *emana* de él» (Voltaire, 1879i:98. Las cursivas son nuestras). Él mismo, en todo caso, parece reconocer la relación, cuando en una carta a d'Alembert del 15 de agosto de 1769, en la que menciona el escrito sin reconocer ser el autor, dice que nadie se hubiera imaginado que «Malebranche [con relación a su *Tout en Dieu*] se aproximaba al spinozismo» (Voltaire, 1882e:414).

### **A modo de conclusión**

El historiador inglés Jonathan Israel se propone en *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (2010), donde retoma algunas tesis presentadas en otros trabajos, particularmente en *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* (2001), una obra que ha tenido una amplia

difusión, reconstruir y examinar el origen y el desarrollo de las modernas ideas de igualdad, libertad y democracia en su contexto intelectual, social y político (Israel, 2010:ix). Encuentra un momento clave de ese proceso, que fue el responsable, sostiene Israel, de una «revolución mental» en Occidente, en el enfrentamiento de dos sistemas, a los que denomina, «Ilustración radical» e «Ilustración moderada». Estos fueron el resultado de una fractura irreparable, sostiene, en el interior del movimiento ilustrado (221, 238). De acuerdo con el autor, la «Ilustración radical», a la que asocia a las ideas antes mencionadas, hunde sus raíces principalmente en la filosofía de Spinoza y la «moderada», que vincula a posiciones antidemocráticas y antiigualitarias, encuentra en Voltaire a uno de sus mejores representantes. En ese marco, no es extraño que utilice el título de «Voltaire versus Spinoza: The Enlightenment as a Basic Duality of Philosophical Systems» en uno de los capítulos del libro o afirme que Spinoza fue uno de los principales blancos de los ataques de Voltaire en sus últimos escritos (208, 209).

Como sostiene Fernando Bahr en un excelente trabajo, los textos de Israel, entre ellos el aquí mencionado, resultan atractivos para los especialistas, porque en ellos pueden encontrar una tesis original acerca de la naturaleza del movimiento ilustrado; la revalorización de líneas y autores del siglo XVIII que no habían recibido hasta el momento suficiente atención y una revisión de la historiografía de la Ilustración (periodización, geografía, canon, etc.) (Bahr, 2016:135, 136). Sin embargo, como indica Bahr, además de las virtudes, estos escritos tienen limitaciones, algo que también han remarcado, entre otros, Lilti (2009:171–206) y Goulemot (2008:146–152). Entre estas, se encuentra la de presentar, por momentos, análisis demasiado esquemáticos, que hacen que se cometan injusticias y se pierdan de vista matices (136). Coincidimos con Bahr en que el caso de Voltaire pone de relieve algunas de las debilidades de los trabajos de Israel (Bahr, 2016:142, 143), aunque nos apoyamos en un motivo que este no contempla, a saber, su revalorización en sus últimos años, aunque con reservas, como se ha señalado, de algunos aspectos de los trabajos de Spinoza —o de la recreación que de ellos hace Voltaire— (Citton, 2007:322). Por esta razón, consideramos necesario matizar la interpretación que Israel hace de la filosofía de Voltaire en su relación con los trabajos del autor de la *Ética* durante los años 60 y 70, ya que no permite advertir la

evolución del pensamiento del primero con respecto a ciertos aspectos de la obra de Spinoza, algo que hemos intentado mostrar en (1) y (2).

En un plano más general, el escrito permite vislumbrar las mutaciones de la metafísica de Voltaire en sus escritos de madurez, particularmente en cuanto a su idea de Dios, en relación con sus trabajos de juventud. Pero, un tratamiento exhaustivo de este último tema, en cualquier caso, desborda los límites de este trabajo.

## Referencias bibliográficas

- Bahr, Fernando (2016).** Jonathan Israel y la revisión de la historiografía moderna desde el concepto de Ilustración radical. En Manzo, Silvia y Waksman, Vera (Eds.). *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?* (pp. 135–146). Prometeo.
- Bayle, Pierre (2010).** *Diccionario histórico y crítico* (traducción castellana de Fernando Bahr). El cuenco de plata.
- Benítez, Miguel (1992).** Un spinozisme suspect: à propos du Dieu de Boulainvilliers. *Dix-huitième Siècle*, 24, 17–28.
- Boulainvilliers, Henri de (1731).** *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*. François Foppen.
- Citton, Yves (2007).** L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle. En Bove, Laurent; Secretan, Catherine y Dagron, Tristan (Eds.). *Qu'est-ce que les Lumières radicales?* (pp. 309–324). Éditions Amsterdam.
- Cronk, Nicholas (2008).** Voltaire and the 1760s: The Rule of the Patriarch. En Cronk, Nicholas (Ed.). *Voltaire and the 1760s: Essays for John Renwick* (pp. 9–21). Voltaire Foundation.
- Gargett, Graham (2009).** Voltaire and the Bible. En Cronk, Nicholas (Ed.). *The Cambridge Companion to Voltaire* (pp. 193–214). Cambridge University Press.
- Goulemot, Jean-Marie (2008).** À propos des Lumières radicales: Un inattendu retour aux sources. *Le Débat*, 150, 146–152.
- Hazard, Paul (1941).** Voltaire et Spinoza. *Modern Philology*, 38(3), 351–364.
- Israel, Jonathan (2010). *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton University Press.
- Kors, Charles (1976).** The myth of the Coterie Holbachique. *French Historical Studies*, 9, 573–595.
- Lilti, Antoine (2009).** Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64(1), 171–206.
- Mori, Gianluca (2021).** *Early Modern Atheism from Spinoza to d'Holbach*. Liverpool University Press.
- Spinoza, Baruch (1986).** *Tratado teológico-político* (traducción castellana de Atilano Domínguez). Alianza editorial.

- Vernière, Paul (1982).** *Spinoza et la pensée française avant la révolution*. Presses Universitaires de France.
- Voltaire (1770a).** *Dieu. Réponse au Système de la nature*. s.e.
- Voltaire (1770b).** Causes finales. En *Questions sur l'Encyclopédie* (Vol. 3, pp. 244–258). Cramer.
- Voltaire (1771).** Dieu, dieux. En *Questions sur l'Encyclopédie* (Vol. 4, pp. 268–304). Cramer.
- Voltaire (1877).** Sur le fanatisme. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. Louis Moland, Vol. 8, pp. 427–431). Garnier.
- Voltaire (1879a).** Traité sur la tolérance. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 25, pp. 13–115). Garnier.
- Voltaire (1879b).** Examen important de Milord Bolingbroke. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 26, pp. 195–305). Garnier.
- Voltaire (1879c).** Dieu et les hommes. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 28, pp. 129–245). Garnier.
- Voltaire (1879d).** Catéchisme de l'honnête homme. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 25, pp. 523–542). Garnier.
- Voltaire (1879e).** Le philosophe ignorant. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 26, pp. 47–96). Garnier.
- Voltaire (1879f).** Lettres à S. A. Mgr le prince de\*\*\*, sur Rabelais et sur d'autres auteurs qui ont mal parlé de la religion chrétienne. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 26, pp. 469–526). Garnier.
- Voltaire (1879g).** Fragment sur l'histoire générale. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 29, pp. 223–285). Garnier.
- Voltaire (1879h).** Il faut prendre un parti. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 28, pp. 517–552). Garnier.
- Voltaire (1879i).** Tout en Dieu. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 28, pp. 91–103). Garnier.
- Voltaire (1880a).** La Bible enfin expliquée. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 30, pp. 1–316). Garnier.
- Voltaire (1880b).** Remarques sur l'ouvrage intitulé l'Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 31, pp. 125–150). Garnier.
- Voltaire (1882a).** 8867 – À M. D'Alembert. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 48, pp. 398–400). Garnier.
- Voltaire (1882b).** 7975 – À M. D'Alembert. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 47, pp. 152, 153). Garnier.
- Voltaire (1882c).** 8045 – À M. Le Baron Grimm. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 47, pp. 219, 220). Garnier.
- Voltaire (1882d).** 8080 – À M. Saurin. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 47, pp. 250, 251). Garnier.
- Voltaire (1882e).** 7632 – À M. D'Alembert. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Vol. 47, pp. 414, 415). Garnier.
- Wade, Ira (1969).** *The intellectual development of Voltaire*. Princeton University Press.

## 8. La cruzada contra el materialismo: el propósito antiatео de George Berkeley<sup>1</sup>

JUAN PABLO MORENO

George Berkeley (1685–1753) es reconocido por su inmaterialismo, que no es una postura que sostuvo solamente con fines epistemológicos, sino también por inquietudes teológicas. Aquí intentaré mostrar de qué manera su lucha contra el materialismo es, en última instancia, una lucha contra el escepticismo y, principalmente, contra el ateísmo.

Para demostrar esto, presentaré brevemente cómo se sostiene la ontología inmaterialista de Berkeley a partir del principio *esse est percipi aut percipere*; luego, mostraré de qué modo esa posición busca acabar con el ateísmo y favorecer a la religión; también daré cuenta de la relación que Berkeley encuentra entre las tesis de algunos de sus contemporáneos y el ateísmo y, finalmente, explicaré por qué, para Berkeley, el materialismo puede ser entendido como ateísmo.

### El inmaterialismo de Berkeley

Entre los principales aportes filosóficos de George Berkeley se encuentra, sin dudas, su concepción ontológica inmaterialista. Para este autor, la filosofía ha introducido y sostenido en el tiempo un error que ha causado

---

<sup>1</sup> Este capítulo es una adaptación de un capítulo de mi Tesina de Licenciatura en Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata —FaHCE—UNLP—), titulada «Escepticismo, materialismo y ateísmo en la filosofía de George Berkeley» y finalizada en septiembre de 2022.

su desvío hacia el escepticismo. Este consiste en aceptar la existencia de una sustancia material independientemente de la percepción que se tiene de esta.

Ante este problema, Berkeley se propone encontrar algunos principios que puedan ser aceptados como evidentes y que sirvan de base para la filosofía, la ciencia y la religión. Con este fin, escribe una de sus obras principales, el *Tratado sobre los principios del entendimiento humano* (1710). El nombre de este texto no es casual, pues se enmarca en una tradición de textos modernos de otros autores británicos que tuvieron títulos similares.<sup>2</sup>

Berkeley parece darle un papel central a la idea de que el entendimiento humano puede explicarse a partir de principios que podían ser conocidos con claridad por cualquiera que razone acerca de ellos: «como mi intención es la de convencer a los escépticos y a los descreídos por medio de la razón, me he empeñado de forma estricta en observar las leyes más severas del razonamiento» (Berkeley, 1996:41). Estas leyes del razonamiento serán su objeto de estudio para descubrir las verdaderas razones por las cuales la filosofía ha conducido a los dos mayores problemas que tiene en su tiempo: el escepticismo y el ateísmo. Según él:

Es, ciertamente, un trabajo que merece la pena, el llevar a cabo una estricta investigación acerca de los primeros principios del *conocimiento humano*, a fin de analizarlos y examinarlos en todos sus aspectos, ya que puede haber algún fundamento para sospechar que esos obstáculos y dificultades que estorban e impiden a la mente en su búsqueda de la verdad, no surgen de ninguna oscuridad o complejidad intrínseca a los objetos, ni de un defecto natural del entendimiento, sino más bien de falsos principios que han sido aceptados y que hubieran podido evitarse. (Berkeley, 1994:33)

---

2 Podemos mencionar el caso de Locke y su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690); el caso de David Hume y su *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748); o el caso de Thomas Reid y su *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común* (1764), sus *Ensayos sobre los poderes intelectuales del hombre* (1785) y sus *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana* (1788). También, aunque no sea británico, podemos citar el caso de Gottfried Leibniz y sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765).

Esto ya revela un supuesto fundamental que Berkeley tiene con respecto al conocimiento humano: los seres humanos tienen las facultades necesarias para conocer la naturaleza, por lo cual, si con frecuencia los filósofos llegan a paradojas absurdas o a conclusiones escépticas, tendrán que revisarse los principios que han guiado a la filosofía, para identificar aquellos que son falsos y eliminarlos por completo.

El principio fundamental que Berkeley va a proponer en esta obra como guía para la investigación filosófica será su conocido *esse est percipi aut percipere* (ser es ser percibido o percibir). La explicación de este principio se encuentra al inicio del *Tratado*:

Que ni nuestros pensamientos, ni las pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación existen sin la mente, es algo que todo el mundo admitirá. (...) Quien preste atención a lo que quiere decirse con el término *existir* cuando este se aplica a cosas sensibles, creo que podrá obtener un conocimiento intuitivo de esto. (...) Pues lo que se dice de la existencia absoluta de cosas impensadas, sin relación alguna con el hecho de ser percibidas, me resulta completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi*; y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben. (Berkeley, 1994:55–56)

Este principio afirma que el ser de una idea depende de su ser percibida por una mente y que es imposible que una idea exista sin ser percibida o que una mente exista sin percibir. Para Berkeley, no existe una distinción real entre las cosas del mundo y las ideas que percibimos, por lo que no tiene sentido suponer que nuestras ideas adventicias provienen de objetos materiales independientes de nuestra mente.

### **La función de Dios en la filosofía de Berkeley**

En la propuesta ontológica inmaterialista de nuestro autor —guiada por el principio *esse est percipi aut percipere*— Dios ocupa un lugar central, algo que también era común en la época en la que escribe;<sup>3</sup> incluso los

---

3 Esto se debe no solo a la idea de Dios que cada uno de los autores tenía personalmente, sea o no parte de una concepción religiosa, sino también a que el catolicismo y otras

dos autores contra los que desarrolla la mayor parte de sus críticas, René Descartes (1596–1650) y John Locke (1632–1704), también le habían dado un papel fundamental en su filosofía. Para Descartes, la idea de Dios podía considerarse como necesaria *a priori* a partir de la propia razón y, al interior de su filosofía, cumplía el papel de garantizar un camino seguro y libre de errores a quien emprendiera la filosofía «confiando en las verdades innatas y fundamentales que Dios ha implantado en nosotros» (Cottingham, 1995:80). Por otra parte, para Locke, Dios era quien aseguraba la conexión causal adecuada entre nuestras ideas simples y las cualidades materiales de las cuales estas provenían (Locke, 1999:535–536).

En general, durante el siglo xvii y comienzos del xviii no hubo muchos filósofos que se autodefinieran como ateos. Eso ocurriría unos años más tarde a partir del avance de las propuestas materialistas de la Ilustración, en especial en Francia. Sin embargo, parece que Berkeley considera como ateos a muchos de sus contemporáneos, no por negar la idea de Dios, sino por su concepción de la naturaleza divina.

En el caso de Berkeley, es muy conocida la función que cumple Dios como un espíritu infinito del cual dependen las ideas que no son voluntarias en los seres humanos. Esta función sirve como una defensa ante las dos críticas que naturalmente se le puede hacer a un planteamiento inmaterialista: la primera, acerca de cómo llegan las ideas a nuestra mente si no se corresponden con nada que exista realmente por fuera de ella; y, la segunda, acerca de si la realidad, cuya esencia consiste en ser percibida por alguien, es aniquilada en el momento en que se deja de percibirla, para luego ser creada nuevamente. La solución a la primera se encuentra desarrollada en el *Tratado*, donde afirma:

Si seguimos la luz de la razón, podremos (...) deducir la bondad y la sabiduría del espíritu que suscita dichas sensaciones en nuestra mente (...). Es evidente que la existencia de un espíritu infinitamente sabio, bueno y poderoso es de sobra suficiente para explicar todo lo que se nos muestra en la naturaleza. Pero, en lo que respecta a una materia inerte e insensible, nada de lo que percibo tiene la menor conexión con ella, ni nos lleva a pensar en ella. (Berkeley, 1994:100)

---

denominaciones cristianas emergentes contaban con un gran poder en las instituciones académicas de las que muchos autores dependían. Por esa razón, si eran ateos, al menos no lo revelaban públicamente en sus textos.

Nos encontramos, entonces, con que la luz de la razón —que ahora podemos vincular al respeto por los principios del inmaterialismo— nos revela las verdades evidentes que el autor presenta. Pero, más allá de esto, vemos que es Dios mismo quien dota a las mentes o espíritus finitos de las sensaciones o percepciones que conforman nuestras ideas sensibles. En este punto es fundamental explicitar la definición de «mente» que Berkeley propone, a saber, un espíritu activo que percibe ideas (también llamado «alma» o «yo»). Por lo tanto, si la mente consiste esencialmente en percibir ideas y es imposible que las ideas sensibles provengan de una sustancia material independiente de ella, entonces es necesario que otro espíritu sea el responsable de causar las percepciones que no dependen de nosotros.

Tan convencido de esto estaba Berkeley que durante el final del *Tratado* afirma que la idea de Dios es significativamente más fácil de conocer que cualquier otra idea. Esto se debe a que tenemos ideas involuntarias, las cuales prueban la existencia de un espíritu infinito que las percibe y que las imprime en mi espíritu. Según él:

Podríamos afirmar que la existencia de Dios es percibida con mucha más evidencia que la existencia de los hombres. Ello es así porque los efectos de la naturaleza son infinitamente más numerosos y considerables que los que son adscritos a agentes humanos. (Berkeley, 1994:150)

La cuestión que considero más interesante de esta afirmación de Berkeley es que, si negamos la existencia de Dios o si admitimos la posibilidad de que Dios sea material, entonces nos quedaríamos sin la posibilidad de tener percepciones adventicias. Es decir: para nuestro autor, toda percepción puede ser entendida como una idea que está en la mente, pero si seguimos con rigurosidad el inmaterialismo queda claro que las ideas adventicias no pueden surgir de cosas materiales, por lo que solo pueden venir de otro espíritu distinto de mí. Ahora bien, ese inmaterialismo tiene que estar sostenido necesariamente por un Dios que se presenta como garantía de dos cosas: 1) que mis percepciones sensibles adventicias no vienen de mi propia mente y, 2) que los objetos reales que percibo no dejan de existir cuando mi mente deja de percibirlos. Sin Dios, el sistema berkeleyano acabaría en un solipsismo, ya que no tendríamos forma de sostener que mis ideas vienen desde fuera de mi

mente. Se puede reducir fácilmente toda esta compleja argumentación a la opinión de que las ideas son siempre pasivas y no pueden causar otras ideas. Conforme a Berkeley:

Una idea no es la causa de otra, una potencia no es la causa de otra. La causa de todas las cosas naturales es solo Dios. Por lo tanto, [es] banal inquirir por segundas causas. Esta doctrina da una muy adecuada idea de la Divinidad. (Berkeley, 1989:70)<sup>4</sup>

La premisa fundamental que Berkeley nos ofrece para dar cuenta de una divinidad y demostrar, así, la existencia de Dios es la misma que Descartes había usado para argumentar a favor de la existencia de la *res extensa*, a saber, que tenemos ideas de cosas sensibles que no dependen de nuestra voluntad. El argumento de Berkeley, presente en el segundo de sus *Tres Diálogos entre Hilas y Filonús*, es el siguiente: (1) El mundo sensible es el que percibimos a través de nuestros sentidos. (2) Nada es percibido por los sentidos aparte de ideas. (3) Ninguna idea puede existir de otra manera que en la mente. (4) Las ideas que no dependen de mi pensamiento y remiten a un mundo sensible deben provenir de otro espíritu distinto del mío que contiene esas ideas. (5) Por lo tanto, es igualmente seguro que existe un mundo sensible y que hay un espíritu omnipresente e infinito que lo contiene y lo sostiene (Berkeley, 1996:84). En otras palabras, «las cosas sensibles existen realmente y, si existen realmente, son necesariamente percibidas por una mente infinita. Por lo tanto, hay una mente infinita o Dios» (Berkeley, 1996:108).

De este modo, podemos ver que el tratamiento que Descartes y Berkeley le dan al hecho de que tenemos en nosotros percepciones de cosas sensibles que son independientes de nuestra voluntad es radicalmente diferente debido a que Berkeley sostiene los principios del inmaterialismo y no concebirá aceptar que algo que no es una idea pueda afectar a sus ideas (Moreno, 2022:197–198).

Por otra parte, con respecto a la cuestión acerca de si los objetos son aniquilados cuando dejo de percibirlos, podemos recapitular lo que Berkeley expone en otra parte de los *Diálogos*:

---

4 Cita ligeramente modificada por mí.

Hay, sin duda, alguna otra mente en la cual existen [las ideas], en los intervalos que separan los momentos en que las percibo; así existían antes de mi nacimiento y existirán después de mi supuesto aniquilamiento. Y como lo mismo ocurre con respecto a todos los otros espíritus finitos creados, se sigue necesariamente que hay una *mente eterna, omnipresente*, que conoce y abarca todas las cosas y nos las presenta ante nuestros ojos en la forma y con arreglo a las normas que ella mismo ha dispuesto, a las cuales llamamos *leyes de la naturaleza*. (Berkeley, 1996:113)<sup>5</sup>

En consecuencia, la realidad no es intermitente, pero no porque no sea verdad que la realidad únicamente existe si es percibida —eso negaría el principio *esse est percipi aut percipere*—, sino porque Dios está constantemente y de manera regular percibiendo la realidad que nos muestra a través de nuestras sensaciones. Este es el papel fundamental que Dios juega en la ontología inmaterialista de Berkeley y por lo cual supondrá que todo filósofo que niegue esta concepción de Dios caerá irremediablemente en el escepticismo. Hacerlo sería o bien negar la realidad de las percepciones, o bien dejarlas sin un fundamento que podamos conocer con claridad. Con esto, ya podemos comenzar a dilucidar la relación que entiendo que Berkeley quiere señalar entre materialismo, escepticismo y ateísmo.

## **El problema del intelectualismo y el voluntarismo teológico**

En el pasaje de los *Diálogos* que recién veíamos, también se puede observar otro aspecto de la concepción de Dios que tiene Berkeley. Me refiero a su posición acerca del intelectualismo y el voluntarismo teológicos.

De forma resumida, el voluntarismo entiende que Dios crea al mundo por un acto pleno de su propia voluntad, sin estar limitado por princi-

---

<sup>5</sup> El mismo argumento también es presentado en el *Tratado* entre los párrafos 45 y 48. Allí dice: «Cuando digo que los cuerpos carecen de existencia fuera de la mente, no debe entenderse que estoy refiriéndome a esta o a aquella mente en particular, sino a todas las mentes, cualesquiera que estas sean. Así pues, de los principios precedentes no se sigue que los cuerpos sean aniquilados y creados de nuevo a cada momento, ni que dejen de existir por completo durante los intervalos que tienen lugar entre las percepciones que tenemos de ellos» (Berkeley, 1994:84).

pios necesarios, universales y eternos que la limiten (Urtubey, 2021). Así, el mundo se entiende como una realidad contingente que solo puede ser conocida a través de la experiencia. Por el contrario, en la posición intelectualista, el intelecto prima por sobre la voluntad de Dios, dándole a las leyes de la naturaleza la condición de necesarias (Harrison, 2002).

De acuerdo con lo visto hasta el momento, Berkeley afirma que Dios siempre imprime ideas en nuestros sentidos «con arreglo a las normas que él mismo ha dispuesto» y a las que hemos llamado «leyes de la naturaleza». Esto no es algo que diga al pasar. En repetidas ocasiones, podemos encontrar que Berkeley sostiene una posición que parecería estar cerca del intelectualismo. En los *Diálogos*, dice: «así de fijas, así de inmutables son las leyes por las que el invisible Autor de la Naturaleza impulsa el universo» (Berkeley, 1996:105).

No sería extraño que Berkeley asumiera una posición intelectualista, ya que su epistemología se basa en aceptar principios fijos y evidentes, por lo que sería llamativo pensar que Dios pudiese modificar la naturaleza a voluntad, volviendo obsoletos esos principios. Esto último apunta a una razón epistémica. Si asumiera una posición voluntarista, dejaría abierta la posibilidad de que Dios pudiera modificar la naturaleza, perdiendo así la inmutabilidad de las leyes y poniendo en riesgo el carácter de evidencia y permanencia de los principios que Berkeley esgrime contra el escepticismo.

Por otro lado, para Berkeley, la voluntad es un atributo esencial de Dios. Esto también se repite a lo largo de sus textos, pues para él: «no hay sino una voluntad reconocida que es Dios» (Berkeley, 1989:107). Este reconocimiento de la voluntad de Dios y su omnipotencia es algo característico del pensamiento cristiano en general, por lo que afirmar que Dios no puede modificar la naturaleza sería ir en contra de su omnipotencia. ¿Significa esto que Berkeley sostiene un voluntarismo teológico?

José Antonio Robles se ha ocupado de este problema. Según él, Berkeley es un escéptico y es quien prepara el camino de David Hume (1711–1776). El escepticismo que encuentra Robles en Berkeley se debe, en líneas generales, a una visión voluntarista de Dios (Moreno, 2018).

Según Robles, en el Medioevo se pueden distinguir dos propuestas distintas que refieren a la actividad de Dios en el universo. Por una parte, el intelectualismo, que:

está ligado a la tesis de la inmutabilidad de Dios con respecto a sus «decisiones» y, así, tanto en lo moral como en lo natural, habrá leyes que implican necesidad, por lo que se podrá tener la seguridad de que el futuro será como el pasado. (Robles, 2006:271)

Por otra parte, el voluntarismo, que:

rechazaba la necesidad de los ordenamientos tanto de la conducta como de la naturaleza para tener un mundo en el cual Dios podría «cambiar» sus decisiones, por lo que ni en el terreno moral ni en el natural se podría mantener que hubiese relaciones necesarias de causa–efecto. (Robles, 2006:271)

Robles, convencido de que Berkeley es voluntarista, entiende que en su filosofía: 1) solo se puede aspirar a tener una sorpresa continua en cada percepción; 2) no es posible hacer asociaciones adecuadas para poder predecir sucesos; 3) no se puede explicar la naturaleza y tampoco hablar de verdad, ya que no tenemos nada que nos diga cuál de todas las hipótesis que tenemos para explicar un hecho es la que Dios ha elegido; y 4) no es posible conocer los designios de Dios.

Si bien Berkeley piensa que elimina el escepticismo con respecto al conocimiento inmediato, perceptual, de nuestro entorno físico, sin embargo se podrá concluir, a pesar de que él no desearía aceptarlo, que dentro de su sistema surge un escepticismo con respecto a lo aún no percibido, debido entre otras cosas, a su tesis de que al mundo lo rige, justamente, una divinidad voluntarista, esto es, que los decretos divinos no están establecidos de una vez y para siempre, sino que Dios puede cambiarlos en la medida de sus «deseos». (Robles, 2006:272)

Robles atribuye a Berkeley una actitud escéptica debido a que es imposible conocer las ideas sensibles que Dios va a imprimir en mis sentidos. Dios puede imprimir la idea que desee en ese momento, incluso si eso va en contra de una ley natural que Él mismo ha impuesto.

Personalmente, creo que esta lectura de Robles es discutible por varios motivos. En primer lugar, no considero que Berkeley tenga una posición voluntarista, sino justamente lo contrario. Para tener una idea clara sobre este aspecto de la filosofía de Berkeley, creo que podemos encontrar

algunas pistas en el *Tratado*. Sobre el final, se trata esta cuestión con detenimiento y allí Berkeley afirma:

Es claro que el operar de acuerdo con leyes generales y establecidas es algo tan necesario para que podamos guiarnos en los asuntos de la vida y penetrar en el secreto de la naturaleza, que, sin esto, todo alcance y amplitud del pensamiento, toda sagacidad y planificación humanas no podrían servir a propósito alguno; sería hasta imposible que existieran esas facultades y poderes de la mente. (Berkeley, 1994:154)

En segundo lugar, la justificación que encuentra Robles para asignar un voluntarismo teológico a Berkeley está basada en citas de los *Comentarios filosóficos*<sup>6</sup> y creo que es necesario tener presente que gran parte de las notas que están escritas allí no siguen una estructura ordenada en la que se desarrollen argumentos claros. En esta obra, nos encontramos muchas veces con ideas contradictorias o conceptos que Berkeley luego retoma y modifica en sus textos sistemáticos. Esto se debe principalmente a que esas notas no formaban parte de un texto pensado para su publicación, sino que, más bien, constituían un compendio de apuntes e ideas sueltas. Todo esto no le quita valor filosófico al contenido de esos cuadernos, pero creo que toda la información que se encuentra allí debe ser contrastada con los textos publicados durante su vida, a fin de evitar confusiones y contradicciones.

Finalmente, creo que la relación que establece Robles entre voluntad e intelecto no es correcta. Al menos, no lo es con respecto a sus consecuencias epistemológicas, ya que las concepciones intelectualistas no significan, como entiende Robles, que Dios no puede ejercer su voluntad, sino que las leyes de la naturaleza son inmutables, es decir, que se convierten en necesarias desde el momento en que las eligió. Priorizar el intelecto no limita la voluntad de Dios, sino que da a sus designios la autoridad de leyes de la naturaleza. Por lo tanto, Berkeley puede hablar de la voluntad de Dios sin negar el intelectualismo, lo que me hace creer que se ubica en una posición intelectualista, teniendo en cuenta tanto sus consecuencias epistemológicas como teológicas.

---

6 Las notas citadas por Robles son: 499 (Robles, 2006:80), 732 (Robles, 2006:110), 734, 735 (Robles, 2006:111) y 884 (Robles, 2006:127).

Ser intelectualista no significa que Dios no tenga voluntad y la pueda usar en ocasiones para intervenir en el curso de las leyes que él mismo estableció —como seguramente Berkeley creía que ocurría en el caso de los milagros. De esta forma, nuestro autor obtiene muchos beneficios para su teoría: en primer lugar, puede entender a sus principios como necesarios; en segundo lugar, puede sostener la idea de un Dios infinitamente bueno y omnipotente; y, por último, puede darle a Dios el lugar de creador y conservador de la naturaleza, tanto respecto de las ideas que imprime en nosotros como de las leyes que esas ideas siempre siguen, ya que «no es despreciar las perfecciones de Dios el decir que todas las cosas dependen necesariamente de Él como su Conservador y su Creador» (Berkeley, 1989:236).

### **El materialismo como ateísmo**

Me gustaría exponer ahora una de las conexiones más interesantes que considero que existen en la filosofía de Berkeley, la que vincula el materialismo con el ateísmo. Como vimos, cuando este autor nos presenta al escepticismo como uno de los problemas más graves dentro de la filosofía, no duda en mostrar a la creencia en la existencia de la sustancia material como la culpable de ese desvío. Sin embargo, cuando Berkeley escribe sobre el ateísmo y la irreligión, también culpa de esto a la creencia en la materia. Por lo tanto, en los textos del obispo de Cloyne, el materialismo es condenable por dos crímenes: el de sembrar el escepticismo entre los filósofos y el de propagar el ateísmo. La relación entre el materialismo y el ateísmo se vuelve explícita en muchos de sus textos:

Cuán gran amiga ha sido la sustancia material de los ateos de todas las épocas, es cosa que no necesita ser aquí narrada. Todos sus monstruosos sistemas tienen tan necesaria y visible dependencia de la noción de sustancia material que, cuando esta piedra angular sea al fin removida, toda la construcción habrá de venirse abajo y no merecerá la pena detenerse en refutar por separado los absurdos de cada una de las sectas de ateos. (Berkeley, 1994:113)

Es interesante pensar la constante lucha de Berkeley contra el materialismo a partir de una motivación teológica y entenderla desde su tarea como pastor anglicano. En este sentido, cuando se refiera a las consecuencias que tendrán las corruptas filosofías de los materialistas —en concreto la de sus dos mayores oponentes: Descartes y Locke— siempre se esforzará por dar cuenta de las consecuencias ateas que estas provocan.

Esta asociación que establece Berkeley entre el materialismo y el ateísmo no es algo casual en la Modernidad, ya que el «ser materialista» o «ser ateo» eran afirmaciones con las que ningún autor optaba por autodefinirse. Por esto, ser señalado de esa forma era una acusación seria y muy poco deseable, una acusación que Berkeley elige para sus enemigos con la intención de presentar como absurdas o irracionales todas sus construcciones filosóficas. Para lograr esto, es fundamental convencer a sus lectores de que «si se priva de existencia a la materia (...) todas las objeciones contra Dios y la religión cesarán» (Sobrevilla, 1995:347).

Veamos entonces cómo los autores que él concebía como materialistas también pueden ser considerados como ateos a partir de esta llamativa relación que establece. Esto se pondrá en evidencia a partir de las consecuencias teológicas que tienen las filosofías de Descartes y Locke para Berkeley.

En el caso de Locke, Berkeley entiende que su teoría tendría como consecuencia directa la aceptación de un Dios material —aunque el mismo Locke se esfuerce por negarlo— (Locke, 1999:iv.3.6). El problema epistemológico que tiene concebir un Dios material es el hecho de que este no podría causar las percepciones que están impresas en nuestros sentidos, ya que eso haría que la materia sea la causa de algo inmaterial, de una naturaleza distinta y con lo que no comparte ninguna característica.

En el caso de Descartes, también se encuentra un problema: aunque Dios sea concebido como inmaterial, este no sería la causa de las ideas adventicias, porque esta se le atribuye a la sustancia material. Si esto es así, Dios sería un ente sin la función epistémica que Berkeley le atribuye. A pesar de que Descartes comprenda a Dios como garante de la existencia de los objetos externos en su sexta meditación, este no tendría la capacidad de causar sensaciones en mi mente, porque eso le está reservado a la materia, algo contradictorio para Berkeley, ya que: «Lo que nos afecta debe ser una cosa pensante pues lo que no piensa no puede subsistir» (Berkeley, 1989:29).

Los motivos por los cuales Berkeley acusa a estos dos autores de conducir al ateísmo surgen de la imposibilidad de tener percepciones más allá de nuestra voluntad; por lo cual el problema de nuestro autor con el ateísmo tiene un rasgo epistémico. Los problemas epistémicos del materialismo son trasladables al ateísmo debido a la idea que Berkeley tiene de Dios como creador y conservador de nuestras sensaciones. En los *Diálogos* afirma:

La cuestión entre los materialistas y yo no es si las cosas tienen una existencia real fuera de la mente de esta o aquella persona, sino si tienen una existencia absoluta, distinta de ser percibidas por Dios, y exterior a todas las mentes. (Berkeley, 1996:141-142)

## **Conclusión**

Podemos concluir que la diferencia irreconciliable que hay entre el inmaterialismo de Berkeley y las posiciones que él considera materialistas es que, para él, todas nuestras percepciones sensibles provienen solo de Dios. Cualquier filósofo que niegue esto será acusado no solo de materialista sino también de ateo, ya que, como sostiene Sobrevilla, «Él estaba firmemente convencido de que, aunque estos filósofos y científicos admitieran la existencia de Dios, su doctrina o partes de ella conducían al ateísmo y al materialismo» (Sobrevilla, 1995:341).

Con todo esto, materialismo, escepticismo y ateísmo quedan unidos en una estrecha relación para Berkeley, que le permite presentar su sistema inmaterialista como un triunfo en dos frentes distintos, acabando de una única vez con el escepticismo y con el ateísmo, y demostrando que el materialismo tiene consecuencias teológicas, ya que puede ser entendido como ateísmo.

## Referencias bibliográficas

- Berkeley, George (1989).** *Comentarios filosóficos. Introducción manuscrita a los principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson* (traducción de José Antonio Robles). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berkeley, George (1994).** *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (traducción de Carlos Mellizo). Altaya.
- Berkeley, George (1996).** *Tres diálogos ente Hílas y Filonús* (traducción de Gerardo López Sastre). Espasa Calpe.
- Cottingham, John (1995).** *Descartes*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Descartes, René (1980).** *Meditaciones metafísicas*. En Descartes, René. *Obras escogidas* (traducción de Ezequiel de Olaso) (pp. 201–289). Editorial Charcas.
- Dí Gregori, María Cristina (1996).** Reflexiones sobre escepticismo y relativismo. En AA. VV. (Comps.). *I Jornadas de Investigación para Profesores, Graduados y Alumnos* (pp. 410–417). FaHCE–UNLP.
- Harrison, Peter (2002).** Voluntarism and Early Modern Science. *History of Science*, 40(1), 63–89. <https://doi.org/10.1177/007327530204000103>
- Locke, John (1999).** *Ensayo sobre el entendimiento humano* (traducción de Edmundo O’Gorman). Fondo de Cultura Económica.
- Moreno, Juan Pablo (2022).** Acerca del materialismo y el inmaterialismo modernos: una disputa desde Descartes a Berkeley. En Manzo, Silvia (Coord.). *Filósofas y filósofos de la modernidad: nuevas perspectivas y materiales para el estudio* (pp. 190–200). EDULP.
- Moreno, Juan Pablo (octubre de 2018).** Una interpretación y defensa del anti-escepticismo de George Berkeley. Artículo presentado en la *VII Jornadas de Graduados–Investigadores en Formación*. Organizado por FaHCE–UNLP, La Plata.
- Robles, José Antonio (2006).** Newton y Berkeley: ¿escépticos malgré tout? En Benítez, Laura y Robles, José Antonio. *De Newton y los newtonianos. Entre Descartes y Berkeley* (pp. 267–294). Universidad Nacional de Quilmes.
- Sobrevilla, David (1995).** El idealismo de Berkeley. *Areté*, 7(2), 331–352. <https://doi.org/10.18800/arete.199502.008>
- Urtubey, Pedro (2021).** René Descartes, ¿voluntarista?. En AA. VV (Comps.). *Actas de las XII Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía*. Organizado por FaHCE–UNLP.

