GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE
Y EL PENSAMIENTO MODERNO
CRITICA A LA INDIFERENCIA RELIGIOSA

Nota del editor

El contenido del presente trabajo ha sido ya publicado: Juan Manuel Rueda Calero SM, *Guillermo José Chaminade y el pensamiento moderno. Crítica a la indiferencia religiosa*, SPM, Madrid 2002, con un prólogo del Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Dr. D. Antonio Pintor-Ramos.

Lleva como dedicatoria: A mi padre, a mi madre y a los marianistas, que me transmitieron la fe y me educan en ella; y a don José Manuel Marín, que me transmitió el interés por la Filosofía.

La presente edición conserva el texto original de la Tesina de Licencia de Filosofía que llevaba esta portada:

UNIVERSIDAD PONTIFICIA

DE SALAMANCA

Facultad de Filosofía

GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE

Y LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

La crítica ilustrada a la religión revelada y el concepto de indiferencia religiosa en Chaminade

Autor: Juan Manuel Rueda Calero

Director: Dr. D. Antonio Pintor Ramos

Salamanca 2001

Mundo Marianista agradece al Servicio de Publicaciones Marianistas la posibilidad de esta edición, que facilita a los estudiosos el acceso al texto completo de la Tesina

ÍNDICE

Introducción.....303

Primera parte: La Ilustración.....307
Capítulo 1: Cuestiones preliminares.....307
Capítulo 2: El surgimiento de un nuevo modelo de razón: la razón ilustrada.....313
Capítulo 3: El ejercicio de la nueva razón.....324
Capítulo 4: Los límites de la Ilustración: La razón ilustrada bajo sospecha.....343

Segunda parte: La crítica de los ilustrados franceses a la religión revelada.....352
Capítulo 1: Los orígenes de la crítica ilustrada a la religión: el deísmo inglés.....352
Capítulo 2: Voltaire.....362
Capítulo 3: Diderot.....388
Capítulo 4: La Mettrie.....405

Tercera parte: La indiferencia religiosa en Guillermo José Chaminade.....424
Capítulo 1: La recepción de la crítica ilustrada en los apologetas franceses.....424
Capítulo 2: Vida de Guillermo José Chaminade.....428
Capítulo 3: Autores que influyeron en el pensamiento de Guillermo José Chaminade431
Capítulo 4: Reacción a la crítica ilustrada y génesis del pensamiento sobre la "indiferencia religiosa" en los textos de Guillermo José Chaminade.....433
Capítulo 5: La indiferencia religiosa y sus causas en Guillermo José Chaminade.....458
5.1. La indiferencia religiosa según Guillermo José Chaminade.....458
5.2. La razón y la fe en Guillermo José Chaminade.....462
5.3. Defensa y crítica de la razón en Guillermo José Chaminade.....466
5.4. Conclusión.....469
Capítulo 6: Respuestas de Guillermo José Chaminade a la indiferencia religiosa.....473
6.1. La nueva Congregación de Burdeos.....473
6.2. La educación cristiana.....475

Conclusiones.....478

Bibliografía.....482

INTRODUCCIÓN

"¡Qué contraste, qué brusco cambio! La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar, los dogmas que regulan la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas, eso es lo que detestan los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, y los otros anticristianos; los primeros creen en el derecho divino y los otros en el derecho natural; los primeros viven a gusto en una sociedad que se divide en clases desiguales; los segundos no sueñan más que con la igualdad. Ciertamente los hijos suelen criticar a los padres, imaginándose que van a rehacer un mundo que sólo los esperaba a ellos para hacerse mejor; pero los remolinos que agitan las generaciones sucesivas no bastan para explicar un cambio tan rápido como decisivo. La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire: es una revolución"[1].

Este texto de Paul Hazard constituye un breve y completo resumen de la época que hemos estudiado en el trabajo que ahora presentamos: la Ilustración. El origen de este trabajo se encuentra en una doble motivación personal. En efecto, la presente tesina surge como respuesta al interés personal por una época de la filosofía que consideramos de notable importancia por el cambio mental y cultural que llevó a cabo, permitiendo, así, el establecimiento de las bases de nuestra sociedad moderna; a la vez, que pretendía acercarse al pensamiento de Guillermo José Chaminade, con el objetivo de situarlo en el contexto cultural y filosófico de la Ilustración y estudiar su pensamiento y acción desde la perspectiva del conflicto fe-razón que aconteció en el siglo XVIII, completando, así, otro estudio[2] realizado sobre Chaminade que presentaba la perspectiva apologética de su enseñanza como respuesta a la nueva situación socio-cultural de su época. En nuestro trabajo, hemos tratado de ampliar el contexto y la fundamentación filosófica del conflicto fe-razón en la época de Chaminade, para procurar un acercamiento más completo a su pensamiento, al estudiar y sistematizar el contexto filosófico y cultural de su época y, así, poder precisar qué entendía Chaminade por "indiferencia religiosa" y cuáles eran sus causas. Para lograr este objetivo, hemos dividido nuestro estudio en tres partes.

En la primera parte, hemos realizado una presentación general de la Ilustración. En esta introducción al pensamiento ilustrado, hemos partido del nuevo concepto de razón que surge, en esta época, y que hemos denominado la razón autónoma, crítica y empírico-matemática, que consideramos son las tres nuevas características que definen la razón ilustrada. Esta razón surgiría como consecuencia de un cambio en la concepción del hombre, que pasó de ser considerado un ser herido, por el pecado, en su naturaleza, a ser un ser naturalmente bueno que no estaba afectado, en su naturaleza, por el pecado. En consecuencia, todas sus facultades y potencias conservaban toda su plenitud, lo que hacía de la razón una razón autónoma que podía ejercerse y desarrollarse sin ninguna ayuda externa, ya fuera de la fe o de la tradición. Por ello, la

---

[1] HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*. Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 9.

[2] El estudio al que nos referimos es el siguiente: GASCÓN: *Proponer y defender la fe en la enseñanza de Guillermo José Chaminade*. Servicio de publicaciones marianistas, Madrid, 1998. En este estudio, el autor hacía una breve presentación del contexto filosófico y de la crítica ilustrada a la religión positiva, para desarrollar, posteriormente, a lo largo del libro, el tema de la fe, en Chaminade.

razón autónoma también fue una razón crítica que sometió a juicio toda la herencia cultural, social y religiosa recibida. Toda la realidad quedaba emplazada al tribunal de la nueva razón, que se erigía en el gran juez encargado de dictar sentencia sobre la racionalidad o irracionalidad de todo lo recibido. Y, dado que la teoría del conocimiento empirista se imponía como modelo de conocimiento y la nueva física de Newton se consideraba la encarnación del saber verdadero, la razón ilustrada unió a su carácter autónomo y crítico el carácter empírico-matemático. Esta razón que nació con la pretensión de revisar todo lo recibido para desvelar los prejuicios y errores que habían ocultado la verdad y, así, poder conducir al hombre a su pleno desarrollo y felicidad, fue adquiriendo gran prestigio, gracias a los éxitos de la nueva ciencia. De esta forma, la nueva razón fue imponiéndose como el modelo de racionalidad y conocimiento que, al haber logrado independizar, con éxito, el orden de la naturaleza respecto de una fundamentación trascendente y religiosa, emprendió el intento de una fundamentación similar de todos los ámbitos de la realidad, incluso el religioso. Este proceso, conocido con el nombre de secularización, eliminó a Dios como fundamento de la realidad para afirmar la razón como su nuevo fundamento. La razón lograba, así, establecer la autonomía de las realidades mundanas, al fundamentarlas de manera inmanente por medio de una legalidad racional, a la vez que convertía al hombre en el nuevo sujeto y constructor de la historia. La historia como historia de salvación y fruto de la providencia divina, el derecho divino, la política fundada en Dios, la moral religiosa e, incluso, la misma religión revelada, eran desacralizadas y fundadas por la nueva y poderosa razón, que daba lugar a la historia como lugar de la realización del hombre, que guiado por el desarrollo y continuo despliegue y progreso de la razón, esperaba alcanzar, de forma intrahistórica, una felicidad plena, al derecho natural, a la política fruto de los consenso y de los contratos, a la moral natural y a la religión natural. Toda la realidad estaba atravesada, en sus fundamentos, por la nueva razón, que con esta nueva fundamentación inmanente pretendía transformar la sociedad y las condiciones de la vida del hombre, para que éste pudiese ser feliz. Ahora bien, la razón ilustrada, que había nacido como la luz que pretendía eliminar el prejuicio y el mito, a través de la crítica, quedó al margen de dicha crítica. De esta forma, la enemiga del mito se convirtió en un nuevo mito. El desarrollo de esta razón, que confiada y alentada por sus éxitos se iba absolutizando, condujo a las nefastas consecuencias que había criticado, en su nacimiento, a la fe, a la teología, a la autoridad, a la tradición y al saber tradicional, es decir, condujo a la barbarie, al dogmatismo y a la reducción del conocimiento y de la realidad, a sus parámetros. Ante esta situación, surgieron las críticas que sospecharon de la razón ilustrada e, incluso, de la misma racionalidad. Por ello, estos críticos de la razón ilustrada defendieron alternativas que van desde la negación de la racionalidad hasta el intento de transformación y ampliación de la razón ilustrada manteniendo los ideales y objetivos con que nació.

Tras la presentación general de la Ilustración, en la segunda parte del trabajo, damos un paso más y concretamos nuestro estudio en el análisis de la crítica que los ilustrados dirigieron a la fe y a la religión revelada. No se trata de un conflicto exclusivo del siglo XVIII, sino que es un debate que se planteó ya en los mismos orígenes de la filosofía y que se prolonga hasta nuestros días, como comprobamos en las nuevas publicaciones, tanto filosóficas como teológicas, que abordan esta problemática, de la que, incluso, se ha ocupado, recientemente, el mismo magisterio eclesial, cuando en 1998, Juan Pablo II publicó la encíclica *Fides et ratio*. Y si nos remontamos a los orígenes de la filosofía, "ya en la época presocrática, con el paso del mito a la filosofía, se desarrolló una razón crítica y reflexiva que no sólo se inspiró en el mito […] sino

que, además, procedió a una crítica de las creencias religiosas, analizando sus orígenes y significados. En el mismo nacimiento de la filosofía occidental, que podemos datar en torno al siglo VI antes de Cristo, se dio la confrontación entre la razón crítica y la religión, y se planteó el porqué de las creencias religiosas, su función social, su plausibilidad y credibilidad a la luz de la razón filosófica y científica. Los sofistas fueron la primera corriente ilustrada de la filosofía occidental, los pioneros en plantearse la validez racional de las creencias religiosas. La crítica filosófica a la religión popular y política así como la <<teo-logía>> natural que desarrollaron los presocráticos y que culminaron los grandes sistemáticos griegos, expresa el convencimiento de que la razón es competente para profundizar en el fenómeno religioso y que la experiencia religiosa debía ser examinada crítica y racionalmente. La interacción, y también el conflicto, entre fe y razón ha sido determinante en nuestra cultura y un factor constante y permanente en las distintas épocas históricas"[3]. La historia del pensamiento refleja, pues, esta relación entre la fe y la razón que ha oscilado entre la fructífera interacción y el conflicto acérrimo. Ambos modos de pensamiento se han mantenido en una continua relación, ya que tanto la filosofía como la teología han pretendido ofrecer una respuesta a las preguntas últimas y fundamentales del hombre; "ambas, filosofía y religión, han afrontado las grandes preguntas del hombre, han interaccionado y han competido en sus respuestas"[4]. Por lo tanto, nos encontramos ante un debate amplio que no podemos abordar, en su totalidad, en el presente trabajo. Por ello, nosotros hemos comenzado el estudio de este diálogo entre la fe y la razón, que acabará en conflicto y cerrazón mutuas, con la presentación del deísmo inglés, que consideramos la fuente que inspiró la crítica de los ilustrados franceses. El deísmo insular trató de explicar y fundar racionalmente la religión y sus elementos. Defendió la religión natural y la racionalización del dogma. Para estos autores, la fe más que una quimera era algo innecesario que, a lo más, venía a confirmar lo ya aportado por la razón. Pero esta crítica a la fe y a la religión positiva, que en Inglaterra es más pacífica, en Francia se transformará en una clara guerra. Los ilustrados franceses llegarán a afirmar que la fe es una quimera, algo irreal que, al fundar la religión revelada, hace de ésta una constante fuente de superstición, de fanatismo y de barbarie, que es preciso eliminar, si se quiere lograr que el hombre sea feliz y abandone las tinieblas de la ignorancia y del prejuicio. Por lo tanto, dicha crítica no consistía en la crítica a dogmas concretos sino al mismo fundamento sobrenatural de la religión revelada. Para la presentación de la crítica de la ilustración francesa, a la fe y a la religión positiva, nos hemos centrado en Voltaire, Diderot y La Mettrie. Hemos acudido a sus obras, para presentar, posteriormente, una sistematización de su pensamiento respecto de la fe, la religión y el hombre. En Voltaire y Diderot, hemos procedido a la presentación del deísmo y su crítica a la fe y la religión revelada. Somos conscientes de que hemos presentado un Diderot muy sistemático y deísta, dejando, a un lado, la asistematicidad de su pensamiento y su derivación hacia el materialismo que le hizo desembocar en el ateísmo. Respecto de La Mettrie, hemos de señalar que lo presentamos como representante del materialismo ilustrado y como ejemplo de cómo la radicalización de los presupuestos filosóficos de la época, como el empirismo y el materialismo, abren paso hacia el ateísmo. En esta parte de nuestro estudio, hemos tratado de mostrar que el conflicto fe-razón tiene uno de sus orígenes en la nueva antropología y teoría del conocimiento de la Ilustración que chocaba con los planteamientos antropológicos y gnoseológicos de la religión católica; de esta forma, hemos atendido a esta causa filosófica del conflicto, aunque reconociendo que no es la

---

[3] ESTRADA: *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 47-48.

[4] *Ibid*. 48.

única, ya que también influyeron las guerras de religión, la reforma protestante y los viajes a nuevas tierras.

