



Jonathan Israel
**Una revolución
de la mente**

LA ILUSTRACIÓN RADICAL Y LOS ORÍGENES INTELECTUALES
DE LA DEMOCRACIA MODERNA

LAETOLI

Prólogo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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