## **Parte 3**

### **Ateísmo y política**



## 9. Vanini y Bayle. Consideraciones en torno a un enigma

FERNANDO BAHR

Pierre Bayle merece en la historia de las interpretaciones de Giulio Cesare (o Lucilio) Vanini (Taurisano, 1585–Toulouse, 1619) un lugar destacado por haber sido uno de los primeros que sin propósito ofensivo o burlón lo reconoció entre los «mártires del ateísmo».<sup>1</sup> En las *Pensées diverses sur la comète*, en efecto, cuya primera edición data del año 1682, Bayle dice:

Cuando considero que el ateísmo ha tenido sus mártires, no dudo ya de que haya en los ateos una idea de honestidad que tenga más fuerza sobre sus espíritus que lo útil o lo agradable. Pues, ¿de dónde viene que Vanini se haya entretenido indiscretamente en dogmatizar delante de personas que lo podían denunciar a la justicia? Si no buscaba más que su utilidad particular, debía haberse conformado con gozar tranquilamente de una perfecta seguridad de conciencia, sin preocuparse por tener discípulos. Es preciso pues que haya tenido ganas de tenerlos, y eso porque quería hacerse jefe de un partido o porque quería liberar a los hombres de un yugo que, en su opinión, les impedía recrearse completamente a gusto. Si quería hacerse jefe de un partido, es señal de que no consideraba los placeres del cuerpo ni las riquezas como su último fin, sino que trabajaba por

---

1 La expresión («il [Vanini] est mort Martyr de l'Athéisme») se encuentra también en *Naudeana et Patiniana ou singularitez remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé et Patin* (Ámsterdam, 1703:52). Recordemos que esta edición estuvo a cargo, precisamente, de Pierre Bayle.

la gloria. Si quería liberar a los hombres del miedo a los Infiernos, miedo que, según creía, les molestaba de manera inoportuna, es un signo de que se consideraba obligado a servir a su prójimo y de que juzgó que era honesto trabajar por nuestros semejantes, no solo cuando esto puede perjudicarnos sino incluso cuando pone en peligro nuestra vida. (Bayle, 1966:117–118)

Estas consideraciones, por sí solas inquietantes para la época, respecto de un martirologio de ateos y de la justificada pertenencia de Vanini al mismo, continuaban en esa escalada lógica que el *Dictionnaire historique et critique* de 1697 iba a transformar en rasgo característico de nuestro autor. La razón librada a sus propias fuerzas cae fatalmente en el descontrol y el desvarío, conduciendo con frecuencia al ateísmo, iba a decir con ironía el Bayle maduro. Por ahora, el joven calvinista, pensando seguramente en Roma y acaso en sus propios maestros, derivaba otras consecuencias. A saber, que

Vanini no podía ignorar que un ateo que solo buscara su utilidad encontraría mejor fortuna entre buenos devotos que entre malvados, puesto que un buen devoto no os arruina con sus cábalas y sus intrigas, y tiene tan poca disposición a engañar o a apoderarse del bien ajeno, que prefiere ceder su derecho antes que disputar con un hombre al que ve resuelto a hacer falsos juramentos; un malvado, por el contrario, es el primero en servirse del fraude y del perjurio, el primero en hacer fracasar los designios de sus rivales recurriendo a toda clase de jugarretas. De manera que al ateo que quiere hacer fortuna le interesa que solo haya almas buenas sobre la tierra, y si Vanini quería pescar en aguas revueltas no entendía cuál era la mejor manera de establecer el ateísmo. Para ello, más bien hay que trabajar para hacer devoto al mundo. (Bayle, 1966:118)

La última consecuencia parece quedar en la punta de la lengua. Aceptada la opinión de que es conveniente «hacer devoto al mundo» para que triunfe el ateísmo, entonces el «Sermón de la montaña» o, por lo menos, la difusión mundial del Evangelio, serían obras perfectas de la incredulidad religiosa, en tanto tienen por misión esencial volver mansos y prevenibles a los hombres para poder confiar en ellos, o, dicho de otra manera, para que no sean enemigos de cuidado. Esta conclusión, que un lector atento podría haber derivado sin mayor dificultad, es una sugerencia que sin embargo Bayle no desarrolla, y que en todo caso se desvía del objeti-

vo central de nuestra exposición. Volvamos, pues, a los *splendida peccata* de Vanini. Bayle se pregunta:

Pero ¿de dónde viene que no haya engañado a sus jueces y que haya preferido morir en los más rudos tormentos antes que retractarse, algo que según estos principios no podría haberle hecho daño alguno en el otro mundo? ¿Por qué no fingir que se había desengañado de sus impiedades dado que no creía que la hipocresía había sido prohibida por Dios? Hay que reconocer que o se proponía ser objeto de atención, como aquel bribón que quemó el Templo de Diana, o se había hecho una falsa idea de honestidad que lo llevaba a juzgar como una bajeza indigna de un hombre disimular sus opiniones por miedo a sufrir la muerte. No podríamos negar, por lo tanto, que la razón, sin un conocimiento expreso de Dios, puede llevar a que los hombres se comporten con honestidad, sea que la conozcan bien, sea que la conozcan mal. (Bayle, 1966:118)

Después de haber afirmado con tanta contundencia un racionalismo moral, nuestro autor, según su costumbre, da un paso atrás y sugiere que lo ocurrido con Vanini prueba, por lo menos, que los hombres no actúan según sus principios y son capaces de morir por cosas en las que no creen. En cualquier caso, queda claro que fue un mártir, alguien que prefirió morir en la hoguera y con la lengua arrancada (tal como ocurrió por orden del Parlamento de Toulouse el 9 de febrero de 1619) antes que desdecirse de sus creencias. Esta es la principal conclusión del pasaje que acabamos de citar por extenso. Una conclusión que, como observa Didier Foucault, resulta decisiva «en la reorientación de la representación del filósofo italiano en la cultura europea de la época moderna» (Foucault, 1999:228).

Ahora bien, se trata de una conclusión decisiva para la historia posterior, y, al parecer, casi perfectamente aislada en sí misma. De hecho, se encuentra una referencia más al mártir en las *Pensées diverses*; es anterior a la que citamos, y en ella se presenta a Vanini como a alguien «detestable» —por sus ideas—, aunque de costumbres correctas, tanto que si alguien lo acusaba en este aspecto podría haber sido condenado por calumnia (cf. Bayle, 1966:111b).<sup>2</sup> Pero Bayle ya no volverá al tema,

---

<sup>2</sup> «El detestable Vanini, que fue quemado en Toulouse por su ateísmo en el año 1619, había sido siempre bastante correcto en sus costumbres, y quienquiera que hubiese intentado ha-

y de allí en más nombrará a Vanini muy contadas veces en los varios miles de páginas que componen el resto de sus escritos. En cuatro de ellas se conformará con tratarlo de «grosero», (cf. Bayle, 1970:65–67) «absurdo», (cf. Bayle, 1965:332a), «impío» (cf. Bayle, 1965:332a), o «disparatado» (cf. Bayle, 1740, II:263b).<sup>3</sup> Una quinta mención es, en cambio, bastante más interesante. Se encuentra en la segunda parte de los *Entretiens de Maxime et de Themiste*, que Bayle compuso entre octubre y diciembre de 1706 (cf. Bayle, 1968: x; Bost, 2006:495), esto es, cuando era consciente de que estaba muy enfermo.<sup>4</sup> Entonces dice, refiriéndose a su adversario del momento, Isaac Jaquelot, y hablando de sí mismo en tercera persona:

Si en algo ha tenido éxito es en haber probado que el Sr. Bayle habla de Vanini sin haberse informado del hecho. Eso fue en los *Pensamientos diversos sobre los cometas*, obra compuesta en el año 1681, cuando el Sr. Bayle tenía muy poco tiempo libre y muy pocos libros. Él se ha enterado después de este error en relación con Vanini, y sin embargo lo ha dejado en todas las ediciones siguientes; no las ha querido corregir ni aumentar, dado que no habiendo querido hacer cambio alguno con fecha 1681 en las cartas de que estaba compuesta la obra, creyó que actuaría más sinceramente con sus lectores si *en aquel año no exhibía conocimientos que no tenía entonces y que solo adquirió con el curso de los años*. Una razón particular, además, lo llevaba a no corregir el error respecto de Vanini, a saber, que tenía el propósito de escribir un largo artículo sobre ese hombre en su *Diccionario*. (Bayle, 1968:104b, cursivas mías)

---

cerle un proceso criminal por cualquier otra cosa que por sus dogmas habría corrido mucho riesgo de ser condenado por calumnia».

3 La mención aparece en el artículo «Dejotarus», *remarque F*, del *Dictionnaire historique et critique*. En adelante más citaremos de acuerdo con la quinta edición de esta obra (1740), indicando el tomo y el número de página. Cuando sea conveniente, también señalaremos el nombre del artículo y la letra de la *remarque*.

4 En una carta a Mademoiselle Bericave del 28 de octubre de 1706, Bayle afirma: «El único remedio al que recorro es hablar lo menos que pueda, dado que, por poco que hable, me hace sentir incómodo. Así, renuncio a todas las visitas, activas o pasivas, y le he hecho llegar esa noticia a mis mejores amigos. Si esta soledad pudiera estar acompañada por una cesación completa de trabajo no sé si me encontraría mejor que con el entretenimiento necesario que hace falta que me dé para replicar a escritos muy violentos que han aparecido en mi contra» (Bayle, 1714, I:964).

¿Cuáles son los errores que parece reconocer Bayle en relación con su retrato de Vanini? Dos, seguramente. Primero, que haya tenido una vida «moralmente ordenada»; segundo, que haya permanecido siempre tan firme en su decisión de morir por las creencias que sostenía. Ni un rasgo heroico ni el otro, sino más bien las debilidades contrarias, era lo que dejaban ver la biografía que François de Rosset incluyó en la edición de 1619 de sus *Histoires tragiques*,<sup>5</sup> y, sobre todo, la muy difundida *Historiarum Galliae* de Barthélemy de Gramond; también algún pasaje de la *Histoire de Louis le juste XIII de nom* de Scipion Duplex y dos obras teológicas: las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* del padre Marin Mersenne y ese largo panfleto de François Garasse titulado *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels*.

Pero más allá de la admisión de estas diferencias a la luz de los nuevos testimonios, la explicación que da Bayle acerca de su decisión de no alterar lo escrito sobre Vanini es sorprendente. En primer lugar, tal como señala Foucault, porque el mismo famoso capítulo de las *Pensées diverses*, el CLXXXII, se habían introducido otras correcciones después de la primera edición, agregando al caso de Vanini el de Mahomet Effendi, ejecutado por ateísmo en Constantinopla (cf. Foucault, 1996:231). En segundo lugar, porque sin tocar aquella primera obra Bayle habría podido corregir sus faltas, si así las hubiera considerado, en la *Adittion aux Pensées diverses*, que escribió en 1694, o en la *Continuation des Pensées diverses*, que publicó diez años después, en 1704, es decir, cuando ya sabía todo lo que podía saber sobre Vanini. Y, en tercer lugar, porque remite a un supuesto «largo artículo» en el *Dictionnaire* del que no se tiene otra noticia y del que Bayle es consciente, poco antes de morir, que ya no escribirá. ¿Él, un autor que consagró su vida a detectar errores, que imaginó y compuso una obra destinada en buena parte a ello, sabe que ha cometido un error respecto de otro autor y, sin embargo, después de reconocerlo, se muere sin haber dejado huellas de haber hecho el menor esfuerzo para enmendarlo? Hay un enigma inquietante y casi policial en esto.

---

5 Las *Histoires mémorables et tragiques de ce temps où sont contenues les morts funestes et lamentables de plusieurs personnes, arrivées par leurs ambitions, amours desreiglées, sortilèges, vols, rapines, et par autres accidens divers* de François de Rosset (1570–1619) se reeditaron alrededor de treinta veces; la biografía de Vanini, sin embargo, titulada «De l'exécrable docteur Vanini, autrement nommé Luciole: de ses horribles impietez, et blasphemés abominables, et de sa fin enragee», aparece únicamente en la edición de 1619.

Para enfrentarlo e intentar aproximarnos a una primera respuesta, podemos empezar aceptando algunas consideraciones que hace Didier Foucault sobre el tema. Por ejemplo, que acaso el conocimiento que tuviera Bayle de Vanini antes del año 1681 proviniera en su mayor parte de lo que personalmente había recogido en el mismo Toulouse, durante los años en que estudió con los jesuitas y llegó a convertirse —por dieciocho meses— a la fe católica. Es posible, como conjetura Foucault, que Bayle se sintiera identificado con aquel apóstata del catolicismo y del anglicanismo al que el Parlamento de Toulouse, famoso por el uso de la fuerza contra cualquier disidencia religiosa, convirtió en cenizas después de haberlo tenido seis meses en prisión bajo la acusación de «ateo y blasfemador del nombre de Dios» (Foucault, 1996:232–233). Es posible incluso que leyera los *Annales de la ville de Toulouse* de 1619, donde Nicolas de Saint–Pierre daba detalles de la condena y de su cumplimiento desde la cárcel hasta la plaza de Salin.<sup>6</sup> No nos parece que el joven Bayle encontrara en muchos habitantes de la ciudad ni en los padres jesuitas que lo educaban una mirada simpática o arrepentida sobre la desgracia de semejante «mártir del diablo», como lo llamará François Garasse, pero de todas maneras el proceso de identificación a nivel exclusivamente personal es una buena hipótesis para explicar el interés que cobró por entonces la figura de Vanini.

Ahora bien, sobre el silencio posterior al año 1681, Foucault convoca a los especialistas en Bayle para que indaguen en las razones que podrían explicarlo. Él, de todas maneras, no deja de pronunciarse con firmeza. Dicho brevemente, el resultado del trabajo que comentamos sería que Bayle no dijo nada más sobre Vanini porque nada más sabía ni se ocupó de averiguar; el silencio que mantuvo es entonces pura y simple ignorancia, y revela un notable descuido en sus famosas pesquisas bibliográficas. Pero citemos tres de las conclusiones de Foucault para despejar toda duda. La primera: «Bayle jamás leyó a Vanini» (Foucault, 1996:235). La segunda: «Todo tiende a confirmar mi hipótesis de una información oral, recibida por Bayle durante su corta estancia en Toulouse» (237). Y la tercera, lapidaria:

---

6 Parte de este relato se encontrará en Jean–Pierre Cavaillé (2002:40–41).

Él [Bayle] ignora los textos de un autor al que erige sin embargo en figura edificante. No se procura las obras históricas conocidas por todos. No se toma el trabajo de verificar si ha apoyado sólidamente el peligroso edificio doctrinal que opone al sentido común y a una tradición inmemorial de hostilidad sin matices contra el ateísmo. (Foucault, 1996:40)

El dictamen es claro y es también apresurado. Veamos. Que Bayle «no se procura las obras históricas conocidas por todos», si se refiere a las obras que más atención prestaron al caso Vanini, debe ser rechazado alegando lo que el mismo Bayle dice al respecto y lo que hemos subrayado antes, esto es, su confesión de que «en aquel año [1681] no exhibía conocimientos que no tenía entonces y que solo adquirió con el curso de los años». En el curso de los años, en efecto, Bayle utilizó con frecuencia para sus notas del *Dictionnaire historique et critique* obras como la *Historiarum Galliae* de Barthélemy de Gramond,<sup>7</sup> o las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* de Mersenne,<sup>8</sup> o *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* de Garasse,<sup>9</sup> esto es, los escritos que iniciaron la demonización del italiano. También hay huellas de los otros dos textos a los que nos hemos referido. La *Histoire de Louis le Juste* de Scipion Dupleix aparece mencionada en el *Dictionnaire*<sup>10</sup> y, en cuanto a las *Histoires tragiques* de François de Rosset, Bayle las cita en una carta a Jean Le Clerc del 16 de septiembre de 1684 (cf. Bayle, 1714, I:186); no podemos saber en este caso si tenía en su poder la edición de 1619, pero tampoco es posible demos-

---

7 Así lo dice en el artículo «Gramond, Gabriel Barthelemi de», A (Bayle, 1740, II:588a). Bayle cita esta obra, por ejemplo, en el artículo «Chamier», A (Bayle, 1740, II:131, nota 1); en el artículo «Guise, Henri de Lorraine duc de», B (Bayle, 1740, II:660a, nota 3); y en el artículo «Guise, Louïs de Lorraine, Cardinal de», A (Bayle, 1749, II:663, nota c, y 663b, notas 3 y 5). Las dos primeras referencias también se encuentran en la primera edición del *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam, Reiner Leers, 1697).

8 Por ejemplo, en «Aretin», G (Bayle, 1740, I:304a, nota14), y en «Crispus», A (Bayle, DHC, II:226, notas 2 y 3).

9 Para conocer la opinión de Bayle sobre las obras de François Garasse pueden consultarse los artículos «Charron» y «Garasse» del *Dictionnaire Historique et Critique*. Cita la *Doctrine curieuse*, además, en muchos otros artículos; por ejemplo, «Adam», «Alabaster», «Beze», «Bion», «Buchanan», «Bude», «Calvin», «Castalion», «Dasoucci», «Daurat», «Democrite», «Diagoras», «Diogene» y «Dolabella».

10 Por ejemplo, en el artículo «Usson» (Bayle, 1740, IV:485, nota 43; 486, nota 4; 487, notas 61 y 62).

trar que no la tuviera. Esto, nos parece, derrumba lo que Foucault afirma sobre tal presunción de ignorancia, a saber, que Bayle nunca se tomó el trabajo de verificar si había «apoyado sólidamente el peligroso edificio doctrinal» que levantó con tanta audacia. Salvo que imaginemos a Bayle leyendo de manera *muy* descuidada esas fuentes y pensemos que miente cuando declara que con los años se enteró de lo que no sabía acerca de Vanini en 1681, no encontramos motivos para aceptar lo que Foucault sostiene. Menos aún si, por ejemplo, prestamos atención a la Observación H del artículo «Charron» del *Dictionnaire* y leemos lo siguiente:

[Según Garasse] Charron es más peligroso para la juventud y para los hombres de mundo que no son más medianamente sabios que los libros de Théophile y de Lucilio Vanini en la medida en que dice más ruindades que ellos y con muy poca honradez, es decir, es tanto más peligroso cuanto que está sobre aviso y que su libro se lee como un libro piadoso. (Bayle, 1740, II:143, nota 17)

¿Es creíble, es siquiera concebible que después de leer un pasaje así el curioso y bibliófilo Bayle no haya tenido deseos de conocer lo que había escrito ese «Lucilio Vanini» al que había elogiado en su juventud y que Garasse consideraba tan peligroso? A nuestro juicio, no. Pensamos, por el contrario, que Bayle conocía bien la trágica historia de Vanini y tenía noticias suficientes acerca de su pensamiento. Cuán suficientes eran estas noticias, no lo sabemos. En cualquier caso, nos parece muy apresurado, otra vez, Didier Foucault cuando, de un hecho cierto (que Bayle no cita los textos de Vanini en ningún lado), deriva esta conclusión: «Bayle jamás leyó a Vanini». Acerca de la primera consideración, como dijimos, estamos de acuerdo: Bayle no cita jamás a Vanini de manera directa. Las tres veces que recuerda sus palabras lo hace desde la *Doctrine curieuse* de François Garasse (cf. Bayle, 1965:330a y 332a). Acerca de la conclusión que Foucault deriva de ella, no podemos estarlo.

Además, Bayle manifiesta que pensaba escribir «un largo artículo» sobre Vanini. No sabemos nada más al respecto, excepto lo que sugiere David Durand en *La vie et les sentimens de Lucilio Vanini*, esto es, que, según le habían asegurado, Bayle «estaba trabajando» en ello con vistas a un suplemento de su *Dictionnaire* (Durand, 1717:60–61).<sup>11</sup> Nunca se

---

11 «El señor Bayle, quien era tan curioso y permaneció en Toulouse más de 18 meses, no nos enseña nada, sin embargo, de la vida de Vanini, y me parece que incluso no sabía nada o

publicó ese artículo, está claro, pero ¿podríamos imaginar al filósofo de Rotterdam proyectando semejante tarea sin haber leído jamás al autor sobre el cual iba a escribir? A nuestra pregunta se podría replicar, es cierto, que no llevó a cabo su proyecto justamente porque no tuvo acceso a las obras. Esto, sin embargo, puede ser puesto en duda. Primero, porque en general, como ha señalado John C. Laursen (1995), los «hugonotes del *Refuge* [holandés] estuvieron fuertemente involucrados en la traducción, transmisión y circulación de ideas filosóficas subversivas a lo largo de toda Europa» (73). Segundo, y más en particular, porque Bayle mantenía una muy amable relación con bibliófilos famosos como Benjamin Furly, en cuya biblioteca se encontraba una gran variedad de textos prohibidos. Si sabemos que los escritos de Vanini estaban en la biblioteca de Anthony Collins, amigo de Furly, ¿qué nos hace pensar que no podían estar también en la de Furly, donde según todo indica se encontraba una copia de, por ejemplo, *La Vie et l'Esprit de M. Benoît de Spinoza*?<sup>12</sup>

Nos parece, pues, que habría que buscar por otro lado los motivos por los cuales Bayle no terminó o decidió no publicar su «largo artículo» sobre Vanini. En todo caso, una hipótesis de carácter estratégico nos parece más convincente que la imposibilidad de acceder a la lectura de las fuentes. Se trataba, recordemos, de un hombre que, según la leyenda, había dicho al comisario que lo acompañaba «Marchemos alegremente a morir como filósofos», que ante las puertas de la basílica se habría negado a pedir perdón argumentando que no había Dios ni Diablo, que ante la plaza atestada habría gritado que un miserable judío —Jesucristo— era la causa por la cual estaba allí. El «águila de los ateos»,<sup>13</sup> así se lo llamaba, y además un apóstol del ateísmo, que, al decir de sus denunciadores, había salido de Italia con otros once o trece apóstoles para difundir por Europa esa doctrina.<sup>14</sup> No es difícil pensar que Bayle, él mismo cuestionado en

---

que dudaba de la que había encontrado en sus libros. Acaso aprendamos algo al respecto en el Suplemento de su Diccionario, en el cual trabaja, puesto que se me ha asegurado que hay allí un artículo de nuestro Vanini».

12 Sobre la presencia de Vanini en la biblioteca de Collins y las relaciones de este y Bayle con Benjamin Furly, cf. Justin Champion (2007). Sobre la presencia de una copia manuscrita de *L'Esprit de Spinoza* en la biblioteca de Furly, cf. F. Charles-Daubert (1996).

13 «Sit ergo hic Vaninus inter eruditos atheos tanquam aquila» (Voetius, 1648:203). La misma expresión se repite en Theophilus Spitzelius, *Scrutinium Atheismi historico-aetiologicum* (1663:19).

14 Garasse (1623) sostiene que Vanini «confesó que había salido de Nápoles con once compañeros, los cuales, como doce apóstoles de Satán, habían partido hacia diversos lugares de

la comunidad de los sabios por haber considerado al ateísmo menos peligroso que la idolatría, y por haber sostenido que una sociedad de ateos era viable, prefiriera borrar toda huella de posible contacto entre aquellos textos malditos y sus propios escritos.

De todas maneras, aunque fuera así, todavía queda por explicar por qué, habiéndolo anunciado en sus *Pensées diverses* como un mártir del ateísmo, no corrigió ese pasaje una vez que los testimonios históricos parecían ponerse en su contra. Puede pensarse una respuesta bastante convincente al respecto, a saber, que, para Bayle, tales testimonios históricos no eran de fiar y se encontraban ellos mismos atravesados por prejuicios contra el italiano impío. Por lo tanto, bien pudo haber decidido, pírrónicamente, mantener su primera impresión y seguir investigando en busca de pruebas decisivas, que no encontró. Es más, nuestra tesis es que efectivamente sucedió así, pues de lo contrario no se explica que todavía en 1702, cuando el Consistorio de la Iglesia Valona de Rotterdam le exigió que aclarara por qué no había condenado con fuerza suficiente el ateísmo en su *Dictionnaire*, pudo alegar que respecto de ateos de teoría como Diágoras, Spinoza o Vanini<sup>15</sup> no había encontrado testimonios concluyentes de que hubiesen cometido graves faltas morales.<sup>16</sup>

---

Europa, para introducir esta nueva creencia [el ateísmo]» (146). Afirma lo mismo Marin Mersenne (1623:671–672), quien sin embargo aumenta a catorce el número total de apóstoles. 15 En la observación F del artículo «Des-Barreaux» (DHC, II:279a–b), Bayle distingue entre incrédulos, es decir, los que «dudan de si hay un Dios» y, por ello, «cuando se aproximan a la muerte toman el partido más seguro, y (...) *ad majorem cautelam*, se encomiendan a la gracia y a la misericordia divina», y «ateos de sistema», es decir, los que «han tenido la desgracia de haber sido golpeados por cierto principio y de haberlo seguido en todas sus consecuencias, lo cual los ha llevado a una determinada persuasión». Estos últimos, que no han sido arruinados por el exceso ni la fanfarronería, son los que «persisten en su indolencia en medio de las enfermedades y las tempestades». Los denomina también «ateos de teoría», como se verá en la nota que sigue.

16 «En relación con esos profanos hundidos en la glotonería que, a juicio del Padre Garasse y de muchos otros escritores, son francos ateos, no los tendré en cuenta; no se trata sino de los que se llaman ateos de práctica, gente que vive sin temor alguno de Dios, pero no persuadidos de que no existe. Sólo trataré de los ateos de teoría, como Diágoras, por ejemplo, Vanini, Spinoza, etc., gente cuyo ateísmo está comprobado o por los historiadores o por sus escritos. La cuestión gira únicamente acerca de las costumbres de esta clase de ateos, es con respecto a ellos que yo quería que se me indicara ejemplos de mala vida. Si los hubiera encontrado, habría hecho una amplia mención de ellos» («Eclaircissement sur les athées», DHC, IV:619).

Para concluir. Consideramos que Bayle fue sincero al admitir que Jaquelot había probado su falta de datos sobre la vida de Vanini en el momento de escribir las *Pensées diverses*. También creemos en su sinceridad al afirmar que «solo adquirió ese conocimiento con el curso de los años». ¿Por qué, entonces, mantuvo inalterado aquel primer retrato? No lo sabemos con certeza, pero sí podemos pensar que acaso lo hizo porque (aún en 1704) los testimonios históricos le resultaban indignos de confianza y porque, en todo caso, la valentía de Vanini al enfrentarse a la muerte le seguía pareciendo un testimonio coherente y admirable de sus creencias, más digno de consideración que las imputaciones de sus enemigos. De allí viene también que no nos parezca caprichosa incluso una conjetura algo más arriesgada, a saber, que Bayle, además de no corregir su primera impresión en virtud de la escasa confiabilidad de los testimonios en contra, sostuvo positivamente la actitud moral de Vanini a la manera de un homenaje póstumo a alguien que pudo haber tenido un lugar importante en su vida intelectual.

## Referencias bibliográficas

- Bayle, Pierre (Ed.) (1703).** *Naudeana et Patiniana ou singularitez remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé et Patin.* Chez François van der Plaats.
- Bayle, Pierre (1714).** *Lettres choisies de Mr. Bayle, avec des Remarques.* T. I. Chez Fritsch et Böhm.
- Bayle, Pierre (1740).** *Dictionnaire historique et critique.* Chez P. Brunel et al. 5ta. edición, 4 Vols.
- Bayle, Pierre (1965).** *Nouvelles lettres critiques sur l'Histoire du Calvinisme.* En *Œuvres diverses*. T. II. (Introducción de Elisabeth Labrousse). Georg Olms Verlagbuchhandlung.
- Bayle, Pierre (1966).** *Pensées diverses sur la comète.* En *Œuvres diverses*. T. III. (Introducción de Elisabeth Labrousse). Georg Olms Verlagbuchhandlung.
- Bayle, Pierre (1968).** *Entretiens de Maxime et de Themiste.* En *Œuvres diverses*. T. IV. (Introducción de Elisabeth Labrousse). Georg Olms Verlagbuchhandlung.
- Bayle, Pierre (1970).** *Nouvelles de la République des Lettres.* En *Œuvres diverses*. T. I. (Introducción de Elisabeth Labrousse). Georg Olms Verlagbuchhandlung.
- Bost, Hubert (2006).** *Pierre Bayle.* Fayard.
- Cavallé, Jean-Pierre (2002).** *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVIIe siècle.* Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Editions Champion.
- Champion, Justin (2007).** «The fodder of our understanding»: Benjamin Furly's library and intellectual conversation c.1680–1714. En Hutton, Sarah (Ed.). *Benjamin Furly and his World* (pp. 111–148). Brill.
- Charles-Daubert, François (1996).** *L'Esprit de Spinosa et les Traités des trois imposteurs:* rappel des différentes familles et de leurs principales caractéristiques. En Berti, Silvia et al. *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early Eighteenth-Century Europe. Studies on the Traité des Trois Imposteurs* (pp. 131–189). Springer.
- Durand, David (1717).** *La vie et le sentiment de Lucilio Vanini.* Aux Depens de Gaspar Fritsch.
- Foucault, Didier (1996).** Pierre Bayle et Vanini. En Bost, Hubert y de Robert, Philippe (Eds.). *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire* (pp. 227–241). Honoré Champion.
- Garasse, François (1623).** *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, o prétendus tels.* Sébastien Chappelet.
- Laursen, John C. (1995).** Impostors and Liars: Clandestine Manuscripts and the Limits of Freedom of the Press in the Huguenot Netherlands. En *New Essays on the Political Thought of the Huguenots of the Refuge* (pp. 73–108). Brill.
- Mersenne, Marin (1623).** *Quaestiones celeberrimae in Genesim.* Sébastien Cramoisy.
- Spitzelius, Theophilus (1663).** *Scrutinium Atheismi historico-aetiologicum.* Augusta.
- Voetius, Gisbert (1648).** *Selectarum disputationum theologiarum. Pars prima.* Apud Joannem à Waesberge.

## 10. De «geógrafos del otro mundo» a «apóstoles de la razón». El rol de los sacerdotes en la conjura del *bon sens*

MANUEL TIZZIANI

### Curas para la liberación

¿Cuál es el rol se les asigna a los curas en la *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729) de Jean Meslier y en *Le Bon-sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772), texto usualmente atribuido al barón d'Holbach? ¿Qué importancia se otorga a estos miembros de la Iglesia Católica en la revolución metafísica, moral y política que parecen imaginar ambos autores? Dicho de otro modo, ¿qué grado de participación se les concede en la conspiración del *bon sens*? Según la hipótesis que intentaremos defender a lo largo de este capítulo, lejos de ser vistos como simples cómplices de la tiranía, o como enemigos de la causa del ateísmo, los curas —y sobre todo los del clero rural inferior— son concebidos como posibles aliados. De hecho, estos sacerdotes serán pensados como la pieza clave que permitirá demoler, desde sus propias bases, los cimientos del sistema de dominación teológico-política; un sistema en el que estos «geógrafos del otro mundo» también desempeñan un papel no menos importante. De allí que, tanto para Meslier como para el autor de *Le Bon-sens*, la transformación política y moral de la sociedad humana deba comenzar por la metamorfosis de estos personajes, quienes deben convertirse en «apóstoles de la razón»; en otras palabras, en predicadores del materialismo.

En la primera sección, nos ocuparemos brevemente del texto de Jean Meslier, quien, a pesar de la hostilidad que suele mostrar hacia sus colegas,

establece una sutil distinción entre aquellos que se ganan la vida propagando las quimeras de la religión, diferenciando entre «impostores» y «fanáticos», y dejando abierta la puerta para que al menos algunos sacerdotes puedan ocupar un lugar nada desdeñable —primero, como difusores de la doctrina materialista; más tarde, como maestros de una moral natural y racional— en la destrucción del Antiguo Régimen y en la construcción de una sociedad postreligiosa.

En la segunda sección, nos ocuparemos del texto atribuido al barón d'Holbach, quien, pesar de mostrar los mismos reparos que Meslier, y de criticar con dureza el nocivo rol que los sacerdotes han solido desempeñar en complicidad con el poder temporal, también parece confiar en que la regeneración de estos personajes es posible. En particular, ambos autores coinciden en que los curas, una vez convencidos ellos mismos de la verdad del materialismo ateo, serán los principales artífices de una conjura que comenzará con la difusión paulatina de las luces de la razón —vehiculizada sobre todo por medio de *sermones* ateos y por la difusión clandestina de diversos textos heterodoxos—, y que habrá de culminar con la edificación de aquella hipotética sociedad de ateos que Pierre Bayle (2007) imaginó posible en las últimas décadas del siglo xvii. Al modo en el que habrá de construirse esta conspiración, con curas discolos, manuscritos clandestinos y libros de bolsillo, le dedicaremos nuestra breve conclusión.

### **Meslier: colgar a los curas, ¿o reclutarlos?**

Aunque resulte paradójico, sería muy difícil negar que Jean Meslier no solo era un cura materialista y ateo, sino también un cura anticlerical. De hecho, si hay un pasaje que ha hecho célebre al *Testamento* del cura párroco de los pequeños poblados de Etrépigny y Balaives, es aquel que él mismo atribuye a un hombre que «que no tenía ni ciencia ni estudio pero que, según las apariencias, no carecía de buen sentido para juzgar sanamente todos estos detestables abusos y todas las detestables tiranías que condeno aquí» (Meslier, 1970:23). Este hombre simple, nos dice Meslier, que pertenecía quizás al campesinado de la región de las Ardenas, había tomado conciencia de que la indigna situación en la que vivían la inmensa mayoría de los seres humanos bajo el Antiguo Régimen

era producto de la dominación teológico-política, del pacto inicuo que habían sellado en algún tiempo remoto los sacerdotes y los príncipes. Esa era la razón por la que este campesino desconocido «deseaba que todos los grandes de la tierra, y que todos los nobles fueran colgados y estrangulados con las tripas de [los] curas» (23).

A pesar de su violencia y severidad, si se la analiza con detenimiento —y sobre todo si se considera a la luz de otros elementos textuales y contextuales—, esta frase no resulta del todo inequívoca, ya que parece poner al abrigo de aquel terrible tormento a al menos a una pequeña parte de los dominadores. Meslier, en efecto, no afirma por boca del hombre de *bon sens* que todos los nobles deban ser ajusticiados con las entrañas de *todos* los curas, sino que recurre allí, al final de la frase, a una preposición indefinida, «de», la que, entre sus diversas acepciones, refiere a la «parte de un todo».

Podría pensarse acaso que este análisis gramatical es demasiado refinado para un texto que ha sido condenado, al menos desde tiempos de Voltaire (1767:103), por su estilo áspero y aburrido. Sin embargo, no solo si se la mira en el conjunto del escrito, sino también si se considera la experiencia subjetiva que el propio autor nos relata en las páginas iniciales de su *Memoria*, Meslier podría haber estado pensando en salvar el pellejo —o más bien las vísceras— de quienes, como él, se unieron a la Iglesia sin una fuerte vocación, tan solo para ganarse el pan,<sup>1</sup> o, por qué no, en los que cayeron víctimas del engaño; en otras palabras, en aquellos que pasaron a formar parte de esa tradición de lectura e interpretación creada por san Pablo, según la cual Jesucristo es el hijo de Dios y el Salvador de toda la humanidad.