Por último, en la tercera parte, hemos procedido a un nuevo paso de concreción del estudio, al centrarnos en el pensamiento y acción de Guillermo José Chaminade, clérigo francés de la época. Con este acercamiento hemos tratado de definir qué entendía Chaminade con la expresión "indiferencia religiosa" y de mostrar que es la diferente concepción del hombre, de la razón y de la fe que defendieron los ilustrados y los representantes de la Iglesia Católica, la causa del conflicto y de la cerrazón que mantuvieron ambas posiciones. Chaminade, al partir, del hombre afectado por el pecado, en su naturaleza, defendió que la razón sólo podía ser legítima si reconocía su limitación y la necesidad de ser guiada por la fe. En consecuencia, Chaminade realizó una dura crítica a la autonomía de la razón ilustrada, llegando a afirmar que la nueva filosofía era un error filosófico, porque partía de una concepción falsa del hombre y de la razón. Mas Chaminade no fue un crítico de la racionalidad en cuanto tal sino del intento ilustrado de dirigirse por la sola razón. Finalmente hemos presentado algunos de los medios que Chaminade empleó para frenar la crítica ilustrada.

Tras esta breve síntesis del contenido, estructuración y conclusiones de nuestro trabajo, hemos de aclarar que a la hora de estudiar el pensamiento de los autores ilustrados y de Chaminade hemos ido directamente a sus escritos. Cuando éstos se encontraban en francés hemos citado la traducción, que hemos hecho personalmente, de dichos textos, para evitar el cambio de lengua y, en consecuencia, de contexto cultural, en un mismo discurso.

PRIMERA PARTE

LA ILUSTRACION

CAPÍTULO 1: CUESTIONES PRELIMINARES

1.1. Ubicación histórica

Antes de comenzar nuestro estudio sobre las características filosóficas de la Ilustración, creemos conveniente intentar delimitar qué entendemos por Ilustración y en qué período de tiempo ha de situarse. En primer lugar, hay que aclarar que el término "Ilustración" puede designar o bien un movimiento filosófico con unas coordenadas espacio-temporales concretas o bien un modo de ejercer la razón.

Si tomamos "Ilustración" como un modo de ejercicio de la razón, caracterizado por el intento de acceder a la verdad, eliminando cualquier prejuicio que la oculte, podemos considerar que existe Ilustración desde que existe la filosofía, es decir, si consideramos la Ilustración como "un mecanismo a través del cual se constituye autónomamente la razón frente a cualquier tipo de dogmatismo [estamos ante] una pretensión [que] ha acompañado desde Platón hasta hoy a toda la historia de la filosofía, al menos como filosofía de la razón"[5]. Ahora bien, nosotros designaremos con el término "Ilustración", el movimiento filosófico que se desarrolla en Europa, durante el siglo XVIII. Siguiendo a Cirilo Flores[6], el siglo XVIII se puede entender de una forma amplia o de una forma restringida, según el arco histórico que se incluya en él, como plantearemos a continuación. En primer lugar, se puede entender el siglo XVIII como el período de tiempo que abarca desde 1715 a 1789. Con esta cronología, Cirilo Flores coincide con la situación histórica defendida por Paul Hazard, que sitúa el comienzo de este movimiento en 1715, fecha que constituye, según Hazard, el final del proceso iniciado en 1680, con el que comienza la crisis del Antiguo Régimen y el surgimiento de las nuevas ideas, como observamos en el siguiente texto de Hazard, que afirma que para saber cómo se han realizado estos cambios "nos hemos aventurado en tierras mal conocidas. Se estudiaba mucho el siglo XVII en otro tiempo; se estudia mucho hoy el siglo XVIII. En sus confines se extiende una zona incierta, incómoda, donde se pueden esperar aún descubrimientos y aventuras. La hemos recorrido, escogiendo para limitarla dos fechas no rigurosas: por una parte alrededor de 1680, y por otra parte, 1715 […] En estos rasgos se reconoce sin esfuerzo el espíritu del siglo XVIII. Hemos querido mostrar, precisamente, que sus caracteres esenciales se han manifestado mucho antes de lo que se cree de ordinario; que lo encuentra ya formado en la época en que Luis XIV estaba aún en su fuerza brillante y radiante; que casi todas las ideas que han parecido revolucionarias ya hacia 1776, o incluso hacia 1789, se habían expresado ya hacia 1680. Entonces se ha operado una crisis en la conciencia europea; entre el Renacimiento, del que procede directamente, y la Revolución francesa, que prepara, no la hay más

---

[5] MAESTRE: "Estudio preliminar. Para una nueva lectura de la Ilustración" en VV. AA.: *¿Qué es la Ilustración?* Tecnos, Madrid, 1999[4] , p. XIII.

[6] FLORES: *La filosofía en la Europa de la Ilustración.* Editorial Síntesis, Madrid, 1998, p. 12.

importante en la historia de las ideas"[7]. Por lo tanto, ambos autores coinciden en esta cronología.

En segundo lugar, se puede entender la Ilustración desde el arco histórico que va de 1680 hasta 1800. En este sentido, la Ilustración se concebiría como ese período de paz que se sitúa entre las guerras de religión y las guerras revolucionarias, que comenzarían con la Revolución Americana y la Revolución Francesa. Tomando este amplio período de tiempo, podemos dividir la Ilustración en las siguientes tres fases: a) la formación de la conciencia ilustrada, en torno a un grupo de valores nuevos, en el que asistimos a la lenta difusión y ascenso de la mentalidad ilustrada, que se extiende hasta la mitad del siglo XVIII; b) el período axial de la conciencia ilustrada, que abarca desde la mitad del siglo XVIII hasta la Revolución Francesa y donde "triunfa la filosofía francesa y se consolida la conciencia ilustrada, que pasa de la filosofía como conciencia crítica a la política como voluntad de gobierno […] En este periodo se consolida la voluntad de un cambio político que podemos interpretar como uno de los aspectos fundamentales de la Europa moderna en el que ocurre la ruptura con las tradiciones antiguas y sus formas de vida bajo el influjo de una naciente revolución económica y técnica"[8]; c) el período de la conciencia revolucionaria, que comienza con la Revolución Francesa de 1789, y que se caracteriza por la difusión, entre las masas de la población, de las ideas ilustradas, que dejaron de ser propiedad de las elites intelectuales, a través de un proceso de propaganda de tales ideas, que estudiaremos más adelante.

Con estas precisiones cronológicas hemos pretendido situar históricamente este movimiento filosófico que se extendió por el continente europeo.

1.2. En busca de una teoría transformadora de la realidad

La filosofía ilustrada tuvo desde el principio un fin práctico: la transformación de la sociedad y la consecución de la felicidad del hombre. Por lo tanto, no fue una filosofía hecha para una elite de intelectuales, encerrada en disputas de altos vuelos, sino que fue escrita con el objetivo de transformar la sociedad y mejorar la vida del hombre. Con esto, no estamos afirmando que se trate de una filosofía poco seria e informal. Más bien, todo lo contrario, ya que como estudiaremos a lo largo del trabajo esta filosofía se funda en una profunda reflexión sobre el hombre y sobre la razón. Por lo tanto, es una filosofía rigurosa, si bien es verdad, que por querer transformar la sociedad tenía que penetrar en las mentes de la población lo que la llevó a buscar y emplear numerosas fuentes de difusión de sus ideas en un estilo accesible. Los ilustrados eran conscientes de que si querían transformar la sociedad era preciso proceder, previamente, a la configuración de una nueva mentalidad, que sólo se podía lograr si las nuevas ideas penetraban en toda la población. Por ello, podemos decir que la Ilustración buscó la creación de "una mentalidad común de valores compartidos por todos los hombres de buena voluntad. Esa mentalidad común es la que configura una idea de Europa entendida como el trasfondo cultural que comparten los distintos Estados que conviven (utópicamente en paz perpetua) dentro del espacio mental europeo"[9].

---

[7] HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, pp. 9-11.

[8] FLORES, *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, pp. 12-13.

[9] *Ibid*. 10.

De esta forma, los filósofos ilustrados, a través de su pensamiento y la difusión del mismo, irán forjando una nueva mentalidad común que dará lugar a una nueva *forma mentis*, que llevará a la caída del Antiguo Régimen y pondrá las bases de la sociedad moderna. En este cambio cultural, los filósofos adquirirán gran relieve ya que irán creando "un patrimonio común de ideas que circulan a través de todas esas divisiones [políticas y religiosas] y configuran una mentalidad común: el sistema de valores de lo que conocemos con el nombre de Ilustración"[10]. Según esta interpretación de la Ilustración, que la concibe como la forjadora de la nueva mentalidad europea, habría que decir que la Ilustración no fue sólo la crisis de la conciencia europea, como titula Paul Hazard su estudio sobre el período de cambio de las ideas, sino como el surgimiento de la nueva conciencia de la Europa moderna: "para una interpretación adecuada de la Ilustración tenemos que establecer un pacto de lectura que nos permita comprender no lo que Hazard llama la crisis de la conciencia europea, sino la toma de conciencia de un sistema nuevo de valores que va a modificar profundamente la vida social y política de la Europa moderna"[11].

Todo este intento de configuración de una nueva mentalidad hace que la filosofía ilustrada intente una reforma política que consiga instaurar un nuevo orden socio-político que permita la transformación y mejora de la vida del hombre para que, así, pueda lograr su felicidad. En consecuencia, la filosofía se proclamará guía de esta reforma y hará de la Ilustración "un sistema nuevo de valores que va a modificar profundamente la vida social y política de la Europa moderna. Y lo va a hacer liderado por el pensamiento filosófico, que en ese siglo juega un papel que no volverá a tener en ningún otro; razón por la cual algunos van a denominar a ese siglo el siglo de los filósofos"[12].

Para lograr que las nuevas ideas fueran penetrando en la población, los filósofos ilustrados emplearon diversos medios de difusión, que estudiaremos en el siguiente apartado.

1.3. La difusión de las ideas ilustradas

A continuación, pasaremos al estudio de los medios que los ilustrados emplearon para la propaganda de sus ideas. Sobre todo, nos centraremos en la educación y en la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert.

a) <u>La educación</u>

Ya hemos aludido al intento ilustrado de crear una nueva mentalidad. Al consistir, dicha transformación, en un cambio cultural, era preciso actuar sobre la formación de las mentes de la población, para lograr que las nuevas ideas arraigasen en ellas, como expresó Kant en sus escritos, al referirse a la necesidad de la formación del pueblo defendiendo "la Ilustración popular en la enseñanza pública del pueblo referida a los deberes y derechos tocantes al Estado"[13].

---

[10] *Ibid*. 10.

[11] *Ibid*. 15.

[12] *Ibid*. 15.

[13] Kant, citado por FLORES: *Op. cit*., p. 50.

A partir de ahora, "la instrucción y el saber no es el privilegio de las elites, sino un bien de todos los hombres, del género humano en general. […] La instrucción pública es un instrumento de emancipación intelectual de los pueblos"[14]. En esta educación del pueblo, los filósofos serán los encargados de realizar la instrucción, a través del ejercicio de la crítica y de la creación de la opinión pública:

> "No serán los profesores de Derecho, profesionalmente establecidos por el Estado, los anunciadores e intérpretes naturales del mismo, sino los libres profesores, es decir, los filósofos, quienes justamente en virtud de la libertad que se permiten, entran en conflicto con el Estado, que sólo quiere dominar, y por eso los desacredita con el nombre de propagandistas de las luces (*Äufklarer*), considerándoselos, además, gentes peligrosas para el Estado […] la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor"[15].

Los ilustrados, al hacer del hombre el sujeto y constructor de la historia y de la sociedad, se dirigen a él con la intención de formarlo como ciudadano. Los filósofos ejercieron esta educación por medio de la crítica que llevaba a la opinión que era entendida"como un juicio racional y un criterio de verdad, que es el resultado de la reflexión privada y de la discusión pública […] que pasa a ser, en consecuencia, el espejo fiel de la verdad"[16]. Es, en este contexto de la formación de la opinión pública, donde hay que situar la figura del filósofo como intelectual que forma dicha opinión, y el cambio de concepción de la filosofía, que deja de ser caracterizada como el conocimiento de los primeros principios y se transforma en el medio "de orientar la opinión pública en el mundo de la sociedad […] la filosofía de los ilustrados, intelectuales y hombres de letras, que no aspiran a conocer los principios de las cosas, sino a formar los juicios de los hombres, a crear opinión"[17]. De esta forma, el intelectual, se convierte en el heraldo de la razón, en el profeta, que le presta su voz para que ésta se manifiesta a la población, por mediación suya:

> "Es la razón la que habla a través del intelectual ilustrado. Una razón que encarna en la opinión pública y se concreta en una red de comunicación a través de libros, revistas, panfletos que van configurando una mentalidad que permite hablar de una Europa Ilustrada"[18].

Por eso, continuamos nuestro estudio sobre los medios de difusión de las nuevas ideas atendiendo a esta red de libros, revistas... En primer lugar comenzamos con la *Enciclopedia*, obra colosal del saber, que llevaron a cabo los ilustrados bajo la dirección de Diderot y D'Alembert.

---

[14] *Ibid*. 100.

[15] Citado por FLORES: *Op. cit*., p. 50-51.

[16] *Ibid*. 51-52.

[17] *Ibid*. 96.

[18] *Ibid*. 98.

b) La *Enciclopedia*[19]

La *Enciclopedia* representa el intento ilustrado de difundir el saber al pueblo, en respuesta al ansia de saber de la época y al objetivo transformador ilustrado, al pensar que la mayor instrucción llevaría a los hombres a ser más virtuosos y más felices. Otro trasfondo de esta obra, se encuentra en la aspiración a un saber enciclopédico, en el que todo el conocimiento esté sometido a la razón:

> "El objetivo de una *Enciclopedia* es reunir los conocimientos dispersos por la faz de la tierra, exponer su sistema general a los hombres con quienes vivimos y transmitirlo a los hombres que nos sucedan, a fin de que los trabajos de los siglos pasados no hayan sido labor inútil para los siglos venideros, de que nuestros nietos, mejor instruidos sean al mismo tiempo más virtuosos y más felices y de que no muramos sin habernos hecho dignos del género humano […] Hay que examinarlo todo, removerlo todo sin excepción y sin miramientos […] Hay que derribar todas esas viejas puerilidades, echar abajo todas esas viejas barreras que no hayan sido puestas por la razón, dar a las ciencias y a las artes la libertad que tan preciosa les es"[20].

En consecuencia, a la hora de escoger el criterio ordenador de las ciencias no se recurrirá a la teología, como disciplina eje, sino que se dará primacía al hecho humano; las ciencias se organizarán en relación con el desarrollo de la psicología del hombre, ya que el saber es adquirido, por el hombre, de manera progresiva. La *Enciclopedia* se dividirá, en consecuencia, conforme a las tres facultades del hombre: la memora, que crea la historia; la razón, que crea la filosofía; y la imaginación, que crea las bellas artes[21]. Además, también difundió las artes mecánicas, reflejando, así, la preocupación práctico-técnica de la época.