Es cierto que Meslier afirma sin ambages, mucho más que una sola vez, que «todas las religiones no son sino invenciones humanas, y, en consecuencia, que todo lo que enseñan y obligan a creer, como sobrenatural y divino, no es más que error, mentira, ilusión e impostura» (Meslier, 1970:74). No obstante, esta fórmula tan particular de referir a la religión no solo es una de esas que se vuelven muy frecuentes y hasta monótonas

---

1 En el caso particular de Meslier, la opción por la carrera eclesiástica parece haber sido alentada especialmente por sus padres, quienes habían entregado buena parte de sus riquezas como dote matrimonial de sus tres hijas mujeres, y buscaban garantizar así la subsistencia material de su único hijo varón.

en el texto del cura de Etrépigny, sino que también parece ofrecer una caracterización de las diferentes actitudes subjetivas que las personas pueden asumir en relación con la creencia religiosa:

*Errores* en los que creen demasiado a la ligera en cosas que no son y nunca fueron, o son diferentes de lo que [ellos] creen; *ilusiones* en los que imaginan que ven u oyen cosas que no son; *mentiras* en los que hablan de este tipo de cosas en contra de su propia ciencia y conocimiento; y finalmente *imposturas* en los que las inventan, y las refuerzan, para imponerlas y hacer que otros las crean. (74, subrayado nuestro)

En medio de su rústica ruralidad, Meslier introduce aquí un matiz nada desdeñable, pues no es lo mismo creer «demasiado a la ligera» que creer en las ilusiones producidas por la propia imaginación, así como no es lo mismo reproducir una mentira creada por vaya a saber quién que tomarse el trabajo de fabricar un engaño y pretender que otros lo crean. De todas maneras, siguiendo aquí el parecer de Miguel Benítez (2012), podría afirmarse que «la verdadera línea divisoria se da entre los impostores o los simples mentirosos, [que] son perfectamente conscientes de las falsedades que enseñan, y los que viven con la conciencia tranquila entre los fantasmas forjados por su imaginación desbordante, o simplemente en el error» (87–88).<sup>2</sup> De un modo esquemático (ver Tabla 1), la situación sería más o menos la siguiente: del lado del engaño involuntario, estarían aquellos que, o bien caen en el error sin mucha pasión, o bien se ven encandilados por su propia fantasía; del lado del engaño voluntario y consciente, por su parte, estarían quienes reproducen a sabiendas una falsa creencia, y quienes se encuentran un escalón por encima en la pirámide de la impostura e incluso se toman el trabajo de inventar nuevas quimeras.

---

<sup>2</sup> Si tenemos en cuenta esta subdivisión, Meslier no sería un verdadero impostor, sino solo un mentiroso, ya que él mismo afirma que siempre realizó su trabajo contra la voz de su conciencia. Aunque el cura también afirma desde el mismo inicio de su obra que cumplió con esa función a regañadientes, y de una manera muy poco diligente (cf. Meslier, 1970:5–6).

**Tabla 1.** Diferentes actitudes subjetivas frente a los engaños de la religión

| engaño involuntario                       |                                   | engaño voluntario                        |                          |
|---|-----------------------------------|--|--------------------------|
| error                                     | ilusión                           | mentira                                  | impostura                |
| creer muy a la ligera en cosas que no son | tener una imaginación desbordante | hablar en contra de la propia conciencia | inventar nuevas quimeras |

A partir de esta clasificación, se podría pensar que los hombres de la Iglesia, mentirosos o impostores, se encuentran principalmente entre quienes engañan a otros de manera deliberada, en contra de su propia conciencia. Sin embargo, nada quita que ellos mismos puedan ser víctimas de los prejuicios de su educación, de una imaginación muy poderosa, o que simplemente manifiesten una creencia equivocada y poco entusiasta. Es cierto que Meslier afirma con frecuencia que le resulta difícil de concebir que «personas sabias y esclarecidas» puedan dar crédito, de buena fe, a doctrinas «tan vanas y tan ridículas», algo que se hace evidente, por ejemplo, en los pasajes en los que realiza una crítica de la doctrina de la Eucaristía (cf. Meslier, 1970:425–426). Sin embargo, el cura ateo no niega el poder de los prejuicios, y llega a afirmar que estos son capaces de «cegar» incluso a los más sabios, a las «personas de espíritu» [*gens d'esprit*]:

¡Oh, los insensatos doctores! ¿Cómo se atreven a afirmar, e incluso a deslizar y a proponer públicamente cosas tan ridículas y absurdas? La prevención, el hábito, el nacimiento y la educación deben tener efectos extraños en la mente de los hombres, ya que los ciegan hasta ese punto. Porque es ciertamente solo la prevención, el hábito, el nacimiento y la educación, lo que puede hacer que cosas tan ridículas y tan absurdas sean ciegamente recibidas. (Meslier, 1970:428)

La fe es una «creencia ciega», afirma Meslier (1970:79–83) al inicio de la Segunda prueba de su *Mémoire*; una creencia que el ser humano co-

mienza a ingerir junto con la leche materna, como ya lo sabía Michel de Montaigne; una creencia ciega que puede conducir a varios grados de enajenación o locura, y cuyo estado más grave puede desembocar en el fanatismo, o en el «archifanatismo», como ocurrió en el caso de Jesucristo.

Es maravilloso, digo, que las personas del espíritu puedan alcanzar tales sentimientos [respecto de la vida feliz después de la muerte], porque es una especie de locura poner tales pensamientos en la mente, e incluso es una locura que a menudo llega hasta el fanatismo, como parece ocurrir en aquellos que introducen tales pensamientos en sus mentes con un poco más de fuerza; porque la religión es un verdadero almácigo [*pépinière*] de fanáticos. (Meslier, 1971:301–302)

De hecho, puede encontrarse entre los clérigos a personas que adhieren sinceramente a la religión y que la enseñan de buena fe, con diversos grados de error o imaginación, incluso de fanatismo. Pero también puede encontrarse en esas filas a personas que, sin dar crédito a esa doctrina, contribuyen sin embargo al sostenimiento de las falsas creencias: ya sea por miedo o utilidad, como los mentirosos, o por ambición e interés, como los impostores.

A partir de estas divisiones y subdivisiones, quizás pueda arrojarse algo más de luz sobre las intenciones de Meslier, quien, a pesar de las severas críticas a las que somete a la religión cristiana, parece no haber perdido su confianza en los sacerdotes, o al menos en algunos de ellos. En efecto, en el proyecto filosófico–político que esboza el cura ateo, el clero secular no solo deberá ser responsable de la instrucción moral de los seres humanos —una vez consolidada la sociedad postreligiosa—, sino también de enseñarles la verdad (cf. Meslier, 1971:32). Habiendo sido cómplices de la tiranía y de la impostura, los curas deben convertirse en promotores de la razón, de la verdad y de la virtud, como dice el propio Meslier en una de las cartas que les envía, junto a su *Memoria*, a los sacerdotes de su comarca:

A ustedes, Señores, que tienen las llaves de la ciencia y de la sabiduría, les corresponde saber discernir el bien del mal, el vicio de la virtud, lo verdadero de la falso y la verdad del *error*, de la *mentira* y de la *impostura*; les corresponde instruir a los pueblos, no en los errores de la idolatría ni en la vanidad de la

superstición, sino en la ciencia de la verdad y de la justicia, y en la ciencia de toda clase de virtudes y en las buenas costumbres. (Meslier, 1972:182, el subrayado es nuestro)

Meslier apela a la ayuda de los curas del bajo clero rural: les pide que lean su texto de manera cuidadosa, sin prevención ni precipitación, para desengañarse de los errores a los que ellos mismos han dado crédito, y que luego hagan conocer ese mensaje a sus feligreses; que hagan oír la voz de la razón y de la verdad. Después de todo, a pesar de que muchos de ellos pueden estar afectados por el peso del hábito y de la educación recibida, Meslier confía en el *buen sentido* de sus colegas.<sup>3</sup> Y, tal como afirma Benítez (2012), Meslier espera que estos sacerdotes lleven a cabo «una lectura conspirativa de su *Mémoire*» (100).

### **D'Holbach: de geógrafos a apóstoles**

*Le Bon-sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* fue publicado por primera vez en Ámsterdam —aunque el falso pie de imprenta declaraba «Londres»— en 1772, con un acápito atribuido a Petronio: «*Detexit quo doloso vaticinandi furore Sacerdotes mysteria, illis saepe ignota, audacter publicant*» [«Descubrió con qué astuto fervor los sacerdotes explican misterios que a menudo ellos mismos no comprenden»]. La afirmación de esa idea, clave para el tema que tratamos aquí, no es nada casual, y vuelve a ser refrendada en las páginas del Prefacio de la obra, esta vez de la mano de un célebre autor del Renacimiento: «*Algunos, dice*

---

3 Para convencerlos de que acepten este desafío, Meslier no solo pide a sus colegas que analicen sus argumentos con atención, sino que también añade una pequeña dosis de retórica. Por un lado, les explica que su posición social no es demasiado alta, de modo que la caída del Antiguo Régimen no será muy dolorosa para ellos, como sí lo será para los obispos o los nobles, que disfrutaban de los beneficios reales (cf. Meslier, 1972:192). Por otro lado, intenta convencerlos de que las sociedades siempre necesitarán «maestros de moral», y que por lo tanto ellos tendrán una tarea muy importante en la nueva sociedad (cf. Meslier, 1971:32). En resumen, Meslier intenta persuadir a los sacerdotes de su comarca de que la nueva situación será ventajosa para ellos, ya que tendrán un prestigio del que carecen dentro de la organización jerárquica de la Iglesia del Antiguo Régimen.

Montaigne, *hacen creer al mundo que creen lo que no creen; otros, en mayor número, se lo hacen creer a sí mismos, sin saben penetrar en lo que es creer*» (d'Holbach, 1971:1).<sup>4</sup> Volveremos sobre esto más abajo.

Otras cuatro ediciones del texto vieron la luz ese mismo año (cf. Ver-cruysse, 2017:133–137; Deprun, 1971b:263–267). En una de ellas, el título está sucedido por la siguiente leyenda: «*Par l'Auteur du Système de la Nature*» (cf. Deprun, 1971b:263); una fórmula por medio de la que los hombres de letras del siglo XVIII no parecen haber pensado en el difunto secretario de la Academia Francesa, Jean-Baptiste de Mirabaud —a quien se había atribuido a su vez la obra publicada por Marc-Michel Rey en 1770—, sino más bien en quien se escondía detrás de esa atribución: el barón d'Holbach. En efecto, aun cuando no existan pruebas irrefutables de que ambas obras hayan sido producto de la mano de un mismo autor,<sup>5</sup> es indudable que el vínculo con el *Système de la nature* se encuentra bien fundado, pues ambos textos enseñan el materialismo ateo. De hecho, tanto la inmediata condena del texto,<sup>6</sup> como su casi vertiginosa difusión, contribuyeron a que la atribución al barón d'Holbach se volviera una opinión común.

Antes de que se produjera la toma de la Bastilla, *Le Bon-sens* fue editado de nuevo en 1773, otras dos veces en 1774, y otras más en 1782 y

---

4 El texto está tomado de las primeras páginas de la «Apologie de Raimond Sébond» (*Essais*, II, 12), en las que Montaigne realiza una crítica de la liviandad de la creencia de los católicos que lo rodeaban, ya que muchos de ellos no solo no exhibían su fe a través de sus actos, sino que también habían sido seducidos por la novedad de la Reforma protestante (cf. Montaigne, 1965, II:143. La traducción es nuestra).

5 Las atribuciones iniciales, que datan de la época en la que el texto se editó por primera vez, a comienzos de la década de 1770, han sido revalidadas por el detallado trabajo de cotejo realizado por Jean Deprun, quien, con ayuda de Michel Delon, elaboró una «tabla de concordancias entre *Le Bon-sens* y las principales obras del barón d'Holbach anteriores a 1772» (Deprun, 1971a:261–262). A pesar de ello, Miguel Benítez todavía se muestra renuente a aceptar esa autoría, dado que la atribución se apoya solo en una serie de «similitudes textuales», pero no existen pruebas directas de dicha paternidad. En suma, dado que los «prestamos» y la utilización de textos ajenos era una práctica muy habitual en los usos literarios de la época, concluye Benítez, el argumento de la semejanza entre los textos carece de la solidez que tradicionalmente se le atribuye (cf. Benítez, 2013:242).

6 La primera de las cinco ediciones realizadas en 1772 fue condenada por el Parlamento de París el 10 de enero de 1774: el libro fue despedazado y quemado junto con el *De l'homme* de Claude-Adrien Helvétius.

1786,<sup>7</sup> lo que ubica en la lista de libros mejor vendidos durante los últimos años del Antiguo Régimen, tal como lo ha constatado Robert Darnton (2008:110–111). Cinco años después de la última edición mencionada, el texto fue reimpresso bajo el mismo título, pero con una atribución diferente: «*Par feu J. Meslier, Curé d'Étrepigni. A Rome, & se trouve à Paris, L'An de la Raison, 1791*».<sup>8</sup> En este caso, la presunta autoría tampoco resultaba descabellada, dado que el cura Meslier también había desarrollado un ateísmo radical en su *Mémoire*, a lo que había añadido un ensayo de explicación de la totalidad de la naturaleza sobre principios materialistas.

Los distintos editores que vinculaban a *Le Bon-sens* con el *Système de la nature* y con la *Mémoire* de Jean Meslier parecen haber tenido en claro que las tres obras podían conciliarse a partir una inspiración materialista y atea que les era común, así como también, quizás, a partir de una perspectiva semejante respecto de la posibilidad de un ateísmo plebeyo. En efecto, la idea de que *Le Bon-sens* no era más que un *Système de la nature portatif*, accesible a la gente común, parece haber comenzado a ganar adeptos desde el momento mismo de su aparición, ya que es posible encontrarla en un texto del mes de enero de 1773, en la pluma de Friedrich Melchior Grimm:

Un poco antes que el *Système social*, ha aparecido *le Bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, librito en 12° de 300 y pico de páginas. Es el *Système de la nature* despojado de sus ideas abstractas y metafísicas; es el ateísmo hecho accesible a las doncellas y a los peluqueros; es el catecismo de esta doctrina escrito sin pretensiones, sin entusiasmo, en un estilo sencillo y preciso, salpicado de apólogos para la edificación de los jóvenes aprendices de ateos. Hay personas que, sin declararse muy católicas, encuentran estos libros extremadamente peligrosos, y consideran su multiplicación como un síntoma aterrador. (Grimm, 1812:411–412)

---

7 Podríamos añadir aquí una edición de 1789. Esta última no ha sido indicada ni por Vercruyse (2017) ni por Deprun (1971b), pero sí por Miguel Benítez (2013), quien encontró un ejemplar en la Biblioteca Municipal de Lyon [308975].

8 Esta edición será reeditada una vez más en 1792.

Gracias a los estudios de Jean Deprun (1971a) y Miguel Benítez (2013), sabemos ya con precisión que *Le Bon-sens* utiliza como fuente directa al *Système de la nature*. En términos generales, las dos obras parten de una misma concepción de la naturaleza como el conjunto de la totalidad de los seres, los que se encuentran compuestos por una materia heterogénea que posee en sí misma el origen de una infinidad de combinaciones que obedecen leyes inalterables, sin ninguna intervención del azar. Pero existen algunas afinidades que van más allá de estos lineamientos generales: en ocasiones, el autor de *Le Bon-sens* retoma incluso literalmente pasajes del *Système de la nature*, como en las fórmulas en las que describe a la naturaleza, en las que caracteriza la relación de la materia y del movimiento, en las que ofrece una definición del determinismo, o en las que expresa su concepción del alma humana.

Los elementos que vinculan a *Le Bon-sens* con la *Mémoire* son menos conocidos, y se derivan, también, de cierta coincidencia en las premisas básicas. En efecto, del mismo modo en que sucede en la obra de Meslier, el materialismo de *Le Bon-sens* parece apoyarse en la extrema dificultad que implica intentar explicar la realidad a partir de un Dios que se encuentra más allá de la experiencia, y cuya naturaleza espiritual torna imposible su acción sobre la materia. Así, aun cuando pueda seguir habiendo algunas dificultades para explicar todo mediante la acción de la materia y del movimiento, el sistema de «la formación natural de las cosas», como lo denomina Meslier, presenta menos problemas que el creacionismo de las religiones (cf. Meslier, 1971:169 y ss.).

En términos de estructura argumental, en suma, ambos textos dan cuenta de una coincidencia significativa al momento de establecer un antagonismo radical entre el *bon sens* y la *créance aveugle*. En efecto, aquello que en el escrito de Meslier se presenta de un modo implícito es explicitado por el autor de *Le Bon-sens*: en el párrafo LIV, por ejemplo, el autor establece una clara oposición entre «la lógica del buen sentido», que nos enseña una serie de verdades simples, como que «no se debe juzgar una causa más que por sus efectos» (d'Holbach, 1971:44), y «lógica de la teología» (44), que «destruye todo esto» (44), es decir, que pretende que razonamientos oscuros, confusos, e incluso contradictorios, sean considerados verdaderos. Por el contrario, al igual que en el caso de Meslier, la lógica del buen sentido nos lleva a apreciar la simpleza, claridad y solidez de la «hipótesis materialista», cuya principal ventaja reside precisamente

en permitirnos explicar el mundo de un modo racional, evitando caer en sinsentidos o contradicciones.

No obstante, más allá de esta coincidencia general, *Le Bon-sens* y la *Mémoire* presentan algunas otras similitudes más puntuales. Hagamos un breve repaso de ellas, a fin de echar luz sobre el tema que aquí nos interesa.

En primer lugar, al caracterizar el tipo de «creencia ciega» sobre el que se sostiene todo el edificio de la teología, esto es, el tipo de creencia que se opone al *buen sentido* y que los sacerdotes —por convicción, error o conveniencia— se han empeñado en reproducir y en presentar bajo el manto de la santidad, tanto Meslier (1971:159–160) como el barón D’Holbach (1971:1) recurren al mismo pasaje de los *Essais* de Montaigne (1965, 11:143): «*Les uns font accroire au monde qu’ils croient ce qu’ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer que c’est que croire*» [«Algunos hacen creer al mundo que creen lo que no creen; otros, en mayor número, se lo hacen creer a sí mismos, sin saben penetrar en lo que es creer»]. Esta fuente común no podría ser tomada, claro está, como una prueba concluyente de la presunta relación directa entre ambos filósofos, pero sí, al menos, de un cierto *aire de familia*: ambos coinciden en que las «verdades» de la religión se propagan entre personas que entienden poco o nada de aquello que hablan, incluidos los propios curas.<sup>9</sup>

En segundo lugar, en estrecha vinculación con el *uso* del pasaje de Montaigne, resulta muy sugerente la coincidencia en el rol que ambos textos asignan a los sacerdotes. Una vez más, lo que en el texto de Meslier se encuentra expuesto de una manera un tanto menos sistemática, tal vez por el carácter propio de la *Mémoire*, puede hallarse con mucha nitidez en el escrito atribuido al barón d’Holbach. Como señalamos al final de la

---

9 Como hemos intentado mostrar en otro lugar (cf. Tizziani, 2015), en lo que refiere a los posibles usos del texto de Montaigne durante el siglo de las Luces, el recurso a este pasaje puede ser considerado como un ejemplo adicional de que, fuera del contexto fideísta con el que se ha solido identificar a la «Apología de Ramón Sibiuda» (lo que ha ocurrido al menos desde el ilustre estudio de Richard Popkin, 2003), muchos textos del ensayista se convierten fácilmente en un arma de combate contra la religión. Así parece haberlo entendido también Sylvain Maréchal (1800), quien no solo incluyó una entrada sobre Montaigne en su *Dictionnaire des Athées anciens et modernes*, sino quien transcribió allí, como prueba de esa incredulidad, la misma frase que habían utilizado Meslier y d’Holbach (294).

sección anterior, los destinatarios directos del manuscrito de Meslier son los curas rurales, a quienes este invita a desengañarse de los errores de la religión que han heredado —y que muchos de ellos ni siquiera comprenden—, y a unirse a una conjura contra el Antiguo Régimen. El autor de *Le Bon-sens*, con un estilo más elegante que el rústico párroco de Etrépigny, coincide en que los sacerdotes deben dejar ser los «geógrafos del otro mundo» (d'Holbach, 1971:103) y han de convertirse en los «apóstoles de la razón, las luces de las naciones, los defensores de la libertad, los reformadores de los abusos y los amigos de la verdad» (214). De ese modo, añade el autor —en una interpelación directa a esos mismos curas— «los bendeciremos, los honraremos, los apreciaremos; todo ello les asegurará un imperio eterno sobre los corazones de sus conciudadanos» (214).

En particular, también en línea con Meslier, d'Holbach reconoce el especial poder que los sacerdotes del bajo clero pueden tener sobre los seres humanos, y, en consecuencia, cuán importantes pueden ser a la hora de establecer un nuevo orden político y social:

El vulgo es, en todos los países, mucho más devoto de sus guías espirituales, a los que considera hombres divinos, que de sus superiores temporales, a los que solo considera hombres corrientes. El sacerdote de un poblado juega un papel mucho más importante que el señor o que el magistrado. Un cura, entre los cristianos, se cree muy por encima de un rey o de un emperador. Un grande de España, habiéndole hablado con firmeza a un fraile, recibió esta arrogante respuesta: «*Aprended a respetar a un hombre que tiene todos los días a vuestro en sus manos a vuestra reina a sus pies*». (d'Holbach, 1971:210)

Finalmente, si pensamos en los destinatarios últimos de ambos textos, podría decirse que tanto la *Mémoire* como *Le Bon-sens* están dirigidos al pueblo, al *vulgo*, a ese agente en el que la gran mayoría de los filósofos de los siglos XVII y XVIII han solido mostrado poca o nula confianza, como resulta evidente en casos como el de Voltaire. Por el contrario, tanto Meslier como d'Holbach parecen coincidir en que el pueblo es capaz de conocer y soportar incluso las verdades más radicales; en otras palabras, que las sociedades humanas pueden prescindir de las creencias religiosas, y subsistir sin mayores problemas, como ya lo había conjeturado Bayle en 1682.

Es cierto que el autor de *Le Bon sens* tiende a presentar mayores reparos que el cura ateo, y que su posición oscila entre la desconfianza hacia la multitud y el optimismo en los poderes de la razón. Pero, a fin de cuentas, en el largo plazo, la balanza se inclina del lado de la confianza en que, si las luces de la razón natural se expanden gradualmente, llegarán a la larga a esclarecer la vista del propio pueblo. En suma, como ya hemos mencionado, todos aquellos que atribuyen el texto al barón d'Holbach coinciden en que *Le Bon-sens* es una suerte de resumen de bolsillo del *Système de la nature*; un resumen al alcance del gran público, o «de las doncellas y los peluqueros», como decía Grimm.<sup>10</sup>

A primera vista, decíamos, incluso compartiendo la idea de que es posible ilustrar al pueblo, el autor de *Le Bon-sens* parece posicionarse en un lugar diferente al de Meslier —quien afirma desde el mismo título de su obra que escribe para sus feligreses y para «sus iguales»—, pues no se muestra del todo convencido acerca de la posibilidad de que las reflexiones filosóficas estén al alcance de cualquier persona. Sin embargo, la pretensión de expandir las luces de la razón entre la gente común, y la manera en la que se expresa esta idea, podría llevarnos a pensar que el autor de *Le Bon-sens* imagina una estrategia muy similar a postulada por Meslier, ya que los encargados de dar inicio al desengaño no serían otros que los sacerdotes.

---

10 Así lo creía también el fiscal general del Parlamento de París, Jacques de Vergès, quien en su condena de *Le Bon-sens*, afirmaba: «Luego de ese sistema, tan absurdo como criminal, que estos últimos años incitó el dolor de la religión y la indignación de las leyes; luego de ese libelo audaz con el Ser supremo, que el autor impío se esforzaba por expulsar del universo del mismo modo en que lo había expulsado de su corazón, habríamos podido esperar que genio de la incredulidad, agotado por este último acceso de furor, hubiese por fin descansado un largo tiempo. ¿Qué le faltaba para considerar logrados sus ataques? Parecía que había cumplido la cadena de su plan sacrílego, y recorrido todo el círculo de sus más detestables errores. Pero un escritor, digno prosélito de este Apóstol del ateísmo, ha encontrado sin duda los sofismas metafísicos de su maestro demasiado elevados para los espíritus ordinarios. Ha temido que ese veneno espantoso no circulara tan rápidamente entre los corazones corrompidos. Se ha impuesto la tarea de redactar como una suerte de Catecismo, para el uso del vulgo, con los principios y las monstruosas consecuencias del *Système de la nature*. Con un estilo menos entusiasta, se ha dado el aire de hablar a la razón más simple, y ha osado intitular *Le Bon-sens* a ese folleto odioso, que insulta a todo aquello que la razón y la religión tienen como más sagrado» (Le Moyne Des Essarts, 1774:225–226).

Sería una empresa muy insensata escribir para el vulgo, o pretender curarlo de sus prejuicios de golpe. Uno escribe solo para los que leen y razonan; el pueblo no lee y razona todavía menos. Las personas sensatas y apacibles se ilustran, la luz se difunde poco a poco y a la larga consigue impactar en los ojos del propio pueblo. Por otra parte, los que engañan a los hombres, ¿no se ocupan a menudo ellos mismos de desengañarlos? (d'Holbach, 1971:221)

La instrucción del pueblo no será fácil ni rápida. No obstante, incluso sabiendo que muchos textos materialistas no fueron concebidos y redactados con la intención de instruir a los legos en forma directa, las ideas que ellos transmiten inevitablemente se extenderán por todas partes. Pues, como el mismo autor de *Le Bon-sens* lo indica, los «principios del ateísmo, fundados sobre el buen sentido natural» (220), son mucho más inteligibles que los dogmas de la teología, y los argumentos de un ateo, mucho más asequibles para el común de los mortales que los de la religión. Meslier no pensaba de otro modo: el cura estaba al tanto de que los campesinos que concurrían a su parroquia no sabía leer, y que tampoco disponían de tiempo para razonar, pero sabía también que no les faltaba inteligencia, y que, «por poco buen sentido» que ellos poseyeran, eran capaces de comprender sus pruebas acerca de la falsedad de la religión. Los paisanos solo precisaban algo de ayuda, y esta no debía provenir sino de quienes en primer lugar los habían engañado: los curas rurales.

### **Conclusión: curas díscolos, manuscritos clandestinos y libros de bolsillo**

El 5 de abril de 1765, en una carta enviada a su amigo d'Alembert, Voltaire expresaba, a la vez, su entusiasmo y su frustración. Por un lado, el patriarca de Ferney se mostraba casi exultante por lo que consideraba como un avance indetenible de las luces la razón, al punto de que el creciente poder de la gente de letras era temido como nunca antes en las calles parisinas, histórico bastión de la Iglesia Católica; por el otro, manifestaba su enojo con la dureza con la que la censura de libros se ejercía sobre volúmenes cuya peligrosidad era muy limitada, no por el contenido, que sí podía llegar a serlo, sino por el precio, que solía ponerlos fuera del alcance del gran público.

El mundo se espabila furiosamente. Una gran revolución en los espíritus se anuncia por todas partes. No creerías el progreso que la razón ha hecho en una parte de Alemania. No hablo de los impíos, que abrazan abiertamente el sistema de Spinoza; hablo de personas honestas, que no tienen principios fijos sobre la naturaleza de las cosas, que no saben lo que es, pero que saben muy bien lo que no es: he allí mis verdaderos filósofos. Puedo asegurarte que, de todos los que vinieron a verme, solo encontré dos que fueran tontos. Me parece que la gente de espíritu nunca ha sido tan temida en París como ahora. La inquisición sobre los libros es severa: me dicen que los suscriptores aún no tienen el *Diccionario Enciclopédico*. Esto no solo es grave, sino que es muy injusto. Si detenemos el flujo de este libro, les robamos a los suscriptores y arruinamos a los libreros. Me gustaría saber qué daño puede hacer un libro que cuesta cien escudos. Veinte volúmenes *in folio* jamás provocarán una revolución; lo que hay que temer son los pequeños libros de bolsillo que cuestan treinta céntimos. Si el Evangelio hubiera costado mil doscientos sesteracios, la religión cristiana nunca se hubiera establecido. (Voltaire, 1883:519–520)

A pesar de las significativas diferencias filosóficas que existen entre Voltaire y Meslier —lo que llevó, por ejemplo, a que el patriarca de Ferney *traicionara* al cura por medio de la publicación de un edulcorado *Testamento*—, es muy posible que el sacerdote de Etrépigny no hubiera estado en desacuerdo con esta última idea. De hecho, si se realiza una atenta lectura de la conclusión de la *Mémoire* y de las dos cartas que el autor dejó escritas para los colegas de su comarca, Meslier no parece haber pensado en una estrategia tan diferente a la hora de propagar el materialismo, dado que ella parece haberse cimentado sobre todo en dos pilares: la difusión clandestina de manuscritos —como la propia *Mémoire*—, y los sermones ateos a cargo de curas díscolos.

Las *Lettres aux cures du voisinage* nos brindan una buena comprensión de quiénes eran los destinatarios —directos e indirectos— de la obra Meslier. Pues, si bien el cura se dirige explícitamente a «sus queridos amigos», esto es, a los feligreses de las parroquias que tenía a su cargo, sabe muy bien que los campesinos iletrados serán incapaces de acceder de un modo inmediato a sus textos, o de sacar un real provecho de sus argumentos filosóficos. Es por ello que apela a la ayuda de sus colegas; es por ello que les pide que analicen sus argumentos de manera detenida, con ayuda de la *droite raison* —concepto que utiliza tres veces en las

cartas (cf. Meslier, 1972:189, 190 y 194)—, que dejen de lado los engaños que han venido reproduciendo y comiencen a enseñar la verdad, esto es, el ateísmo materialista. En definitiva, podría decirse que la obra de Meslier apela a dos tipos de público: el *público lector*, conformado por los sacerdotes y por *les gens d'esprit*, quienes son convocados a involucrarse en la conjura del *bon sens*; y el *público auditor*, conformado por los campesinos iletrados, por el bajo pueblo, por el vulgo, que habrá de ser desengañado por los mismos que hasta ese momento lo habían embaucado.

En el caso de d'Holbach, la cercanía con la estrategia temida por Voltaire es todavía más evidente. Por un lado, caber recordar que el barón fue uno de los principales difusores de los manuscritos filosóficos clandestinos durante la segunda mitad del siglo XVIII; por el otro, si se considera a *Le Bon-sens* como una obra suya, él mismo parece haber seguido el consejo del patriarca de Ferney, redactando un *Système de la nature* de bolsillo, en el que el materialismo ateo estuviera al alcance de las doncellas y los peluqueros, y en el que los primeros convocados a la revolución no fueron otros que los sacerdotes. Estos «geógrafos del otro mundo» cumplían un rol fundamental en el sostenimiento del Antiguo Régimen, por lo que la primera tarea de este *philosophe* consistía en ganarlos para la causa del ateísmo, convirtiéndolos en «apóstoles de la razón».

## Referencias bibliográficas

- Bayle, Pierre (2007).** *Pensées diverses sur la comète*. Garnier–Flammarion.
- Benítez, Miguel (2012).** *Les yeux de la raison. Le matérialisme athée de Jean Meslier*. Honoré Champion.
- Benítez, Miguel (2013).** Le catéchisme athée synthétisé: quelques réflexions du Bon-sens. En Staquet, Anne (Dir.). *Athéisme dévoilé aux temps modernes* (pp. 239–262). Académie Royale de Belgique.
- Darnton, Robert (2008).** *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*. Fondo de Cultura Económica.
- Deprun, Jean (1971a).** Table de concordances entre Le Bon-sens et les principales œuvres du baron d'Holbach antérieures à 1772. En d'Holbach, Paul-Henri Thiry. *Le Bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (pp. 261–262). Éditions rationalistes.
- Deprun, Jean (1971b).** Bibliographie des éditions du Bon sens. En d'Holbach, Paul-Henri Thiry. *Le Bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (pp. 263–267). Éditions rationalistes.
- d'Holbach, Paul-Henri Thiry (1971).** *Le Bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*. Éditions rationalistes.
- Grimm, Friedrich-Melchior (1812).** *Correspondance littéraire, philosophique et critique, adressée à un souverain d'Allemagne, depuis 1770 jusqu'en 1782, par le baron de Grimm et par Diderot*. T. II. 2da. edición, revisada y corregida. Chez F. Busson.
- Le Moyne Des Essarts, Nicolas-Toussaint (1774).** *Causes Célèbres, curieuses et intéressantes, de toutes les Cours Souverains du Royaume, avec les Jugements qui les ont décidées*. T. VI.
- Maréchal, Sylvain (1800).** *Dictionnaire des Athées anciens et modernes*. Chez Grabit.
- Meslier, Jean (1970).** *Œuvres complètes*. T. I. Édition Anthropos.
- Meslier, Jean (1971).** *Œuvres complètes*. T. II. Édition Anthropos.
- Meslier, Jean (1972).** *Œuvres complètes*. T. III. Édition Anthropos.
- Montaigne, Michel (1965).** *Essais*. 3 Vols. Gallimard.
- Popkin, Richard (2003).** *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford University Press.
- Tizziani, Manuel (2015).** «Mientras queden tinta y papel en el mundo». Meslier, lector de Montaigne. *Cuadernos de filosofía*, (65), 59–72. <https://doi.org/10.34096/cf.n65.3635>
- Vercruyse, Jeroom (2017).** *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*. Classiques Garnier.
- Voltaire (1767).** *Lettres à Son Altesse Monseigneur le Prince de \*\*\*\**. Marc Michel Rey.
- Voltaire (1883).** *Correspondance: année 1765. Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. Louis Moland). T. 43. Garnier.



## 11. Diderot y el problema de la desigualdad en *De l'Homme* de Helvétius

ESTEBAN PONCE

Algunos años después de la publicación del escandaloso *De l'Esprit* (1758), Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) comenzó a trabajar en el que sería su último libro, cuyo título completo fue: *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son education*. El manuscrito ya estaba terminado a fines de 1770, y el autor había decidido enviarlo a la prensa sin revelar su nombre. En el *Prólogo*, el supuesto redactor se reconocía como discípulo de Helvétius y decía que se proponía probar lo que este filósofo solo había esbozado en su primera obra, siguiendo sus mismos principios, cuyas demostraciones le resultaban del todo correctas. Finalmente, cuando el original estaba listo para ingresar a una imprenta de la Haya, Helvétius murió, hecho que convirtió en póstuma a la primera edición de 1773. Denis Diderot (1713-1784) enseguida leyó el texto, mientras estaba de viaje por Holanda,<sup>1</sup> y comenzó allí mismo a escribir las notas que servirían de base a su *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*. La obra fue apareciendo en entregas mensuales, entre 1783 y 1786, en la *Correspondance Littéraire* de Grimm (De Booy: 1969:393-5), aunque ya estaba terminada, al menos, siete años antes.