La importancia de la *Enciclopedia* radica en que, además de ser una gran obra del saber, puede ser considerada "el paradigma y la síntesis de la forma típica del pensamiento de la Ilustración. […] La manifestación del valor autónomo y primordial de un saber, que generado a lo largo de los siglos, se concentra en ella para que el hombre del siglo XVIII pueda disponer de él y superar las tinieblas de la ignorancia"[22]. Por ello, en la *Enciclopedia*, podemos encontrar las ideas fundamentales que caracterizan la Ilustración[23]: el método experimental; el hombre como centro de la realidad; el mecanicismo; y el progreso. Como en el segundo capítulo, trataremos estas ideas ampliamente, ahora sólo las indicamos.

---

[19] Con esta breve presentación de esta magna obra del saber sólo pretendemos acercarnos a ella como medio difusor de las nuevas ideas. Por ello, no podemos detenernos en los pormenores de su realización. Para ampliar este estudio de la formación de *La Enciclopedia*, se puede acudir al interesante trabajo de Franco Venturi, titulado *Los orígenes de la Enciclopedia* en Editorial Crítica (Barcelona, 1980).

[20] *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*. Voz "Enciclopedia", citado por FLORES: *Op. cit*., p. 20.

[21] Cf. HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 185.

[22] FLORES: *Op. cit*., p. 21.

[23] Cf. FLORES: *Op. cit*., p. 22-25.

c) Otros medios de difusión[24]

En primer lugar, presentamos las academias, ya que los ilustrados criticaron la abstracción de los debates académicos, que se daban, hasta entonces en las academias, y lograron introducir, en ellas, un mayor interés hacia las ciencias de la naturaleza, la física, las matemáticas, los estudios agrarios.

En segundo lugar, la masonería, que nació en Londres, en 1777, y pronto se difundió y asentó en el continente, favoreció la difusión de las nuevas ideas ya que se fundaba en los principios ilustrados de la fe no dogmática en un único Dios, la educación de la humanidad, la amistad y la tolerancia entre los hombres y las diferentes culturas.

En tercer lugar, los salones constituían un lugar de encuentro y reunión entre los literatos y estudiosos, que permitían un gran intercambio intelectual.

Un cuarto medio, empleado por los ilustrados, fue el de las cartas. El género epistolar permitía difundir, de manera personal e inmediata, el aprecio hacia las nuevas ideas. La paz del siglo XVIII permitió que los ilustrados pudiesen servirse de este medio para comunicarse, sobre todo, las experiencias de sus viajes y las informaciones científicas.

Por último, presentamos los ensayos. Este tipo de escritos se caracterizaba por ser textos breves, jugosos, vivaces, ingeniosos y polémicos, que con facilidad, se transformaban en un panfleto irónico y burlón. Los ensayos encontraron en los periódicos y las revistas de la época un excelente medio para su difusión.

[24] Para la presentación de los siguientes medios de difusión seguimos lo expuesto en REALE-ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder. (Barcelona, 1992). T. II. 574-576.

CAPÍTULO 2: APARICIÓN DE UN NUEVO MODELO DE RAZÓN: LA RAZÓN ILUSTRADA

2.1. La razón ilustrada

Si alguna palabra puede caracterizar ampliamente a la Ilustración no es otra que la razón. Ésta se presenta como uno de los elementos más importantes de esta época. A partir de ella, los ilustrados elaborarán todas sus doctrinas, que quieren devolver la luz a una cultura que se hallaba en tinieblas. La razón será la luz que guíe y devuelva la claridad al conocimiento. Si hasta entonces, la cultura europea había permanecido en la oscuridad por la superstición, encarnada en la tradición y el dogmatismo, ahora ha llegado la época de disipar las tinieblas, de instaurar las luces en el conocimiento, sustituyendo la superstición por la razón. Es el *Siglo de las Luces*: la época en que el hombre ha de alcanzar la mayoría de edad y atreverse a pensar con la sola guía de su razón:

> "*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración"[25].

Por fin, ha llegado la época en que la razón podrá ser ejercida de forma autónoma, libre del dominio de la teología y de la autoridad eclesiástica. Por ello, cuando hablamos de razón ilustrada nos referimos a una razón autónoma, como refleja el texto anterior, y crítica, como observamos en el siguiente texto:

> "Hay que examinarlo todo, removerlo todo sin excepción y sin miramientos […] Hay que derribar todas esas viejas puerilidades, echar abajo todas esas viejas barreras que no hayan sido puestas por la razón"[26].

Los textos que hemos citado nos ofrecen dos características principales de la razón ilustrada: autonomía y crítica. En efecto, la razón alcanza su mayoría de edad y trata de liberarse del dominio de otras instancias. La revolución de Galileo supone el primer episodio en este proceso de autonomía de la razón. Como la Ilustración considera que la razón es la única fuente de la verdad, someterá a juicio todo lo anterior, admitiendo sólo lo que resista las investigaciones de tan alto tribunal. Esta razón crítica examinará y tratará de dirigir todos los ámbitos de la realidad y del conocimiento: literatura, política, moral, filosofía, religión, instituciones civiles y eclesiásticas.

La razón crítica pretende descubrir todos los prejuicios que marcan la vida de la sociedad y de las instituciones, para liberar al hombre y lograr que este pueda desarrollarse de forma plena. Es una crítica de todo lo recibido para hacer que el hombre pueda alcanzar la verdadera felicidad. Es una razón que se concibe como la luz que

---

[25] KANT: "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración" en VV. AA.: ¿Qué es Ilustración?, p. 17.

[26] *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*. Voz "Enciclopedia", citado por FLORES: *Op. cit*., p. 20.

iluminará las sombras que cubren la tierra, como la libertadora del dominio de la tradición, de la fe, de los prejuicios y de la metafísica tradicional. Como razón crítica no tendrá en cuenta el argumento de autoridad. Los conocimientos no serán válidos por haber sido expresados por el maestro sino por haber sido alcanzados por la razón; de esta forma, se sacuden del yugo de una tradición, que les impedía avanzar, al establecer que la autoridad del maestro era indiscutible. Mas, en esta época de las luces, la autoridad será revisada. El espíritu se verá libre de tales ataduras y, confiando en las posibilidades de su razón, desafiará todo el sistema establecido, sometiéndolo a una profunda revisión.

Además de crítica, la razón es autónoma, es decir, es una razón que se considera a sí misma como autosuficiente. Sólo se admite como guía de la razón a la misma razón. Es el *sapere aude* kantiano, que invita al hombre a tener el valor de pensar por sí mismo sin esperar que otras instancias lo hagan por él. Si antes la razón en la investigación era conducida por el pedagogo de la fe, de la autoridad o de la tradición; ahora que ha alcanzado la mayoría de edad considera que no necesita la ayuda de tales instancias para poder llegar a su destino. Libre de tal guía sólo reconocerá y admitirá lo que ella ha alcanzado por su propio análisis. Es una razón adulta que se considera capaz de guiar la vida y el saber. Así pues, se alcanza la autonomía del pensamiento. Este hecho implica que el hombre se ve investido de una gran responsabilidad, ya que es responsable de dirigir, por sí mismo, su pensamiento y su vida. Esta razón autónoma y crítica fue bien caracterizada por *La Enciclopedia,* en la voz "ecléptico":

> "el ecléptico es un filósofo que, pisoteando el prejuicio, la tradición, la antigüedad, el consentimiento universal, la autoridad, en una palabra todo lo que subyuga al vulgo de los espíritus, se atreve a pensar por sí mismo, a remontarse a los principios generales más claros, examinarlos, discutirlos, no admitir nada sino por el testimonio de su experiencia y su razón"[27].

La autonomía de la razón implica la autonomía del sujeto, si el hombre medieval y del Antiguo Régimen se encontraban atados a lo dictaminado por las autoridades religiosas y civiles sin poder ser dueños y responsables de sus acciones, el hombre ilustrado, que se ha atrevido a pensar por sí mismo, se ha atrevido, así, a decidir sobre sus acciones y a responsabilizarse de las mismas. Ya no se verá obligado a obedecer, sin más, a las autoridades; ahora podrá discutir tales mandatos y obrar según dictamine su razón, ya que en esta época "el ser humano, sin necesitar otra inspiración que la que le venía de sí mismo, se convertía en dueño de sus acciones; no tenía que responder de ellas más que ante su propio tribunal"[28]. Además de la autonomía y de la crítica, la razón ilustrada se caracteriza de la siguiente manera[29]: 1) los ilustrados conciben la razón como una facultad universal, que es común a todos los hombres; 2) se le niega cualquier carácter de innatismo, es decir, se forma y se perfecciona a la vez que nuestra alma; 3) se rebaja su poder de deducción, ya que se considera que no añade nada a nuestro conocimiento; 4) se acentúa su función de discriminación, ya que se concibe

---

[27] *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*. Voz "ecléptico", citado por HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII, p.* 271.

[28] *Ibid*. 314.

[29] Para señalar las características de la razón ilustrada seguimos a CASSIRER. *Filosofía de la Ilustración,* F. C. E., Madrid, 1993[3], p. 21 y HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, pp. 35-36.

la verdad como una relación de conveniencia e inconveniencia que se afirma sobre las ideas: 5) es analítica, ya que partiendo de la experiencia, la descompone, la compara y deriva leyes.

Consideramos de gran importancia señalar que el carácter analítico de la razón ilustrada tiene su origen en las *regulae philosophandi* de Newton. En consecuencia, nos encontramos ante una razón inductiva, que partiendo de los fenómenos tratará de encontrar los principios por los que se rigen. Aquí Newton, y posteriormente la Ilustración, abandonan la razón racionalista, que procedía al contrario, es decir, partiendo de los axiomas descendía a los fenómenos. Newton consideraba que los fenómenos estaban regidos por una legalidad dominada por la forma matemática, en número y medida. Por lo tanto, se considera que los fenómenos no son un caos, hechos aislados y sin conexión, sino que responden a una ley, que se encierra en ellos, y que puede ser aprehendida por la razón. Pretenden descubrir, desde estos principios, la conexión interna que se da en los distintos fenómenos. De ahí que se parta de los fenómenos y se conceda mayor importancia a la experiencia, como punto de partida para alcanzar los principios generales. De esta forma, llegamos a la tercera característica de la razón ilustrada: su carácter empírico-matemático.

Los grandes avances de la Ciencia Moderna hicieron que esta nueva razón analítica se fuese imponiendo como forma de pensamiento, más allá del campo científico. Los filósofos fascinados por esos logros aplicaron el método de la física-matemática newtoniana a todos los ámbitos de la realidad, para analizarlos, desentrañarlos y descubrir las leyes que los rigen. De esta forma, quieren transformar la realidad. Por lo tanto, encontramos una orientación práctica de la razón. No se persigue un conocimiento desinteresado sino que, por el contrario, los fenómenos, ya sean naturales, físicos, psíquicos o sociales, son estudiados con el objetivo de encontrar los principios que los rigen para controlarlos y dirigirlos. Ahora bien, enemigos de cualquier dogmatismo o absolutismo, defienden que estos principios no son absolutos sino que señalan "el último punto de apoyo a que ha llegado el pensamiento en su marcha, con la reserva de que puede abandonarlo de nuevo y rebasarlo"[30]. De esta forma, no se fija un límite, en la investigación, a la razón, sino que esta puede avanzar, sin detenerse, alcanzando nuevos conocimientos en un progreso constante. He aquí una nueva característica del pensamiento ilustrado: la confianza en el progreso de la razón.

Éste es el motivo por el que la razón ilustrada no se concibe como un depósito de las verdades innatas que el hombre posee y que sólo tiene que ir desarrollando y explicitando, como defendía el racionalismo del siglo XVII, sino como el medio, la facultad, para alcanzar nuevos conocimientos. Siguiendo a Cassirer se puede decir que la razón es "la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía […] No la toma como un *contenido* firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*. Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo íntegramente en sus resultados, sino tan solo en su *función*"[31].

---

[30] CASSIRER: *Op. cit.,* p. 37.

[31] *Ibid*. 28.

Ya hemos señalado que tal función de la razón es la crítica. Esta se encarna en la figura del filósofo, que es aquel que se caracteriza por el espíritu crítico, que analiza las causas de todo, y que, en dicho análisis, sólo se guía por la razón. Con esta crítica, el filósofo no sólo persigue derribar lo anterior si no resiste el examen de la razón, sino que trata de transformar la situación para que el hombre pueda desarrollarse plenamente y alcanzar ya, en esta tierra, la felicidad. De esta forma, la crítica hace que la filosofía abandone la privacidad de la conciencia para pasar al ámbito público de la sociedad.

Resumiendo, podemos decir que la razón ilustrada es una razón crítica porque trata de juzgar todo lo recibido; autónoma porque en dicho examen, no admite otra instancia válida más que ella misma; y empírico-matemática porque parte de la experiencia y defiende su formulación en leyes matemáticas. La razón se va a convertir, así, en la gran ley del mundo. A partir de la Ilustración, será el punto de apoyo sobre el cual se van a reconstruir todos los ámbitos de la realidad. Como podremos ir observando a lo largo de los siguientes apartados, los pensadores ilustrados tratarán de introducir la razón natural en todas las parcelas de la realidad. Si hasta entonces predominaba una concepción trascendente y religiosa de la naturaleza, la sociedad, la historia, el hombre, la moral...; a partir de este momento histórico, todos esos ámbitos irán sufriendo un proceso de secularización. El primero, que se verá afectado por dicha secularización, será la naturaleza. Ésta no se volverá a concebir regida por elementos trascendentes sino por leyes racionales inmanentes. Una vez expulsado de la naturaleza ese elemento maravilloso, se la reduce a leyes racionales inmanentes, que pueden ser conocidas por el hombre. Este conocimiento que, antes no era posible, porque la razón humana no podía acceder a la voluntad divina o a los caprichos del azar u otras fuerzas misteriosas, permitió el dominio de la naturaleza y la consiguiente mejora técnica. Estos resultados positivos que se alcanzaron gracias a la introducción del elemento racional en la naturaleza, condujo, a los pensadores, a iniciar un proceso de secularización similar de los distintos ámbitos que conformaban su horizonte, no excluyendo ni la misma religión, que también ha de ser sometida al dominio de la razón. Se trata de llevar la luz a una cultura que había caminado en tinieblas porque no se había guiado por la razón, sino por la fe, la autoridad, la superstición, los prejuicios. Pero ha llegado el tiempo en que el hombre ha de sacudirse las cadenas de la tradición, de la superstición, de la autoridad eclesiástica y de la metafísica tradicional para instaurar el Imperio de la Razón. Todo se someterá al tribunal de la razón, que será el encargado de emitir un veredicto. Se trata de llevar a cabo una reforma de toda la cultura, que tendrá que configurarse de acuerdo con los principios de la sola razón ilustrada.