En lo que sigue, presentaremos una lectura de aquellos aspectos de la crítica de Diderot que consideramos más relevantes para abordar el pro-

---

1 Sobre las diversas circunstancias que rodearon al asunto de la publicación y difusión de *De l'Homme*, así como sobre el papel que en ella desempeñó el príncipe Golitsyn (ministro plenipotenciario de Rusia en La Haya), puede consultarse la «Introducción» de Gerhardt Stenger a la edición de la *Réfutation* editada por Hermann.

blema de los materialismos del siglo XVIII. Nos interesa mostrar, particularmente, que la larga lista de objeciones que lanza Diderot contra el libro de Helvétius no son otra cosa que las consecuencias necesarias de lo que, desde su perspectiva, eran errores de base. Pero, además, la consideración del debate bajo la luz de los desarrollos científicos de la época nos permitirá ver que, si bien es cierto que Diderot simplifica las tesis de Helvétius en varios pasajes, resulta una exageración sostener que en la *Réfutation* hay una transcripción caricaturesca de aquéllas, o que el director de *l'Encyclopédie* hizo una mistificación de mala fe.<sup>2</sup> Antes bien, parece que, en las críticas, Diderot solo es consecuente con lo que, ya desde 1753, aparece en su programa como la necesidad de mantener las hipótesis filosóficas en el marco de una doble revisión constante: la de la contrastación con la experiencia y los adelantos de las ciencias y la de la coherencia lógica interna de las proposiciones que se incluyen.<sup>3</sup>

Como ya señalamos, Helvétius procuraba profundizar las tesis defendidas en *De l'Esprit* (1758) —que habían generado una gran controversia en el ambiente intelectual, religioso y político de mediados de siglo— y avanzar en la consideración de un proyecto educativo que, según los principios expuestos, sería el cimiento sobre el que se erigiría una sociedad más justa, igualitaria y tolerante. La decisión de ocultar la autoría del texto le permitió ser mucho más frontal en los ataques dirigidos al orden establecido. Asumía sin disimulo un materialismo basado, no tanto en el estudio de la materia y sus cualidades, sino en una teoría del conocimiento empirista. Seguidor de las ideas de John Locke, Helvétius negaba todo contenido mental que no proviniera de los sentidos, pero le reprochaba a aquel no haber sacado todas las consecuencias de su planteo: «no había reducido todas las facultades del espíritu a la capacidad de sentir, no había llegado a ese primer principio, que es el único que puede resolver exactamente esta cuestión» (Helvétius, 2020:65). La resolución

---

2 Esta es la opinión expresada, en el artículo ya citado, de Gerhardt Stenger, un reconocido estudioso de Diderot y director de la última edición de las *Œuvres Complètes* de Hevétius: Éditions Champion, París, 2016.

3 Coincidimos en este punto con el juicio de José Manuel Bermudo (1984: 23–25; 66 y ss.), quien pone el acento en los aspectos sistemáticos y fijos de la propuesta de Helvétius como factores desencadenantes de las críticas de Diderot. En la misma línea lo interpreta el autor del único texto dedicado exclusivamente al tema: *Diderot's Refutation of Helvétius*, de Douglas Creighton (1952), Thesis Doctor of Philosophy in Columbia University, especialmente en su «Conclusion» (290–299).

de la cuestión a la que se refiere Helvétius en esta cita es, precisamente, lo que motiva la escritura de *De l'Homme*: «saber si en cada individuo los talentos y las virtudes son el efecto de su constitución o de la educación que recibe» (Helvétius, 2020:12). En otras palabras, la disyuntiva puede formularse como una oposición entre naturaleza y cultura: ¿es la constitución (orgánica) o la educación lo que determina la desigualdad percibida entre los hombres? Helvétius sostiene esta última opinión, y se dedica en adelante a mostrar que, si los gobernantes asumieran esta verdad y legislaran de acuerdo con ella, la educación (sobre todo en la infancia y en la adolescencia) sería una prioridad pública. Desde el punto de vista del «proyecto ilustrado», difícilmente pueda pensarse un planteo más acorde con las ideas de progreso, igualdad, derecho, etc. Diderot sabía perfectamente que Helvétius era un aliado en ese sentido y, de hecho, en la misma *Réfutation* afirma que «[la obra] tiene todos los méritos de un buen escritor y todas las virtudes que caracterizan al hombre honrado y buen ciudadano. Recomiendo su lectura a mis compatriotas, pero sobre todo a los jefes del Estado, de modo que conozcan de una vez toda la influencia de una buena legislación para el esplendor y la felicidad del reino, y la necesidad de una mejor educación pública» (Diderot, 2004:610). No hay que olvidar que *l'Encyclopédie* se enmarcó, precisamente, en el amplio proyecto de la difusión del saber, es decir, de la educación. Dejando ahora de lado este acuerdo general, pasemos a ver cuál es el problema que encuentra Diderot.

La reacción de Diderot frente a la concepción de la naturaleza humana de Helvétius comenzó apenas apareció *De l'Esprit*. Él mismo se encargó de la reseña para la *Correspondance* (agosto–octubre de 1758), que fue titulada *Réflexions sur le livre De l'Esprit*. Luego de una entrada en la que se mencionaba el escándalo que había suscitado la publicación del libro (el *affaire De l'Esprit*), Diderot señala las virtudes del autor y del texto, y evalúa las dificultades que encuentra en los principios y en la estructura de la obra; resume estos problemas en cuatro paradojas («Il est aisé de voir que la base de cet ouvrage est posée sur quatre grands paradoxes»), que serán analizadas más detenidamente en ocasión de la publicación de *De l'Homme*.<sup>4</sup> Entre estas paradojas, nos interesa parti-

---

4 En efecto, más allá de la distancia temporal entre las dos obras, su continuidad temática es evidente. Esta es la razón que dan los editores de las *Œuvres Complètes* de Diderot (J. Assézat–M. Tourneux) para entregarlas juntas: «Creímos que debíamos reunir bajo la misma

cularmente destacar la primera (percibir, razonar y juzgar es sentir) y la tercera (es la educación y no la organización lo que hace diferentes a los hombres). Como veremos a continuación, es sobre estas paradojas que Diderot pone la mayor atención en la *Réfutation*, pues el mismo Helvétius reafirma, profundiza y amplía las consecuencias de estos principios en la segunda obra analizada.

Pocos años antes de la aparición de *De l'Homme*, Diderot había escrito la trilogía *Le rêve de d'Alembert* (*El sueño de d'Alembert*), un texto en el que proliferaban «hipótesis extravagantes» que intentaban justificar una tesis esencial para el materialismo vitalista: *que la sensibilidad es una propiedad universal de la materia* (tesis ya presente en *De l'Esprit*, pero desde la perspectiva de Diderot, escasamente fundamentada y de consecuencias equivocadas). Más allá del carácter ficcional de la obra, la presencia del médico Bordeu como principal portavoz de Diderot daba cuenta de la orientación definitiva en la búsqueda de una fundamentación de la filosofía en las ciencias, especialmente en la medicina, la fisiología y la química. Como señala el historiador de las ciencias Thomas Hankins:

hubo un cambio apreciable en la forma en que la química y la fisiología fueron estudiadas a partir de 1740. En vez de intentar llegar a la estructura de los seres vivos, los fisiólogos hicieron mayor hincapié en la función vital. (...) Lo mismo sucedió en la química. Los intentos de descubrir la estructura de la materia dieron paso al deseo de racionalizar los procesos químicos. (Hankins, 1988:132)

Frente a la perspectiva mecanicista, que requería de un poder externo a la naturaleza para explicar fenómenos relativos a los seres vivos, los fisiólogos apostaban por el estudio de la constitución orgánica de los seres y las diferencias específicas entre ellos para explicar las diversas funciones vitales. Diderot estaba convencido de que una filosofía materialista solo podía encontrar su apoyo en estas ciencias, lo que ex-

---

cubierta, a pesar de la diferencia de fechas, las dos críticas de Diderot referidas a Helvétius, las *Réflexions sur l'Esprit* y la *Réfutation de l'Homme*. Estas se complementan y, aunque los dos filósofos estén de acuerdo en muchos puntos, su divergencia en otros es de una importancia tal que, en adelante, será imposible confundirlos, como se hace habitualmente, en el mismo anatema. Las objeciones de Diderot destruyen lo que es demasiado estrecho en el sistema de Helvétius y restituyen sobre bases mucho más aceptables la verdadera ciencia del hombre» (Diderot, 1875, I I:265–266).

plica, sin dudas, el hecho de que haya dedicado los últimos años de su vida a redactar sus *Éléments de physiologie*. He aquí el principal motivo de discrepancia con Helvétius.

Si bien no puede decirse que Helvétius era un mecanicista pues, como señalamos más arriba, su materialismo no se fundaba en el estudio de las propiedades y cualidades de la materia y el movimiento, sí cabe decir que defendía un materialismo de tipo sensualista o psicológico (como sostuvo Yvon Belaval, 1967). Respecto del hombre, cuyo examen es el objeto de su estudio, sostuvo y desarrolló más la controvertida tesis de que «juzgar es sentir». Así, todo el universo intelectual, todas las operaciones del espíritu, consistirían en juicios, pero estos se reducirían, para Helvétius, a variaciones de la sensibilidad física: «todo juicio no puede ser más que el enunciado de sensaciones experimentadas» (Helvétius, 2020:75). A diferencia de Locke, Helvétius pensaba que no hacía falta suponer un elemento espiritual que ejecutara operaciones con las ideas, ya que eso era introducir un factor extraño e incomprobable en la experiencia. Afirmaba que todo juicio no era otra cosa que el establecer relaciones y comparaciones entre dos ideas presentes (directamente por los sentidos o por la memoria). Dicho de otro modo, que no podía justificarse una distinción entre sensación y reflexión, como pretendía el empirismo lockeano. La diferencia entre las operaciones del espíritu no depende de una mayor o menor capacidad reflexiva, sino de la mayor o menor atención que prestamos a las ideas, y esa atención obedece al interés, motivo último de nuestras decisiones que descansa, nuevamente, en la sensibilidad física: el dolor y el placer. Así, orientar a los seres humanos para hacer coincidir su interés particular con el de la comunidad, debe ser la meta de todo buen gobierno. El medio para llevarlo a cabo es la educación: si todos los seres humanos están comúnmente (por naturaleza) bien constituidos, entonces el problema de la desigualdad no radica en esa constitución biológica, en esa organización, sino en una desigual educación.

Diderot piensa que Helvétius parte de una verdad (que no hay contenidos previos a la experiencia), pero extrae una falsa consecuencia: que toda la actividad del espíritu se reduce a la sensibilidad física. El problema es que ha tomado lo que es una condición necesaria (la sensibilidad), por una suficiente. Para juzgar, es necesario sentir, pero sentir no es juzgar. La confusión de Helvétius respecto de lo que significa juzgar es el error fundamental de su filosofía y, dado que a partir de esa tesis

desarrolla una moral, todo su sistema está viciado. Para Diderot, si al analizar las operaciones del hombre, nos quedamos en el nivel de la sensibilidad, lo estamos igualando a la condición del animal. De hecho, le recrimina a Helvétius que ha prometido indagar sobre las facultades intelectuales de hombre, pero que, sin embargo, se ha limitado a considerarlo en aquello que comparte con los animales: la sensibilidad física. El origen del error está en darle la espalda a los nuevos avances en la fisiología y, con ello, en quedarse sin explorar la diferencia específica del ser humano: el cerebro. En efecto, es la complejidad de este órgano lo que permite al hombre realizar actividades que lo distinguen del resto de los animales: el juicio, el lenguaje, las operaciones lógicas, etc. Veamos ahora, con más detalle, el problema desde dos perspectivas diferentes: la del juicio y la de la acción moral.

Respecto del juicio: Diderot llevaba más de veinte años discutiendo con lo que entendía era una representación demasiado pasiva del hombre en su trato con la experiencia. En la *Lettre sur les aveugles* (*Carta sobre los ciegos*), por ejemplo, había señalado que el problema de Molyneux estaba mal planteado,<sup>5</sup> porque suponía que las condiciones del juicio del ciego que recuperara la visión iban a ser idénticas a las de un vidente. Para Diderot, el ciego operado debía pasar un buen tiempo antes de comprender lo que estaba viendo: había que enseñarle a observar, pues el mero dato del sentido no podía ser interpretado. Más patente fue su descontento con la pasividad receptiva que los sentimentalistas ingleses suponían en los juicios de belleza. En el artículo BEAU de *l'Encyclopédie*, reprochaba a los representantes de esta escuela diciendo que hacían del sujeto un ser pasivo, meramente receptivo, porque confundían o desconocían la actividad que realiza el entendimiento en la percepción de relaciones que provocan el juicio estético:

---

5 El «problema de Molyneux» es un experimento mental planteado por el científico irlandés William Molyneux (1656–1698) al filósofo John Locke (1632–1704) a fines del siglo XVII, en el que se especulaba acerca de la posible reacción de un ciego de nacimiento que adquiriera la vista en la edad adulta y mirara un cubo y una esfera, figuras geométricas que antes sabía reconocer y nombrar gracias al tacto. La pregunta de Molyneux era la siguiente: la persona que ha recuperado la vista ¿reconocería con la mirada lo que ya sabía reconocer con las manos?

La indeterminación de esas relaciones, la facilidad de captarlas y el placer que acompaña a su percepción, son los que crean la ilusión de que lo bello era más un asunto sentimental que racional. Me atrevo a asegurar que todas las veces que un principio nos resulte conocido desde la más tierna infancia y que hagamos de él por hábito una aplicación fácil y súbita en los objetos situados fuera de nosotros, crearemos juzgar por sentimiento. (Diderot y D'Alembert, 2022, II:177)

En la *Réfutation*, para ilustrar la diferencia radical que existe entre juzgar y sentir, Diderot imagina un tribunal en el que los sentidos son los testigos que aportan pruebas; nada se habrá aún decidido hasta que el juez sancione su veredicto. Las funciones que cumplen estas facultades son el resultado de su respectiva organización fisiológica: los sentidos son pasivos (sienten); el cerebro es activo (juzga, es decir, relaciona, compara, deduce, etc.). Cuando Helvétius niega que haya alguna experiencia sobre la cual establecer una distinción entre la sensación y el juicio, Diderot vuelve a presentar los casos clínicos que llamaban la atención de los médicos: «hombres de espíritu que devienen estúpidos luego de un violento acceso de fiebre (...) otro que pierde la razón y el sentido común, por una gota, por una contusión en la cabeza, mientras todos los otros órganos permanecen sanos, etc.» (Diderot, 2004:515). De aquí que pueda suceder que la estupidez sea la consecuencia de una cabeza «mal organizada, aunque los cinco sentidos sean excelentes (...). Los testigos son fieles, pero el juez es corrupto» (Diderot, 2004:552). Es la delicadeza de la organización del cerebro lo que determina las capacidades diferentes entre los hombres, y la educación nada puede hacer al respecto. En los extremos de la escala humana se encuentran la estupidez y la genialidad. Es cierto que una cuidada educación, un medio favorable y una mayor experiencia pueden dotar de más y mejores recursos sobre los cuales ejecutar las operaciones del espíritu, pero la naturaleza pone límites y barreras infranqueables.

Respecto de la acción moral: como indicamos anteriormente, Helvétius llegaba a la conclusión de que, en última instancia, nuestras acciones son motivadas por el placer y el dolor, es decir, que son respuestas a estímulos sensibles. Por supuesto, el mecanismo de reacción no es tan simple, no se trata de una respuesta inmediata, sino que hay una complejidad en la toma de decisiones que Helvétius desarrolla extensamente. Pero lo

importante para comprender la crítica de Diderot es, de nuevo, el hecho de que Helvétius no hace intervenir en el proceso deliberativo del agente un factor distinto de la mera sensibilidad. En pocas palabras, Diderot dirá que la descripción de las acciones en *De l'Homme* son válidas para los animales, pero no para los hombres. Otra vez, será el cerebro la clave para explicar la diferencia. La pregunta que inaugura el argumento de Diderot es: «¿por qué el hombre es perfectible y el animal no?»

El animal no es perfectible porque su razón, si es que tiene una, es dominada por un sentido déspota que la subyuga. Toda el alma del perro está en la punta de su nariz y va siempre olfateando. Toda el alma del águila está en su ojo y va siempre mirando. Toda el alma del topo está en su oído y va siempre escuchando. No es así en el hombre. Hay entre sus sentidos tal armonía que ninguno predomina suficientemente sobre los otros para dar la ley a su entendimiento; es, por el contrario, su entendimiento u órgano de la razón el que es más fuerte (...). Así, un hombre en el que oído predominara sobre los demás sentidos, en un grado extremo, solo les dejaría el ejercicio que requiriera la propagación de la especie y la conservación del individuo. En todos los demás momentos sería como el topo cuya madriguera resuena con el menor ruido, un ser que escucha, y siempre escucha. (Diderot, 2004:557)

Nuevamente, es la diferente organización lo que distingue al hombre del resto de los animales. El hombre puede, obviamente, actuar por instinto, como los animales, reaccionando a estímulos sensibles externos; pero lo propio del hombre es determinarse a la acción por una evaluación racional que mide las ventajas y desventajas de las opciones presentes. «¿La distinción de lo físico y de lo moral no es tan sólida como la del animal que siente y del animal que razona?», se pregunta Diderot. Y cuando Helvétius sostiene que «la sensibilidad física es la única causa de nuestras acciones, de nuestros pensamientos, de nuestras pasiones, de nuestra sociabilidad», Diderot advierte: «nótese que él no dice una condición primitiva, esencial, como la impenetrabilidad lo es al movimiento, lo que sería indiscutible; pero que sea la causa única es lo que me parece casi evidentemente falso» (Diderot, 2004:527).

Los pasajes en los que se trata el asunto de las acciones están repletos de ejemplos en los que Helvétius busca demostrar que el resorte último de aquéllas es la sensibilidad física. Sobre todo, ejemplos de accio-

nes que denomina de previsión, pues son las que pueden conducir al error de creer que hay otros motivos diferentes. En realidad, sostiene el autor, «Hay dos especies de placeres, al igual que hay dos especies de dolores: uno es el placer físico y el otro es el placer de previsión» (Helvétius, 2020:84). Pero ambos se explican ligándolos a la sensibilidad física. Diderot responderá que hay penas y placeres de pura opinión que no tienen ninguna relación implícita o explícita con consecuencias físicas, y confesará, sutilmente: «muchas veces hubiera preferido un ataque de gota a un leve gesto de desprecio» (Diderot, 2004:530).

Hacia la mitad del texto, Diderot hace una evaluación general de lo que viene discutiendo: «en casi todos los razonamientos del autor, las premisas son verdaderas y las consecuencias son falsas: pero las premisas están llenas de sagacidad» (Diderot, 2004:607). Luego, advirtiendo que las conclusiones a las que llega Helvétius son incorrectas, pues yerran comúnmente por ser demasiado generales, sugiere rectificarlas partiendo de los mismos principios, pero restringiendo su alcance. Una larga serie de reparos serán expresados para ejemplificar esta propuesta; los citaremos in-extenso para mostrar dónde radican las diferencias:

Él dice: la educación lo hace todo. Decid: la educación hace mucho; Dice: la organización no hace nada. Decid: la organización hace menos de lo que se piensa; Dice: nuestras penas y placeres se resuelven siempre en penas y placeres sensuales. Decid: muy a menudo; Dice: no hay ninguna verdad que no pueda ser puesta al alcance de todos. Decid: hay pocas; Dice: todos los que comprenden una verdad, habrían podido descubrirla. Decid: algunos; Dice: el interés suple perfectamente el defecto de la organización. Decid: más o menos, según el defecto; Dice: el azar hace a los hombres de genio. Decid: los coloca en las circunstancias felices; Dice: la instrucción es la única fuente de la diferencia entre los espíritus. Decid: es una de las principales; Dice: nada se hace de un hombre que no se pueda hacer de otro. Decid: eso me parece a veces; Dice: la influencia del clima es nula sobre los espíritus. Decid: se le admite demasiado. Dice: solo la legislación y el gobierno vuelven a un pueblo estúpido o ilustrado. Decid: de acuerdo respecto de la masa. Pero hubo un Saadi, grandes médicos, bajo los califas; Dice: el carácter depende enteramente de las circunstancias. Decid: creo que las modifican; Dice: se le da al hombre el temperamento que se quiere y, cualquiera sea el que haya recibido de la naturaleza, no tiene ni más ni menos aptitud para el genio. Decid: el temperamento no siempre es

un obstáculo invencible para los progresos del espíritu. Dice: las mujeres son susceptibles de la misma educación que los hombres. Decid: Se las podría instruir mejor de lo que se hace; Dice: todo lo que emana del hombre se resuelve en último análisis en la sensibilidad física. Decid: como condición, pero no como motivo; Dice: a menudo cuesta más entender una demostración que encontrar una verdad. Decid: pero ello no prueba la igualdad del genio; Dice: todos los hombres comúnmente bien organizados son igualmente aptos para todo. Decid: para muchas cosas; Dice: la pretendida escala que separa los espíritus es una quimera. Decid: ella es tal vez menor de lo que imaginamos. (Diderot: 2004:608–609)

Revisar hoy la disputa por el determinismo natural o cultural en el siglo XVIII puede darnos una idea de los límites conceptuales propios de una época para pensar un problema. Si Helvétius hubiese sabido del deterioro de la capacidad funcional de aquellas zonas del cerebro afectadas de nacimiento o por un accidente (como el caso Phineas Gage, por ejemplo),<sup>6</sup> habría matizado su posición. Lo mismo habría sucedido si Diderot hubiese conocido el fenómeno que hoy se denomina plasticidad neuronal, o cerebral. En cualquiera de los casos, la relación naturaleza–cultura, individuo–sociedad podría haber sido, como sugirió Guy Besse, un poco más dialectizada. Y tal vez la clave para encontrar en Diderot un pensamiento dialéctico, sea apartarse de sus escritos filosóficos como la *Réfutation* de Helvétius y entrar en el universo literario de la ficción. Allí podremos ver, por ejemplo, al extravagante sobrino de Rameau que hizo, con lo que le dio la naturaleza, el medio y la sociedad, lo que pudo de sí mismo.

---

6 Phineas Gage (1823–1860) fue un obrero ferroviario de los Estados Unidos que, debido a un accidente de trabajo, sufrió severos daños en su cerebro, en particular, en el lóbulo frontal. Tras recuperarse físicamente, Gage sufrió cambios considerables en su personalidad y en su temperamento, lo que se tomó como una prueba de que los lóbulos frontales del cerebro son los encargados de procesos vinculados con las emociones, la personalidad y la interacción social de las personas.

## Referencias bibliográficas

- Belaval, Yvon (1967).** Introduction. En Helvetius, Claude–Adrien. *Oeuvres complètes*. Georgy Olms.
- Bermudo, José Manuel (1984).** Introducción. En Helvétius, Claude–Adrien. *Del Espíritu* (pp. 8–77). Editora Nacional.
- Besse, Guy (1964).** Observations sur la «*Réfutation d'Helvétius*» par Diderot. *Diderot Studies*, (6), 29–45.
- Creighton, Douglas G. (1952).** *Diderot's Refutation of Helvetius*. Columbia University.
- De Booy, Jean (1969).** Inventaire provisoire des contributions de Diderot à la *Correspondance littéraire*. *Dix–Huitième Siècle*, (1), 353–397.
- Diderot, Denis (1875).** *Œuvres complètes* (Eds. Assézat y Tourneux). T. II. Garnier.
- Diderot, Denis (1992a).** *El sueño de d'Alembert y Suplemento al viaje de Bougainville* (Ed. Jean–Paul Jouary). Debate.
- Diderot, Denis (1992b).** *Sobre la interpretación de la naturaleza* (traducción de Julián Mateo Ballorca). Anthropos.
- Diderot, Denis (2004).** Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé *L'Homme*. En *Œuvres Complètes*. XXIV, IDÉES VI. (pp. 423–762). Hermann.
- Diderot y D'Alembert (Eds.) (2022).** *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* Morrissey, Robert y Roe, Glenn (Eds). ARTFL Encyclopédie Project. University of Chicago. <https://encyclopedie.uchicago.edu>
- Grimm, Friedrich Melchior (2011).** *Correspondance littéraire*. T. V [1758]. Centre international d'étude du XVIIIe siècle.
- Hankins, Thomas (1988).** *Ciencia e Ilustración*. Siglo XXI Editores.
- Helvétius, Claude–Adrien (1984).** *Del Espíritu* (Ed. José Manuel Bermudo). Editora Nacional.
- Helvétius, Claude–Adrien (2020).** *Del Hombre* (traducción de Jesús Andérez; Epílogo de Gerhardt Stenger). Laetoli.



## 12. Anheló, ateísmo y democratismo en Fichte. Fundamentación metafísica y derivas morales y políticas del *Atheismusstreit*<sup>1</sup>

LUCAS DAMIÁN SCARFIA

«Este hastío que produce lo perecedero, esta ansia (*Sehnen*) de algo superior (...) asiste inextinguiblemente en el alma del hombre. Y de forma igualmente inextinguible resuena en él la voz de que algo es un deber (*Pflicht*)». (Johann Gottlieb Fichte, 1799)

«El hombre tiene, pues, esta elección, la única: o la nada o un dios». (Friedrich Heinrich Jacobi, 1799)

«Para ellos soy un demócrata, un jacobino (...). No es mi ateísmo lo que persiguen judicialmente, sino mi democratismo». (Johann Gottlieb Fichte, 1799)

Hacia finales del siglo XVIII se produjo uno de los hitos más importantes respecto de la historia de la filosofía y, en particular, con relación al devenir del idealismo alemán, a saber: el *Atheismusstreit*, que tuvo por blanco la persona de Johann Gottlieb Fichte. En 1798 el filósofo publicó en el *Philosophisches Journal* —que editó junto con Friedrich Immanuel Niethammer— el artículo *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (üGuG)*. Meses más tarde, y a raíz de la publicación de un panfleto acusatorio anónimo que llegó a las más altas esferas gubernamentales del Principado de Sajonia, Fichte sufrió la confiscación de su publicación, con base en sus manifestaciones ateas. Por este motivo, el 19 de enero de 1799 publicó *Apellation an das Publikum (AP)*, en pos de su defensa personal y pública. A su vez, el 18 de marzo envió al prorector de la Academia de Jena el texto *Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus (VS)*, como justificación universitaria por su publicación.

---

<sup>1</sup> Este texto se produjo en el marco de un trabajo de Posdoctorado en la Universidade de São Paulo (USP), a través de una beca de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Estas son las fuentes que a continuación se consideran con vistas a entender el sentido filosófico de los avatares biográficos de Fichte. La polémica del ateísmo resulta determinante, además de para comprender su filosofía del periodo de Jena —en particular la primera versión de su sistema: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (GWL)* (1794–1795)—, también para pensar las exposiciones subsecuentes de su doctrina berlinesa.

En esta ocasión, se trata de presentar la hilvanación entre tres puntos de su pensamiento: 1) la metafísica del ansia o anhelo (*Sehnen*) y del deber (*Pflicht*); 2) el ateísmo y el nihilismo de su teoría con base en la preeminencia de su sentido trascendental–moral; 3) el democratismo como desprendimiento político de la filosofía idealista —si aún se puede utilizar el término «política»—. Por último, se exponen unas palabras a modo de conclusión.

## Anhelo y deber

Con respecto a los conceptos de anhelo y deber, resulta sugerente comenzar por explicitar la conexión entre dos pasajes de la obra fichteana. Dice en *AP*: «[e]ste hastío que produce lo precedero, esta ansia de algo superior (...) asiste inextinguiblemente en el alma del hombre. Y de forma igualmente inextinguible resuena en él la voz de que algo es un deber» (GA I/5:424; 171).<sup>2</sup> Y escribe en *GWL*: «un “anhelo”; un impulso hacia algo absolutamente desconocido, que solo se manifiesta por (...) un “vacío” que intenta llenarse y que no indica a partir de qué» (GA I/2:431; 150). Con esto se evidencia el fundamento metafísico de su sistema, en base al cual se desprende su sentido práctico —moral, religioso y político.

Fichte conecta ansia y deber. El descubrimiento de estos términos implica la comprensión del sentido trascendental de su idealismo. En efecto, su hallazgo implica el autodescubrimiento del sujeto como actividad libre que se lanza —que debe lanzarse— al infinito, en la búsqueda de algo superior que colme el hastío y vacío de la existencia finita. De esta manera, en el pensamiento de Fichte se ligan moralidad y lo trascendental —subjetividad trascendental—, así como, por otro lado, la religión y lo

---

<sup>2</sup> Se cita la obra de Fichte según la edición de la *Akademie* (GA). Seguido del signo de punto y coma (;) se remite a una edición en español.

trascendente —dios—. En otros términos, se trata de la elección de una comprensión idealista de la existencia o bien de una dogmática. De hecho, Fichte conecta moralidad e idealismo en *AP* (cf. GA I/5:435; 180), y en *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen* (1799) —otro texto redactado en el momento de la polémica— (cf. GA II/5:107; 249).

Una adecuada intelección de esta cuestión requiere comentar las páginas que dedica al fundamento de la ciencia de lo práctico en *GWL* (§5–§II), con vistas a entender por qué puede sufrir la acusación de ateísmo. Fichte desarrolla la metafísica del ansia a partir del §10. Empero, para captar su rol al interior del sistema, se precisa remitir al §5 y al §7, en que aparecen las nociones de tendencia (*Streben*) e impulso (*Trieb*). En efecto, según la cita del §10, Fichte describe al anhelo como actividad impulsada a un objeto ideal, es decir, imposible de alcanzar en lo finito (cf. GA I/2:432; 151). En el §5 describe al yo —en tanto principio del sistema— como tendencia infinita que pretende sobreponerse a la realidad-mundo con el cual se encuentra en un choque (*Anstoß*) de modo constante (cf. GA I/2:386–387, 397 y 405; 116, 124 y 131). En otras palabras, el yo tiende, en su carácter de fundamento que se pone a sí mismo (*sich setzen*) como tal, al encuentro consigo como identificación absoluta que supere toda traba que el mundo impone (cf. GA I/2:400; 126). Empero, Fichte resalta que es justo esto lo que el yo no puede realizar. De hecho, en caso de lograrlo, la tendencia se agotaría; el yo implosionaría. En sus palabras: «[e]l yo puede extender el objeto de su tendencia hasta el infinito; pero si este objeto fuera (...) extendido hasta el infinito (...) la idea de la infinitud sería realizada, pero esto es (...) una contradicción» (GA I/2:403; 129).

Por otro lado, en el §7 describe al impulso como tendencia determinada (cf. GA I/2:418; 140). Así demarca la distinción entre los términos. A partir del impulso el yo se determina a la producción de una realidad efectiva fuera de sí (cf. GA I/2:430; 150). Pero esto tampoco conlleva la concreción de la infinitud ideal del yo en el mundo de lo finito. Lo que el impulso anhelante pone no es un producto absoluto del yo. Como conclusión de este razonamiento, afirma: «el impulso que se manifiesta en el yo no intenta “la materia” en general, sino cierta “determinación de la materia” (...). El anhelo no intenta [su] producción (...) sino [su] modificación» (GA I/2:434; 153).

Ahora bien, la cuestión sobre la que Fichte cavila aquí es la de señalar dónde se da la conciliación entre la actividad ideal y el impulso a la realidad. Pero de acuerdo a su argumentación, ya puntualizó semejante lugar, a saber: en el anhelo. El yo oscila (*schwebt*) entre la proyección de un objeto ideal y la realidad que se muestra distinta respecto de este objeto. Sin embargo, en tanto el objeto anhelado es algo diferente de la realidad, ambos —idealidad y realidad, objeto del anhelo y objeto real— se concilian en su reciprocación mutua (*Wechselbestimmung*) a través del anhelo. En sus palabras:

[e]n el anhelo están íntimamente conciliados la idealidad y el impulso a la realidad. El anhelo se dirige a «algo otro»; esto es posible solamente si se presupone una determinación previa por la actividad ideal. Además, el impulso a la realidad (como limitado) se da también en el anhelo, porque esto es «sentido» (...). Lo anhelado queda ahora determinado; pero únicamente lo es por el predicado de que debe ser «algo distinto» para el sentimiento. (GA I/2:444–445; I61–I62)

A partir de esta metafísica del ansiar se pueden presentar dos cuestiones que son claves tanto en *GWL* como en *AP*, y que dan lugar a comprender la acusación de ateísmo —y también de nihilismo— que se presentó a Fichte, así como el sentido moral de su idealismo con base en el concepto de deber. Se trata, por un lado, de la imposibilidad de un contento absoluto para el sujeto. Por otro lado, se trata de destacar que el ansia y el deber moral tienen su origen en el sujeto y su dirección hacia el sujeto. Es decir, Fichte presenta un campo de inmanencia absoluta sin resquicio para la trascendencia religiosa.

Con respecto a la primera de estas cuestiones, Fichte denomina sentimiento de satisfacción (*Befriedigung*) a aquel en que el anhelo pretende desembocar. Si el anhelo no intentara satisfacerse, no se eriría como tal. El impulso como acción hacia la realidad, una vez satisfecho, da lugar a un sentimiento de aprobación (*Beifall*). Pero esto implica la desaprobación (*Missfallen*) respecto del objeto de un anhelo previo. Como explicó Fichte, en el anhelo se concilian idealidad y realidad, pero no se puede concebir una identificación última y la experiencia de una armonía total: «[l]a armonía existe, y surge un sentimiento de “aprobación” (...), de acabamiento total (pero que solo dura un momento, puesto que el anhelo vuelve necesariamente)» (GA I/2: 450–451; I66).

Con esta conclusión Fichte liga la metafísica de su sistema con su sentido práctico, en particular moral y no religioso. Si bien nunca se alcanza un punto final en el impulso anhelante, en cada acción por la cual el sujeto modifica el mundo, es decir, lo moraliza, surge una ganancia respecto del orden infinito de la subjetividad. Escribe en *AP*:

el fin de toda nuestra existencia y de toda nuestra acción [es] un fin que no podrá alcanzarse (...), pero que incesantemente hay que promover (...). [E]s este destino el que se nos anuncia mediante aquel anhelo que ningún bien finito es capaz de satisfacer (...). Siente [el sujeto] que esa forma de actuar en conciencia [moral] (*Gewissen*) es la condición y el medio para alcanzar la satisfacción (...), y que por esa forma de actuar (...) se ve ya incluido en ese orden que su inerradicable anhelo exige. (GA I/5:426, 172–173)

En cuanto a la segunda cuestión a la que se hizo referencia, de lo que se trata es de subrayar el sentido inmanente del ansia y del deber, tal como Fichte piensa la conformación de la subjetividad. Es decir, el filósofo concibe un anhelo y un deber trascendental y no trascendente; moral y no religioso. La existencia subjetiva no se fundamenta ni se dirige más que a la autosuperación desde y hacia el propio interior. Dice en *AP*: «este carácter [moral] que (...) a todo hombre puede pedírsele, solo puede desarrollarse (...) conduciéndolo, no a la honorabilidad externa sino a la bondad y justicia internas (...). [S]in ellas (...) la religión [es] solo una superstición funesta» (GA I/5:431; 177). Y unas páginas antes sostiene: «[m]i destino ético (...) es lo único inmediatamente cierto que me está dado como yo mismo me vengo dado a mí mismo (...). No hay más certeza que la moral» (GA I/5:430; 176).<sup>3</sup>

Tal como lo expuso en *GWL*, también en *AP* sostiene que la posición del yo es una autoposición. En otras palabras, el fundamento y el *telos* de la existencia subjetiva es la propia existencia —moral—. Ahora bien, la problemática que surge a partir de esto remite a pensar cuál es la relación que se entabla entre moralidad y religiosidad. Si el fundamento y el fin de la existencia es el deber moral que el sujeto solo descubre en sí mismo, ¿qué lugar tiene el dios de la religión en el sistema idealista fichteano?

---

<sup>3</sup> También cf. GA I/5:451; 192. Y en *üGuG*, cf. GA I/5:351; 141–142.

A lo largo de *AP* remite a una voz imperativa (*gebietende Stimme*) como punto de descubrimiento de sí mismo, del carácter suprasensible, infinito, de la subjetividad (cf. GA I/5:426; 173). Pero en ningún caso se trata de un llamado externo. De esta manera se mina el lugar que dios pueda tener como ente que convoque al sujeto a una vida superior. Esto implica poner en jaque no solo el teísmo, sino la religiosidad trascendente toda. De hecho, tanto en *üGuG* como en *AP*, no nada más que el dios de la religión positiva pierde espacio, sino también la sustancia spinozista que, en cuanto Principio del cual el sujeto es un mero modo, implica trascendencia y, a nivel filosófico, dogmatismo (cf. GA I/5:356 y 434–435; 146 y 179. Y cf. GA I/6:46; 211).

En síntesis, para Fichte, ansia y deber moral son un mismo principio inmanente —no trascendente—, de carácter fundamental y teleológico —no teológico—. Es decir, es un principio que guía la existencia desde la propia subjetividad y en pos de su constante moralización, y no a partir y con vistas a nada ajeno a sí.