2.2. El giro empirista de la teoría del conocimiento

La teoría del conocimiento del siglo XVIII es continuación y consecuencia de los supuestos creados por la lógica y la teoría de la ciencia del siglo XVII y, más concretamente, de Descartes y Leibniz. Si bien, se observa una ruptura con el racionalismo al irse acentuando la importancia de lo particular. La Ilustración va a tomar del racionalismo la confianza en la capacidad de la razón y en el método matemático; mientras que del empirismo, tomará la importancia de la experiencia. La influencia de Descartes se observa en la adopción del espíritu analítico. Mientras que Leibniz influye gracias a su principio de continuidad, que consiste en la unidad en la multiplicidad. De esta forma, la diversidad es exigida como la unidad. En Leibniz se puede observar ya la fuerza de lo particular, ya que la mónada no es un fragmento del universo, sino el universo mismo visto desde un determinado punto de vista.

En la modernidad, el pensamiento se vuelve sobre sí mismo para conocer su propia naturaleza, verdad y límites. Surge la pregunta por la legitimidad de su uso y de su estructura. Antes de investigar los objetos hemos de investigar los límites del conocimiento para saber qué clase de objetos pueden ser conocidos. Esta investigación, prácticamente ignorada hasta entonces, es de una gran importancia ya que gracias a sus conclusiones se puede determinar qué tipo de objetos pueden ser conocidos y cuáles no. Esta crítica de la razón sólo es posible si se investigan sus primeros elementos y su desarrollo. De esta forma, la investigación se transforma en una investigación genética del conocimiento y la psicología se constituye en fundamento de la crítica del conocimiento. La psicología quiere llegar a los últimos fundamentos de los procesos anímicos. Nos situamos, así, ante el problema de la validez del conocimiento, planteado ya por Descartes que se preguntó por la forma de alcanzar un conocimiento cierto. Locke también se enfrentó a este problema en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el que ofrece un enfoque genético de la cuestión, ya que se pregunta cómo y de dónde surgen nuestros conocimientos. Este problema se prolongará hasta la *Crítica de la razón pura* de Kant. En esta trayectoria, que no vamos a analizar, ya que sólo nos interesa la conclusión a la que llega, se puede observar como el pensamiento va sufriendo un proceso de secularización progresivo. En efecto, Descartes comienza este proceso de independencia del pensamiento respecto de Dios, cuando en sus *Meditaciones metafísicas* establece el giro antropológico, en el que se sitúa la subjetividad como primera certeza del conocimiento. Ahora bien, cuando Descartes se enfrenta a la certeza del conocimiento de los objetos exteriores se ve obligado a recurrir a Dios como fundamento de dicha certeza. A lo largo de la modernidad se recorre un camino que culmina en Kant, quien fundamenta el conocimiento no en Dios sino en la razón. Con Kant, llega a su culmen este proceso de secularización ya que la razón destrona a Dios y se erige en el fundamento del conocimiento teórico. La ilustración no buscó soluciones religiosas ni metafísicas, en sentido tradicional, al problema del conocimiento. Éste no se funda ni en Dios ni en el mundo de las ideas sino en el sujeto. Como afirma el propio Kant:

> "Platón supuso una visión espiritual anterior de la divinidad como fuente de los puros conceptos y principios del entendimiento; Malebranche supone una contemplación constante de la divinidad. Pero el *deus ex machina* es lo más impropio que se pueda escoger para la determinación del origen y validez de nuestro conocimiento y además del engañoso círculo vicioso que introduce en las deducciones de nuestro conocimiento, tiene la desventaja de dar entrada a cualquier fantasía o fantasma más o menos piadoso o sutil"[32].

En esta carta, podemos apreciar como Kant se opone a una fundamentación religiosa o metafísica del conocimiento, que sólo nos lleva a un conocimiento fantástico y oscuro, como ha ocurrido en las épocas precedentes. Mas la Ilustración transformará esta oscuridad en luz, al fundar el conocimiento en la sola razón. De esta forma, el conocimiento se rige por leyes que le son inmanentes.

En la época moderna, observamos la coexistencia de dos teorías del conocimiento diferentes, que clásicamente se han asociado a la tradición continental y a la tradición insular. A la primera, corresponde el racionalismo, mientras que a la segunda, el empirismo. Consideramos de enorme importancia advertir que la figura de

[32] Kant, citado por CASSIRER: *Op. cit.*, p.. 118.

Locke ejerció una influencia decisiva, junto con Newton, en el terreno de nuestro estudio, ya que el deísmo y la crítica de la religión se basó, de manera decisiva, en su nueva concepción del conocimiento expuesta en su *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Por ello, nosotros nos centraremos en el estudio de Locke. En el acercamiento a su doctrina no pretendemos realizar un estudio detallado de su teoría del conocimiento. Concretamente nos centraremos en el origen de las ideas, ya que este estudio nos permitirá observar el giro empirista de Locke, que de esta forma consagró teóricamente la supremacía de la experiencia y ofreció una fundamentación racional del conocimiento[33], ejerciendo, así, una enorme influencia en el carácter empírico de la nueva razón ilustrada.

Locke, al comienzo de su estudio, realiza una crítica de los principios innatos. Contra la opinión de la existencia de principios y nociones innatas, que el alma posee desde siempre, Locke se propone afirmar la falsedad de estas ideas innatas, demostrando "de qué modo los hombres pueden alcanzar, solamente con el empleo de sus facultades naturales, todo el conocimiento que poseen sin la ayuda de ninguna impresión innata, y pueden llegar a la certeza sin tales nociones o principios innatos"[34].

A lo largo del primer libro de su *Ensayo*, se dedica a refutar el innatismo, es decir, la existencia de principios innatos teóricos y prácticos. Tras criticar el argumento del asentimiento general, que es el principal argumento a favor del innatismo, concluye que, en el conocimiento, la mente es como un receptáculo vacío o un papel en blanco, que adquiere contenido gracias a la aportación de los sentidos:

> "inicialmente, los sentidos dan entrada a ideas particulares y llenan un receptáculo hasta entonces vacío […] De este modo, llega a surtirse la mente de ideas y de lenguaje, materiales adecuados para ejercitar su capacidad discursiva"[35].

Como origen de las ideas establece dos fuentes que parten de la experiencia: la sensación y la reflexión. La sensación constituye la fuente de la mayoría de las ideas. Los sentidos llevan las percepciones a la mente; mientras que la reflexión consiste en la percepción de las operaciones de la mente sobre las ideas. Se llama reflexión porque es la comprensión que posee la mente sobre sus propias operaciones. Locke aclara el fundamento del saber en el siguiente texto:

> "Supongamos, pues que la mente sea, como se dice, un papel en blanco limpio de toda instrucción. ¿Cómo llega entonces a tenerla? […] A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia; he aquí el fundamento de todo nuestro saber, y de donde en última instancia se deriva: <<las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos nosotros mismos son lo que proveen a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar>>. Éstas son las dos fuentes del conocimiento"[36].

---

[33] LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Editora Nacional, Madrid, 1980. Para llevar a cabo este estudio del origen de las ideas nos centraremos en los libros primero y segundo del *Ensayo*.

[34] *Ibid*. 80.

[35] *Ibid*. 89.

[36] *Ibid*. 164.

Locke divide las ideas en ideas simples e ideas complejas. Las ideas simples se forman a partir de la sensación y la reflexión; mientras que las ideas complejas se obtienen a partir de las ideas simples. Las ideas simples se dividen en cuatro grupos, según los medios por los llegan a nuestra mente y se nos hacen perceptibles:

> "Primero hay algunas que llegan a nuestra mente a través de un solo sentido; segundo, hay otras que penetran en la mente por más de un sentido; tercero, otras que se obtienen solamente mediante la reflexión; y cuarto, existen algunas que se abren paso y se sugieren a la mente por todas las vías de la sensación y de la reflexión"[37].

Las ideas simples de reflexión surgen después de recibir el material de la experiencia sensible, ya que es una reflexión sobre cómo se han adquirido esas ideas. Un ejemplo de idea simple, recibida a través de un sentido, es la solidez, que la recibimos por el tacto y procede de la resistencia que notamos en un cuerpo a que cualquier otro cuerpo ocupe el lugar que tiene, hasta que cede. En cuanto a las ideas que nos llegan a través de varios sentidos, encontramos las ideas de espacio, de forma, de reposo y de movimiento, que nos llegan por la vista y el tacto. Mientras que las ideas de percepción y de volición nos llegan por la reflexión. Y las ideas de placer y de dolor son ejemplos de ideas que nos llegan a través de la sensación y de la reflexión.

Respecto de las ideas complejas, éstas se forman por la operación de la mente sobre las ideas simples, a través de tres operaciones: por la combinación de ideas simples; por la comparación de ideas; y por la separación de todas las otras ideas que las acompañan en su existencia real. Por medio de la comparación se obtienen las ideas de relaciones, mientras que por la separación se forman las ideas generales. En la elaboración de las ideas complejas la mente es activa. Locke divide las ideas complejas en modos, sustancias y relaciones. Llama modos "a esas ideas complejas que, aunque sean compuestas no contienen en ellas la suposición de que subsisten por sí mismas, sino que se las considera como dependencias o acepciones de las sustancias"[38]. Los modos se dividen en simples, si proceden de las variaciones o combinaciones de la misma idea simple, o en mixtos, si se forman por la combinación de ideas simples diferentes. Las ideas de los modos mixtos se obtienen por tres vías: por la experiencia y observación de las cosas mismas; por la intervención, es decir, juntando en nuestra mente varias ideas simples; e imaginando las ideas que componen las acciones o nociones que nunca hemos visto. La idea de sustancia se produce cuando un determinado grupo de ideas va siempre unidas y suponemos que pertenecen a una misma cosa, que hay algún sustrato donde estas ideas subsisten. Pero para Locke, la idea de sustancia es confusa y niega que tengamos de ella una idea clara y distinta. Esto se debe a nuestra incapacidad para "imaginarnos de qué manera estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, [por ello] nos acostumbramos a suponer que existe algún *substratum* donde subsistan y de donde resulten; al cual, por tanto, denominamos sustancia"[39]. Por lo tanto, la idea de sustancia se reduce a una mera suposición, a causa de la limitación de nuestros sentidos. Hay tres clases de ideas de sustancia: las corpóreas, las espirituales y Dios.

---

[37] *Ibid*. 187.

[38] *Ibid*. 251.

[39] *Ibid*. 434.

Esta sucinta aproximación al pensamiento de Locke es suficiente para comprender la importancia de la experiencia en el conocimiento. En efecto, sólo puede haber conocimiento si se parte de ella. Esta teoría, que fue aceptada como teoría general del conocimiento, tendrá una enorme repercusión en los pensadores ilustrados posteriores, que defenderán la importancia de la experiencia como punto de partida del conocimiento. Además de la importancia de la experiencia, nos interesa señalar, en referencia al pensamiento de Locke, que logra formular una explicación del conocimiento totalmente inmanente, recurriendo sólo a los mecanismos psicológicos del sujeto. De esta forma, Dios y cualquier mundo supramundano es eliminado de los fundamentos del conocimiento. Como ya hemos advertido, este proceso de secularización del conocimiento llegó a su culmen con Kant. Además podemos apreciar una cierta crítica a la idea de Dios, que se considera oscura, ya que pertenece a las ideas de sustancia.

2.3. La nueva concepción de la ciencia

En el siglo XVIII, la ciencia moderna es aceptada, de forma general, por la sociedad, que fascinada por los grandes descubrimientos que ha alcanzado, la idealiza, considerándola como el mayor logro espiritual de Europa y el triunfo de la verdad sobre la ignorancia y el oscurantismo. Dicho prestigio hará que la ciencia de Newton sea el modelo que, en la Ilustración, tomen todos los saberes para alcanzar conocimientos verdaderos.

Newton lleva a su culmen el conocimiento de la naturaleza, concluyendo el camino que ya habían comenzado Kepler y Galileo, al formular la teoría de la gravitación universal, que considera la ley del Universo. Kepler había observado los fenómenos celestes, formulándolos matemáticamente; mientras que Galileo llevó el intento de Kepler al campo de la teoría de la naturaleza como tal, tratando de descubrir las condiciones bajo las cuales se origina el fenómeno y la dependencia que guarda el fenómeno con sus condiciones. Para llevar a cabo esta investigación, es necesario proceder de forma analítica, es decir, descomponiendo el fenómeno para luego reconstruirlo. Se trata de un método resolutivo y compositivo, en el que "sólo cuando se descompone un hecho, aparentemente simple, en sus elementos y lo volvemos a reconstruir valiéndonos de esos elementos, podremos comprenderlo"[40].

Dos características fundamentales de la ciencia moderna se encuentran expresadas en la importancia dada a la experiencia y la formulación de las leyes en lenguaje matemático. Como dijo Voltaire: "Debemos empezar por la desarticulación exacta del fenómeno conocido. Si no nos ayudamos con el compás del matemático y la antorcha de la experiencia, jamás podremos dar un paso hacia delante"[41]. Newton será el encargado de poner las matemáticas al servicio de la física. Mientras que la importancia de la experiencia, como punto de partida en la ciencia, fue proclamada ya por Bacon, que la consideró como el único medio para alcanzar un verdadero conocimiento.

Por lo tanto, la nueva física parte de los hechos y no de los principios, como ocurría en la física racionalista de Descartes. Ahora, se da prioridad al hecho, que ha de ser descompuesto para encontrar en él las leyes que lo rigen. En consecuencia, la nueva

---

[40] CASSIRER: *Op. cit*., p. 25.

[41] Citado por CASSIRER: *Op. cit*., p. 27.

física no es una física deductiva, como la de Descartes, sino una física analítica, que procede de forma inductiva. No menos importante es la renuncia de la ciencia moderna a buscar los últimos principios y causas de los fenómenos. La nueva ciencia se limita a la pura descripción de los fenómenos naturales, reduciéndolos a determinadas conexiones internas o leyes[42]. Podríamos decir que la ciencia moderna se centra en el "cómo" ocurren los fenómenos y no en el "qué" y "por qué" es el fenómeno. Se renuncia al conocimiento de la esencia, de los primeros principios de los fenómenos, aspirando únicamente al conocimiento de las leyes que los describen. La ciencia moderna sólo atiende a las impresiones de las cosas, es decir, se centra en el aparecer y no en las cosas mismas, tratando de descubrir la inexorable necesidad objetiva de las cosas. Para ello, la ciencia no trata de penetrar en las cosas, sino que las sustituye por otras más precisas. En su búsqueda de objetividad, la ciencia trata de determinar cuándo, dónde y cómo aparecen las manifestaciones de las cosas. Para poder realizar esta investigación, la física moderna se basa en el supuesto axiomático de la uniformidad de la naturaleza, que concede validez a las leyes. Resumiendo, se puede decir que "el físico tiene que renunciar definitivamente a la pretensión de explicar el mecanismo del Universo; ya ha hecho bastante, y es lo más que puede hacer, si consigue mostrarnos determinadas relaciones con él"[43].

A partir de ahora se busca un fundamento inmanente a la naturaleza. Se elimina todo elemento trascendente y se considera que Dios no es su fundamento. Así, se consigue eliminar el carácter de misterio que envolvía a la naturaleza en las épocas anteriores y que impedía el conocimiento de la misma. Por el contrario, la ciencia moderna al concebir la naturaleza regida por leyes inmanentes a la misma y que pueden ser conocidas por la razón humana, puede aventurarse a su conocimiento, desvelando no ya los misterios y secretos inaccesibles, sino las leyes racionales que la rigen y que se ocultan en los fenómenos. La escolástica había dado mayor importancia al conocimiento sobrenatural sobre el conocimiento natural, ya que consideró que la razón humana, herida por el pecado, no podía alcanzar un conocimiento verdadero si no era por la ayuda de la fe. Pero el Renacimiento concibió la naturaleza como un principio que mueve interiormente, un principio de autoformación y autodespliegue. De esta forma, la ley que rige el Universo se encuentra en la misma naturaleza y no en un legislador extraño a ella. Esta inmanentización de la naturaleza, con el consiguiente conocimiento de sus leyes, va a permitir dominarla, para, así, transformarla y poder producir bienes reales. De esta forma, la ciencia se pondrá al servicio de la vida, colaborando a irla haciendo más buena y bella. Estos progresos materiales fascinarán a toda la sociedad, que irá concediendo una autoridad y prestigio absolutos, a esta ciencia que les ayuda a ser felices.

Esta secularización de la naturaleza no ha de ser interpretada como un ejemplo de increencia de los científicos modernos, ya que la ciencia moderna estuvo animada por un espíritu profundamente religioso[44], como se puede observar en Kepler y Galileo, dos de sus grandes representantes, que a través de estas leyes pretender llegar a la

---

[42] El objetivo y características de la nueva ciencia se encuentran muy bien expresados en ZUBIRI: "Ciencia y realidad" en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963, pp. 61-97, donde el autor realiza una comparación entre la física moderna y la física antigua. De este artículo hemos tomado la idea que exponemos a continuación.

[43] *Ibid*. 71.

[44] Cf. ARANA: *Las raíces ilustradas del conflicto entre razón y fe*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999, p. 44.

divinidad. Los científicos no intentaron, en ningún momento, eliminar a Dios, sino conceder a la naturaleza la autonomía que le era propia. Un ejemplo de este espíritu religioso de los científicos lo encontramos en la Inglaterra del siglo XVII, donde surgirá la denominada teología física, que es impulsada por algunos científicos entre los que se encuentra el mismo Newton. Esta corriente apologética, que toma su nombre del libro de William Derham *Physico-Theology*, trata de alcanzar la divinidad a través del orden cósmico que se manifiesta en las leyes de la naturaleza. Dios es buscado a través de la organización armónica y la finalidad del cosmos. De esta forma, Dios aparece como el supremo matemático, mecánico, naturalista, filósofo, óptico y químico. Esta teología física constituye un intento de conciliar la nueva ciencia y la fe; procurando defender la fe con el mismo lenguaje del supuesto rival.

Entonces, ¿por qué se opuso la Iglesia a esta nueva ciencia y condenó a algunos de sus abanderados, como Galileo? En realidad, la Iglesia se opuso y criticó esta nueva ciencia porque suponía una nueva concepción de la verdad. La verdad natural, es decir, la verdad alcanzada por la sola razón humana implicaba la existencia de una verdad natural autónoma, propia y radical, que no era ofrecida por la Palabra de Dios sino por su obra. Y la formulación de esa verdad natural en lenguaje matemático suponía un lenguaje más preciso y claro que el de la revelación, que estaba sujeto a numerosas interpretaciones. Por lo tanto, la Iglesia se opuso a ella, en la medida, en que asistía al surgimiento de una nueva verdad autónoma e independiente de la verdad de la Biblia. Al ver cuestionada la verdad revelada, la Iglesia trató de defenderla. La Ilustración, posteriormente, defenderá la independencia del plano natural respecto del plano divino. La naturaleza posee una autonomía propia y no necesita de lo divino para fundarse. Además concederá a la razón humana la capacidad de penetrar en el conocimiento de la naturaleza, llegando a creer que serán capaces de desvelar todos los secretos de la misma. Este conocimiento de la naturaleza, por la razón humana, se hace posible al afirmarse la autonomía de la naturaleza respecto de cualquier instancia sobrenatural, ya que al desterrar todo elemento trascendente y afirmar que la naturaleza se rige por unas conexiones internas racionales o leyes, se elimina todo elemento de misterio, de fuerza oculta o de capricho de la voluntad divina y, así, el transcurrir de los fenómenos naturales se abre al ámbito de la racionalidad, que es accesible al entendimiento humano. De esta forma, se va superando la concepción de la naturaleza ofrecida por la Biblia, que era interpretada literalmente. Muchos científicos defenderán que la Biblia no es un libro que quiera ofrecer una explicación del funcionamiento de los fenómenos naturales. La interpretación de la naturaleza no se hace conforme a los dogmas religiosos sino teniendo en cuenta la observación empírica y los principios universales del conocimiento teórico de la naturaleza. Esta concepción secular de la naturaleza es de enorme importancia ya que posibilitará la independencia de la investigación científica respecto de cualquier instancia religiosa. Si la naturaleza y la razón son independientes respecto de cualquier elemento trascendente, ¿por qué seguir sometidos a la autoridad de la Iglesia en lo que se refiere a la investigación científica? Los ilustrados consideraron que la investigación debía ejercerse de forma libre, sin ninguna coacción por parte de la teología o de las autoridades eclesiásticas. Atrás quedaban los tiempos en que para construir un canal se aguardaba el veredicto de los teólogos, encargados de juzgar si era conforme a la voluntad de Dios o no.

Los grandes logros alcanzados por la nueva ciencia, hicieron que los demás saberes adoptaran el método físico-matemático de Newton para lograr un conocimiento seguro y seguir el camino emprendido por la ciencia moderna. De ahí que este nuevo

método influyera también en la filosofía, que renunció al conocimiento en sí de las cosas, permaneciendo en el dominio de los fenómenos. También se aplicó a la psicología y al estudio de la sociedad. De esta forma, observamos como esta racionalidad empírico-matemática influyó de manera decisiva en la concepción ilustrada de la razón.

Tras estudiar las características y los elementos que influyeron en la aparición de la nueva razón ilustrada y su exitosa aplicación al ámbito de la naturaleza, que la consagró como modelo de racionalidad, vamos a estudiar en el siguiente capítulo la aplicación de la nueva razón a los distintos ámbitos de la realidad.

CAPÍTULO 3: EL EJERCICIO DE LA NUEVA RAZÓN

3.1. La creación de la filosofía de la historia

> "La Ilustración va a interpretar la historia como filosofía de la historia, posibilitando de esta manera la aparición de un territorio autónomo para que el individuo pueda desarrollar su destino moral con independencia del Estado (ámbito político) y de la Iglesia (ámbito religioso)"[45].

Uno de los grandes logros de la Ilustración fue la conquista del mundo histórico como un mundo inmanente, propio del hombre, como el ámbito donde éste puede desarrollarse y erigirse en constructor de la historia. El cristianismo concibió la historia como un medio para llegar a la plenitud de Dios. De esta forma, la historia sólo tenía valor en cuanto medio para llegar a la patria definitiva, a la Jerusalén Celeste. La historia no era más que el despliegue del plan divino. En consecuencia, el mundo sólo era el escenario donde el hombre representaba el papel que Dios le había asignado y donde las realidades mundanas sólo tenían un valor relativo, siempre referido a la patria celestial. La Ilustración, en cambio, realizará una secularización de la historia. Los ilustrados llevan a cabo la independencia de un nuevo ámbito de la realidad, en este caso, de la historia, para concederle una plena autonomía respecto de la divinidad. Si el pueblo judío defendió la presencia de Dios, como guía de su historia, en la columna de nube y fuego que caminaba con ellos durante el éxodo[46], los ilustrados disiparán y apagarán dicha columna, dejando al hombre sin la presencia de Dios en su historia. De esta forma, lograrán dar a la tierra una autonomía propia, una vez que han eliminado todo elemento trascendente: "La mentalidad ilustrada inmanentiza la historia y hace de ella el lugar en el que el hombre se construye a sí mismo y construye la especie humana como conjunto (humanidad). El tiempo no es un lugar de paso sino que se transforma en duración y progreso"[47].

Según Cassirer[48], no es legítimo considerar la Ilustración como una época ahistórica, en beneficio del movimiento romántico. Por el contrario, la filosofía ilustrada se propuso convertir la historia en una ciencia. Para lograr este objetivo, llevó a cabo una investigación trascendental, en sentido kantiano, es decir, se preguntó por las condiciones de posibilidad de la historia y su sentido. Ahora bien, el mundo histórico no era un ámbito de la realidad ya conquistado, como ocurría con el mundo de los fenómenos de la naturaleza, que había sido delimitado y conocido por la física; más bien, la historia se presentaba como una parcela problemática, que debía ser conquistada, fundada y asegurada conceptualmente.

---

[45] FLORES: *Op. cit*., p.. 33.

[46] Cf. Ex. 14, 19-25: "El ángel de Dios, que caminaba delante del campamento israelita, se levantó y pasó a su retaguardia; la columna de nubes que estaba delante de ellos se puso detrás de ellos, metiéndose entre el campamento israelita; la nube se oscureció y la noche quedó oscura, de modo que no pudieron acercarse unos a otros en toda la noche. Moisés extendió la mano sobre el mar, el Señor hizo retirarse al mar con un fuerte viento de levante que sopló toda la noche; el mar se quedó seco y las aguas les hacían de muralla a derecha e izquierda. Los egipcios, persiguiéndolos, entraron detrás de ellos por el mar, con los caballos del Faraón, sus carros y sus jinetes. De madrugada miró el Señor desde la columna de fuego y desbarató al ejército egipcio".

[47] FLORES: *Op. cit*., p.. 44.

[48] CASSIRER: *Op. cit*., p.. 222.

Esta conquista, que consistía en que la historia dejase de ser una fábula para convertirse en una ciencia, exigía la implantación de la crítica del testimonio, para lograr que la historia sea "una narración fiel, un relato exacto y sincero de los acontecimientos apoyado en el testimonio de los propios ojos, en actos ciertos e indudables o en la referencia de personas fidedignas"[49].

El iniciador de esta tarea fue Pierre Bayle, que, al contrario que Descartes, afirmó la importancia del hecho como base del saber. Descartes no concedió esta importancia al hecho porque no constituía una idea clara y distinta, mientras que Bayle consideró que el único camino seguro para alcanzar un conocimiento cierto no podía ser otro más que el comenzar atendiendo a los hechos. Lo más seguro era ser testigo directo del hecho y si esto no era posible había que acudir al testimonio de otros, aunque éste era necesario que fuese sometido a la sospecha y crítica necesarias, no siendo aceptado sin más. Se pretenden alcanzar, así, hechos seguros de los que no se puedan dudar de su autenticidad. Bayle llevará a cabo esta tarea por medio de la duda. Se trata de una duda cuyo objetivo es descubrir la verdad de lo histórico. Por ello, realizará una exhaustiva crítica de la tradición. En primer lugar, se dedica al estudio de la tradición teológica, pero, a continuación, pasa a la crítica de la historia profana. Ahora bien, con Bayle no cabe hablar todavía de filosofía de la historia, en sentido estricto, ya que considera la historia como un agregado de acontecimientos inconexos, sin ver en ellos ninguna relación ni ningún fin. Pero la filosofía de la historia pretende evitar la caracterización de la historia como un conjunto de acontecimientos sin conexión; por el contrario, pretende ofrecer la conexión interna que dirige el acontecer histórico y el fin al que se dirige. Pretende ofrecer una cosmovisión del mundo histórico. La historia no es dirigida por una fuerza ciega, por el azar, sino que responde a un plan que hay que descubrir y hacer explícito. Ahora bien, que Bayle no realizase semejante estudio no puede llevarnos a despreciar la investigación y resultados alcanzados en su *Diccionario histórico y crítico*. En efecto, si bien Bayle renuncia a ofrecer una concepción teleológica de la historia, nos lleva a la primacía de lo fáctico. Siguiendo el espíritu de la época, Bayle trata de conquistar la autonomía de la historia respecto de la teología. Para ello, buscará fundar la historia no en un ser divino o en la Biblia sino buscando el origen y las condiciones subjetivas e inmanentes de la verdad histórica.

Ya hemos señalado que la investigación de Bayle no puede considerarse una filosofía de la historia. Ésta va a surgir con Vico en su obra *Principios de una conciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*. Si bien esta obra no ejerció una gran influencia en la Ilustración, Vico realiza una fenomenología del hombre, al describir las distintas fases de su conciencia, que corresponden con las distintas fases de la historia. Al principio, los hombres sienten sin advertir; es la edad de los dioses. En un segundo momento, los hombres advierten con ánimo perturbado y conmovido; es la edad de los héroes. Por último, los hombres reflexionan con mente pura y, así, se sitúan en la edad de los hombres.

El primer ilustrado que intentó fundamentar una filosofía de la historia de manera explícita fue Montesquieu con su obra *El Espíritu de las Leyes*, en la que realiza un estudio de las distintas formas de gobierno de los pueblos. Si bien Montesquieu trata de alcanzar lo histórico desde el ámbito político, y se centra en el estudio de las diversas constituciones de los pueblos, su libro es de enorme importancia porque concibe el

[49] HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, p. 215.

transcurrir de una determinada comunidad política como un transcurrir sometido a unos principios y no al azar. De la misma manera, la historia deja de ser una amalgama de acontecimientos inconexos para transformarse en el desenvolvimiento de una ley inmanente a la propia historia. En el prólogo de su obra, Montesquieu lo expresa de la siguiente manera:

> "He comenzado por examinar los hombres y he creído que no están dirigidos, en la infinita variedad de sus leyes y de sus costumbres, por el puro capricho y por el humor. He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella"[50].