## Ateísmo y nihilismo

Con vistas a desarrollar este punto, cabe valerse de algunos pasajes de la carta que Jacobi escribió a Fichte entre el 3 y el 21 de marzo de 1799. Jacobi fue un actor principal en el *Atheismusstreit*. De hecho, en *AP* Fichte solicitó su intervención en el contexto acusatorio (cf. GA I/5:447; 189). Ahora bien, Jacobi no contribuyó a nivel filosófico en pos de la salvaguarda del sistema fichteano. Por el contrario, en la carta expresa la oposición a sus tesis acerca de la relación entre moralidad y religión, así como en cuanto a sus consecuencias respecto de la existencia práctica del sujeto. En particular critica las derivas ateas y la nihilización subjetiva y objetiva que, según su lectura, se desprenden de los fundamentos del idealismo fichteano.

Para Jacobi la alternativa es clara: «[e]l hombre tiene, pues, esta elección, la única: o la nada o un dios» (JW III:49; 520).<sup>4</sup> Por su parte, Fichte es-

---

<sup>4</sup> Las referencias de la carta se hacen según la *Werke* (1826) [JW] y según la *Gesamtausgabe* (2004) [JWA]. En ambos casos, seguido de punto y coma (;) se indica la paginación en una edición en español.

cribió en *üGuG*: «[l]a fe (*Glauben*) que acabamos de deducir es también la fe total y completa. Ese orden moral vivo y actuante es él mismo dios; nosotros no necesitamos ningún otro dios» (GA I/5:354; 145). La cuestión a analizar, entonces, es cuál es la relación que establece entre moralidad y religiosidad. Entre el deber y la fe por la que aboga.

En *AP* iguala moralidad y religión. Empero establece una distinción interna, la cual acarrea cierta dificultad interpretativa. Escribe: «[m]oralidad y religión son absolutamente una sola cosa: ambas consisten en abrazar lo suprasensible, la primera mediante el hacer, la segunda mediante la fe» (GA I/5:428; 174). Fichte no avanza en un sentido explicativo mucho más allá de esta sentencia, pero a partir de los pasajes previos y posteriores se puede concluir no solo su desestima del dios teísta, sino el rechazo *tout court* de la religiosidad como componente de la existencia subjetiva, de forma tal que cobrara significancia la caracterización de su filosofía como atea y nihilista.

Pocas líneas antes de aquel pasaje, se lee:

[q]ue el hombre (...) se apoye en la fe en este orden de un mundo moral, se apoye en eso suprasensible (...), que considere cada uno de sus deberes como una disposición de ese orden (...), es lo esencial de la religión. (GA I/5:428; 174)<sup>5</sup>

Y agrega: «que dé quizá a ese concepto el nombre de dios, es consecuencia de la finitud de su entendimiento» (GA I/5:428; 174).<sup>6</sup> Con lo dicho, Fichte no solo no da lugar a la antropomorfización de la divinidad, sino que arguye que esta no es nada por fuera de la propia subjetividad en sentido trascendental. Para el filósofo, el mundo suprasensible es el mundo del yo y no de un ser que lo trascienda. Por otro lado, ambas ideas —teísmo y trascendencia—, son componentes del pensamiento jacobiano. En uno de los anexos de la carta, Jacobi sostiene:

---

5 En pos de denotar la oposición entre Fichte y Jacobi, cabe resaltar que semejante fe en la divinidad se fundamenta nada más que en la razón subjetiva, y Fichte afirma que cualquier fundamentación de la fe en algo ajeno a aquella, es locura (*Wahn*) (cf. GA I/5:348; 139). Por su parte, Jacobi sostiene: «[l]a locura es lo divino en el hombre [...] la pura razón [es] lo no divino» (JWA 2,1:237; 527).

6 También cf. GA I/5:433; 178. Y en VS, cf. GA I/6:52; 215.

cuando se te presente alguien que se dé tanta importancia a sí mismo y se crea tan grande, vuélvete y siente compasión. Nosotros no somos tan grandes y nuestra única suerte es que podemos creer en algo más grande y mejor... Aquellos que no piensan así y se creen más de lo que son (...), esos nunca estarán satisfechos. (JWA 2,I:239–240; 529)

Para Jacobi, la divinidad es un ser trascendente al sujeto (cf. JW III:36; 515). Se trata de algo más grande que fundamenta el sentido de la subjetividad y de la realidad. Para Fichte, el sujeto mismo es ese *más*. La divinidad es la propia actividad trascendental —por oposición a la idea de un ser— que configura la existencia, que encuentra su fundamento y su fin en sí misma, y que —tal como Jacobi marca con acierto al leer a Fichte—, no encuentra nunca una satisfacción última, de modo tal que siempre anhela más. De hecho, para Fichte, la alternativa a la asunción del sentido anhelante de la vida subjetiva, es el falso consuelo del dogmático —en este caso, Jacobi—,<sup>7</sup> que niega el deber como motor existencial y así pretende paralizarse a sí mismo, de manera contradictoria, desde su propia actividad.<sup>8</sup> El siguiente pasaje de *AP*, respecto de cómo Fichte piensa su propio sistema filosófico, vuelve a poner en evidencia la oposición entre ambos filósofos, y en qué sentido se puede concebir su pensamiento como ateo y nihilista:

qué es lo que busca este sistema (...). [E]n lo que concierne a la doctrina de la religión, su único fin es arrancar al hombre (...) de su inercia (...), cegarle (...) su falso consuelo; y no dejar (...) otro punto de apoyo que el del puro deber y el de la fe en el mundo suprasensible (...). [c]ontra los dogmáticos, cuyas cabezas atribuyen al ser sensible una realidad que se sostendría de por sí, porque sus corazones se dan por satisfechos con él – Nuestra filosofía no niega toda realidad [sino] la existencia del mundo en el sentido en que el dogmatismo afirma esa existencia. (GA I/5:440; 183–184)

---

7 En carta a Reinhold del 8 de enero de 1800, Fichte deja entrever que considera a Jacobi un dogmático, así como también critica el spinozismo y el misticismo (cf. GA III/4:179–183; sin traducción).

8 Fichte homologa ateísmo y parálisis desde su concepción moral de la divinidad y del mundo suprasensible (cf. GA I/5:416 y 451; 166 y 192).

Así pues, el ateísmo de su sistema se basa en su negación de la concepción de algo que se erija por encima de la subjetividad —negación de la trascendencia—. Asimismo, su nihilismo se basa en la negación de un sentido en sí de la realidad, más allá de aquel que el sujeto le adscribe en cuanto actividad que se desarrolla en el mundo, y que de manera constante lo modifica desde y en pos de su auto-superación moral —acción por el deber— (cf. GA I/5:438; 182). Esta dinámica es la que horroriza a Jacobi, aquella que vuelve al mundo y al propio sujeto, una fantasmagoría (cf. JW III:36; 515 y JW III:49; 520). Empero, cabe resaltar que esto nada más horroriza a quien, rechazando el idealismo en su carácter moral desde una posición religiosa, no se alegre con que la única actividad que dote de sentido al propio yo y al mundo, sea, precisamente, una actividad fantasmagórica. Y si bien, tal como señala Fichte, el sujeto idealista —por contraposición al dogmático— «no ama al mundo, [empero] lo honra a causa de su conciencia moral» (GA I/5:431; 176).

### **Democratismo moral**

La cuestión a pensar en este punto es qué política se desprende del pensamiento fichteano que gira en torno a la moralidad como eje fundamental. Fichte asigna un lugar central a la cuestión política en el marco del *Atheismusstreit*. En *VS* sostiene que so pretexto de ateísmo, la censura que sufre se basa en su democratismo y jacobinismo. Aquí se presentan dos temas para el examen —que se pueden reducir a uno—. Se trata, por un lado, del sentido democrático de su pensamiento político en *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (*BB*) (1793) —en cuanto Fichte sostiene en *VS* que es con base en esta obra que se lo critica—. Pero en términos más abarcativos a nivel filosófico, se trata de explorar el democratismo moral —según una calificación que se le puede atribuir, si bien no remite a la terminología fichteana—, el cual pone en cuestión la idea misma de una configuración política de la vida humana.

En *VS* afirma: «[p]ara ellos soy un demócrata, un jacobino (...)». No es mi ateísmo lo que persiguen judicialmente, sino mi democratismo» (GA I/6:72–73; 233–234). Ahora bien, en las páginas siguientes se ocupa de re-

chazar su posición en *BB*, la cual, según él, podría dar lugar a la acusación (cf. GA 1/6:75; 235–236). Más aún, sostiene que ya en *Grundlage des Naturrechts (GNR)* (1796–1797) rechazó la democracia como forma de gobierno (cf. GA 1/6:73; 234). Sin embargo, así como el decurso de sus escritos polémicos conlleva pensar que rechazó la religión como aspecto conformante de la humanidad —aun cuando de forma explícita niegue su ateísmo—, al estudiar el sentido de los desprendimientos políticos de su idealismo, cobra fuerza la idea de un enaltecimiento de la democracia y, más aún, de una democracia moral que iguale a todos los sujetos y que ponga en jaque el rol de la política. En *AP* escribe:

[el] anhelo exige el quedar liberados de los lazos de la sensibilidad (...) de [la] que, en lo que respecta a nuestra “acción”, nos libera (...) el cumplimiento de nuestro deber (...). Mediante [esta] disposición de nuestro ser se nos abre todo un mundo nuevo. Sin ella (...), todo aquello a lo que aspire no puede enderezarse sino al capricho de cada cual. (GA 1/5:425; 172)<sup>9</sup>

Fichte liga la vida sensible —es decir, la vida del dogmático–eudamonista que se orienta al mundo como si tuviera un valor en sí (cf. GA 1/5:435; 180)—, a una disposición subjetiva caprichosa, egoísta, que procura un goce que se consume en esa misma sensibilidad. Por el contrario, la existencia de carácter idealista–moral, que se fundamenta en el deber, conlleva la orientación a un mundo nuevo —suprasensible—, en el cual el carácter de la subjetividad es el mismo en cada individuo. Así pues, la moralidad conlleva un democratismo absoluto. También en *AP* sostiene:

yo quiero necesariamente mi beatitud (*Seligkeit*) no como un estado de goce (...) sino porque (...) es lo que un ser racional ha de merecerse (...). Como [su] medio (...), mi conciencia moral me muestra el cumplimiento del deber (...).

Se me impone (...) que existe un (...) orden (...) que cuenta con la moralidad de todos y que mediante esa moralidad se endereza a la beatitud de todos. (GA 1/5:426–427; 173)

---

<sup>9</sup> Y en *üGuG*, cf. 1/5:353; 143.

A partir de este desarrollo cabe preguntarse si acaso, para Fichte, no se tiene que dejar de lado la cavilación política respecto de la vida de los sujetos. Es decir, si la moralidad orienta al sujeto a la beatitud no solo propia sino de todos, ¿qué rol cumpliría la política y, en particular, el Estado como su institución básica? Así como Fichte no necesita de dios —a partir de su fe moral—, aquí tampoco necesitaría de aquella institución, sino nada más que del deber como motor del accionar en pos de una intersubjetividad beata en el marco de una democracia moral.<sup>10</sup>

Asimismo, otra cuestión a la que cabe remitir al pensar el democratismo fichteano, es la del gradualismo respecto de la producción del deber y, de la mano con ello, con relación a la implantación de semejante democracia. Escribe en *AP*:

a esa conciencia de haber cumplido con nuestro deber por ese deber mismo, se añade (...) la inmovible confianza de que (...) con solo haber hecho lo que dependía de uno, también se producirá gradualmente aquello que no está en nuestro poder. (GA I/5:425;172)

Ahora bien, en conjunto con la idea de un gradualismo en la efectividad de la acción por el deber, Fichte afirma que es preciso un salto en pos de la transformación de la existencia subjetiva que abandone la sensibilidad y alcance semejante mundo nuevo. También en *AP*, dice: «de la sensibilidad a la eticidad no hay tránsito gradual (...). [E]l cambio tiene que producirse mediante un salto, y ser (...) una total transformación, tiene que ser un renacer» (GA I/5:446; 188).

Lo que vale resaltar en estos pasajes es que no existe contradicción en el pensamiento fichteano. Es decir, al tiempo que el gradualismo respecto del desenvolvimiento de la existencia moral se sabe como una actividad nunca satisfecha por completo, también el sujeto puede dar cuenta —excepto que se niegue a sí mismo en su fundamento trascendental—, de que no es a través de acciones particulares externas, sino de un salto que implica una reflexión en cuanto subjetividad trascendental, que semejante mundo suprasensible se alcanza —en su perpetuo estar realizándose a sí mismo.

---

10 Ya en *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), Fichte presentó la idea de la necesaria desaparición del Estado (cf. I/3:37; 75).

A su vez, de la mano con su pensamiento en torno del deber, también el desarrollo de la metafísica del anhelo sirve de base para pensar si acaso la política y el Estado no se pierden en su democracia moral. Es decir, si el anhelo —como impulso que no se dirige al mundo de la sensibilidad—, es el motor de la existencia subjetiva, entonces qué rol cumple el Estado como institución que regula la politicidad de las relaciones humanas con el fin de garantizar una convivencia en que la propiedad sensible de los sujetos no se vea amenazada por los otros —siendo la propiedad la piedra de toque sobre la cual Fichte deduce la necesidad del Estado en *GNR* (cf. GA I/3:416–418; 206–207).

De lo expuesto en este apartado se puede deducir que el deber y el anhelo, como conceptos fundamentales del idealismo fichteano, conllevan la configuración de un marco de coexistencia subjetiva en el cual la democracia no es una forma de gobierno político, sino la ausencia del mismo en un contexto existencial de carácter moral.

### **A modo de conclusión**

A lo largo del ensayo se procuró desarrollar una problemática concreta y técnica al interior de la filosofía de Fichte, aunque de manera que favorezca una comprensión global de la aparición de una polémica en torno al ateísmo de un filósofo en el siglo XVIII. Sin duda la pregunta directa a presentar sea: ¿es Fichte ateo? O con mayor rigor, ¿es el idealismo trascendental–moral fichteano como sistema filosófico, ateo —así como nihilista y demócrata—? ¿Tienen la religión y la política aun resquicio en el marco de su idealismo?

En los textos que se analizaron, Fichte dice de manera explícita que su pensamiento no implica ateísmo y, a su vez, se declara contra la democracia. Ahora bien, ¿qué implican estas declaraciones? ¿Se trata nada más de un movimiento de estrategia jurídica contra sus acusadores, o aquí se encuentra la verdad de su filosofía? Claro que decir cuál es la verdad de sus palabras es imposible para cualquier exégesis —aun si el marco permitiera el estudio general de sus múltiples obras a lo largo de su vida intelectual—. Empero, a partir de la división que establece entre el espíritu y la letra en la filosofía (GA II/3:315–342; 135–168), lo

que resulta relevante al estudiar el *Atheismusstreit* son las posibilidades que se desprenden del sistema metafísico fichteano, en particular, en su sentido práctico —moral, religioso y político. De esta manera cabe resaltar que, de acuerdo con Fichte, toda clase de trascendencia —y en concreto la trascendencia religiosa—, conlleva anular la actividad y la libertad como principio de la subjetividad en sentido trascendental. O con mayor precisión, conlleva el intento pseudo–intelectual de sumir al hombre en un estado de inercia a partir de la transpolación de su fundamento existencial, en un ejercicio de autocontradicción. Así pues, si la religión positiva o un pretendido pensamiento filosófico involucra la idea de un principio metafísico–práctico que crea, causa o del cual el sujeto es parte —sea que se le dé el nombre de dios o la sustancia—, entonces Fichte es ateo. La dirección absolutamente inmanente de su doctrina conlleva semejante conclusión.

A su vez, el énfasis en la moralidad del deber como motor de la vida subjetiva, que se orienta hacia el mundo suprasensible —no como ámbito ajeno a la propia subjetividad, sino como postulado que favorece la constante superación de las trabas mundanas así como la auto–superación—, este deber en conjunción con el anhelo —como otra manera de remitir al fundamento metafísico de la existencia del sujeto—, en cuanto impulso hacia el encuentro consigo mismo y con los otros como lo absoluto y no como un choque cósmico o encuentro apropiador —que es lo propio de la teoría y la práctica del dogmático—, conlleva la despolitización de las relaciones intersubjetivas o, en todo caso, la instauración de un marco de convivencia democrático–moral.

Estos puntos salientes que se deducen del idealismo de Fichte en el contexto de su acusación son los que, aun a través de pasajes intrincados y hasta confusos, auspician una cavilación en verdad racional en torno a cómo el hombre puede —y debe— vivir y convivir en el mundo de forma sensata y bienaventurada.

## Referencias bibliográficas

- Fichte, Johann Gottlieb (1962).** *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (Lauth, Richard Ed.). Frommann–Holzboog.
- Fichte, Johann Gottlieb (1975).** *Doctrina de la ciencia*. Aguilar.
- Fichte, Johann Gottlieb (1994).** *Fundamento del derecho natural* (traducción de Villacañas, José Luis; Ramos Valera, Manuel y Oncina Faustino). CEC.
- Fichte, Johann Gottlieb (2002).** *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (traducción de Faustino Oncina y Manuel Ramos Valera). ISTMO.
- Fichte, Johann Gottlieb (2007).** *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en filosofía* (traducción de Manuel Ramos Valera y Faustino Oncina). En Ramos Valera, Manuel y Oncina, Faustino (Eds.). *Filosofía y estética. La polémica con Schiller* (pp. 135–168). Universitat de València.
- Fichte, Johann Gottlieb (2009).** Advertencias, respuestas, cuestiones (traducción de Salvi Turró). En Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (Eds.). *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (pp. 249–274). Dykinson.
- Fichte, Johann Gottlieb (2009).** Apelación al público (traducción de Manuel Jiménez Redondo). En Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (Eds.). *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (pp. 164–193). Dykinson.
- Fichte, Johann Gottlieb (2009).** Escritos de justificación jurídica de los editores del Philosophisches Journal frente a la acusación de ateísmo (traducción de Faustino Oncina Covés). En Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (Eds.). *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (pp. 195–247). Dykinson.
- Fichte, Johann Gottlieb (2009).** Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo (traducción de Jacinto Rivera de Rosales). En Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (Eds.). *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (pp. 137–147). Dykinson.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (2009).** Carta a Fichte. Traducción de Serrano, Vicente. En Rivera de Rosales, Jacinto y Cubo, Óscar (Eds.). *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (pp. 503–529). Dykinson.
- Jacobi, Friedrich Heinrich Werke. Bd. 3 (1816).** Gerhard Fleischer.
- Jacobi, Friedrich Heinrich Werke Gesamtausgabe. Band 2,1. (2004).** (Hammacher, Klaus & Jaeschke, Walter Eds.). Meiner, Fromman–Holzboog.

## 13. El ateísmo de la voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788–1860)

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS

### Introducción

La filosofía de Arthur Schopenhauer se cifra en un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*). Con él, Schopenhauer consideró haber descifrado, desde un punto de vista metafísico, el enigma del mundo. Sin embargo, aquel pensamiento le permitió levantarse contra la tradición metafísica, contra toda especulación que erigiera a una entidad cualquiera (Dios, el Espíritu, la Razón o el Yo, entre otros nombres posibles) como principio de lo real. Construyó un sistema filosófico, aun cuando se volviera intempestivo, contra la noción misma de un sistema de la filosofía, tal como había sido concebido por las distintas variantes y entonaciones del Idealismo especulativo de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En virtud de ello, la obra de Schopenhauer en su conjunto, esto es, tanto los textos publicados en vida como su invaluable legado manuscrito, puede ser concebida como la expresión múltiple e inacabada de aquel único pensamiento.

Ahora bien, ¿qué expresa Schopenhauer con aquel pensamiento? Desde cierto punto de vista, pareciera sostener, conforme al título de su *opus magnum* que el mundo (*Welt*) es tanto voluntad (*Wille*) como representación (*Vorstellung*). Es cierto que Schopenhauer concibió como el mayor acierto de la filosofía que le precedió (desde los antiguos hasta Kant) la distinción entre lo que es en sí y lo aparente, entre la cosa en sí y el fenómeno, que él expresó bajo los conceptos de voluntad y de representación respectivamente. Sin embargo, en una anotación temprana de 1817,

anterior a la publicación de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819, 1844, 1860), sostuvo que con aquel pensamiento se postula que el mundo es el espejo, el autoconocimiento de la voluntad. Dice allí: «Toda mi filosofía se deja compendiar en este aserto: el mundo es el autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) de la voluntad» (Schopenhauer, 1998:134; HN I, 62 [662] <1817>).<sup>1</sup> No deja de llamar la atención aquí el uso del término «autoconocimiento», toda vez que, como veremos, el mundo es el espejo de una fuerza bruta, absurda, irracional, que se expresa, sin principio ni fin, sin propósito alguno, en todo lo viviente, sea orgánico o inorgánico. A esa fuerza originaria, como advertíamos, Schopenhauer dio el nombre de voluntad. Y desplegó para su comprensión una metafísica y una física de una voluntad atea.

En lo que sigue, me gustaría entonces referirme de manera breve a la metafísica de la voluntad en el contexto de la polémica sobre el panteísmo; luego, a algunos elementos de la a-teológica concepción schopenhaueriana de la voluntad y a su correlato en el ámbito de las ciencias naturales; y, finalmente, al «autoconocimiento» de la voluntad no por medio del entendimiento sino del cuerpo propio.

## **Schopenhauer y la polémica por el panteísmo**

Como se ha subrayado, uno de los grandes sucesos de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII ha sido la polémica por el panteísmo (Beiser, 1987:45–108). Como es sabido, esta polémica tuvo su origen en una conversación privada en el verano alemán de 1783. En ella, Friedrich Heinrich Jacobi le contó a Moses Mendelssohn sobre el spinozismo de Gotthold Lessing. La discusión se hizo oficial un año más tarde, y se formalizó con la publicación de las *Cartas al Señor Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1789), de Jacobi. Su impacto fue tal que su efecto se extendió al mapa intelectual alemán del siglo XIX. En ella tomaron parte no solo

---

1 Para las referencias a los textos de Schopenhauer, citamos dentro del paréntesis: primero, el año y la paginación de la traducción que utilizamos, y luego, en segundo lugar, la abreviatura de la obra en su idioma original, que se encuentra detallada en la Bibliografía que acompaña este capítulo. Luego el tomo si lo hubiera, el número de pasaje o párrafo y finalmente entre ángulos el año de su composición.

las figuras más notorias del Idealismo especulativo, sino también filósofos como Kierkegaard y Nietzsche.

Si bien la polémica giró en torno de la filosofía de Spinoza, encontró en el pensamiento de Giordano Bruno un precursor suyo, tras un deliberado silencio de casi doscientos años (Schopenhauer, 2009:184; P I, 168 <1851>). Jacobi, que a juicio de Schopenhauer escribió libros realmente «patéticos», añadió como apéndice a la segunda edición de sus *Cartas* una traducción compendiada del escrito *Sobre la causa, el principio y el uno* (1584) de Bruno. En este diálogo, segundo de los textos que integran los diálogos italianos, compuestos en lengua vulgar para evitar el latín de las escuelas, Bruno presenta la fundamentación metafísica de su concepción del universo infinito o unidad del todo, apelando no a la oscura filosofía de su tiempo sino a la luminosa sabiduría de los antiguos (platonismo y hermetismo, entre sus fuentes más preciadas). En términos de Hans Blumenberg, Bruno proclamaba con un furor heroico el autoagotamiento de lo divino en el infinito universo y los mundos, erradicando así la tensión entre la trascendencia y la inmanencia de Dios respecto del universo. Un universo infinito no tolera por la fuerza de su definición un *más allá*. En el umbral de la época moderna, Bruno, evocando una *prisca sapientia*, había erradicado la distinción real entre Dios y el universo. El creador y la creatura eran Uno. Y con ello había removido todo *antropomorfismo* de lo divino (Schopenhauer, 2009:146; P I, 124 <1851>), tal como lo haría luego Spinoza en su filosofía.

Mientras prepara la primera edición de *El mundo*, Schopenhauer frecuenta los diálogos italianos de Bruno. En un pasaje del diálogo quinto del *De la causa*, donde este expone la concepción metafísica del universo como «uno», Schopenhauer anota al margen: «lo que es (*tó òn*) de los eléatas y también la substancia de Spinoza» (Schopenhauer HN V, 22), situando de este modo a Bruno junto al monismo de Parménides y al de Spinoza. En una extensa nota de su «Crítica de la filosofía kantiana», en la que reivindica el coraje de la filosofía de Spinoza, se refiere también a Bruno a partir de la cita de unos versos con los que este inicia el *De la causa* (Schopenhauer, 2005:527; W I, 501 <1819>).

Con todo, Schopenhauer es bifronte en la valoración de Bruno, tanto como en el caso de sus otros filósofos predilectos (Spinoza, Platón, Kant, Eriúgena, entre los más notorios). De todos y cada uno celebra los que

considera sus aciertos a la vez que critica los que asume como desaciertos. En el caso del nolano, en diversos pasajes de su obra se refiere al panteísmo teísta de Bruno como una solución fructuosa y a la vez infructuosa al problema del teísmo.

Ahora bien, la consideración sobre la unidad metafísica de la voluntad y su expresión ateleológica como multiplicidad en todo lo viviente, ¿pudo haber suscitado el interés de Schopenhauer por la polémica sobre el panteísmo? ¿Participa de esta controversia? Si bien Schopenhauer es un notable polemista, no se interesa por las discusiones filosóficas de su tiempo. No las toma en serio. Se mofa de ellas. En esto, la controversia por el panteísmo no fue la excepción. Le divierte observar el modo en que los profesores de filosofía, los sofistas que integran el Idealismo especulativo, «coquetean» con el panteísmo. A pesar de esto, un breve escrito de sus *Parerga* lleva por título «Algunas palabras sobre el panteísmo». Y en su «Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real» se asombra de que «el panteísmo no haya triunfado plenamente sobre el teísmo ya en el siglo XVII». Un siglo en el que tuvieron lugar las formulaciones más importantes de esta doctrina: Giordano Bruno, Spinoza, Malebranche y la publicación en 1681 del *Peri Physeon* de Escoto Eriúgena.<sup>2</sup> Con todo, Schopenhauer considera que la asimilación del panteísmo —en su embaute contra el teísmo— fue posible recién hacia finales del siglo XVIII, a partir del triunfo de la filosofía crítica kantiana sobre el dogmatismo teísta.

En su escrito de *Parerga*, «Algunas palabras sobre el panteísmo», Schopenhauer afirma que no tiene mayores objeciones contra el panteísmo, tan solo que para él esta concepción del mundo no explica nada: «Llamar “Dios” al mundo no significa explicarlo, sino solo enriquecer el lenguaje con un superfluo sinónimo de la palabra “mundo”. El que se diga “el mundo es Dios” o “el mundo es el mundo” viene a ser lo mismo» (Schopenhauer, 2009:126; P II, 106 <1851>). Para Schopenhauer, el trán-

---

2 La presencia de Escoto Eriúgena es notoria en la obra de Schopenhauer. Es uno de los pocos filósofos medievales, junto con Agustín, a los que presta singular atención. En sus *Fragments para una historia de la filosofía*, le dedica un capítulo (Schopenhauer, 2009:95–98; P I, 65–69 <1851>). Luego, en su escrito *Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo*, Schopenhauer afirma que el Dios de Escoto Eriúgena «carece de conocimiento y no se pueden predicar de Él, ni el tiempo, ni el espacio, ni tampoco las diez categorías de Aristóteles, así que solo le queda un predicado: voluntad, que no es, evidentemente, sino lo que en mi pensamiento es la voluntad de vivir» (Schopenhauer, 2009:243; P I, 232 <1851>).

sito del teísmo al panteísmo significa el paso de «lo indemostrable» a lo «ridículo». Con esto deja ver una vez más su revuelta contra el Idealismo, al denunciar el uso que este hace, por ejemplo, de la noción especulativa de «absoluto» para reformular filosóficamente la aún dominante idea de Dios. Idea que, desde un punto de vista sistemático, no tendrá lugar en su metafísica de la voluntad.

### **La metafísica de la voluntad**

Schopenhauer compartió con la filosofía dominante de su tiempo la reivindicación de una comprensión de lo real como una unidad anterior a lo múltiple, y a lo múltiple como la manifestación, expresión u objetivación de aquella realidad en sí. Con todo, él rebatirá el modo en que el Idealismo especulativo de su tiempo concibió aquella unidad y su expresión. Las explicaciones del Idealismo —el Yo como primer principio de la ciencia (Fichte); el postulado de un «Yo soy» absoluto (Schelling) o el Espíritu (Hegel)— fuerzan, para Schopenhauer, al sujeto de conocimiento, a traspasar de manera ilegítima el límite que Kant había trazado al establecer la incognoscibilidad de la cosa en sí. De aquí que para Schopenhauer la respuesta no pueda ser entonces de índole racional o intelectual. Y es por eso que le resulta monstruosa la definición de lo real como una unidad absoluta racional o intelectual que en su actividad encuentra su plena auto-realización o auto-conciencia. En este sentido, Schopenhauer recrimina ya al presocrático Anaxágoras el error de haber hecho del intelecto (el *nóus*) el principio de todas las cosas.

Anaxágoras comete un gravísimo error al hacer del *vouç*, del intelecto, lo originario, erigiendo al *conocimiento* en la fuente de todas las cosas, cuando ahí está por el contrario la *voluntad*, que es en sí incognoscible (*Erkenntnisslos*) y renuente a todo conocer. El conocimiento, el *vouç* constituye una procedencia totalmente secundaria. (Schopenhauer, 1996:97; HN III, 113 [81] <1821>)

Para Schopenhauer, el mundo, lo real, es reacio a toda identificación con algo de índole intelectual. Todo «genuino ser» es anterior a toda forma de conciencia. Cuando aquello se vuelve consciente, deviene representación, y, por tanto, integra el ámbito no de lo real sino de lo ideal. De

esto Schopenhauer desprende que la comprensión de lo real no requiera que el sujeto de conocimiento, enclavado en las determinaciones del principio de razón (esto es, espacio, tiempo y causalidad) se proyecte en un ilusorio mundo de representaciones, ya que lo real, considerado en sí, no es algo ajeno a él. A través de la intuición sensible y no intelectual de lo real o voluntad en el propio cuerpo, el sujeto, despojado de las ataduras del principio de razón, comprende qué es el mundo, aun cuando no lo perciba tal como es plenamente en sí. La captación inmediata que él posee de lo real se da bajo determinaciones u objetivaciones de la voluntad. Como veremos, la voluntad, tal como se manifiesta en nuestro cuerpo, no es reconocida como cosa en sí, sino a través de diferentes objetivaciones, como actos volitivos o motivaciones de nuestro cuerpo.

En cuanto a las fuentes del concepto de voluntad, Schopenhauer lo encuentra explícitamente en el tratado *Acerca de la signatura de las cosas* (1622) del místico alemán Jakob Böhme, en los términos de una forma interior que se *revela*, que se exterioriza. Böhme, al parecer de Schopenhauer, entiende que lo más íntimo tiende siempre a revelarse, a visibilizarse (Schopenhauer, 2005:311; W I, 259 <1819>).

Pero, ¿por qué llamar a aquello que se manifiesta o revela en el cuerpo propio como real «voluntad»? ¿Por qué emplear un término que ha sido identificado con una potencia de conocimiento o facultad en la tradición filosófica? Es claro que en la filosofía moderna resulta una noción mayormente vinculada a una facultad que reside en el sujeto, junto al entendimiento. Sin embargo, se trata —para un filósofo como Descartes— de una capacidad mucho mayor que el entendimiento, dado que posee la potestad generalísima de pronunciar juicios, afirmar o negar. Funciona, en definitiva, como expresión de la libertad del sujeto. Un poco más adelante, Kant cuestiona la identificación de la voluntad con el juicio, dado que este concierne al entendimiento. La voluntad se identifica, en todo caso, con la razón práctica. Desde esta perspectiva, Kant entiende la voluntad como la facultad que el sujeto posee de determinarse a sí mismo a obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes. La autonomía de la voluntad se expresa en el hecho de que es una causa incondicionada respecto de los objetos del querer. Se da a sí misma su propia ley, y es, en este sentido, el fundamento de la ley moral como imperativo. Al respecto, Schopenhauer afirma en un fragmento berlinés:

Lo que la gente suele comprender por *libertad*, el *liberum arbitrium indifferen-tiae*, consistiría más o menos en lo siguiente: todo hombre ha llegado a ser cuanto es como consecuencia del conocimiento; este sería lo primero y la voluntad, la resolución que viene a determinar el carácter, lo segundo; viene al mundo como un cero moral, se *conoce* a sí mismo y conoce al mundo, resolviendo así lo que será y su actuar; y en función de nuevos conocimientos también le sería posible adoptar nuevas pautas de conducta. De todo ello se sigue que (tanto para Descartes como para los escolásticos) la esencia del alma consiste, principalmente, en *conocer*, o más bien en un *pensamiento abstracto* que no precisa de imágenes ni del mundo corporal, tal como le ocurre al conocimiento intuitivo, a cuya esfera pertenecerían el *ánima sensitiva* y el cuerpo, pero no el alma. La voluntad sería considerada, por lo tanto, como un acto mental y quedaría identificada con el juicio (como sugieren Descartes y Spinoza) A mi modo de ver es justo al revés, la *voluntad* es lo primero y originario; el conocimiento hace mero acto de presencia y pertenece a la manifestación de la voluntad. (*Manuscritos berlineses*, «Mamotreto I», 1996: 85–86; HN III, 9I [44] <1821>)

Así, Schopenhauer, contra todas aquellas posiciones, ofrece una comprensión metafísica y ontológica del concepto de «voluntad», en la medida en que afirma que no solo es la esencia del mundo, sino lo único verdaderamente real. Con todo, no se trata, como hemos advertido, de una voluntad identificada con los atributos de una facultad del sujeto de conocimiento, sino con una fuerza bruta real sin más. Si para Schopenhauer la voluntad es libre, esto se debe a que es la cosa en sí, la esencia o condición de todo fenómeno o representación. Y, en este sentido, se encuentra liberada de toda privación o impedimento. Es la negación de toda determinación.

La voluntad ocupa así el lugar de un principio de unidad de lo múltiple, sin ser, en rigor, ni principio ni medio ni fin de y para las cosas. Por eso se trata de un elemento o principio (ambos términos resultan equívocos) que unifica, desde el punto de vista físico–metafísico, lo múltiple. Es «una», aunque no entendida en términos espacio–temporales, como una unidad numérica, sino más bien como una fuerza única que se expresa en todo lo viviente, sea orgánico o inorgánico. Y, en tanto se expresa, lo dota, como objetivación suya, de fuerza para existir y obrar. Es indivisible, y por esto se encuentra toda ella presente en cada cosa. En cada una se expresa conforme a un grado diverso de objetivación.

En su obra *La voluntad en la naturaleza* (1836; 1854), Schopenhauer busca, de un lado, amplificar los desarrollos sobre las objetivaciones de la voluntad en la naturaleza que ha tratado en el Libro Segundo de *El mundo*. De otro, la constatación y confirmación de su metafísica de la voluntad en los descubrimientos realizados en el ámbito de las ciencias naturales de su tiempo (fisiología y patología, anatomía, astronomía física, lingüística, magnetismo animal y magia) (cf. Segala, 2009). De hecho, el subtítulo de la obra reza «Disertación sobre las confirmaciones que la filosofía del autor ha recibido por parte de las ciencias empíricas».

Como sus adversarios, quiere así explicitar la unidad de lo real, mostrar que hay una continuidad entre el mundo concebido en sí y su manifestación, expresión u objetivación en todo lo viviente. Es más, considera que su filosofía es la única que disuelve el hiato entre metafísica y ciencias naturales. Se enorgullece de que los resultados a los que estas ciencias arriban no sean deducidos o impuestos por la metafísica, como en el caso de sus antagonistas. Aquellos resultados son alcanzados con un completo desconocimiento de su doctrina. En la «Introducción» a aquella obra afirma:

No es que las ciencias empíricas se violenten y tuerzan según la metafísica, ni que se deduzca de esta por abstracción, presuponiendo a aquellas a la manera que Schelling lo hace, descubriendo *a priori* lo que *a posteriori* ha aprendido; no es eso, sino que por sí mismas, sin previo acuerdo, coinciden en un punto. Y de aquí resulta que no se queda mi sistema, como todos los precedentes, flotando en el aire, por encima de toda realidad y de toda experiencia, sino que se asienta en el firme suelo de la efectividad, que es el de las ciencias físicas. (Schopenhauer, 1987: 40; N, 195 <1836>)

Schopenhauer encuentra una de las confirmaciones más interesantes de su metafísica de la voluntad en las ciencias naturales, en el capítulo destinado a la «anatomía comparada». El biólogo Christian Pander y el anatomista, arqueólogo y crítico de arte Joseph Eduard D'Alton en su investigación sobre el esqueleto de las aves rapaces establecían la semejanza entre la estructura ósea y el carácter de estas, mostrando así que tanto su esqueleto como su tendencia responden a un ciego acto de la voluntad. Es la ocasión que encuentra Schopenhauer para discutir allí

mismo el argumento teológico según el cual los animales proceden de una voluntad extraña a ellos (la divina). Esta se identifica con el intelecto divino, que imprime en ellos una determinada orientación y finalidad. La concepción de una finalidad en la naturaleza, para él, no es más que el resultado de un esquema ideal de representación propia de las determinaciones del principio de razón suficiente. La naturaleza, como espejo de una fuerza bruta y absurda (la voluntad), produce incesantemente sin conocimiento, sin razón, sin teleología.