Esta concepción de la historia como desenvolvimiento de los aconteceres de acuerdo a unos principios o leyes inmanentes a la propia historia, posibilitará que ésta se convierta en un campo de conocimiento. Desterrados de la historia, como su motor, el azar y la voluntad divina, se posibilita que la razón humana, que antes tenía vedado cualquier conocimiento sobre los fundamentos de la historia, porque estos le sobrepasaban, ahora pueda penetrar sus leyes y su sentido que se sitúan a su alcance al ser inmanentes y racionales. De esta forma, se puede apreciar cómo nuevamente la Ilustración destierra lo sobrenatural, lo maravilloso, de aquel nuevo campo al que se enfrenta para darle la autonomía que no poseía. De nuevo, observamos el trabajo de la razón crítica.

Esta razón se manifiesta en Montesquieu en su búsqueda de las estructuras que rigen los fenómenos políticos y sociales. Pretende explicitar la regla interna que dirige cada una de las formas estatales que, según él, se hallan en una estrecha conexión. De la misma forma que el acontecer político no responde a una mera suma de acontecimientos sino a unos principios internos e inmanentes, el acontecer histórico se encuentra dirigido por esta ley interna:

> "No es el acaso el que rige el mundo... Existen leyes generales, espirituales y físicas, que actúan en cada Estado […] Todos los acontecimientos singulares están sometidos a estas causas"[51].

Otro intento de elaboración de filosofía de la historia lo encontramos en Voltaire quien, en el *Ensayo sobre las costumbres,* trata de mostrar el progreso que ha de realizar la humanidad para llegar a su fin, que es el conocimiento y conciencia de sí misma. Voltaire amplia el ámbito de estudio de Montesquieu, ya que además de la dimensión política estudia las distintas fases que el espíritu ha tenido que superar para llegar a su forma actual. Entonces, se plantea un problema de enorme importancia: ¿cómo conciliar el progreso de la humanidad, y por lo tanto, el cambio, con la idea de que la humanidad ha permanecido igual a sí misma a lo largo de todo el proceso? Es el problema de la identidad del género humano a lo largo de los distintos avatares históricos. Por eso, hay que encontrar una ley que dé razón de los distintos fenómenos históricos. Voltaire, siguiendo el espíritu ilustrado, afirmará que dicha ley no es trascendente al mundo, sino inmanente. Según Voltaire, la historia sólo desarrolla de manera progresiva su

---

[50] Montesquieu, citado por CASSIRER: *Op. cit*., p.. 235.

[51] Montesquieu, citado por CASSIRER: *Op. cit*., p.. 239.

naturaleza que ya está dada de forma latente al principio. Por eso, la historia se convierte en el ámbito de manifestación progresiva de la razón. Además, concibe la historia como un medio de educación moral del hombre. Como explicaremos después los ilustrados no sólo defendieron el progreso material; por el contrario, concebían éste como un medio para alcanzar la realización moral del hombre.

A partir de ahora, la historia no es un cúmulo de acontecimientos sin ningún fin. La historia tiene como objetivo alcanzar un orden en el que la actuación del hombre será decisiva. Con esta nueva concepción, el hombre se convierte en creador, en constructor de la historia. Al igual que la Ilustración afirmó que el hombre había alcanzado la mayoría de edad y debía pensar por sí mismo, ahora le hace responsable de su destino y del destino de la historia. El hombre no será una simple marioneta que es dirigida por una fuerza extraña a él, ya sea el azar o ya sea la voluntad divina, sino que el hombre ilustrado se sabe dueño y constructor de su futuro. Una vez que la historia no está sometida a fuerzas trascendentes sino que es inmanente, el hombre puede dominarla. En el fondo de esta creencia, descubrimos la confianza que la Ilustración depositó en el hombre. Nos encontramos ante un optimismo antropológico que ponía enorme confianza en las posibilidades del hombre y de su razón. De esta forma, se fue forjando la idea de que el hombre, ayudado de su razón y de su nueva ciencia, lograría ir transformando, por sí solo, este mundo hasta llevarlo a su plenitud. No cabe duda que los grandes avances científico-técnicos ejercieron una enorme influencia en los pensadores ilustrados para que llegaran a afirmar esta visión optimista de la historia. Nos referimos a la idea de progreso, que con tanta fuerza fue proclamada en el siglo XVIII. En 1750, en un discurso a la Sorbona, Turgot la defendió, por primera vez, en los siguientes términos:

> "El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene en sí mismo, como cada individuo, su infancia y sus progresos... Las costumbres se suavizan, el espíritu humano se ilumina, las naciones aisladas se aproximan unas a otras, el conocer y la política reúnen al fin todas las partes del globo; y la masa total del género humano, con alternativas de calma y agitación de bienes y males, marcha siempre, aunque a paso lento, hacia una perfección mayor"[52].

La historia camina siempre hacia delante; los puntos oscuros no podrán impedir que el progreso siga su curso. Los ilustrados se convierten en profetas de un reino mesiánico, que se realizará en nuestra historia. Los avances de la ciencia son innegables; pero ¿el progreso de la ciencia y de la técnica está contribuyendo a un progreso moral de las personas? ¿Está contribuyendo a una mejora espiritual del género humano? ¿Se puede situar la felicidad del hombre sólo en el aspecto material? Los ilustrados no dejarán de plantear esta cuestión de enorme importancia, como podemos observar en Kant, quién al comienzo de su escrito *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* escribe:

> "Por lo demás, cuando se pregunta si el *género* humano (en bloque) progresa continuamente hacia lo mejor, tampoco se trata de la historia

[52] Turgot, citado por HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Op. cit*., p.. 325.

natural del hombre (de si, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro), sino que lo que nos interesa es la *historia moral*"[53].

No faltarán voces críticas, como la del ginebrino Rousseau, que denuncien que el progreso de las ciencias y de las artes no implica el progreso moral. Si bien, la mayoría de los ilustrados están convencidos de que la historia se rige por esta ley del progreso. Este progreso no es más que el despliegue de la razón en la historia. Como recoge Cirilo Flores, "la idea de progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente –*pedetentim progredientes*- en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente. Ello implica que, al ser el fin del problema máximo de la Tierra, se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general, que justificará el proceso total de la civilización, pues, si no, la dirección adoptada no sería la deseable. Pero hay alguna implicación más. Este proceso debe ser el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa, ya que, de no ser así, no existiría la garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea de Progreso se convertiría paulatinamente en la de Providencia"[54]. De esta forma, la historia no será ya el ámbito del despliegue de la acción salvífica de Dios, como defiende el obispo Bossuet, en un intento apologético frente a la inmanentización de la historia que se estaba llevando a cabo, sino el espacio y el tiempo en el que la razón se va desplegando, se va explicitando, se va encarnando en las estructuras históricas, como defendía Turgot, en el texto citado con anterioridad. Dicho texto, nos muestra los anhelos de los pensadores del siglo XVIII: 1) "las costumbres se suavizan", es decir, se pasa de una época de barbarie a un refinamiento de las costumbres, donde el espíritu humano sufre un desarrollo moral; 2) "el espíritu humano se ilumina", es decir, se produce un desarrollo del conocimiento, una vez que se destierran los prejuicios, la superstición y se introduce la razón, que devuelve la claridad al ámbito teórico; 3) "las naciones aisladas se aproximan unas a otras, el comercio y la política reúnen al fin todas las partes del globo", es decir, el cansancio ante las numerosas guerras que habían asolado el suelo europeo, lleva al deseo de un nuevo orden político, caracterizado por la unión de todas las naciones y su convivencia pacífica, como defenderá Kant en su escrito *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*[55]. Por lo tanto, la Ilustración confía en que nuestra historia se dirige hacia un paraíso terreno situado no al principio sino al final de la historia. Pero cabe preguntarse ¿no es este proyecto de la Ilustración sino un intento de inmanentizar lo que el cristianismo situaba más allá de la historia? ¿no nos prometen un paraíso, aunque éste no se realice en el cielo sino en el final de la historia? ¿Si hablamos de progreso no cabe la posibilidad de retrocesos históricos? ¿Si sólo es posible el progreso no estamos sometiendo al hombre, otra vez, al yugo de una nueva ley, aunque sea inmanente y racional, y le estamos quitando su libertad, responsabilidad y capacidad creativa? ¿Cómo conjugar el acontecer histórico

---

[53] KANT: "Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor" en KANT: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1994[4], p. 80.

[54] Citado por FLORES: *Op. cit*., p.. 25.

[55] KANT: "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" en KANT: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, p. 10. En el principio quinto de su escrito se puede interpretar este deseo de una sociedad universal al afirmar que "el mayor problema de la naturaleza humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho".

con una continuidad? ¿Puede el hombre alcanzar la realización plena de su vida? ¿Si la plenitud histórica se sitúa en un tiempo futuro, qué valor tiene la vida de aquellos hombres que no la alcanzaron?

Resumiendo, podemos decir que la Ilustración eliminó la columna de nube y fuego que guiaba a los israelitas en su caminar histórico, haciendo que el hombre no tuviese ya como guía la luz divina sino la sola luz de la razón. De esta forma, los pensadores tratan de conseguir un espacio autónomo, libre de todo elemento trascendente, que permite hacer de la historia un ámbito de conocimiento. Los ilustrados trataron de fijar un sentido al transcurrir histórico, defendiendo que éste responde a una ley inmanente y no a la acción del azar o de la voluntad divina. Una vez ganada la autonomía de la historia y reducida a sus principios terrenos, la razón puede escudriñarlos; de tal forma, que la historia se transforma en un nuevo campo de conocimiento, pasando de ser una fábula a convertirse en una ciencia. Para ello, se estableció en primer lugar la importancia del fenómeno, del hecho, gracias a la investigación y crítica de Bayle. En segundo lugar, se desterró de la historia todo elemento maravilloso o sobrenatural para hacer de la razón la única guía del devenir histórico. Y por último, se defendió una concepción optimista, que afirmaba que la historia transcurre en un progreso continuo.

3.2. De la moral revelada a la moral natural

Hemos ido estudiando cómo el proceso de secularización se ha llevado a cabo en el ámbito de la naturaleza, en el del conocimiento y en el de la historia. A medida que estos intentos de desmitificación de nuestro mundo van teniendo éxito, los ilustrados no se detienen ante ninguna parcela de la realidad. Ahora, nos centraremos en la moral. El proceso seguido por los pensadores en este campo es el mismo que ya habían realizado en los explicados anteriormente. En primer lugar, consideran que este ámbito es oscuro por fundarse en la revelación o en la tradición y jerarquía eclesiástica. Como la Ilustración no tiene otro objetivo que devolver la claridad a la cultura, es necesario desterrar cualquier elemento que nos mantenga en dicha oscuridad. Una vez que estos aspectos oscuros han sido eliminados, se requiere una nueva fundamentación, que sólo puede ser realizada por la razón. Este esquema es el que siguen los ilustrados al tratar de fundar nuevamente la moral. Una vez rechazada la moral cristiana por considerarse producto de la superstición, ya que no se funda en la razón, los pensadores se lanzan a la búsqueda de una nueva moral, que ha de ser racional. Se trata de la moral natural.

La Ilustración defiende una visión optimista del hombre y del mundo. Por lo tanto, considera que la naturaleza es buena y tiende a la felicidad del hombre. El hombre, para ser feliz, no debe esperar a la otra vida sino que debe disfrutar de la felicidad terrena. Por eso, si la naturaleza tiende a la felicidad del hombre, es necesario obedecer su ley para alcanzar la felicidad. Ahora, no se trata de actuar conforme a principios trascendentes, que a veces se oponen a las tendencias de la naturaleza, para alcanzar la felicidad, sino que el hombre ha de descubrir cuál es la ley de la naturaleza, para acomodarse a ella en su actuación y, así, lograr alcanzar la felicidad. No hay que esperar un más allá para ser feliz. Se busca una felicidad terrena y no celestial. No es una felicidad angelical inalcanzable, sino una felicidad terrena posible. La vida terrena no es un mero paso hacia la eternidad, el hombre no es el *homo viator* que sólo aspira a conquistar la felicidad eterna. El hombre ilustrado, que no admite que para alcanzar la felicidad celeste haya que sufrir, concibe la autonomía y bondad de este mundo, el cual

ha de ser disfrutado. De esta forma, se produce una secularización de la felicidad, que incluiría la salud, una honesta fortuna y las ventajas materiales de la civilización.

El optimismo antropológico de la Ilustración manifiesta su confianza en la bondad natural del hombre. El hombre no se halla herido de forma irremediable por el pecado; el hombre no nace o se convierte en un vicioso después del pecado original sino todo lo contrario. La moral religiosa, que había defendido una concepción pesimista del hombre, sobre todo en las iglesias reformadas, le oprimía, porque no confiaba en la legitimidad de sus tendencias heridas de forma radical por el pecado, o le instaba a considerar su estancia en la tierra como un simple paso hacia la Jerusalén Celeste. De esta forma, se negaba el valor de las realidades terrenas y obligaba al hombre, a la hora de actuar, a poner sus ojos sólo en el cielo. Por el contrario, la moral natural tratará de favorecer el instinto que nos lleva a ser felices. En consecuencia, las pasiones no han de ser reprimidas y eliminadas ya que son un elemento que pertenece a la naturaleza del hombre, que es buena. No se trata tampoco de dar rienda suelta a esas pasiones, sino que la moral tendrá la misión de dirigirlas, de tal modo que nos conduzcan a la felicidad.

El espíritu racional que ha ido penetrando toda la realidad, también se introduce en el campo de la moral. Se considera que la naturaleza ha establecido entre todas las cosas creadas relaciones racionales. Esto implica que el bien es el conocimiento y obediencia a esas relaciones; mientras que el mal es el desconocimiento y desobediencia de las mismas. Nos encontramos ante unos conceptos de bien y mal totalmente seculares sin ninguna connotación religiosa. En esta nueva época, se trata de encontrar principios universales que puedan ser aceptados por todos los hombres. Los ilustrados consideraban que la moral religiosa no era universal. En efecto, la Reforma protestante y los descubrimientos e investigaciones, realizadas por la antropología cultural en nuevas tierras, llevaron a una debilitación del cristianismo que fue perdiendo su carácter absoluto. De esta forma, las normas y los principios que habían sido establecidos, por el cristianismo, podían no ser seguidos por todos los hombres, perdiéndose, así, el carácter universal que buscaban los ilustrados y que éstos creen encontrar en una moral fundada por la sola razón. Esta nueva moral llevó a nuevos principios y virtudes[56]. El primer principio, en el que coinciden la mayoría de los ilustrados, es el amor propio o búsqueda de nuestros intereses; mientras que el segundo principio establece que la búsqueda de nuestros intereses no debe perjudicar el interés del prójimo ni el de la colectividad. Por lo tanto, se ha de alcanzar una unión entre el interés personal y el social.

Las nuevas virtudes que propusieron los pensadores ilustrados fueron las siguientes: la tolerancia, la beneficencia y la humanidad: 1) La tolerancia se fundamenta epistemológicamente en la conciencia de la limitación de nuestro conocimiento. Esta limitación hace que todos estemos sujetos a la posibilidad del error. Nadie puede arrogarse la pretensión de poseer un conocimiento absoluto y verdadero. Por lo tanto, la tolerancia no puede ser confundida con indiferencia respecto a las posiciones u opiniones del otro, sino que, por el contrario, entraña la gravedad del reconocimiento de la parte de verdad que puede contenerse en la opinión de otra persona. Por lo tanto, respetamos la opinión de la otra persona no porque cada uno pueda mantener cualquier posición sino porque al poseer un conocimiento limitado no podemos pretende abarcar todo el conocimiento que puede ser completado por la parte de verdad que ha alcanzado

[56] HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Op. cit.*, pp. 148-155.

la otra posición; 2) la beneficencia, que significa hacer el bien al otro, surge por el abuso al que se sometió el término "caridad"; 3) La humanidad es la gran virtud para los moralistas del siglo XVIII, ya que la condición de hombre era el principio y el fin de todo.

La moral ilustrada exige su seguimiento desde una doble dimensión: la racional y la empírica. Racionalmente, hemos de seguir la virtud, porque esta es el reflejo del orden del universo. Mientras que empíricamente se exige seguir la virtud porque nuestras sensaciones nos advierten que debemos buscar el bien y evitar el mal.

Ahora bien, no todos los autores de la época mostraron su acuerdo con el proyecto e instauración de esta nueva moral racional. El motivo del rechazo de una moral secular no es otro sino la creencia de que el orden moral sólo puede ser garantizado desde principios religiosos, que dotarían de una extrema gravedad a cualquier acto moral. Estos pensadores se preguntan si es posible una ética sin religión. Algunos consideran que la limitación de la razón humana no permite alcanzar principios éticos, siendo, en consecuencia, necesario recurrir a la revelación. Un ejemplo de esta postura lo encontramos en el siguiente párrafo, de Haller, científico de la época, que se opuso a la moral natural:

> "Mi propósito en este discurso no es tender a la verdad por sendas filosóficas: mi intención se refiere a las consecuencias prácticas de la incredulidad; la perversión de las costumbres y todos los infinitos males que ya produce, y que muy pronto abatirían a la raza humana si estos horribles principios llegasen a sofocar la verdad, y forzarla, por así decir, a subir al cielo"[57].

3.3. Hacia una nueva teoría del derecho

El derecho es otro de los campos que se vio afectado por la crítica que la razón ilustrada ejerció en su época. Los ilustrados pretendían fundamentar un nuevo derecho que fuera independiente de la teología y de los caprichos de la omnipotencia del Estado. De esta forma, surge el derecho moderno, con el único objetivo de introducir la racionalidad, en este ámbito de la realidad, para evitar, así, cualquier abuso por parte de los legisladores.

El derecho natural va a defender la existencia de un derecho anterior al poder humano y divino. A partir de ahora, el derecho no se va a fundar en el poder o la voluntad. Si el legislador pudiese legitimar las normas por el solo hecho de poseer más poder o por el hecho de que es su voluntad, podrían quedar sancionadas numerosas leyes que sólo serían el reflejo de una voluntad caprichosa y sin límites para cometer cualquier tipo de abusos. Para evitar cualquier tipo de legislación arbitraria, la Ilustración sólo va a admitir como fundamento del derecho la esfera de la pura razón[58].

El legislador, en el momento de establecer la ley, no tendrá plenos poderes para poder dictaminar cualquier arbitrariedad. Como ya dijimos, toda norma, toda conclusión ha de resistir el examen de la razón. Por lo tanto, el legislador sólo podrá dictar normas que hayan sido alcanzadas por la razón y que se adapten a una norma superior que le precede ya que existe una norma universal, verdadera, independiente de la fe, que es

---

[57] Haller, citado por ARANA: *Op. cit*., p.. 46.

[58] CASSIRER: *Op. cit*., p.. 265.

accesible a la razón, y que es la norma que limita el poder de decisión del legislador. Dicha norma es la ley natural que, Jean-Jacques Burlamaqui, definió como "una Ley que Dios impone a todos los hombres, y que pueden descubrir y conocer con las solas luces de la razón"[59].

Esta ley natural constituye la suprema norma de la cual se derivan todas las demás y que ha de ser tenida en cuenta por el legislador a la hora de establecer las leyes. No será legítimo que el legislador pueda sancionar una ley que se oponga a la ley suprema. Aunque en la definición de ley natural se establezca a Dios como fundamento de la misma, en realidad se está refiriendo a un Dios que sólo puede ejercer su voluntad de forma racional. Por lo tanto se trata de un Dios que está limitado y ha sido absorbido por la razón. Podríamos decir que es un Dios dentro de los límites de la mera razón. De esta forma, no se le puede acusar al autor de la definición de una vuelta al derecho divino ya que, como Dios queda reabsorbido por la razón, el derecho divino se convierte en derecho natural y, en consecuencia, puede ser conocido por la razón humana sin la ayuda de la fe.

Siguiendo a Burlamaqui, podemos definir el derecho y la jurisprudencia natural de la siguiente manera:

> "El derecho natural es el sistema, la reunión o el cuerpo de esas mismas Leyes [naturales]. Por último, la jurisprudencia natural será el arte de llegar al conocimiento de las leyes de la naturaleza, de desarrollarlas y aplicarlas a las acciones humanas"[60].

De la existencia de este derecho natural se deriva la existencia de derechos naturales del hombre. Estos derechos, al ser una consecuencia del derecho natural, son independientes y anteriores a la sociedad y al Estado. De esta forma, se concede una primacía y dignidad al individuo que el Estado ha de respetar. Apreciamos, así, como la Ilustración concede más importancia al individuo que al Estado. Estos derechos naturales inherentes a todo hombre son un nuevo freno a cualquier tipo de abuso que pudiese ejercer el poder estatal.

En consecuencia, podemos decir que el derecho natural es aquel que sólo admite en su elaboración la guía de la razón y que no recibe su legitimidad por el beneplácito divino, sino de la idea de bien. De esta forma, se pretende evitar cualquier abuso del legislador que ha de someterse a los límites de la racionalidad, no pudiendo invocar, en su actuación, la omnipotencia del poder divino o estatal.

3.4. Los fundamentos de la política ilustrada

Ya explicamos como el método resolutivo-compositivo, que la física había empleado en el estudio de la naturaleza con gran éxito, también se aplicó al estudio de otros campos. En concreto, en este apartado, vamos a explicar como se aplicó al estudio del Estado. Dicho método establecía que para el estudio de cualquier fenómeno era necesario, en primer lugar, descomponerlo en sus elementos más simples para después volver a recomponerlo. De la misma manera, a la hora de estudiar el Estado, se tratará de establecer su origen descomponiéndolo en sus elementos constitutivos. Es así como

---

[59] Jean-Jacques Burlamaqui, citado por HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Op. cit.*, p.. 135.

[60] *Ibid*. 135.

irán surgiendo las teorías contractualistas, que suponen un cambio de orientación en la concepción tradicional de los fundamentos del Estado. Hasta entonces, se concebía que el poder emanaba de la divinidad, pero ahora se abandonará esta fundamentación sobrenatural del Estado para establecerla de manera racional. El soberano ya no recibirá el poder de Dios, como defendía la anterior teoría política, legitimando, así, un poder ilimitado ya que no tenía que rendir cuentas más que a Dios. Con la nueva teoría política el poder emana del pueblo que lo delega en un soberano; por lo tanto éste ya no es propietario del poder que siempre será propiedad del pueblo, sino que es un mero administrador del mismo. A partir de ahora, no podrá ejercer su soberanía de manera ilimitada porque, en ese caso, el pueblo podrá quitarle el poder que la había otorgado, por haberse empleado de manera ilegítima. En el fondo de esta nueva teoría, encontramos una nueva concepción de la relación individuo-Estado. Con la Ilustración, el individuo va a tener supremacía sobre el Estado, que no podrá ir en contra de los derechos fundamentales del individuo que siempre han de ser respetados.

Un primer ejemplo de este contractualismo lo encontramos en Hobbes que, al aplicar el método resolutivo-comparativo, separa las voluntades individuales. En consecuencia, se ve forzado a explicar cómo es posible que surja una agrupación de personas, es decir, el Estado, si los individuos se encuentran aislados. Para Hobbes esta unión se explica por la dominación y el sometimiento. El contrato social consiste en un contrato de sumisión, ya que se concede al soberano un poder ilimitado, para que garantice la seguridad de cada uno de los individuos. Este absolutismo se puede explicar porque Hobbes parte de una concepción pesimista del hombre. Como "el hombre es un lobo para el hombre" el soberano ha de poseer el mayor poder posible que le permita garantizar la seguridad de cada uno de los miembros que forman su Estado. El contrato, según Hobbes, indica el momento en el que se constituye el Estado. En efecto, el contrato no tiene lugar en una comunidad ya existente, sino que su firma constituye su acta fundacional. Por lo tanto, para Hobbes, la sociedad surge por el interés de los individuos, que quieren seguridad frente a posibles amenazas.

Otro ejemplo de contractualismo lo encontramos en Grocio. A diferencia de Hobbes, para Grocio, la sociedad no es producto del mero interés del individuo sino que responde a un impulso natural de la naturaleza humana, por el que el hombre se hace hombre, y que recibe el nombre de "appetitus societatis". Por lo tanto, el contrato es posible gracias a esta tendencia natural del hombre que le lleva a agruparse en sociedad.

Rousseau es otro de los pensadores que defendió la teoría contractualista como nuevo fundamento del Estado. Según Rousseau, la sociedad sólo puede fundarse en la libertad y nunca en la coacción. Al darse el contrato social, la voluntad individual sólo busca la voluntad general.

Otros ejemplos de contractualismo los hallamos en Locke y Kant. Con estos ejemplos, no hemos pretendido ofrecer una explicación de las distintas variantes de la teoría contractualista sino resaltar la existencia, en esta época, de una corriente que busca un fundamento inmanente de la sociedad y del Estado, que se lleva a cabo por el ejercicio de la razón natural. Estos autores eliminan, como fundamento de la sociedad y del Estado, cualquier elemento religioso o trascendente.

En el fondo de todo este intento de nueva fundamentación del Estado, se encuentra el intento de eliminación de todo tipo de abusos de poder. Esto explica que se trate de pasar de un régimen despótico a un Estado liberal, que se verá encarnado en el

gobierno de Inglaterra. Es por ello que va surgiendo y adquiriendo carta de ciudadanía la idea de libertad que se justifica argumentando que nadie ha recibido de la naturaleza el derecho a mandar sobre los demás. Otro derecho que se establece en esta época es el de la igualdad, ya que al nacer no existen diferencias. Si bien esta igualdad ha de ser entendida jurídicamente, es decir, como igualdad ante la ley; ya que se admite la desigualdad social. También se concibe la igualdad como el rechazo de cualquier tipo de privilegio por motivos de nacimiento. Otro de los derechos naturales es el derecho a la propiedad. Además, se defienden la libertad de pensamiento, de expresión, de religión, de navegación, de comercio, de industria, de circulación. Todos estos derechos y libertades son reflejo de la dignidad del hombre, que el Estado ya no podrá conculcar, constituyendo, así, un muro infranqueable que no puede sobrepasar. De esta forma, se ponen límites a cualquier intento de ejercer el poder de manera arbitraria y, en el fondo, irracional. Se trata de lograr un mecanismo que impida cualquier abuso de poder e instaure un sistema de gobierno racional. Ya no se hablará de súbditos sino de ciudadanos. También se opera un cambio en la concepción del soberano. Éste no es el propietario del poder sino que lo administra como fruto de la delegación que han realizado los ciudadanos. Por ello, el soberano se ve obligado a rendir cuentas del ejercicio de su poder.

Además del Estado liberal, en el siglo XVIII, encontramos otra forma de gobierno que ha recibido el nombre de "Despotismo ilustrado". Este gobierno también intentaba acabar con los abusos de otras formas de gobiernos anteriores; en concreto surge como un intento de superación del feudalismo. Para lograr esta superación, tratan de realizar una reforma igualitaria; buscan la prosperidad con reformas económicas; centralizan el poder, como reflejo de la razón universal, ya que ésta conduce al orden. Los monarcas ilustrados, que encarnaban el Estado, justificaron todas sus acciones invocando la razón. Este despotismo ilustrado constituyó un intento de ejecución de los ideales de la Ilustración desde arriba.

3.5. La aparición de una nueva forma religiosa

A lo largo de los apartados precedentes, hemos ido estudiando como los pensadores ilustrados fueron realizando la independencia de los distintos ámbitos de la realidad respecto de cualquier elemento religioso y trascendente, ya procediesen de la teología o de la metafísica tradicional. Ahora, en este último apartado, con el que concluimos esta aproximación al pensamiento de la Ilustración, vamos a estudiar cómo afectó este pensamiento a la religión, lo que constituye el objeto de nuestro estudio. Por eso, nos extenderemos un poco más que en los otros apartados. Si bien el objetivo de esta presentación no es el desarrollo amplio de dicha temática sino una panorámica general del problema, ya que posteriormente procederemos al estudio de esta cuestión atendiendo a su desarrollo concreto en autores que hemos considerado representativos y que han ejercido influencia en la problemática de nuestros estudio.

No han faltado voces que han definido el siglo XVIII como un período de fuerte descristianización, como una época caracterizada por la increencia. Hay quienes consideran que tales afirmaciones son precipitadas y no se corresponden con el espíritu ilustrado; y creen más correcto afirmar que, en esta época, estamos asistiendo al surgimiento de un nuevo espíritu religioso, que trata de acomodarse a las exigencias de la nueva cultura:

> "No se trata ni mucho menos de una contestación radical de la religión, sino más bien de un neocristianismo, deseoso de integrar las nuevas certidumbres del conocimiento científico y filosófico"[61].