### **El cuerpo propio como «autoconocimiento» de la voluntad**

Si bien Schopenhauer ha reconocido el mérito de Descartes y de la tradición que de él se sigue hasta Kant en lo que guarda relación con el problema de lo ideal, se siente heredero de otras fuentes en lo que respecta a la intuición de lo real. En particular, al reconocer el cuerpo propio como *lugar* de la captación del mundo como voluntad. Pues el cuerpo es la visibilidad de la voluntad. En esto un filósofo como Spinoza resulta sin duda una de sus fuentes decisivas.

Como es sabido, para Spinoza la distinción entre alma y cuerpo es tan solo de razón y no real. El individuo no es una sustancia pensante y una sustancia extensa, sino una expresión finita de una fuerza o potencia absolutamente infinita (*Ética*, I, pr. 34) a través de los atributos del pensamiento y de la extensión, respectivamente. Es un *conatus* (deseo) que, al igual que toda otra cosa, busca perseverar, tanto como puede, en su ser (*Ética*, III, pr. 6). Schopenhauer comparte con Spinoza la concepción de lo real como una potencia infinita que obra movida por la necesidad de su naturaleza más que por una razón o querer. Y concibe al ser humano también como un grado de esa potencia. Sin embargo, Schopenhauer abandona no solo el camino de una comprensión racional o intelectual de lo real sino también el paralelismo que Spinoza establece entre el orden del ser y del conocer (*Ética*, II, pr. 7: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»). Schopenhauer busca, por el contrario, una comprensión de lo irracional, que excede toda determinación racional o intelectual.

Con todo, Schopenhauer considera el cuerpo desde dos puntos de vista. De un lado, como un objeto de conocimiento del sujeto, como una representación abstracta, y, en este sentido, igual a todos los objetos del mundo de la representación que caen bajo las condiciones y/o determinaciones del principio de razón. El cuerpo es así una representación más de un sujeto de conocimiento. Pero el cuerpo no es solo un fenómeno entre los fenómenos, y, por lo tanto, objeto de representación para el entendimiento bajo las determinaciones de espacio, tiempo y causalidad. Es, de otro lado, también aquello que primero visibiliza en nosotros la cosa en sí, lo real. Tenemos una representación intuitiva de nuestro cuerpo como visibilización de la voluntad. Sin esta percepción inmediata del cuerpo, que no sin provocación denomina “autoconocimiento”, tal como lo había hecho al definir el enigma de la metafísica de la voluntad, este aparecería como cualquier fenómeno. En un manuscrito temprano afirma Schopenhauer: «La *voluntad* es el conocimiento *a priori* del *cuerpo*. Y el *cuerpo* es el conocimiento *a posteriori* de la *voluntad*» (Schopenhauer, 1999:56; HN I, 153 [255] <1814>).

La experiencia cotidiana muestra la insuficiencia de la concepción del cuerpo como mera representación o fenómeno. Continuamente el cuerpo propio se rebela y no responde al orden y conexión de las representaciones, ya que a través de él se expresan diversas fuerzas, impulsos y motivaciones absurdas e irracionales. Por esto, el cuerpo auspicia el pasaje de la comprensión del mundo como mera representación para un sujeto de conocimiento a su intuición como voluntad. Schopenhauer afirma que el cuerpo es el conocimiento *a posteriori* de la voluntad, y la voluntad el conocimiento *a priori* del cuerpo.

La experiencia del cuerpo resquebraja la abstracción de la representación del sujeto. Es a partir de la propia vivencia del cuerpo que el sujeto podrá tender no solo hacia la comprensión de sí mismo, sino del en sí del mundo, esto es, como voluntad. Todo movimiento, todo impulso, toda fuerza natural que se expresa a través de un cuerpo orgánico o inorgánico es visibilización u objetivación de la voluntad, del en sí de todas las cosas. Así, Schopenhauer identifica objetivaciones de la voluntad y acciones del cuerpo: “Mi cuerpo y mi voluntad son una sola cosa”, o “mi cuerpo es la *objetivación* de mi voluntad”; o bien, “al margen de que mi cuerpo sea mi representación, no deja de ser tan solo mi voluntad”» (Schopenhauer, 2005: 191; W I, 122–123 <1819>).

A través de los movimientos y motivaciones del cuerpo propio, el sujeto puede comprender que su esencia es idéntica a la de todo. Pues todo no es más que expresión de la voluntad. En la multiplicidad expresiva del propio cuerpo se define, de un lado, su identidad con lo real, con la esencia del mundo, dado que cuerpo y voluntad son una y la misma cosa. De otro, su diferencia respecto del resto de lo viviente. En la singularidad irreplicable de su devenir expresivo —a través de acciones o motivaciones— cada cuerpo establece, a su vez, la distinción con el resto de los cuerpos. El mismo movimiento o motivo no tiene para todos los cuerpos la misma fuerza o intensidad.

Ahora bien, de la reivindicación del cuerpo propio como *lugar* del «autoconocimiento» de la voluntad, y de la identificación del cuerpo con una expresión de la voluntad, Schopenhauer desprende el elogio de la animalidad. Él toma de las tradiciones budistas e hinduistas el aprecio por los animales, dado que confieren un carácter moral a lo «no–humano». En este sentido, en distintos pasajes de su obra, Schopenhauer, insistiendo en la identidad entre el ser humano y el animal, rememora la expresión védica «Tú eres eso (*tat twam asi*)». La voluntad es una y la misma, y se encuentra toda en todos los animales.

La distinción entre lo humano y lo no–humano, en todo caso, es solo de grado. No de naturaleza. En ambos la voluntad es el elemento común. Para enfatizar que se trata de una distinción tan solo de grado, Schopenhauer llama al ser humano «*animal metaphysicum*». Señala que los animales están dotados de representaciones intuitivas, mientras que aquel no solo de estas, sino también, como hemos visto, de representaciones abstractas.<sup>3</sup> Pero esto no expresa una evolución o superación, toda vez que son las representaciones intuitivas las que resultan determinantes para el «autoconocimiento» de la voluntad. En los animales la voluntad, la esencia del mundo, no se oculta bajo el *Velo de Maya*, bajo el ensueño de la representación sometida al principio de razón. En virtud de ello, los animales no tienen una segunda vida abstracta, solo aquella efectiva y presente. De aquí que los animales, según Schopenhauer, no tengan el recuerdo de un pasado ilusorio, un pasado que solo resulta de una representación abstracta y no intuitiva de la vida. Los animales viven

---

<sup>3</sup> Al respecto, puede consultarse el Capítulo V de los «Complementos» al Libro Primero de *El mundo*, que lleva por título «Sobre el entendimiento irracional».

únicamente el presente, apegados a la intuición del instante. Para Schopenhauer, estos olvidan el pasado e ignoran el futuro, de cuya ilusión es presa el ser humano que, de modo abstracto, clausura su presente entre un pasado y un futuro, entre un «antes» y un «después». En esto, el animal parece aventajar al humano.

## Consideración final

El desarrollo de este trabajo buscó poner de manifiesto tan solo el modo en que Schopenhauer en el horizonte de una metafísica de la voluntad, diseñada a partir de la intuición sensible de lo real como una fuerza bruta, absurda e irracional, se levantó contra una dominante tradición metafísica. Lo hizo postulando el carácter a–teológico, a–teleológico de lo real, considerado en sí mismo, tanto desde el punto de vista metafísico como físico. Y eso por ello que de un modo intempestivo la filosofía de Schopenhauer, y en ella el ateísmo de la voluntad, abre al horizonte de una metafísica que postula los límites y fines de una tradición teológico–metafísica por entonces aún dominante bajo el ropaje o las máscaras de una teología filosofante que postula lo absoluto (Razón, Yo, Espíritu, etc.) como principio y fin de lo real.

## Referencias bibliográficas

### • Fuentes

**Schopenhauer, Arthur (1988)**, *Sämtliche Werke*, Hg. von Arthur Hübscher, 7 Bde. Brockhaus (4ta. edición):

G *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichende Grunde* (2da. edición 1847) (Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre).

F *Ueber das Sehen die Farben* (Bd. I: Schriften zur Erkenntnislehre).

W I *Die Welt aus Wille und Vorstellung I* (Bd. II).

W II *Die Welt aus Wille und Vorstellung II* (Bd. III).

N *Ueber den Willen in der Natur* (Bd. IV [I]).

E *Die beiden Grundprobleme der Ethik: «Ueber die Freiheit des menschliches Willens», «Ueber das Fundament der Moral»* (Bd. IV [II]).

P I *Parerga und Paralipomena I* (Bd. V).

P II *Parerga und Paralipomena II* (Bd. VI).

**Schopenhauer, Arthur (1966–1975).** *Der Handschriftliche Nachlaß*, Hg. von Arthur Hübscher, 5. Bde. Verlag W. Kramer:

HN I *Die frühen Manuskripte 1804–1818* (Bd. I).

HN II *Kritische Auseinandersetzung 1809–1818* (Bd. II).

HN III *Berliner Manuskripte 1818–1830* (Bd. III).

HN IV (1) *Die Manuskripte der Jahre 1830–1852* (Bd. IV.1).

HN IV (2) *Letzte Manuskripte /Graciáns Handorakel* (Bd. IV.2).

HN V *Arthur Schopenhauer Randschriften zu Bücher* (Bd. V).

#### • Traducciones al español

**Schopenhauer, Arthur (2012).** *Diarios de viaje. Los Diarios de viaje de los años 1800 y 1803–1804* (traducción de Luis Fernando Moreno Claros). Trotta.

**Schopenhauer, Arthur (2010).** *Senilia. Reflexiones de un anciano* (traducción de Roberto Bernet). Herder.

**Schopenhauer, Arthur (2006).** *Parerga y Paralipómena I–II* (traducción de Pilar López de Santa María). Trotta.

**Schopenhauer, Arthur (2004–2005).** *El Mundo como voluntad y representación. 2 Vols* (traducción de Pilar López de Santa María). Trotta.

**Schopenhauer, Arthur (1998).** *Escritos de juventud (1808–1818). Sentencias y aforismos II* (traducción de Roberto R. Aramayo). Pre-Textos.

**Schopenhauer, Arthur (1996).** *Manuscritos berlineses* (traducción de Roberto R. Aramayo). Pre-Textos.

#### • Estudios

**Beiser, Frederick (2014).** The pessimism Controversy. En *After Hegel. German Philosophy 1840–1900* (pp. 158–216). Princeton University Press.

**Beiser, Frederick (1987).** *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press.

**Faggín, Giuseppe (1951).** *Schopenhauer: il mistico senza Dio*. La Nuova Italia.

**Hübscher, Arthur (1973).** *Denker gegen den Strom. Schopenhauer gestern–heute–morgen*. Bouvier.

**Oxenford, John (2009).** *Schopenhauer o de la iconoclasia en la filosofía alemana*. Ediciones Encuentro.

**Philonenko, Alexis (1989).** *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Anthropos.

**Riconda, Giuseppe (1969).** *Schopenhauer filosofo dell'Occidente*. Ugo Mursia Editore.

**Safranski, Rüdiger (1992).** *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza.

**Segala, Marco (2009).** *Schopenhauer, la filosofía, le scienze*. Edizioni della Normale.

**Weischedel, Wilhelm (2011).** Schopenhauer oder Der böse Blick. En *Die philosophische Hintertreppe. Die grössen Philosophen in Alltag und Denken* (pp. 243–252). Deutscher Taschenbuch Verlag.



## **Parte 4**

### **Hedonismo y libertinismo**



## 14. Hedonismo e incredulidad en el *Discurso sobre la felicidad* de Émilie Du Châtelet

NATALIA ZORRILLA

En las últimas décadas se ha constatado un marcado interés por estudiar la obra de la filósofa Gabrielle-Émilie le Tonnelier de Breteuil, marquise Du Châtelet-Lomont (1706–1749), rescatándola así de los olvidos, las invisibilizaciones y los sesgos que durante años impidieron su correcta apreciación. Esto ha sido posible gracias a la revisión historiográfica feminista que ha permeado las reflexiones acerca de la formación del canon de la historia de la filosofía, canon que tradicionalmente ha excluido a las mujeres filósofas, particularmente en el caso de la Modernidad.

Si bien aún queda mucho por hacer, estos avances nos permiten actualmente formarnos un panorama cada vez más completo de la producción intelectual de esta pensadora, la cual ha sido muy variada y prolífica a pesar del temprano fallecimiento de su autora.<sup>1</sup> De hecho, el itinerario intelectual recorrido por Émilie Du Châtelet se desarrolla en un amplio espectro disciplinar que abarca no solamente la filosofía, sino también la física, la astronomía, la teología y la exégesis bíblica, entre otras. En este recorrido, podemos observar la gran curiosidad que motiva a Du Châtelet a indagar acerca de problemas filosóficos teóricos y prácticos; sus reflexiones suelen hacer foco puntualmente en algunos de ellos, sobre los que esta pensadora vuelve recurrentemente en cada una de sus obras, aunque ofreciendo una perspectiva renovada y un tratamiento distinto en cada caso. Un ejemplo de ello es su posicionamiento con respecto a la

---

<sup>1</sup> Émilie Du Châtelet fallece a los 42 años de edad producto de complicaciones de salud posteriores al parto de su cuarta hija.

noción y a la existencia de Dios y a las implicancias ético–políticas que esta tiene.

Su célebre *Instituciones de la física* (*Institutions de physique*, en adelante *IP*), publicada anónimamente en 1740, podría considerarse un importante jalón en el tratamiento de esta problemática, ya que en esta obra magna la pensadora argumenta en favor de la existencia de un Dios que es causa primera y Supremo Arquitecto o Geómetra del mejor de los mundos posibles. Sin embargo, en otras obras de su autoría, Du Châtelet exhibe una actitud frente a la divinidad y a las religiones (particularmente las religiones reveladas) cuya distancia respecto de las *IP* amerita una explicación.

Se estima que ella comienza a redactar un extenso manuscrito clandestino que se ha titulado *Examens de la Bible* (en adelante *EB*), con intermitencias, posiblemente a partir de 1736 y de 1742 (Schwarzbach, 2011:29). Allí, la pensadora recorre los distintos episodios de las Sagradas Escrituras (tanto el Viejo como el Nuevo Testamento) ofreciendo un análisis razonado de estos. Du Châtelet se aboca a demostrar la absurdidad de los presuntos milagros de los que dan testimonio los profetas oponiéndoles ante todo su conocimiento en filosofía natural. De esta manera, desmitifica y desacraliza los contenidos de las Sagradas Escrituras, desautorizándolas como fuente de saberes teóricos y prácticos. Esta es la obra en la que más hincapié hacen los y las intérpretes cuando se trata de remarcar el ataque sostenido que Du Châtelet lleva adelante contra la religión revelada. Posteriormente, en el *Discurso sobre la felicidad* (*Discours sur le bonheur* o también *Réflexions sur le bonheur*, en adelante *DsB*), ella continúa profundizando esta misma posición crítica respecto de la religión pero elaborando sus propias tesis y reflexiones en filosofía práctica, tomando partido en favor del hedonismo.

En este capítulo, me propongo entonces realizar un abordaje del pensamiento filosófico de Émilie Du Châtelet, centrándome en su *DsB*, para determinar el grado de radicalidad de la oposición a la religión que ella despliega en esta obra. Me abocaré a mostrar la manera en que esta filósofa ilustrada hedonista busca socavar las bases de la moral religiosa, teniendo en cuenta tanto aspectos críticos como propositivos de su pensamiento. Sostendré que el *DsB* toma partido en favor de la «incredulidad» (*l'incroyance*), la cual no siempre se manifiesta como un ateísmo confeso,

sino como una actitud que consiste en abordar los problemas filosóficos (tanto teóricos como prácticos) desde una perspectiva secularizadora que defiende y promueve la aplicación autónoma e irrestricta de la razón sin dejar lugar a la intervención de los dispositivos de creencia religiosos. Para justificar mi hipótesis, analizaré las distintas menciones que la autora hace tanto de Dios como de los dioses con el objetivo de mostrar que estas son genéricas (no revelan ningún posicionamiento fuerte en favor de la existencia de un tipo de divinidad en particular) y en muchos casos irónicas, acompañadas de alusiones libertinas (lo que revela un uso más galante y poético que teológico de estos conceptos). Enmarcaré este análisis en la demostrada irreverencia de esta filósofa respecto de la moral religiosa, la cual se manifiesta abierta y claramente en su llamado a deshacerse de los prejuicios que trae la religión.

### **¿Partidaria de la incredulidad? Panorama de la obra de Du Châtelet**

¿Cómo comprender esta aparente discrepancia entre el compromiso que Du Châtelet demuestra tener en sus *IP* con la existencia de un Supremo Arquitecto, enraizado en un optimismo filosófico cuya inspiración encuentra en Leibniz y Wolff, y su abandono de la postura reivindicativa de Dios en su tratamiento de la teodicea en los *EB*? Véronique Le Ru (2019) señala que a partir de 1742 se produce un «giro anti-teológico» en el pensamiento de Du Châtelet, momento en el que esta, de acuerdo con Bertram Schwarzbach (2011), habría comenzado a trabajar en sus *EB* en su análisis de los libros pertenecientes al Nuevo Testamento. Los ateos, hacia el fin del Siglo de las Luces, reclaman a Du Châtelet como una de las suyas; Sylvain Maréchal, por ejemplo, entiende que en realidad ella es una defensora del ateísmo y que sus *IP* deben ser leídas oblicuamente (Maréchal, 1833:45). Anne-Lise Rey (2022), por su parte, considera que, tanto en las *IP* como en los *EB*, Du Châtelet promueve una posición epistémica que combina el alcance de la razón y la experiencia para explicar los distintos fenómenos naturales, estableciendo límites normativos para el uso de la imaginación en la búsqueda de la verdad (tarea esencialmente vinculada a la filosofía y la ciencia). Sin embargo, hay quienes descreen de

la hipótesis de una perfecta continuidad en este sentido dentro del pensamiento de Du Châtelet en tanto sostiene que ella habría abandonado hacia el final de su producción escrita su compromiso con la filosofía leibnicense-wolffiana. El alejamiento de Du Châtelet de la filosofía de Leibniz y Wolff es una hipótesis que promueve Voltaire en su Prefacio a la traducción que Du Châtelet realiza de los *Principia* de Newton, traducción que se publica póstumamente (siguiendo los deseos de su autora) en 1756. Mientras que para Le Ru este quiebre se habría dado a partir de 1742 y se consolida en el *DsB*, Ruth Hagenruber (2012) desmiente la hipótesis de Voltaire argumentando que Du Châtelet fue leal a la filosofía monadológica hasta su muerte.

Desde nuestro punto de vista, es posible que estas diferencias en relación con el modo en que la filósofa aborda la cuestión de la definición y existencia de Dios se deban a un cambio de perspectiva en su pensamiento a partir del cual se profundiza su crítica a la religión y varía su noción de la divinidad. Sin embargo, si, tal como sostiene Bertram Schwarzbach, ella había comenzado a redactar su análisis razonado del Viejo Testamento tan tempranamente como 1736, tal transformación no se habría dado homogéneamente en un orden cronológico claramente rastreable. Lo que es posible constatar es que el corpus que constituye la producción escrita de Du Châtelet es bastante variado en el sentido de que algunas de sus obras fueron pensadas para ser editadas y publicadas, y otras fueron escritas para un público muy reducido y para ser difundidas en circuitos clandestinos. En el primer caso, el ejemplo más claro son justamente las *IP*, obra que obtuvo la aprobación del Rey luego de ser sometida al proceso de censura (evaluación) oficial. En el segundo caso, nos referimos principalmente a los manuscritos clandestinos que Du Châtelet escribió; si bien los *EB* se suelen identificar actualmente como parte del corpus de la literatura filosófica clandestina, hay buenas razones, basadas tanto en los aspectos conceptuales como materiales de la obra, para sugerir que el *DsB* también podría ser considerado un manuscrito clandestino (aunque esta discusión excede los límites de este capítulo). Elena Muceni (2022), por su parte, argumenta que tanto la traducción que Du Châtelet comienza a realizar en 1735 de *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville como el Prefacio que ella redacta para tal traducción tuvieron una difusión similar a la de los manuscritos clandestinos. En todo caso, lo destacable aquí es que, entre las obras del

primer tipo, a las que podríamos llamar «exotéricas» o públicas, y las del segundo tipo, a las que podríamos denominar «esotéricas» o clandestinas, existe una duplicidad de registros discursivos. Esta duplicidad supone posicionamientos retóricos distintos (Du Châtelet se dirige a un público distinto en cada caso), lo que conlleva a su vez que se aborden problemáticas filosóficas diferentes en un tipo de escritos y en el otro en líneas generales, con algunas excepciones, como la de la existencia y definición de Dios, la cual se ramifica tanto hacia cuestiones teóricas como prácticas. Así, en las tres obras «esotéricas» mencionadas, Du Châtelet examina problemáticas morales y políticas y no pierde oportunidad de denunciar allí la absurdidad de los prejuicios misóginos<sup>2</sup> y, en los *EB*, la crueldad contra los animales no-humanos, por entonces culturalmente dominantes. En suma, su interés por la filosofía práctica se manifiesta en estas obras, cuya circulación furtiva o restringida (destinadas a ser leídas por unos/as pocos/as conocidos/as) le permite a su autora expresar ideas radicales en contra de la incidencia de las instituciones religiosas en la regulación de la vida socio-política y en contra de las prácticas discriminatorias y crueles que hegemónicamente se imponían sobre determinados grupos marginados (como, por ejemplo, las mujeres). Ambas tesis se exponen y se intersecan en el *DsB* a través del original hedonismo de la filósofa, el cual no se agota meramente en un «epicureísmo libertino» (Mauzi, 1961) epocal, de moda en las cortes y altas esferas sociales, sino que se funda en la defensa racional del derecho al goce. Para poder evaluar el grado de radicalidad de tal intersección de las dos tesis mencionadas, ofrezco a continuación una reconstrucción de la filosofía hedonista de Du Châtelet en el *DsB*, no sin antes dar algunas precisiones acerca de la datación, la materialidad y la circulación de la obra.

---

2 María Susana Seguin (2021) ofrece una lectura matizada de los *EB* a partir de la cual hace énfasis en la perspectiva femenina de la autora del manuscrito, preocupada por darle visibilidad a distintos temas de la vida de las mujeres que, en los relatos bíblicos, de acuerdo con la perspectiva de Du Châtelet, se tratan de manera ignorante y prejuiciosa, como, por ejemplo, los ciclos menstruales y el parto.

## Hedonismo y pasiones en el *DsB*

Se estima que el *DsB* fue completado por la marquesa aproximadamente entre 1746 y 1748<sup>3</sup> y que circuló en forma manuscrita en algunas pocas copias hasta 1779. La circulación en formato manuscrito de la obra se da gracias a que Saint-Lambert, quien fuera el último amor de Du Châtelet, y el mismo hijo de la marquesa,<sup>4</sup> lo difunden entre allegados/as, existiendo actualmente varias copias manuscritas de la obra. Su primera edición (de 1779) fue póstuma. El texto se incluyó en una compilación con otros ensayos sobre el tema de la felicidad. Se publica algunos meses después de la muerte de Voltaire.<sup>5</sup>

El *Discurso sobre la felicidad* de Émilie Du Châtelet gira en torno a una proclama central: la exaltación de las pasiones y de la maximización del placer y el goce. El disfrute es, según la filósofa, aquello que da sentido a nuestra vida, es decir, aquello por lo cual vale la pena vivir: «nuestro propósito en este mundo es procurarnos sensaciones y sentimientos agradables» (*DsB*:97<sup>6</sup>).<sup>7</sup> Por lo tanto, las pasiones y las inclinaciones son necesarias para la felicidad. Lejos de ser rechazadas, deben ser reverenciadas; sin

---

3 Robert Mauzi (1961), editor de la primera versión anotada del *DsB*, es quien arroja esta estimación, dado que aparecen allí citados versos de *Sémiramis*, una tragedia en 5 actos de Voltaire que él termina de escribir a principios de 1746 (y cuya primera representación es en 1748). Abril de 1748 es la fecha de los primeros intercambios epistolares entre Du Châtelet y su nuevo amante, Saint-Lambert, después de su primer encuentro en Lunéville en febrero de 1748. Esto sucede posteriormente al alejamiento amoroso entre Voltaire y Du Châtelet. Para mayores detalles biográficos, véase Zinsser (2006).

4 Constatamos la existencia de una copia manuscrita de la obra descubierta en 2014, que es propiedad de un coleccionista privado. Es previa a 1760, a excepción de la mayoría de las copias manuscritas del *DsB* con las que contamos actualmente. Habría sido un regalo que el hijo de Du Châtelet, el duque habría hecho a Mme de Douët, amiga de la familia.

5 Los editores sostienen que este es un dato relevante porque hubo un intento previo de publicar el texto en 1764 que habría frenado Saint-Lambert. Como el discurso es tan personal y contiene este relato de inspiración autobiográfica sobre la relación con Voltaire, se habría intentado evitar la publicación para cuidar la reputación del *philosophe*. El título de esta primera versión es *Discours sur le bonheur*. Luego se vuelve a publicar en otra compilación como *Réflexions sur le bonheur* en 1796 y nuevamente en 1806.

6 Las citas textuales del *DsB* en el cuerpo del texto corresponden a la traducción al español realizada por Alicia Martorell en la edición de Isabel Morant Deusa (Du Châtelet, 2009).

7 «Nous n'avons rien à faire dans ce monde qu'à nous y procurer des sensations et des sentiments agréables» (Du Châtelet, 1961:4).

ellas, no hay felicidad posible. «Pasiones tendríamos que pedirle a Dios si nos atreviéramos a pedirle alguna cosa y Le Nôtre<sup>8</sup> tenía mucha razón al pedirle al Papa tentaciones en lugar de indulgencias» (*DsB:97*).<sup>9</sup>

En este punto nuclear de la propuesta de Du Châtelet, constatamos que ella se distancia del desprecio por el cuerpo que pregonan muchos de los dogmas de las religiones reveladas monoteístas, particularmente, la cristiana. Du Châtelet propondrá además un uso instrumental de ciertas técnicas ascéticas implementadas con el fin de aumentar e intensificar el goce. Para la filósofa, no se trata de alcanzar la tranquilidad o imperturbabilidad del alma sino de evitar su embotamiento y de procurarse sensaciones intensas, vivaces y placenteras. La represión de las pasiones no es el fin último al que deben aspirar los seres humanos, afirma la pensadora contrariando a los moralistas; estas surgen, en principio, de nuestra propia naturaleza, contra la cual no tiene sentido ir. Por el contrario, en la propuesta de Du Châtelet, tal represión solo tiene sentido como una privación temporal que contribuye a generar un juego de contrastes y alternancias que, por un lado, redundan en una mayor vivacidad del placer y que, por otro lado, nos ayuda a hacer sostenible el goce en el tiempo, por ejemplo, a través del cuidado de la salud. Así, afirma, por ejemplo, la autora: «Me entrego demasiado a la gula que Dios me ha dado y reparo estos excesos con dietas rigurosas» (*DsB:101*);<sup>10</sup> «Nuestros sentidos se embotan con facilidad en la saciedad y hay que dar gracias a Dios por habernos traído las privaciones necesarias para conservarlos» (*DsB:III*).<sup>11</sup>

Más aun, hay pasiones, como el amor, que producen un goce fugaz pero tan intenso que vale la pena permitirse vivirlas, aunque luego suframos cuando se desvanezca el enamoramiento, consecuencia prácticamente inevitable. El ejemplo de la pasión del amor nos da la pauta de que para Du Châtelet la vivacidad prevalece por sobre la sustentabilidad en última instancia.

---

8 André Le Nôtre (1613–1700), paisajista francés que se ocupaba de los jardines del Rey Luis XIV.

9 «Ce serait donc des passions qu'il faudrait demander à Dieu, si on osait lui demander quelque chose; et Le Nôtre avait grande raison de demander au pape des tentations au lieu d'indulgences» (Du Châtelet, 1961:5).

10 «Je me livre trop souvent à la gourmandise dont Dieu m'a douée, et je répare ces excès par des diètes rigoureuses» (Du Châtelet, 1961:10).

11 «Nos goûts s'émousent aisément par la satiété, et il faut rendre grâces à Dieu de nous avoir donné les privations nécessaires pour [les] conserver» (Du Châtelet, 1961:27).

Esta pasión [el amor] quizá sea la única que pueda darnos deseos de vivir, hacernos agradecer al autor de la naturaleza, sea quien fuere, el habernos dado la existencia. Milord Rochester<sup>12</sup> tiene razón al decir que los dioses han colocado esta gota celeste en el cáliz de la vida para darnos el valor de soportarla (...). Hay que utilizar todas las facultades del alma para gozar de esta felicidad, hay que dejar la vida cuando se pierde y tener la seguridad de que los años de Néstor no son nada a cambio de un cuarto de hora de semejante gozo. Es justo que tal felicidad sea rara; si fuera corriente, más valdría ser hombre que dios, al menos tal y como nos lo podemos representar. (*DsB:III-II2*)<sup>13</sup>

Para ser feliz, además, debemos definir lo que queremos ser y hacer en la vida; debemos intentar conocer claramente nuestros deseos y permitirnos admitirlos en nuestro foro interno, es decir, evitar engañarnos a nosotros mismos, algo que es totalmente inútil e improductivo en la búsqueda del placer ante la infalibilidad que Du Châtelet atribuye a nuestra conciencia. En efecto, citando algunos versos de la obra *Sémiramis* de Voltaire, ella propone cierta desvalorización de Dios como poder omnisciente cuando lo reemplaza por la noción de la «propia conciencia»:

*Es fácil deslumbrar ojos mortales  
pero no es posible engañar a la mirada vigilante de los dioses,*  
dijo uno de nuestros mejores poetas; ahora bien, la mirada vigilante a la que nunca podremos engañar es a la de nuestra propia conciencia. (*DsB:103*)<sup>14</sup>

---

12 John Wilmot, segundo conde de Rochester, poeta libertino inglés autor de *A Satire against Reason and Mankind*.

13 «Cette passion est peut-être la seule qui puisse nous faire désirer de vivre, et nous engager à remercier l'auteur de la nature, quel qu'il soit, de nous avoir donné l'existence. Mylord Rochester a bien raison de dire que les dieux ont mis cette goutte céleste dans le calice de la vie pour nous donner le courage de la supporter (...). Il faut employer toutes les facultés de son âme à jouir de ce bonheur: il faut quitter la vie quand on le [perd], et être bien sûr que les années de Nestor ne sont rien au prix d'un quart d'heure d'une telle jouissance. Il est juste qu'un tel bonheur soit rare: s'il était commun, il vaudrait bien mieux être homme que d'être dieu, du moins tel que nous pouvons nous le représenter» (Du Châtelet, 1961:27-29).

14 «Aisément des mortels on éblouit les yeux; Mais on ne peut tromper l'œil vigilant des dieux, a dit un de nos meilleurs poètes [Voltaire]: mais c'est l'œil vigilant de sa propre conscience qu'on ne trompe jamais» (Du Châtelet, 1961:13). Los primeros son versos de *Sémiramis*.

## Contra la religión

En el apartado anterior, hemos ofrecido una somera presentación del hedonismo de Du Châtelet, seleccionando específicamente los pasajes en los que ella hace alguna mención a las formas de la divinidad. Podemos entonces, a partir de ellas, comenzar a examinar el posicionamiento de la autora respecto de la religión y Dios.

En estos pasajes, es posible observar que Du Châtelet se refiere tanto a Dios como a los dioses de una manera genérica y, en algunos casos, irónica, acompañando sus referencias a la divinidad o divinidades con alusiones libertinas. Hemos visto que, burlándose de la moral religiosa, sugiere que sería preferible pedirle a Dios tentaciones o pasiones más que indulgencias; que, cuando habla de ciertos dones divinos, en realidad se refiere a pecados, vicios o carencias, como en el caso de la gula y las privaciones. Hay otros pasajes en donde ella examina la pasión del amor, un don de cierto «autor de la naturaleza», según explica Du Châtelet, aclarando posteriormente «sea quien fuere», es decir, sin comprometerse con ningún concepto puntual de Dios. Asimismo, encontramos una evocación del politeísmo en la exaltación del amor que Du Châtelet realiza a partir de la poesía satírica y libertina de Rochester y en la mención de Néstor, figura de la cultura de la Antigua Grecia,<sup>15</sup> la cual concluye con una mundana comparación entre dioses y hombres.

Adicionalmente, la irreverencia de esta filósofa respecto de la moral religiosa se manifiesta abierta y claramente en su llamado a deshacerse de los prejuicios, condición necesaria para poder ser feliz. Según Du Châtelet, los prejuicios religiosos no son los únicos pero sí son los que más influyen en nuestra felicidad o en nuestra desgracia y por ende, los que tienen el potencial para hacer más daño. De acuerdo con la filósofa, todos/as tenemos la «dosis de juicio necesaria» para juzgar acerca de la veracidad de ciertas creencias y debemos aplicar esa dosis de juicio para examinar todas las opiniones que impactan en nuestra felicidad, a fin de no aceptar ninguna que no sea coherente o que carezca de justificación. Cuando ella se refiere a los prejuicios, los define como opiniones aceptadas sin examen, es decir, opiniones que no resistirían un análisis

---

15 Néstor (Gereno), mítico rey de Pilos, personaje de la *Ilíada* y de la *Odisea* de Homero. Fue el más anciano y sabio héroe de la guerra de Troya.

racional como el que promueve la filósofa. Por lo tanto, deben ser desechados. Du Châtelet resulta, en este sentido, una gran defensora de la proclama ilustrada *sapere aude* (gesto que es una constante a lo largo de su obra). Atreverse a saber o a pensar por una misma significa aquí confiar en el poder de la razón y aplicarla en todos los asuntos de la vida, tanto los teóricos como los prácticos, nunca relegar esa capacidad o someterla a criterios ajenos y arbitrarios.

Du Châtelet no especifica qué contenidos puntuales constituirían tales prejuicios religiosos a los que se refiere (Mauzi, por ejemplo, entiende que los prejuicios aquí equivaldrían a todos los artículos de fe, es decir, todo aquello que está más allá de la evidencia). Si la heterodoxia de Du Châtelet en materia religiosa venía gestándose por lo menos desde la redacción de los *EB*, en el *DsB* ella profundiza esta postura y desecha las enseñanzas morales que podrían obtenerse, por ejemplo, a partir de ciertas lecturas simbólicas de los textos sagrados de las religiones reveladas. No se admiten medias tintas en la propuesta de la pensadora: ante todo, se trata de defender la potencia de la razón y de la filosofía como herramientas de reflexión y análisis tanto en la búsqueda de la verdad como en la persecución de la felicidad.

La lucha contra los prejuicios se completa con una educación emocional o pasional que combate el dispositivo religioso de acondicionamiento psicofísico de los individuos. Una de estas instancias es su llamado a protegernos de la pasión del arrepentimiento, sentimiento tóxico e improductivo, ya que no se puede cambiar el pasado. Para Du Châtelet es importante buscar los medios para reparar las consecuencias de una acción equivocada pero, según ella, no tiene sentido volver una y otra vez sobre tal acción, lamentándose y torturándose anímicamente a través de la culpa. Antes bien, debemos intentar despejar nuestra mente de ideas tristes y sustituirlas por otras agradables. Dado el espíritu con el que lo describe la pensadora, este mecanismo no pretende ser una forma de exonerar de responsabilidad a quienes actúen incorrectamente, aunque una lectura oblicua, como la que inspiró el *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad* (1748) de Julien Offray La Mettrie,<sup>16</sup> ciertamente podría su-

---

16 Barbara Whitehead (2006) y Véronique Le Ru (2019) no dudan en afirmar las fuertes coincidencias conceptuales que existen entre el *DsB* y el *Anti-Séneca* de La Mettrie. A pesar de los muchos nodos problemáticos (y abordajes comunes de estos) que pueden identificarse en

gerirlo. Desde nuestra interpretación, esta advertencia respecto de la inutilidad del arrepentimiento y la mitigación de la culpa se aplica tanto en el dominio secular como religioso. En lo concerniente a este último, Du Châtelet estaría ofreciendo un remedio contra los excesos en los que incurriría la educación religiosa. Esta podría tener efectos nefastos sobre todo en algunas subjetividades con inclinaciones filosóficas y pacíficas, ya que en ellas exacerbaría la duda y la culpa, llevándolas a niveles tortuosos que superarían en mucho el propósito disuasivo que estas podrían llegar a cumplir.

## Conclusión

En estas consideraciones acerca del *DsB*, he intentado destacar la formulación del hedonismo de Du Châtelet y su invitación a aceptar el *factum* de las pasiones como algo natural y a poder encontrar en ellas la vía regia hacia el goce y la felicidad. Se impone entonces un delicado equilibrio entre las inclinaciones naturales y los mecanismos artificiales para maximizar el goce. La felicidad no es imposible de alcanzar para los seres humanos; para ello, necesitamos la reflexión filosófica. De acuerdo con Du Châtelet, sin dicha reflexión, nos volvemos juguetes del destino, arrasados por nuestras circunstancias. Más aun, las trabas a nuestro propio disfrute suelen provenir de nosotros mismos, de nuestros prejuicios no-examinados y de nuestros hábitos emocionales insanos, toda vez que el manejo de nuestras pasiones no está sometido al cálculo de la razón.

---

ambas obras y a pesar de la cercanía temporal de ambas (recordemos que Du Châtelet habría terminado de redactar el *DsB* en 1748, año de publicación del *Anti-Séneca*), no contamos con prueba documental concreta de que los autores hayan establecido un diálogo para escribir sus textos. Incluso hay intérpretes como Ann Thomson (2022) que arrojan un manto de duda acerca de la autenticidad de las menciones previas que La Mettrie habría realizado de la obra de la marquesa. Con todo, tanto Du Châtelet como La Mettrie desarrollan filosofías hedonistas, a partir de las cuales exhiben la irracionalidad del arrepentimiento y exaltan las ilusiones como fuentes de placer. Sin embargo, difieren en su tratamiento de la virtud y el vicio. En el *DsB* Du Châtelet establece un férreo vínculo entre «virtud» y «felicidad», ya que argumenta que no se puede ser feliz si no se es virtuoso (los malvados nunca podrán entonces alcanzar un bienestar pleno dado que vivirán ahogados en remordimientos). La Mettrie, por el contrario, no solo no se compromete con tal tesis sino que, asumiendo una perspectiva más relativista, incluso sugiere que esto sería posible, lo que lo acerca al marqués de Sade.

He mostrado a su vez la radicalidad de la heterodoxia que Du Châtelet despliega en su tratamiento de la religión, tratamiento enmarcado en su filosofía hedonista. Entiendo que las provocaciones irónicas y libertinas que la filósofa realiza ante el prospecto de una entidad creadora superior no deben pasar desapercibidas ni resultarnos meras cuestiones superficiales en un texto que no habría sido escrito para ser publicado sino para circular en forma manuscrita entre un pequeño círculo de amigos/as íntimos/as. En este sentido, desde mi punto de vista, la riqueza filosófica del texto se encuentra en el contenido que expresa explícitamente, tanto como en las implicancias que se siguen de ello y en sus sugerentes omisiones. Es por todo esto que considero que si bien la autora no expresa un ateísmo abierto y confeso, el *DsB* parece favorecer al partido de la incredulidad: contiene un planteo filosófico práctico que se desarrolla secular y autónomamente sin incurrir en atavismos religiosos ni ceder espacio alguno a la religión en materia de moral, en contra del desprecio por el cuerpo que esta suele promover (al menos en los monoteísmos de las religiones reveladas occidentales) y en favor del goce de las mujeres, a la vez que exalta la capacidad de la razón de examinarlo todo por sí misma.

## Referencias bibliográficas

- Du Châtelet, Émilie (1742).** *Institutions physiques de Madame la Marquise du Chastellet Adressés à M. son Fils*. Aux dépens de la Compagnie. (1740).
- Du Châtelet, Émilie (1961).** *Discours sur le bonheur* (Ed. Robert Mauzi). Les Belles-Lettres. Traducción castellana de Du Châtelet, Émilie (2009). *Discurso sobre la felicidad y correspondencia* (Ed. Isabel Morant Deusa, traducción de Alicia Martorell). Cátedra. (1779).
- Du Châtelet, Émilie (2011).** *Examens de la Bible* (Ed. Bertram Schwarzbach). Honoré Champion.
- Du Châtelet, Émilie (2020).** Translation of Mandeville's *The Fable of the bees* (transcripción, marcado y notas de Andrew Brown, Ulla Kölvig y Stephanie Ertz). Center for the History of Women Philosophers and Scientists (Paderborn University), National Library of Russia, Saint Petersburg, Centre international d'étude du XVIIIe siècle. (1947). <https://historyofwomenphilosophers.org/stp/documents/view/mandeville>
- Du Châtelet, Émilie y Newton, Isaac (1756).** *Principes mathématiques de la philosophie naturelle: par feue Madame la Marquise du Chastellet*. 2 Vols (traducción de Émilie Du Châtelet). Desaint et Saillant.
- Hagengruber, Ruth (2012).** Émilie du Châtelet Between Leibniz and Newton: The Transformation of Metaphysics. En Hagengruber, Ruth (Ed.). *Émilie du Châtelet between Leibniz and Newton* (pp. 1–59). Springer.
- La Mettrie, Julien Offray de (1975).** *Discours sur le bonheur* (Ed. John Falvey). Voltaire Foundation. Traducción castellana: La Mettrie, Julien Offray de (2005). *Discurso sobre la felicidad* (traducción de Diego Tatián). 1748. Cuenco de plata.
- Le Ru, Véronique (2019).** *Émilie du Châtelet philosophe*. Classiques Garnier.
- Maréchal, Sylvain (1833).** *Dictionnaire des athées anciens et modernes*. Chez l'Éditeur.
- Mauzi, Robert (1961).** Introduction. En Du Châtelet, Émilie. *Discours sur le bonheur* (Ed. Robert Mauzi, pp. IX–CXXVII). Les Belles-Lettres.
- Muceni, Elena (2022).** La *Fable des abeilles* d'Émilie Du Châtelet. Un manuscrit philosophique clandestin? *La Lettre clandestine*, 30, 41–70.
- Rey, Anne-Lise (2022).** L'expérience épistémique comme dialogue entre les *Institutions de physique* et les *Examens de la Bible*. *La Lettre clandestine*, 30, 17–40.
- Schwarzbach, B. (2011).** Préface. En Du Châtelet, Émilie. *Examens de la Bible* (Ed. Bertram Schwarzbach, pp. 1–152). Honoré Champion.
- Seguin, María Susana (2021).** Émilie du Châtelet and her *Examens de la Bible*: A radical clandestine woman philosopher. *Intellectual History Review*, 31(1), 129–141.
- Thomson, Ann (2022).** Émilie Du Chatelet and La Mettrie. En Hagengruber, Ruth (Ed.). *Époque Émilienne. Philosophy and Science in the Age of Émilie Du Châtelet (1706–1749)* (pp. 377–389). Springer.
- Whitehead, Barbara (2006).** On The Singularity of Mme Du Châtelet: An Analysis of the *Discours sur le Bonheur*. En Zinsser, Judith y Candler Hayes, Julie (Eds.). *Émilie Du Châtelet: Rewriting Enlightenment Philosophy and Science* (pp. 255–276). Voltaire Foundation.
- Zinsser, Judith (2006).** *La Dame d'Esprit: A Biography of the Marquise Du Châtelet*. Penguin.



## 15. El estoicismo en La Mettrie: ¿es el *Anti-Sénèque* un anti-Séneca?

ALEJANDRO MARTÍN GÓMEZ

Desde su publicación en 1748, se ha leído el *Anti-Sénèque* como un rechazo y una crítica rotunda, por parte de La Mettrie, al estoicismo. Se lo ha interpretado no solo como un ataque a Séneca, sino también como un abandono de toda moral. Sin embargo, puede que esta lectura requiera una revisión.

El objetivo principal de este capítulo es dar respuesta a la siguiente cuestión: ¿es realmente el *Anti-Sénèque* un rechazo total de la teoría estoica de Séneca? Y, en el caso de que rescate algunos de sus elementos, ¿cómo es posible conciliar la postura hedonista de La Mettrie con su interpretación del estoicismo? En un plano más general, aspiramos a arrojar algunas luces sobre la cuestión de la libertad, el determinismo y el relativismo en sus escritos filosóficos. La hipótesis desde la que partimos es: La Mettrie no abandona completamente las ideas de Séneca, sino que las resignifica como partes de una nueva propuesta.

En primer lugar, examinaremos la concepción de felicidad de La Mettrie, su origen y sus modificaciones, así como el lugar del cuerpo y la educación en su filosofía. Luego, plantearemos las críticas que efectúa a la teoría de Séneca. Finalmente, analizaremos la apropiación que realiza de la teoría estoica.

## Placer, voluptuosidad y felicidad

La Mettrie fue considerado por sus contemporáneos como un hedonista extremo, un corruptor de la sociedad y el defensor de una moral perversa. Esta lectura se ha mantenido a lo largo de los años. Nos encontramos con interpretaciones que ven en La Mettrie a un amoral,<sup>1</sup> a un inmoral<sup>2</sup> o incluso a un hedonista sin límites.<sup>3</sup> Pero, en los últimos años, la crítica ha renovado su interés por la figura de este autor y ha podido ver en él a un anarquista *avant la lettre* (Falvey, 1987:35) o la culminación de la rama radical de la Ilustración.<sup>4</sup>

El *Anti-Sénèque* se publicó, en la primera de sus tres ediciones,<sup>5</sup> como *Traité de la vie heureuse par Sénèque, avec un Discours du traducteur sur le même sujet* y perduró como *Discours sur le bonheur (Discurso sobre la felicidad)*, aunque no se haya publicado originariamente bajo este título.<sup>6</sup> En este, La Mettrie (1975:123) establece una diferencia cuantitativa entre el placer y la felicidad. De acuerdo a la duración y la vivacidad de la sensación corporal, esta se desarrolla desde el placer, pasa por la voluptuosidad y encuentra su punto más elevado en la felicidad, que tiene la característica de ser, para el individuo, un estado de tranquilidad y duradero.

Para alcanzar la «felicidad» (*bonheur*), estas sensaciones corporales deben contar con una «dichosa organización» (*heureuse organisation*) acompañada, aunque no necesariamente, de belleza, espíritu, gracia, talento,

---

1 Ann Thomson entiende que para La Mettrie el hombre es naturalmente malo, pero también amoral (1999:313).

2 John Falvey (1987:40) reconstruye brevemente la defensa del propio La Mettrie ante quienes lo tildaban de cínico, monstruo de la depravación o inmoral.

3 Podemos encontrar estas críticas en Voltaire y Diderot (Voltaire, 1832:14; Diderot 1986:247–248). Para un análisis de esos cuestionamientos, véase Ratto (2019, 2020a) y Cordero (2003).

4 Jonathan Israel escribe: «La Ilustración radical surgió y maduró en menos de un siglo, que culminó en los libros materialistas y ateos de La Mettrie y Diderot en la década de 1740» (2001:23); «La Mettrie, uno casi podría decir, fue el Voltaire de la tradición radical» (874). En escritos posteriores, sin embargo, Israel modera esta posición, véase Israel (2006:804).

5 Para un análisis de las diferencias entre las tres versiones del texto y detalles de sus publicaciones, véase Falvey (1975).

6 Édith Flamarion y Catherine Volpirac–Auger (1995:7) afirman que la Antigüedad es, para el siglo XVIII, un espejo que sirve para criticar la propia sociedad. Además, proporcionan una lista de las publicaciones de las obras grecorromanas a lo largo del siglo XVIII.

honores, riquezas, salud, placeres y gloria, entre otros. En efecto, para lograr una vida feliz, deben darse ciertas condiciones orgánicas y sociales. La Mettrie clasifica las posibles causas de la felicidad como internas o externas. Las internas o intrínsecas son aquellas que no dependen de las decisiones del individuo, sino de su organización corporal (por ende, de la «suerte» que le haya tocado al nacer) y de la educación que este haya recibido (esta última no es externa porque está internalizada profundamente en el individuo). El segundo conjunto de causas, las externas o extrínsecas, dependen completamente de la sociedad y de la escala de méritos y «placeres sociales» externa al individuo. La Mettrie separa y deja a la educación por fuera de las causas externas, como hemos señalado. Podríamos entender que esto se debe a que considera que la educación se da en un período en el que el individuo es aún maleable, en el que se puede modificar su condición originaria. En cambio, las causas externas dependerían de la sociedad en la que el individuo desarrollara su vida adulta, que podría o no coincidir con su aprendizaje.

La felicidad orgánica es un efecto de la estructura del cuerpo humano, de la misma manera que otras disposiciones corporales pueden causar manías o imbecilidad (La Mettrie, 1975:126). Esta felicidad, que no requiere de la reflexión, del conocimiento o de la inteligencia, no está completamente asegurada por la «dichosa organización», sino que depende de diversas circunstancias, como veremos más adelante.

## **La felicidad y la educación**

La Mettrie afirma: «Pese a que la organización no sea de la más excelente fabricación, puede ser modificada por la educación y tomar de esta fuente las propiedades que ella no tiene en sí» (1975:134).<sup>7</sup> La educación es capaz de modificar la percepción y la reflexión a través de una impresión profunda en el individuo. Si bien hay constituciones orgánicas que predisponen

---

<sup>7</sup> Todas las traducciones son nuestras. Cuando resulte necesario, diferenciaremos las tres versiones del texto mediante las letras A, B y C. El texto A fue publicado a fines de 1748, el B, en noviembre de 1750 y el C, entre agosto de 1751 y enero de 1752, tras la muerte de La Mettrie. No se ha realizado aún un análisis en profundidad acerca de las diferencias entre las tres versiones del escrito.

a los individuos a desarrollar determinadas características, la educación es capaz de borrar las fronteras en torno a las percepciones y determinar cuáles van a ser los placeres del individuo. La Mettrie afirma que los hombres nacen malvados y solo la educación puede tornarlos buenos y concluye: «Por lo tanto, solo la educación ha mejorado la organización» (139).

«Si no dejo de volver a la educación, es porque solo esta puede darnos sentimientos contrarios a esos que hubiéramos tenido sin ella» (163), insiste La Mettrie.<sup>8</sup> Si bien Ann Thomson (1999:314) no cree que La Mettrie encuentre en la educación un indicio de cambio social, sino que priman en él sus influencias libertinas y elitistas, creemos que el médico-filósofo no ha incluido en vano dentro de las causas internas de la felicidad, junto a la constitución orgánica, la educación.<sup>9</sup> Si bien existe un riesgo latente de que los vientos, los estímulos constantes regresen los órganos a un estado natural, a la búsqueda de la satisfacción primitiva, la educación es capaz de modificar la constitución originaria, aunque no borre sus huellas.

Si entendemos a la educación como el posible vehículo para modificar la constitución orgánica originaria y eliminar los prejuicios (Cordero, 2003:247), ello nos alejaría de las lecturas materialistas mecanicistas y deterministas, según las cuales La Mettrie condena a todo aquel que no ha nacido con una constitución orgánica privilegiada, tal como lo han entendido, por ejemplo, Ann Thomson (199:313, 314) y Jonathan Israel (2001:870–876). Por el contrario, encontramos en la educación, tal como la concibe La Mettrie, un germen de cambio y transformación. Algo similar se podría decir acerca de la imaginación y la voluptuosidad, que otorgan libertad al ser humano.<sup>10</sup> Bajo esta interpretación, habría en los escritos de La Mettrie un intento de romper con las ideas mecanicistas (Bloch, 1992 y Thomson, 1981).

---

8 Al final del texto, en las versiones B y C (La Mettrie, 1975:215–217).

9 Para un análisis de la relación de La Mettrie con la medicina, véase Ratto (2020b) y Richard (2006).

10 Cordero llama a este principio y al materialismo de La Mettrie *vitalismo estético*, o también *voluptuosidad*, un principio activo que recorre la gama del placer desde el mecánico hasta el imaginativo. Esta interpretación superaría las lecturas que sostienen la suposición dualista de la materia, que requiere un principio de movimiento externo. Bajo esa premisa, no se podría llamar ni mecanicista ni vitalista a La Mettrie. En palabras de Cordero, el vitalismo estético es un «modelo repetible a la creación irreplicable» (Cordero, 2003:202).

Afirma La Mettrie que: «La necesidad de las uniones de la vida ha estado allí, pues, en el establecimiento de virtudes y vicios, cuyo origen, por consecuencia, es el de la institución política» (1975:144). Las virtudes y los vicios, junto con los remordimientos, son productos de la institución política y una consecuencia de la educación que se recibe en la sociedad. La Mettrie sostiene respecto al origen de los remordimientos que: «El remordimiento no es pues más que una molesta reminiscencia, un antiguo hábito de sentir, que retorna a la superficie» (1975:150). Es, entonces, un sentimiento recibido, grabado sin ningún tipo de decisión en el organismo. Estos principios quedan impregnados en la conciencia y cuando reaparecen se producen los remordimientos, que son un hábito que se imprime, tarde o temprano, en nuestra conciencia y que impide que cometamos ciertas acciones o que nos brindemos a ciertos placeres. Este tipo de impresión grabada en el organismo se produce por un determinado tipo de educación: la que proviene de la religión. Entendemos que el *Anti-Sénèque* no es una defensa del individualismo hedonista extremo, sino que se trata de un ataque mordaz a la religión, la cual controla la vida mediante remordimientos. De esta forma, logra someter a la sociedad. Si no se actúa bajo el mandato religioso, si no se regulan las prácticas sociales como esta impone, se siente una falta debido al hábito generado en la conciencia. Este hábito repercute en las acciones, sofrena los impulsos individuales y regula la vida en sociedad en base al poder religioso. Si la sociedad se viera liberada del cristianismo, entiende La Mettrie, podría encontrar un nuevo orden que no estuviera marcado por las limitaciones a los individuos, sino que tuviera su regulación en ellos mismos, una autolimitación social. Pues, quien sobrepase los límites sociales vivirá en las sombras hasta que la sociedad lo erradique.<sup>11</sup> El interés público debe ser consultado, porque es preciso: «encadenar a los locos, matar a los perros rabiosos y aplastar a las serpientes» (1975:164).

Cordero afirma que la cuestión de los remordimientos se sostiene en el rechazo de los prejuicios y que el *Discurso* tiene una doble pretensión: por un lado, proponer al placer como fin de la vida natural y, por el otro, delimitar el contexto social y moral del fin de la vida, ya que estos se adhieren al individuo como una segunda naturaleza (Cordero, 2003:241).

---

11 Para un análisis acerca de los límites del hedonismo en el *Discurso*, véase Ratto (2018).

Debemos mantener presente la idea de que en la obra de La Mettrie no existe un individuo independiente de la sociedad, que no sea educado por esta. Esto nos lleva a coincidir con Kathleen Wellman en que la intención argumentativa de La Mettrie es la reforma y el cambio social, pero sin caer en el desprecio de las leyes (Wellman, 1992:215).

Entendemos que en La Mettrie la felicidad no solo depende de una dichosa organización, sino también de cualidades sociales que se adquieren a través de la educación y pueden obturar la primera o armonizar con ella. El hecho de que pretenda erradicar los remordimientos es uno de los motivos por los que se lo ha acusado de apoyar al crimen, desde su época hasta la actualidad.<sup>12</sup> Pero, La Mettrie no afirma que se deban dejar de lado los remordimientos junto con los castigos, sino que busca un cambio individual y social. Sostenemos que La Mettrie pretende eliminar los remordimientos en base a un nuevo tipo de educación que no sea represiva, sino que permita el desarrollo de los individuos. A diferencia de los remordimientos, que no impiden el crimen, las leyes pueden disuadir al futuro criminal.

Establecido el marco conceptual desde el que se sitúa La Mettrie, podemos adentrarnos en su lectura, crítica y resignificación de Séneca.

### **Crítica y revalorización del estoicismo de Séneca**

A lo largo del *Anti-Sénèque* encontramos una serie de críticas en relación a la filosofía de Séneca, que podemos agrupar en torno a cinco ejes (i–v):

La Mettrie (i) establece una distinción entre felicidad privativa y felicidad positiva. La felicidad positiva se expresa de diversas formas. La felicidad de la organización dichosa es la más constante. La felicidad de la educación es inspiradora y marca e imprime al individuo para toda su vida, ya que lo forma y es la única capaz de producir modificaciones «casi» a nivel orgánico. Este tipo de felicidad tiene un grado superior, voluptuoso y sublime, que está reservado a los filósofos.<sup>13</sup> Finalmente, la felicidad social o la que depende de la satisfacción de los placeres sociales que, como ya hemos dicho, provienen de causas externas.

---

12 Para una reconstrucción de esas críticas, véase Ratto (2020a) y Thomson (1981, 1999).

13 La Mettrie no nos brinda una caracterización de la figura del filósofo, pero sí ahondará en sus últimos escritos en el concepto de *voluptuosidad* (1987:297–334).

La felicidad privativa es la que se logra mediante la abstención de los deseos, la privación de los placeres. En este caso, no existen temores ni deseos, ya que estos son productos de necesidades insatisfechas. Esta es la felicidad que La Mettrie le atribuye a Séneca y que parecería estar reservada, no sin ironía, a las máquinas o los filósofos. Esta felicidad negativa, al ser felicidad por la ausencia de remordimientos, sería posible, pero bajo la privación de los placeres. Para La Mettrie, esto lleva a una contradicción, pues es posible la abstención de acción, pero no la del deseo (se generaría así una ruptura entre el desear y el hacer). No obstante, «sin hacer daño a nadie» (La Mettrie, 1975:125) y sin arrepentirse de los placeres vividos, se puede llegar a una felicidad positiva, para el autor.

La Mettrie (ii) se pregunta: ¿qué clase de medicamento ante la adversidad termina, si el mal es demasiado grande, en el suicidio? O bien el medicamento nunca fue eficiente para postularse como tal, o bien Séneca no es consecuente. ¿Cuál es el punto en el que los hechos que no afectaban al sujeto pasan a hacerlo y de tal modo que no es posible sostener la vida? (167). Por esta razón, La Mettrie considera que Séneca es inconsecuente (170).

La concepción de Séneca de la filosofía (iii) como preparación para la muerte parece un despropósito a La Mettrie. El autor del *Discurso* afirma: «¿Nuestro pagano solo pretende que la principal obligación de un filósofo sea la de aprender todos los días a morir? Pero, eso es seguir los pasos del cristianismo» (168). En efecto, en el momento en que la muerte entra en la argumentación, choca con el principio del epicureísmo: ¿para qué preocuparse de aquello que no está presente?<sup>14</sup> Leemos en La Mettrie: «La primera condición de la felicidad es la de sentir y la muerte nos quita toda sensibilidad» (136). Por ello, es imposible la felicidad eterna; por ello es necesario el goce de la vida. Siguiendo a Lucrecio, considera que la muerte es la destrucción del ser. Por otro lado, identifica el estoicismo con el cristianismo, dado que en lugar de interesarse por la vida y por los placeres que hay en ella, se preocupa por la muerte, por lo contrario de la vida. Si el estoicismo es lo mismo que el cristianismo, este nunca podría convertirse en la nueva forma de educación y moral.<sup>15</sup>

---

14 Un análisis de la relación de La Mettrie con el epicureísmo puede encontrarse en Comte-Sponville (1992).

15 Según Paul Hazard (1961), no son pocos los sistemas que pretenden reemplazar el cristia-

Otros argumentos (iv) critican el intento de ubicar la felicidad junto a la inteligencia o, incluso, hacerla depender de esta y no de los sentidos. Puesto que la educación y la inteligencia son un momento posterior a la conformación corporal, La Mettrie postula la prioridad de los sentidos en relación con el sentir placer y felicidad. El médico-filósofo no está de acuerdo con la idea de que aquellos que alcanzan cierto grado de inteligencia pueden ser más felices que otros, pues la reflexión es un momento posterior y no lograría dar cuenta de la existencia de individuos sin luces, pero felices, ni tampoco de la felicidad de los animales. A pesar de que Séneca afirme que los animales no tienen una idea de felicidad, La Mettrie sostiene que para sentir la sensación de satisfacción del cumplimiento de las necesidades no es necesaria la reflexión.<sup>16</sup> Asevera: «La reflexión aumenta el sentimiento, pero ella no lo da, al igual que la voluptuosidad no hace nacer el placer» (128). Si bien la felicidad para Séneca consiste en la conformidad con la Naturaleza (Séneca, 2013:230), este nos da un indicio de ciertas condiciones mentales y corporales previas que se deben dar para que esta se pueda alcanzar.

Otro de los puntos que La Mettrie objeta al estoicismo (v) es el querer universalizar lo particular, el querer postular un placer personal como algo que pertenece a toda la humanidad, sin tener en cuenta que la facultad de sentir placer y alcanzar la felicidad es individual. ¿Por qué si la felicidad es individual, La Mettrie admite una jerarquía en torno a los placeres e intenta demostrarla? Debemos recordar que La Mettrie no solo afirma que existe la felicidad orgánica y que a partir de la segunda redacción del texto (B) sostiene: «La más feliz organización no conduce a la felicidad perfecta, ella no se encuentra en la Naturaleza: Es la isla de Ítaca que estaba todo el tiempo delante de Ulises» (La Mettrie, 1975:209).<sup>17</sup> Si la educación puede modificar la organización del ser humano y esta depende de la sociedad, entonces es posible una modificación en el objeto de la felicidad humana y esta no estaría completamente determinada por las condiciones orgánicas. La Mettrie sostiene tanto

---

nismo por una moral estoica. Véase, principalmente, el primer capítulo de la obra. Francine Markovits (2003:124) analiza y compara esta crítica con las de Montaigne y Bayle.

<sup>16</sup> Dice Séneca: «Ya que me he puesto a tratar el asunto extensamente, se puede llamar feliz a quien ni desea ni teme gracias a la razón, ya que también las piedras están libres de temor y tristeza, y no menos las reses; no por eso, sin embargo, llamará nadie dichosas a las cosas que no tienen sensación de su dicha» (2013:231).

<sup>17</sup> Final de la Versión C (La Mettrie, 1975).

la libertad subjetiva de los individuos y la igualdad en las tendencias y elecciones entre ellos como la jerarquía social de los placeres y voluptuosidades, que encuentra su máxima expresión en el interés público y el bien común. Ratto encuentra entre las afirmaciones de La Mettrie un salto argumentativo, ya que no se registran en el texto las premisas para sostener el pasaje desde la elección subjetiva de los placeres del individuo hacia la elección del bienestar de la sociedad o, expresado en otros términos, que la naturaleza del objeto sea la que provoque y garantice la elección del individuo. Por esta falta de articulación entre el bien del individuo y el bien de la sociedad, resultaría injustificada su decisión de optar por el bien común como deseo subjetivo (Ratto, 2020a:6, 7). Cordero (2002:233, 234) intenta resolver esta disyuntiva al plantear que para lograr la independencia del individuo mediante la libertad creadora de su imaginación y su voluptuosidad se hace necesaria una reforma política que inspire el interés general y el bien común y una justicia objetiva que no coarte las libertades en la búsqueda del placer del individuo, lo que generaría una búsqueda colectiva con un horizonte en la felicidad. Es cierto que no hay necesariamente nada en el individuo que lo lleve a acordar con la sociedad acerca de cómo satisfacer sus placeres, salvo que exista una educación que permita una asimilación entre los fines del individuo y de esta, como hemos expuesto.

A pesar de las críticas, la educación propuesta por La Mettrie podría incorporar el estoicismo (de hecho, el mismo La Mettrie se define como un estoico ante las desgracias y un epicúreo ante los placeres —1975:177—). Pues, en primer lugar, este no descarta por completo ni el estoicismo ni la felicidad privativa. Solo advierte que no es practicable por todos. Si bien esto podría ser considerado una forma de elitismo, dado que el autor la reserva para los filósofos, no obstante, esta podría universalizarse, si la educación se impartiera a toda la sociedad.

En segundo lugar, La Mettrie reinterpreta el estoicismo no como una filosofía para la muerte, sino para la vida, es decir, para poder sobrellevarla, ya que la felicidad no está asegurada ni por la organización corporal ni por la educación o la voluptuosidad. Así, aspira a una filosofía y educación liberadora de las ataduras, al suprimir los caminos para buscar la felicidad después de la muerte. El estoicismo es el remedio recetado por La Mettrie, pero resignificado y radicalizado para erradicar los remordimientos y a quienes los sostienen.

En tercer lugar, el *Anti-Sénèque* no es un abandono total de la filosofía estoica, sino el rechazo a suplantarlo por el cristianismo, ya que ambos podrían tener un suelo común, a saber, la negación de la vida y el placer sensible. Esto no implica un abandono de la moral, sino la búsqueda de un materialismo que logre superar el determinismo y toda huella del cristianismo mediante la educación.<sup>18</sup>

## Conclusión

Ann Thomson (1987:25) reconoce una tensión originada en dos fuerzas opuestas que influyen en las concepciones éticas de La Mettrie: por un lado, la aspiración a liberar al ser humano de la religión y, por el otro, su visión libertina y pesimista de la humanidad.<sup>19</sup> En última instancia, para Thomson prima el segundo aspecto, pues afirma: «Finalmente, se ve forzado, por causas más o menos ambiguas, a sostener la felicidad de una élite condenando a la masa de gente a la ignorancia y a la represión» (1999:314). La Mettrie resolvería su contradicción por su flanco libertino, condenando a la sociedad y salvando a una élite. Creemos que esta afirmación sería correcta si no se prestara atención al rol propuesto por La Mettrie a la educación. El propio La Mettrie afirma, en su segunda formulación del texto, en donde se observa una clara expresión de su hipótesis: «cada uno tendría los mismos derechos de felicidad» (La Mettrie, 1975:203).<sup>20</sup> Si cada uno tiene derecho a ser feliz, entonces no es un derecho exclusivo de una élite. Aunque no todos tengan desarrollada la percepción y puedan alcanzar la voluptuosidad, todos son capaces de hallar, aunque sea por momentos, la felicidad. Por ello, no percibimos que La Mettrie resuelva esa contradicción por su visión libertina, sino que esa tensión se mantiene constante a lo largo de sus escritos, ya que no abandona la idea de considerar que es posible un cambio en cada individuo y en el ámbito social.

---

<sup>18</sup> Para mayores precisiones sobre este tema, véase Hazard (1961:271).

<sup>19</sup> Francine Markovits (1987:87) ve en La Mettrie, en cambio, a un escéptico que utiliza las herramientas de un ecléctico.

<sup>20</sup> Final de las versiones B y C (La Mettrie, 1975:215–217).

En el sistema de La Mettrie, el placer, la voluptuosidad y la felicidad se vuelven ideas equiparadoras, pues todos los individuos tienen los mismos derechos a la felicidad. Son equiparadoras, porque en un sistema en donde la felicidad está fundada en la naturaleza, antes que en la razón, tanto los sabios como los ignorantes, los pobres como los ricos, los buenos como malos pueden satisfacer sus necesidades y alcanzar la felicidad. En efecto, podríamos pensar que La Mettrie busca romper con la tradicional unión bondad–felicidad mediante un sistema que iguala en el placer el accionar de los individuos. El autor afirma: «La Naturaleza dando a todos los hombres los mismos derechos, la misma pretensión de Beatitud, los ata a todos a la vida y los hace querer su existencia» (133). Para La Mettrie, no todas las acciones tienen el mismo valor moral, ya que este es convencional. Estas se rigen por esta búsqueda del placer y este lo obtienen tanto aquellos que la sociedad establece como *buenos* como aquellos que esta considera *malos*.

Los aportes realizados por la filosofía de La Mettrie en torno al placer no son prescriptivos; no señala cómo deben comportarse los individuos dentro de la sociedad, sino que describe, como médico, el funcionamiento de esta, de cada uno de sus órganos, tanto los sanos como los defectuosos. Afirma que hay placeres elevados que se pueden alcanzar mediante una nueva forma de educación que reemplace a la de los remordimientos y que permita las libertades individuales. Este no abandona el estoicismo, sino que lo integra dentro de una educación superior, en donde su combinación con el epicureísmo, la misma que él sigue, permitiría reemplazar una que solo imprime remordimientos en el organismo, tal como la educación cristiana. A su vez, podemos afirmar que las acusaciones de hedonista extremo a La Mettrie son injustificadas, ya que hemos dado cuenta de las múltiples limitaciones de su hedonismo, tanto individuales como sociales. Por ello, sería interesante reinterpretar en futuros trabajos a La Mettrie no como un hedonista radical, sino como un radical hedonista que pone en cuestión los límites de la sociedad para mostrar el funcionamiento del cuerpo social. Es un radical cuyo enemigo principal es la religión, la cual mantiene su poder gracias a la educación y que, al atacar las raíces del poder religioso, transparenta los fundamentos convencionales de la política y de la sociedad.

## Referencias bibliográficas

- Bloch, Olivier (1992).** L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières. *Dix-huitième siècle*, 24, 79–80.
- Comte-Sponville, André (1992).** La Mettrie et le Système d'Épicure. *Dix-huitième siècle*, 24, 105–115.
- Cordero, Miguel Ángel (2002).** ¿No hay nada realmente justo? Filosofía y política en el «Discurso Préliminaire» del materialista La Mettrie. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 16, 221–234.
- Cordero, Miguel Ángel (2003).** *Materialismo y voluptuosidad en la filosofía de Julien O. de la Mettrie*. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales.
- Diderot, Denis (1986).** Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque. En Diderot, Denis, *Œuvres complètes de Diderot*. Vol. 25 (pp. 1–440). Hermann.
- Falvey, John (1975).** Introduction to Discours sur le Bonheur. En La Mettrie, Julien, *Discours sur le Bonheur* (Eds. John Falvey Theodore Besterman) (pp. 11–109). Voltaire Foundation.
- Falvey, John (1987).** La Politique textuelle de Discours Préliminaire: l'anarchisme de La Mettrie. *Corpus*, 5/6, 27–52.
- Flamaron, Édith, y Volpilhac-Auger, Catherine (Eds.) (1995).** État des recherches et tendances actuelles. La source est un miroir. *Dix-huitième siècle*, 27, 5–16.
- Hazard, Paul (1961).** *La crise de conscience européenne 1680–1715*. Fayard.
- Israel, Jonathan (2001).** *Radical Enlightenment. Philosophy and Making of Modernity 1650–1750*. Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006).** *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1650–1752*. Oxford University Press.
- La Mettrie, Julien (1975).** *Discours sur le Bonheur* (Eds. John Falvey y Theodore Besterman). Voltaire Foundation.
- La Mettrie, Julien (1987).** L'art de jouir. En La Mettrie, Julien, *Œuvres Philosophiques II* (Ed. Markovits, Francine) (pp. 297–334). Fayard.
- Markovits, Francine (1987).** La Mettrie, l'anonyme et le sceptique. *Corpus*, 5/6, 83–100.
- Markovits, Francine (2003).** La Mettrie: une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse. *Dix-huitième siècle*, 35, 171–186.
- Ratto, Adrián (2018).** Los límites del hedonismo en el *Discours sur le bonheur* de La Mettrie. *Thémata, Revista de Filosofía*, 58, 31–46.
- Ratto, Adrián (2019).** Diderot y La Mettrie, lectores de Séneca. *Diánoia*, 64(82), 115–130.
- Ratto, Adrián (2020a).** La Mettrie, Diderot y los enemigos del interés público. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 50, e027. <https://doi.org/10.24215/23142553e027>
- Ratto, Adrián (2020b).** Los límites del anti-maquiavelismo: Medicina y filosofía en los escritos tardíos de La Mettrie (1747–1750). *Práxis filosófica*, 50, 89–106.
- Richard, Jacques (2006).** Médecine, physique et métaphysique dans les œuvres philosophiques de La Mettrie. En Audidière, Sophie et al. (Eds.). *Matérialistes français du XVIIIe siècle* (pp. 21–43). Presses Universitaires de France.
- Séneca (2013).** *Sobre la vida feliz*. Gredos.

**Thomson, Ann (1981).** *Materialism and society in the mideighteenth century: La Mettrie's Discours préliminaire.* Droz.

**Thomson, Ann (1987).** La Mettrie ou la machine infernale. *Corpus*, 5/6, 15–27.

**Thomson, Ann (1999).** Le bonheur matérialiste selon La Mettrie. En Fink, Béatrice y Stenger, Gerhardt (eds.). *Être matérialiste à l'âge des Lumières; Hommage offert à Roland Desné* (pp. 299–314). Presses Universitaires de France.

**Voltaire (1832).** Correspondance. En Voltaire, *Œuvres de M. Arouet de Voltaire*. Vol. 61. Lefèvre – Firmin Didot Frères.

**Wellman, Kathleen (1992).** *La Mettrie, Medicine, Philosophy, and Enlightenment.* Duke University Press.



## 16. Felicidad natural y virtud. Sobre la posibilidad de un materialismo axiológico en La Mettrie

PAULA MAZZUCA

En el *Discours sur le bonheur* (1748, también conocido como *Anti-Sénèque*) de Julien Offray de La Mettrie, escrito a modo de prefacio de la traducción al francés que realizó de la obra *De vita beata* de Séneca, el vínculo individuo–sociedad se mantiene en tensión. Este actuaría únicamente en búsqueda de su propio bien, mientras que la sociedad moderaría y reprimiría las conductas que atentan contra su preservación.<sup>1</sup> Sin embargo, posteriormente, en el *Discours préliminaire* (1751), el autor recompone la relación a partir de una resignificación del concepto de «virtud», colocando un mayor énfasis en el segundo elemento del binomio. Realiza, de este modo, una apuesta por la política.

---

1 A partir del *Discours*, los escritos de La Mettrie vendrán a confirmar, ampliar o modificar algunas de las tesis sostenidas por este en el *L'Homme machine* (1747). Al mismo tiempo, el autor continúa librando las batallas que había iniciado en obras anteriores, en particular, en la *Histoire naturelle de l'âme* (1745), sobre la unidad esencial de la naturaleza y contra de la inmortalidad del alma. Estos cambios podrían llegar a explicarse por la incorporación de nuevas lecturas, como sugiere Ann Thomson (1996:xxii–xxiv). Una de ellas pudo haber sido el célebre manuscrito clandestino *L'Examen de la religion*, el cual habría contribuido a modificar su concepción del derecho natural. Asimismo, podrían ser el resultado de cuestiones biográficas, como sugiere Aram Vartanian: ya exiliado, La Mettrie, no tenía mucho más que perder, lo que explicaría que su pensamiento se volviera «más audaz e incisivo» (Vartanian, 1960:49). De este modo, la maduración de su materialismo no solo puede considerarse como el resultado de una nueva interpretación de los hechos científicos que conocía previamente, sino también como un desplazamiento de sus intereses, de temas metafísicos a tópicos de carácter práctico.

La tensión que se observa en el *Discours sur le bonheur* es el resultado de la conjunción entre la pretensión manifiesta del autor de exponer las ramificaciones morales de su expreso materialismo, por un lado, y la de realizar la defensa de una reforma social basada, fundamentalmente, en una comprensión médica de la constitución de los individuos, por el otro (Wellman, 1992:114).<sup>2</sup> La aspiración reformista puede comprenderse desde un código democrático, ya que la posibilidad de alcanzar la felicidad será una prerrogativa antropológica con pretensiones de alcance universal.<sup>3</sup> Esto es así, porque la felicidad, para La Mettrie, es naturalmente orgánica, el amoralismo es innato y la virtud es meramente funcional a los «intereses sociales» (La Mettrie 1983b:76). Así, el concepto de «virtud» bien podría ser reinterpretado, propugna nuestro filósofo, en favor de la gran familia humana, esto es, atendiendo a la materialidad de la organización de los individuos, de su fisiología. Sin embargo, en el *Discours préliminaire* la posibilidad de la virtud se asentará en el segundo polo del binomio individuo–sociedad, desde una perspectiva racionalista –e «ilustrada».

El problema radica en una articulación entre el bien individual y la vida social que permita pensar una república de individuos virtuosos y felices. De este modo, aquí nos proponemos intentar poner de relieve cómo la noción de virtud lamettrieana, considerada como un fenómeno secundario —o epifenómeno—<sup>4</sup> es convertida, no sin tensiones, en medida objetiva de salud. Así, se analizarán: (2) los fundamentos del concepto de felicidad natural, para explicar el eudemonismo determinista de La Mettrie; (3) la apuesta lamettrieana por una «república» de la felicidad, y el lugar y los problemas de la educación como fuente de virtud y, finalmente, la posibilidad (4) de una «virtud racional». En (2) y (3), nos centraremos en el *Discours sur le bonheur*; en (4), en el *Discours préliminaire*.

---

2 La Mettrie deduce estas consecuencias prácticas a partir de su interpretación materialista del funcionamiento fisiológico del hombre, que desarrolla en *L'Homme machine* (1747).

3 Tal como sostiene Diego Tatián (2005:15), el objeto último del *Discurso* es allanar el camino hacia una democracia radical de la felicidad y el placer.

4 Término acuñado por Charles Wolfe (2006:57), para referirse al carácter secundario que presenta la noción de virtud lamettrieana, en relación a la primacía del orden fisiológico–biológico (de la organización de cada individuo) y al hecho de que los intereses de la sociedad configuran las nociones morales de bien y mal.

## Materialismo eudemonista

En el *Discours préliminaire*, La Mettrie describe la filosofía como una disciplina «a cuya investigación se somete todo». Pero, a la vez, dice: «se encuentra sometida a la Naturaleza, como una hija a su madre. Tiene en común con la verdadera medicina el considerar un honor esta esclavitud» (La Mettrie, 1983b:54). Ambas disciplinas comparten la metodología del empirismo, pero, además son la guía del pensamiento lamettrieano, el cual tiene como fin la promoción de la salud, tanto del cuerpo individual como del cuerpo social.<sup>5</sup>

De este modo, a través de la medicina busca comprender la naturaleza humana *amoralmente*, lo que implica, tal como señala Charles Wolfe (2006:45–46), que nos enfrentamos a una naturalización de la moral o a una medicalización de la metafísica. En otras palabras, la moral será desarmada por el filósofo materialista, para luego ser *reinventada* a partir del saber de la ciencia médica.

Como hemos anticipado, las nociones morales, en el *Discours sur le bonheur*, se reevalúan a través de los estándares de la evidencia empírica, siendo el propósito de La Mettrie el explicar los mecanismos de una felicidad signada puramente por la corporeidad —se apoya en los desarrollos del empirismo lockeano (Bourdin, 1998:14–17; Wellman, 1992:220)—.<sup>6</sup> En dicha obra, la define de la siguiente manera: «los *órganos* son susceptibles de un *sentimiento* o de una *modificación* que nos place y nos hace amar la vida. Si la impresión de tal sentimiento (...) es permanente, se alcanza la felicidad» (La Mettrie, 1983a:324). La sensación productora del placer, de la voluptuosidad y de la felicidad es la misma, solo difiere en el grado de

---

5 En este sentido, cabe recordar que La Mettrie fue médico de profesión y que llevó a cabo sus prácticas profesionales con el célebre Herman Boerhaave, a partir de 1733.

6 Heredero del empirismo lockeano, el materialismo del siglo XVIII rechaza el innatismo y, al derivar las ideas de las sensaciones, se ve llevado a desarrollar una especie de nominalismo (las ideas abstractas no expresan nada real) y un escepticismo de la forma (la sustancia de las cosas nos es desconocida, «limitémonos a sus propiedades»). Los materialismos del siglo XVIII han buscado en la historia natural, la fisiología, la medicina y la química observaciones y modelos que puedan transformar la hipótesis de Locke, según la cual la materia podría pensar, en una suposición científicamente fecunda (Bourdin 1998:14–17). Asimismo, Kathleen Wellman (2006:220) coloca la epistemología lockeana como el «filo de corte» de La Mettrie.

vivacidad y duración. Por ello, la voluptuosidad es considerada como «destellos de felicidad» (La Mettrie: 1983:66).

Consecuentemente, «todo lo que produce, mantiene, nutre o excita el sentimiento innato del bienestar, se convierte en causa de la felicidad» (325). La indagación se centra en las causas que procuran una «circulación sanguínea agradable» (325) y que, a través de ella, produzcan «percepciones dichosas» (325). La felicidad no solo será natural, orgánica o automática, sino que dependerá de la fuente interna que la produce, de cómo se encuentra organizado cada individuo y de su plasticidad orgánica, acercándose más a lo que actualmente entendemos por un estado de «bienestar emocional», más cercano a un hecho psicológico que a uno de tipo ético o religioso (Vartanian, 1960:52). Nos ocuparemos de esta temática a continuación.

Al investigar estas fuentes y tras haber asumido que «la primera condición de la felicidad es sentir y la muerte nos arrebatara todo sentir» (La Mettrie, 1983a:333), la posibilidad de alcanzar la felicidad se restringe al tiempo histórico del presente, en radical oposición a la idea de inmortalidad del alma (Thomson, 1996:23). Principalmente, se centra en las llamadas fuentes *internas* de la felicidad, las que dependen de la organización material de las máquinas, pese a «que parecen depender de nosotros» (La Mettrie, 1983a:325).<sup>7</sup> Nos encontramos frente a un fatalismo fisiológico. La categoría de «inclinación» será central a la hora de entender este fenómeno. Cada individuo se halla impulsado mecánicamente hacia su *propio bien*, el cual está supeditado a la atención de las propias necesidades. Para que no quepan dudas de esta tendencia eudemonista, señala: «sería irrazonable creer que no se puede ser feliz» (344).

La inclinación consiste en seguir el orden que la naturaleza asigna al individuo, también calificada como «la inclinación inhumana de la humanidad» (344). Entonces, el gesto de naturalizar la moral o su equivalente de reducirla a términos médicos, como Wolfe lo presenta, comienza a tomar forma mediante una escisión radical de todo aspecto relativo a la observancia de un código moral determinado (Vartanian, 1960:50) para referirnos al comportamiento de los «hombres-máquina».

La contracara de esta aventura hacia la felicidad con pretensiones universales no solo será la posibilidad del *displacer* en aquellos individuos

---

7 Énfasis agregados por la autora.

con una organización fallida o insuficiente, sino el problema moral derivado de esto, a saber, que «el bienestar es también la causa de la maldad» (La Mettrie, 1983a:345). Por ello, la «felicidad de temperamento» —relativa a la infeliz–feliz constitución de cada cual— explica que existan tantos «bribones felices» (344).<sup>8</sup> De este modo, se valora en la obra cualquier causa material que produzca percepciones dichosas y permanentes para el individuo, más allá de cualquier condena social o moral.

Disociada la posibilidad de alcanzar la felicidad de credos éticos, religiosos o intelectuales, la controversia es que: «[Esta] será tanto de los buenos como de los malos» (La Mettrie, 1983a:365). Recordemos que en este tratamiento sobre el comportamiento humano rige la amoralidad de la naturaleza, la natural inclinación hacia el «propio bien», que no puede ser otro que la búsqueda individual de la felicidad, la maximización del placer. No obstante, la valoración axiológica–política será exterior a la concepción antropológica amoral de las acciones humanas, es decir, vendrá dada de manera externa a la conveniencia egoísta de cada máquina–humana. Es por ello, justamente, que Olivier Bloch (1990:82), con respecto a la relación entre medicina y sociedad en el materialismo del siglo XVIII, considera a La Mettrie como quien divide las aguas, en tanto exponente de un individualismo radical y de un amoralismo innato.<sup>9</sup>

### **La virtud social: un extraño episodio**

En oposición a la felicidad natural absoluta, la derivada de la organización biológica individual, la virtud absoluta será solo un «sonido vano» (La Mettrie, 1983a:336). La Mettrie toma una posición nominalista sobre el estatuto metafísico de las ideas abstractas. La virtud no será mucho más que el «adorno y apoyo» por excelencia de la sociedad (336). De este modo, la posibilidad de toda virtud político–social será relativa y funcional a la perduración de la «salud» de la vida social, a efectos de evitar el caos o la guerra.

---

<sup>8</sup> El criminal tiene el mismo derecho a alcanzar el soberano bien que el así llamado virtuoso.

<sup>9</sup> Bloch intenta, a través de esta interpretación de La Mettrie, responder a la pregunta acerca de si los materialistas del siglo XVIII justifican el individualismo o el orden social (Bloch 1990:81–82).

Así, producto directo de este convencionalismo surgirán el mérito y demérito, asociados a lo que se define, respectivamente, como virtud y vicio. Por tanto, considerado desde el punto de vista *médico*, arguye nuestro médico, la única reacción frente a los así llamados viciosos o malvados será la compasión por su naturaleza (aquella que los impulsa a perseguir su propio bien en detrimento del de los demás) (363, 364). Se revela, de esta manera, la artificialidad de la política, que actúa *sobre* la naturaleza de los hombres—máquina, en sus organizaciones.

El núcleo de la polémica que despertó en su época nuestro filósofo fue la así llamada «cruzada humanista» lamettrieana, designación de Kathleen Wellman, para referirse a la propuesta de «liberar a la sociedad de un fardo que la oprime» (La Mettrie, 1983a:326). Aquí la liberación se refiere a los remordimientos —los cuales son igualmente explicados desde la epistemología lockeana, en tanto productos directos de la educación y el hábito—, que suponen una carga absurda para el individuo. El sentimiento de culpa, enseñado por la moral cristiana, es descubierto como un método inefectivo y vano, en tanto no evita vicio ni crimen alguno, ya que, como se señaló antes, cada uno por *necesidad* buscará su propio bienestar. De aquí se desprenden dos consecuencias: la inexistencia de un sentimiento innato de bondad en los hombres y la imposibilidad de todo principio universal de virtud humana o ley natural. A La Mettrie le basta con demostrar que los remordimientos son *enseñados* —«otra religión, otros remordimientos; otro tiempo, otras costumbres» (340).

En este sentido, la liberación de la culpa es prescrita por el autor para hacer *menos infeliz* a la gran familia del género humano. Esto no implica, sin embargo, dejar de reconocer «la necesidad de estrangular a una parte de ciudadanos para conservar al resto, al igual que se amputa un miembro gangrenado, para la salud del cuerpo» (362). Las exigencias prácticas de la sociedad se impondrán de todos modos, el «interés público» será consultado a la hora de evaluar ciertos comportamientos, a pesar del determinismo fisiológico. Por esto, el médico de Saint-Malo afirma: «la política no es tan cómoda como mi filosofía. La justicia es su hija y los verdugos y las horcas están a sus órdenes, luego, temedlos más que tu conciencia y que los dioses» (362).

Así, el miedo a las leyes se coloca por encima de aquel en el ámbito de la conciencia a un infierno metafísico, en tanto «sin ellas ningún malvado se contendría» (341). Estas se vuelven el único medio legítimo para

inspirar un sano temor a quienes las transgreden, el cual se convierte, según lo interpreta Aram Vartanian, en un equivalente pragmático del sentido moral. El temor a la ley será el parámetro idóneo de comportamiento para los individuos en sociedad. Por ello, puede decirse que: «[La Mettrie] estaba motivado por una actitud de humanismo psiquiátrico más que por un deseo de fomentar el vicio» (Vartanian, 1960:52).

Ahora bien, si la virtud social es el adorno y apoyo de la sociedad, lo es únicamente porque la educación, fuente externa de felicidad, logra modificar «no sin esfuerzo» los órganos, «disponiendo a los hombres para su provecho y ventaja recíproca», porque «los ha montado como un reloj, con un tono más adecuado y con el grado más útil» (La Mettrie, 1983a:334).<sup>10</sup> El rol de la educación será central a la hora de concebir el sistema ético lamettrieano. Así, lo afirma nuestro autor: «no me canso de insistir en la educación, pues es la única que puede darnos sentimientos y una felicidad *contraria* a la que habríamos tenido sin ella» (345). De hecho, ella es presentada como el único aglutinante posible de la sociedad, devenida en un artilugio capaz de modificar las maneras de sentir y de corregir los instintos: «toda la diferencia entre los malos y los buenos es que unos sacrifican su *propio bien* por el de cierto amigo o por el público» (346). En resumen, el fin de la virtud no será otro que fomentar el bien público sobre el particular.

En este sentido, Adrián Ratto (2018:39) identifica como un límite del hedonismo lamettrieano la utilidad social, en tanto los hombres no viven «únicamente para sí mismos», puesto que «habría habido hombres pero no Humanidad ni remordimientos» (La Mettrie, 1983a:335).<sup>11</sup> De esta manera, el «ser útil» a la sociedad no solo se convierte en fuente de felicidad individual, de tipo contrario a la *natural*, sino que los intereses que ella representa constituirán cualquier tipo de «virtud» posible.<sup>12</sup>

---

10 La Mettrie clasifica las causas externas de felicidad en: la educación, los placeres de los sentidos, la riqueza y los bienes imaginarios, tales como el honor y reputación. Las últimas tres no deben confundirse con la felicidad natural, presentada en la primera parte de este capítulo.

11 La Mettrie señala en este sentido: «Una fuente de felicidad que yo no considero más pura, pese a ser *más noble y más bella* (...) es la que se desprende del orden social» (La Mettrie, 1983a:345).

12 De este modo, la moral natural no sería otra cosa que la invitación de la naturaleza a seguir las inclinaciones con las que ella dotó a los individuos, reprimidas por la moral y la política, atendiendo solo a la búsqueda del bien individual (Cordero, 2002:224).

Por lo tanto, la virtud, devendrá epifenómeno, como señala Wolfe (2006:57), tanto del instinto fisiológico y del sensacionalismo subyacente como de los intereses sociales. El principal inconveniente presente en el sistema es: la idea de virtud nos ha sido «tan poco dada con el ser» cual «pájaro sobre la rama, siempre dispuesto a emprender el vuelo» (La Mettrie, 1983a:342), así su aprendizaje no tendrá efectos duraderos, ya que más fuertes siempre serán las inclinaciones naturales. A la «frágil inconstancia de la virtud» y la dificultad con que se asimilan o logran introyectar los intereses de la sociedad, La Mettrie los definió como «materialismo» (La Mettrie, 1983a:345; Wellman, 1992:228). Este debe ser, dice, «la fuente de las indulgencias, de los perdones, de las excusas» (345). Observamos la imbricación entre el intento de comprender el comportamiento humano, de sus inclinaciones y el de postular un orden regulativo.

Sin embargo, como se ve, los individuos considerados individualmente no serán susceptibles de una modificación ontológica sustantiva, a pesar de que algunos sean más maleables que otros por la educación o que encuentren felicidad en la utilidad social. Ante este atolladero con respecto a la eficiencia de la enseñanza de la virtud de forma individual, la acción indirecta de la luz de la filosofía materialista —mediante una rectificación de las leyes— será la solución para propulsar su propuesta moral, transformada en política, para mejorar la sociedad y, con ella, la condición humana. En este sentido, La Mettrie dirá que «escribir como filósofo es enseñar el materialismo» (La Mettrie: 1983b:60) y que «tratemos de hacer perfecta la educación» (La Mettrie 1983a:332).

### **Una solución filosófica: el primado de una racionalidad saludable**

A pesar de que la Política y la Filosofía puedan ser consideradas como dos ramas bien podadas,<sup>13</sup> conclusión a la que arriba La Mettrie al final de la primera parte de su *Discours préliminaire* (1983b:73), intentará demostrar, por un lado, que la filosofía —materialista— no es peligrosa

---

13 Tal disociación es presentada como la solución a una de las paradojas que preludian la obra: «Yo me propongo demostrar que la Filosofía, por opuesta que sea a la Moral y a la Religión, no solo no puede destruir estos dos lazos de la sociedad sino que los estrecha» (La Mettrie, 1983b:53).

para la sociedad y, por el otro, que aquella podrá tener influencias positivas en función de los intereses que representa. De este modo, buscará conjugar su materialismo amoral con los intereses sociales.

En el *Discours préliminaire*, la moral y la política serán restablecidas sobre la base del materialismo eudemonista, pero con otro estatuto. No serán ya algo negativo, sino que se convierten en una especie de ciencia gracias a la luz que la «antorcha» de la filosofía produce. Así, el médico de Saint Malo no solo reconoce que los hombres deben respetar puntos de referencia objetivos que regulen sus comportamientos, sino que, ineludiblemente, y sin lugar a objeciones, debe imponerse la política sobre el ámbito estrictamente natural–biológico (Cordero, 2006:225–227). «En un sitio prefiero la verdad como filósofo, y en el otro, el error en tanto que ciudadano», dice La Mettrie (1983b:72).

La moral, «fruto arbitrario de la política» —y de la educación—, ya fue «descubierta» en el *Discours sur le bonheur*; sin embargo, la investigación de la verdad no solo no impedirá la aceptación de la utilidad social de aquella, sino que le otorgará una garantía de racionalidad que antes no tenía. Pero, sin la luz de la filosofía sobre la naturaleza, la moral no sería más que el «ímán bruto de la sociedad», y solo a través de aquella será posible su sustantiva conversión en una «brújula» que mostrará el norte (74).

Así, la filosofía brinda a la moral y la política el *verdadero* punto de vista del interés de la sociedad, a través de unas nociones de justicia y de virtud de carácter objetivo y racional. Esto permite evitar que los caprichos particulares de algunos —sacerdotes o ministros— se impongan como medida del orden social. De este modo, la filosofía le otorga los medios a la política para reconocer también en el derecho y jurisprudencia, «la justicia racional», en tanto ella es «la piedra de toque de los pensamientos sólidos, de los *razonamientos justos* y crisol en el que se evapora todo lo que desconoce la naturaleza» (75).<sup>14</sup> Podemos apreciar una

---

14 «En sus hábiles manos [las manos de la filosofía] —prosigue La Mettrie—, el ovillo de las cosas embrolladas se desarrolla y se divide de algún modo con tanta facilidad como con la que un gran médico desentraña y desenmascara las enfermedades más complicadas. Es la razón iluminada por la antorcha de la filosofía la que nos muestra este punto fijo del que he hablado, punto del que se puede partir para conocer lo justo» (La Mettrie, 1983b:75). Sin embargo, la noción de «punto fijo» no se encuentra desarrollada en la obra de forma suficiente.

contradicción —o desplazamiento— entre el relativismo moral pregonado en 1748, con su concepto de virtud como epifenómeno, y esta nueva garantía de objetividad y racionalidad, que le aportará el tratamiento de la filosofía materialista de 1751 a las nociones morales. Mediante este giro, el mismo La Mettrie, según Wellman, se posicionaría dentro del conjunto de los filósofos de la época con preocupaciones políticas y sociales (Diderot, Holbach, etcétera).

La filosofía le otorga un «punto fijo» (*point fixe*) a la política para juzgar —pareciera que de forma absoluta— lo que es «equitativo, injusto, vicioso o virtuoso, descubriendo el error e injusticia de las leyes» (75). Estas últimas, observa La Mettrie, suelen estar adornadas de retórica, que les da un aspecto de equidad y razón. En esta obra, denuncia el hecho de que «el arte de la palabra usurpa demasiado a menudo a la justicia y a la razón» (75). Luego, justifica la necesidad inminente de rectificar las leyes, considerada como un tipo de exigencia ética para salvaguardar la verdadera justicia:

Lo que pertenece a la ley, da el derecho, pero tal derecho en sí, no es ni derecho a la razón, ni derecho a la equidad, sino un *derecho al uso de la fuerza*. Lo que protege al más débil contra el más fuerte puede pues no ser en modo alguno equitativo, y, por consiguiente, las leyes pueden requerir con frecuencia que se *las rectifique*. (75, 76)

### **A modo de conclusión**

La religión, la moral y la política, consideradas instancias de coacción simbólica para evitar el castigo, «la horca y la elevación por el cadalso», son vistas por La Mettrie como ineficientes —desde los límites intrínsecos que supone toda educación— e insanas (recordemos el fardo de los remordimientos, promocionados por ciertos modelos religiosos), para regular la vida social, como se indicó en el apartado (2). Así, la posibilidad de mejorar la condición humana desde la comprensión filosófica-médica de la naturaleza humana supone admitir una mayor gama de comportamientos sin condena moral (Wellman, 1992:220).

A partir de una apología de la felicidad, que invita a hacer agradables las sensaciones y al «reposo» en el interior de la conciencia libre de remordi-

mientos, así como mediante una propuesta de reforma de las instituciones de la sociedad, la tensión entre la búsqueda del bienestar y la volatilidad e inconstancia de la virtud parece resolverse a través de la idea de «punto fijo» como criterio axiológico. En resumen, la posibilidad de una «virtud racional» viene a representar el coronamiento de la ponderación de los intereses de la sociedad a la luz de la sabiduría filosófica. De este modo, la filosofía tendrá una influencia sobre el bien público en todos los aspectos, tanto en el error (aplicada a la política) como en la verdad (a la naturaleza) (La Mettrie, 1983b:75, 76).

El filósofo, modelo de probidad, será quien lleve adelante el plan de reforma. Este está dispuesto para esta tarea por su «perfecta» organización. Puede, así, ejercer y enseñar el materialismo a los espíritus plausibles de ilustrarse, es decir, a quienes detentan el timón del Estado.<sup>15</sup> A través de una interpretación de los «intereses de la sociedad» de corte humanista apoyada en el saber médico y considerando la vasta gama de inclinaciones que los individuos padecen, la reforma promete tornar más «placentera» la vida social y configurar una nueva noción de virtud. A través de la filosofía, la proclama final es: «que los misterios se desvelen y que todo se explique de una vez. El altar es tanto más respetable cuando es un filósofo quien lo inciensa» (79). Se podría agregar, quizás, *y tanto más saludable*.

---

15 La Mettrie exhorta: «Legisladores, jueces, magistrados, valdréis mucho más cuando la sana filosofía ilumine todos vuestros pasos, cometeréis menos injusticias, menos iniquidades, menos infamias» (La Mettrie, 1983b:75, 76).

## Referencias bibliográficas

- Bloch, Olivier (1990).** *Il Materialismo* (traducción de Margarete Durst). Marzorati editore.
- Bourdin, Jean-Claude (1998).** Notes sur le matérialisme des Lumières. En *Diderot. Le matérialisme* (pp. 14–17). Presses universitaires de France.
- Cordero, Miguel Ángel (2002).** ¿No hay nada realmente injusto? Filosofía y política en el *Discours Préliminaire* del materialista La Mettrie. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 16, 221–234.
- La Mettrie, Julien Offray de (1983a).** *Anti-Séneca*. En *Obra filosófica* (Ed. Menene Gras) (pp. 321–370). Editora Nacional.
- La Mettrie, Julien Offray de (1983b).** *Discurso preliminar*. En *Obra filosófica* (Ed. Menene Gras) (pp. 51–87). Editora Nacional.
- Ratto, Adrián (2018).** Los límites del hedonismo en el *Discours sur le bonheur* de La Mettrie. *Thémata. Revista de Filosofía*, 58, 31–46.
- Tatián, Diego (2005).** Prólogo (pp. 9–24). En La Mettrie, Julien Offray de. *Discurso sobre la felicidad*. El cuenco de plata.
- Thomson, Ann (1996).** Introduction. En La Mettrie, Julien Offray de. *Machine Man and Other Writings* (pp. IX–XXVI). Cambridge University Press.
- Vartanian, Aram (1960).** The Development of La Mettrie's Thought. En *La Mettrie's L'homme Machine. A study in the origins of an idea* (pp. 40–57). New Jersey Princeton University Press.
- Wellman, Kathleen (1992).** *Medicine, Philosophy and Enlightenment*. Duke University Press.
- Wolfe, Charles (2006).** La réduction médicale de la morale chez La Mettrie. En Bourdin, Jean-Claude et al. (Eds.). *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach* (pp. 45–60). Presses universitaires de France.

## Sobre las autoras y los autores

Fernando Bahr es doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo (España). Es profesor titular de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Litoral (UNL) e Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su área de trabajo es el escepticismo moderno, tema sobre el que ha publicado artículos en revistas nacionales y extranjeras. Ha traducido y editado obras de Pierre Bayle, Giulio Cesare Vanini, François de La Mothe Le Vayer y el Barón d'Holbach. Es director de *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* y presidente de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII (AAES18).

Sofía Calvente es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es jefa de Trabajos Prácticos en Filosofía Moderna, docente en Introducción a la Filosofía e investigadora en el Centro de Investigaciones en Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP). Sus áreas de investigación son la filosofía experimental en la Ilustración escocesa, especialmente David Hume, el materialismo británico moderno y el pensamiento de las filósofas modernas. Ha publicado artículos en revistas especializadas de nuestro país, Latinoamérica y Europa.

Alejandro Martín Gómez es profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Realiza un doctorado en Filosofía bajo la dirección del Dr. Daniel Brauer y la codirección del Dr. Adrián Ratto, con una beca de doctorado de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Integra diferentes proyectos de investigación (UBACYT, FIOCYT, PICT) relacionados con la Filosofía de la Ilustración.

José González Ríos es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es investigador adjunto de CONICET, docente de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna I y II en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Es autor de los libros: *Schopenhauer* (Galerna, 2017), *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa* (Biblos, 2014), *¿Qué es filosofía? La potencia de una pregunta imposible* (Biblos, 2014). Su área de especialidad es la tradición neoplatónica en la historia de la filosofía moderna y contemporánea.

Leandro Guerrero es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es docente en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna de la UBA. Realizó estudios doctorales y posdoctorales con el apoyo del CONICET. Sus líneas de investigación se concentran en la Ilustración Británica. Ha publicado artículos sobre estas temáticas en revistas especializadas nacionales e internacionales. Es socio fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII (AAESI8) y Secretario de Redacción de *Siglo Dieciocho*, revista académica de dicha Asociación.

Silvia Manzo es doctora en Filosofía por la UBA. Es profesora titular de Filosofía Moderna en la UNLP, Investigadora Independiente de CONICET en el Centro de Investigaciones en Filosofía de la UNLP y directora del Doctorado en Filosofía de la UNLP. Ha sido becaria del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), el British Council y la Fundación Humboldt, e investigadora visitante en la Universidad de Cambridge, el Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia, la Universidad Paris Diderot, la Technische Universität (TU) Berlín, etc. Investiga sobre las leyes de la naturaleza en la filosofía y la ciencia modernas, sobre las filósofas modernas y sobre la construcción del canon filosófico en Argentina.

Luciana Martínez es doctora en Filosofía por la UBA. Es investigadora asistente del CONICET, con lugar de trabajo en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha trabajado como investigadora en la universidad Kant de Kaliningrado (IKBFU). Es secretaria del Grupo de Estudios Kantianos, de Buenos Aires, y participante de la North American Kant Society (NAKS). Su proyecto de investigación actual trata sobre la visión kantiana de la matemática.

Paula Mazzuca es profesora de Filosofía por la UBA. Es docente en el nivel medio. Sus intereses giran en torno a la relación entre la religión, la filosofía y la política en el siglo XVIII francés, particularmente en los escritos de La Mettrie. Ha participado en diferentes reuniones científicas y forma parte de distintos proyectos de investigación vinculados a la Ilustración.

Diego Molgaray es licenciado en Filosofía por la UBA. Prepara su tesis para obtener el título de Doctor en Filosofía en la UBA con un proyecto sobre el concepto de potencia desde Nicolás de Cusa hasta el Idealismo alemán. Ha integrado diversos proyectos de investigación UBACYT sobre el pensamiento de Cusa, sus fuentes y proyecciones en la filosofía moderna. Ha participado de reuniones científicas nacionales e internacionales en el área de su especialidad.

Juan Pablo Moreno es profesor de Filosofía por la UNLP. Es docente en nivel medio. Se desempeñó como adscripto en la cátedra de Filosofía Moderna de la UNLP. Ha integrado un proyecto de investigación sobre la historiografía de la Filosofía Moderna, y actualmente integra otro sobre filósofos en la Modernidad (UNLP).

Laura Pelegrín es licenciada en Filosofía por la UBA. Es estudiante de Doctorado de Filosofía en el programa conjunto entre la Universidad Diego Portales (UDP) y Leiden Universiteit (UL). Ha obtenido una beca de doctorado nacional de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT, Chile). Es investigadora adjunta de la UDP. Ha sido docente de la Universidad Maimónides (Argentina) y dicta un curso de grado en la UDP. Es miembro del Grupo de Estudios Kantianos de la UBA y del grupo Idealismo Crítico de la UDP.

Esteban Ponce es doctor en Filosofía por la UBA. Realizó estudios posdoctorales con financiación de CONICET. Es docente-investigador en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (UNL-CONICET). Es profesor asociado de Estética en la carrera de Filosofía (UNL) y titular de Estética en la carrera de Artes Visuales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Es miembro de proyectos de investigación en diversos ámbitos (PICT, PIP, CAI+D). Ha publicado trabajos vinculados a la Ilustración, especialmente sobre Denis Diderot y *l'Encyclopédie*.

Adrián Ratto es doctor en Filosofía por la UBA. Se desempeña como investigador adjunto del CONICET y como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Su área de trabajo es la Filosofía del siglo XVIII. Integra el comité de redacción de *Siglo Dieciocho* y es miembro de la AAEST8.

Lucas Damián Scarfia es doctor en Filosofía por la UBA. Realizó su doctorado con financiamiento de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación y del CONICET. Realiza un Posdoctorado en la Universidade de São Paulo (USP) a través de una beca de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Su área de investigación es la Filosofía Moderna, en particular, el pensamiento de Spinoza y los idealistas y románticos alemanes de los siglos XVIII y XIX.

Natalia Strok es doctora en Filosofía por la UBA. Es investigadora adjunta del CONICET y jefa de Trabajos Prácticos en las cátedras de Historia de la Filosofía Medieval de la UBA y de Metafísica de la UNLP. Su tema de investigación es el platonismo de la Modernidad temprana. Ha publicado las traducciones del *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad* (Buenos Aires, 2021) y *Un tratado sobre el libre albedrío* (Buenos Aires, 2023) de Ralph Cudworth.

Manuel Tizziani es doctor en Filosofía por la UBA. Es investigador adjunto de CONICET y profesor adjunto en las cátedras de Pensamiento Latinoamericano y Argentino y Filosofía Moderna (Facultad de Humanidades y Ciencias, UNL). Ha sido Fellow en el Collegium de Lyon. Realiza investigaciones sobre la génesis del materialismo en la Francia de los siglos XVII y XVIII, y sobre su difusión en España e Iberoamérica. Es socio fundador de la AAESI8 y miembro de los comités editoriales de *Tópicos*, *Revista de Filosofía de Santa Fe* y *Siglo Dieciocho*.

Natalia Zorrilla es doctora en Filosofía por la UBA. Es investigadora asistente del CONICET y profesora adjunta de Historia de la Filosofía Moderna II en la UCES. Sus líneas de investigación son el ateísmo en la Ilustración y las mujeres filósofas de la Modernidad, particularmente Émilie Du Châtelet. Es socia fundadora de la AAESI8 y Secretaria de Redacción de *Siglo Dieciocho*, la revista académica de dicha Asociación.

En la estela de un renovado debate sobre la filosofía de la Ilustración, esta obra reúne escritos que exploran temáticas como el hedonismo, el materialismo y el ateísmo. A lo largo de sus capítulos, se analizan las ideas de autores y autoras como Julien Offray de La Mettrie, Émilie du Châtelet y Jean Meslier, figuras que han sido revalorizadas en las últimas décadas o que aún no han recibido la atención que merecen, especialmente en lengua castellana. Los estudios sobre estos tópicos, filósofos y filósofas suelen ser escasos en español, por lo que este libro ofrece una valiosa contribución para ampliar la comprensión de la filosofía ilustrada y su relevancia en el pensamiento actual.