De todas formas, es preciso aclarar esta afirmación dependiendo de la zona geográfica donde se desarrolle. Si nos centramos en Inglaterra, Alemania y en los países reformados descubrimos que las nuevas ideas religiosas se van abriendo camino de forma más o menos pacífica, sin una férrea oposición de las autoridades civiles y eclesiásticas. Por ejemplo, la Ilustración alemana no pretendió eliminar la religión sino ofrecer una fundamentación trascendental de la misma. En estos países, se defiende que la revelación natural de la razón y de la ciencia no debe considerarse opuesta a la revelación sobrenatural de la Sagrada Escritura, ya que consideraban que el Dios de la Biblia es el mismo que creó el orden del mundo que pretenden descifrar los investigadores.

Pero si nos trasladamos a Francia, descubrimos una lucha feroz entre los pensadores y filósofos, que tratan de establecer las nuevas ideas, y las autoridades, que defienden la continuidad de las ideas tradicionales. Siguiendo a Cassirer podemos afirmar que el objetivo de la Ilustración francesa era eliminar la fe para que el hombre pudiese desarrollarse. "El abandono de la fe sea cualquiera la forma histórica con que se disfrace y cualquiera los motivos en que pretenda apoyarse, parece el único medio apropiado para librar a los hombres del prejuicio y de la servidumbre y abrirles el camino de su verdadera felicidad"[62]. La crítica de los ilustrados franceses y de *la Enciclopedia* consistirá en luchar contra las pretensiones de verdad y validez de la religión, acusándola de obstaculizar el progreso intelectual y de no haber fundado una auténtica moral y un orden político-social justo. En esta época, se abre un proceso contra la revelación al considerarse contraria a la razón, por pertenecer al orden del milagro y de lo sobrenatural. Los pensadores franceses no limitarán la exposición de sus doctrinas al reducido círculo de la clase intelectual, sino que la difundirán entre el gran público, criticando la revelación, la Biblia, los profetas, la Iglesia, los dogmas, los misterios, la organización eclesial y la moral cristiana.

Los pensadores alemanes retoman lo expuesto por los ingleses y franceses. Defienden que Dios se manifiesta a través de la naturaleza y la revelación; aunque esta no puede contradecir a aquella. Ahora bien, la reflexión intelectual alemana, sobre la cuestión religiosa, no se redujo a una reelaboración del material recibido sino que llevó a cabo un erudito examen de la Escritura, independientemente de la ortodoxia. A partir de este estudio, critican la ambigüedad y multiplicidad de sentidos que ofrecen los textos sagrados. Para este estudio se emplea el mismo método aplicado a la crítica textual de los textos profanos. En primer lugar, realizan una crítica filológica.

No podemos establecer una sola causa como origen de la revolución religiosa que se está llevando a cabo, en esta época. Como todo fenómeno humano presenta una enorme complejidad, confluyendo, en él, numerosos factores. Las causas se extienden desde el ámbito político hasta el mismo desarrollo interno de la religión, pasando por el nuevo pensamiento y los viajes a nuevas tierras.

---

[61] GUSDORF: *La conciencia cristiana en el Siglo de las Luces.* Ed. Verbo Divino, Estella, 1977, p. 11.

[62] CASSIRER: *Op. cit*., p.. 157.

En efecto, una de las causas es de orden religioso y, concretamente, hemos de situarla en el acontecimiento de la Reforma. Esta supuso un factor de división dentro de la catolicidad cristiana. De esta forma, la Iglesia Católica Romana fue perdiendo su carácter absoluto, ya que coexistía con la religión reformada. Esto ayudará a que el cristianismo sea tratado como una religión más entre otras. Además, la Reforma supuso una negación de toda mediación humana en la relación con Dios. Lutero cuestionó el principio de la tradición, afirmando que el hombre, a solas con Dios, establece por sus propios caminos y por su propio trabajo su relación con él. De esta forma, la relación con Dios no precisa de la mediación eclesial. Por lo tanto, no sólo se la considera innecesaria sino que, además, constituirá un obstáculo para el auténtico encuentro con Dios, que tiene lugar en el ámbito privado de la conciencia de cada sujeto.

Una segunda causa es de orden político. La Reforma dividió Europa en estados reformados y estados católicos. Sin negar los intereses políticos que se escondían bajo los supuestos ideales religiosos, estos dos bloques se vieron envueltos en guerras y luchas, que recibieron el nombre de Guerras de Religión. Estas guerras ponían de manifiesto que la fe era un elemento perturbador de la convivencia ya que generaba división, violencia y fanatismo entre la humanidad. La población europea cansada de tanta inestabilidad y crueldad quería alcanzar la ansiada paz. En este anhelo de paz, surge la convicción de alcanzar una religión que prescinda de la fe, causante de las guerras. Como escribe Diderot:

> "Esta religión es preferible a todas las demás, ya que no puede hacer más que el bien y nunca el mal. Pues bien, esa es la ley natural, grabada en el corazón de todos los hombres. Todos ellos encontrarán dentro de sí mismos las disposiciones necesarias para admitirla, mientras que las otras religiones, basadas en principios extraños al hombre y por consiguiente necesariamente oscuros para la mayoría de ellos, no podrán dejar de suscitar disensiones. Pues bien, la experiencia nos dice que las religiones pretendidamente reveladas han causado mil desgracias, han armado a los hombres unos contra otros y han teñido de sangre todos los rincones. Por el contrario, la religión natural no ha costado ni una sola lágrima de sangre"[63].

Los ilustrados consideran que la fe que lleva al fanatismo y la violencia es irracional. Por ello, tienden a una desmitificación de la religión, eliminando la superstición y el fanatismo por medio de la razón, con el objetivo de alcanzar la paz. Es así como se establece la religión natural, la religión de la razón, que es la religión común a todos los hombres, la religión universal, que llevará a la paz y la unidad de todo el género humano, ya que su fundamento, la razón, es universal, común a toda la humanidad. De esta forma, la nueva, y más antigua, religión corresponde a la esencia del hombre. Esta nueva concepción permitirá la tolerancia religiosa, ya que se considera que todas las religiones, incluso las reveladas, proceden del mismo tronco común de la religión natural. El deísmo, que defendió y difundió esta religión natural, surgió como un deseo de alcanzar la paz, afirmando que sólo en la paz religiosa se puede conocer la verdadera esencia de Dios. Todo esto nos muestra que la religión ilustrada pretende ser una reforma de la religión que busca la paz y rechaza todo lo que deshumaniza al hombre.

---

[63] Diderot, citado por GUSDORF: *Op. cit*., pp. 135-136.

Otra causa la encontramos en la nueva razón ilustrada. Como ya vimos, la razón ilustrada es una razón autónoma y crítica. En su afán de revisión de todo lo heredado, no se detiene ni ante la misma religión. Es una razón que se enfrenta al hecho religioso para fundamentarlo racionalmente, eliminando todo elemento que desborde a la propia razón. Un ejemplo de esta empresa lo encontramos en el deísmo inglés, y concretamente en John Toland con su *Cristianismo sin misterios*, que trató de eliminar de la religión los misterios y milagros, que se consideraban no racionales y, en consecuencia, algo oscuro, para llevarla a la luz clara del conocimiento. Aunque piensan que razón y fe no se contradicen porque ambas tienen el mismo origen, la razón reabsorbe y reduce la fe a su ámbito o bien considera que no aporta ningún conocimiento nuevo, ya que la razón es capaz de alcanzarlo, por sí misma. En consecuencia, o se racionaliza la fe o se la considera inútil. Mathew Tindal también defendió que la revelación no aportaba ningún conocimiento nuevo, ya que la fe sólo expresaba lo ya contenido en el conocimiento alcanzado por los hombres y sobre todo en su saber moral. Según Tindal, Dios que era perfecto había dado al mundo una ley perfecta que no admitía cambio. Por ello, la ley cristiana sólo era la repetición de la primera y única ley. Esta postura queda expresada en el título de su libro *El cristianismo, tan viejo como la creación. El Evangelio como una nueva promulgación de la religión de la naturaleza.* Además, hay autores que van más lejos y llegan a considerar la fe como una trasgresión de los límites de la racionalidad, que conduce al fanatismo y a la superstición. La religión natural y el deísmo suponen un intento de elaboración de un credo racional y universal. Los ilustrados, enemigos de cualquier afirmación que no hubiese sido alcanzada por la razón, consideran que el mayor mal de la religión consistía en tratar de justificar la fe por cualquier medio, ya que, de esta forma, se desembocaba en la superstición y el fanatismo. ”Lo que cuenta y está sometido a responsabilidad moral es la fe ciega que se cierra en banda a toda investigación y se pone en guardia contra todo examen; porque no sólo limita el contenido del conocimiento, sino que anula su esencia, su forma y su principio”[64]. Por lo tanto, los pensadores ilustrados vieron en la actuación de la jerarquía eclesiástica, en nombre de la fe, un dogmatismo, la imposición de unas determinadas creencias, que se arrogaban la calidad de verdadero conocimiento, sin ninguna fundamentación racional. De aquí, la crítica y el esfuerzo por ofrecer una justificación racional del hecho religioso. El cuestionamiento de fondo no se refiere al contenido de cada dogma sino a la certeza religiosa como tal. Para alcanzar esta certeza se recurre a la teoría del conocimiento empirista de Locke, que se consideró como la base del conocimiento en general. De acuerdo con la doctrina de Locke, se rechaza la trascendencia absoluta de la religión que impide cualquier tipo de conocimiento de la misma. En efecto, para que un objeto pueda ser conocido ha de hacerse presente, de alguna manera, al sujeto cognoscente. Esto implica que el objeto que pretende conocer la fe ha de poseer unas determinadas características que permitan su aprehensión intelectual, excluyéndose la trascendencia absoluta, que impide que tal objeto se haga presente a la conciencia del hombre y que, por tanto, pueda ser conocido. Sólo puede haber misterios en sentido relativo y no en sentido absoluto, es decir, se puede sobrepasar cierto grado de comprensión pero no toda comprensión.

Por último, no podemos ignorar que nos encontramos en una época que prima la experiencia en el conocimiento. Por ello, no sólo los autores de *La Enciclopedia* visitaron los talleres para poder escribir sus artículos, sino que hay un sector de la población que viaja por todo el mundo, descubriendo nuevas culturas. En estas nuevas

[64] CASSIRER: *Op. cit*., p..187.

tierras, aprecian distintas formas de religión que no coinciden con las que existen en sus países. De esta forma, se procede a una ampliación del concepto de religión. Así, el cristianismo se ve rebajado, nuevamente, en sus pretensiones de presentarse como la religión absoluta y máxima encarnación del espíritu religioso, teniendo que resignarse a ser valorado como una religión más entre otras. Este proceso ya se había iniciado en el Renacimiento que, al defender un teísmo universal, consideraba que el Infinito no podía ser agotado por ninguna forma o nombre concreto. Ésta era la razón por la cual todas las formas religiosas, en la medida en que fueran auténticas y verdaderas, podían equipararse. Esta valoración común de todas las religiones puede llevarnos a hablar de una cierta indiferencia religiosa, entendida como indiferencia hacia las religiones positivas. No importa la religión a la que se pertenezca, ya que todas se sitúan al mismo nivel, lo importante es ser honrados. Esta indiferencia, así entendida, va a ir abriendo paso a la idea de tolerancia, que se irá extendiendo entre el pueblo. En efecto, si todas las religiones son igualmente válidas, y contienen parte de la verdad, todas han de ser respetadas.

La religión natural consiste en una religión que emana de la naturaleza y que sigue los dictados de la razón. La religión natural defiende la existencia de Dios. Ahora bien, es un Dios ajeno al mundo, que no se acepta por la fe sino que es alcanzado por la razón, contemplando la Creación. El deísmo mantuvo la confianza en una razón que era capaz de alcanzar el conocimiento de un Ser Supremo, aunque no su esencia y modo de obrar. Esta religión natural, defendida por el deísmo, pretende ser una religión universal, anterior a toda religión revelada, y común a todos los hombres, ya que se funda en el reconocimiento racional de la divinidad y en el servicio al prójimo, sin tener en cuenta dogmas y ritos.

Según Paul Hazard[65], el deísmo quiere eliminar todo elemento supersticioso que se halle en las iglesias, lo que le llevará a un Dios desconocido, del que sólo podemos afirmar su existencia; en cuanto a su esencia hemos de permanecer en silencio porque tal conocimiento está vedado a la razón. Por ello, no lo denominan Dios sino Ser Supremo. El deísmo sólo permitirá el reconocimiento de la existencia del Ser Supremo, la elevación del corazón del hombre hacia él y la existencia virtuosa del hombre, a nivel personal y social. Ahora bien, no admitirá los ejercicios piadosos a Jesús crucificado, la representación del Ser Supremo, los dogmas y los ritos. El deísta inglés Cherbury estableció, en su obra *De veritate,* las cinco verdades reconocidas, según él, por todas las religiones, que se podrían considerar los cinco artículos de fe de la religión universal:

> "1) Existencia de un Dios supremo. 2) Deber de venerarlo. 3) Virtud y piedad, como aspectos fundamentales de dicha veneración. 4) Obligación de arrepentirse y liberarse de los pecados. 5) Existencia de premios y castigos otorgados por la bondad y la justicia divinas, en parte en esta vida y en parte en la otra"[66].

Toda esta explicación nos permite dudar de la caracterización de esta época como irreligiosa. Ya dijimos al comienzo de este apartado que más bien habría que hablar de un intento de reforma, de adaptación de la religión a la nueva situación cultural. Además, como señala Gusdorf, es preciso no olvidar que la mayor parte de la

---

[65] HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. 105-118.

[66] ARANA: *Op. cit*., p.. 16.

población siguió creyendo y siendo fiel a la iglesia tradicional, ya que las nuevas ideas sólo fueron defendidas por una minoría, los hombres de letras, que serán los encargados de ejercer la crítica y el libre pensamiento. En la siguiente carta de Diderot a Catalina de Rusia se recoge esta idea:

> "El grueso de una nación seguirá siendo siempre ignorante, cobarde y consiguientemente supersticioso. El ateísmo puede ser la doctrina de una pequeña escuela, pero nunca la de un gran número de ciudadanos, y mucho menos la de una nación un poco civilizada. La creencia en la existencia de Dios, el viejo tronco, permanecerá siempre en pie."[67].

Otro dato que muestra que no se trata de un pensamiento irreligioso se observa en el intento ilustrado de mantener la religión como fundamento del orden moral. De esta forma, se instrumentaliza la religión, a la que se le otorga la función de custodia del orden particular y social:

> "La religión por muy corrompida que esté, vale mucho más que la ausencia de toda religión. La doctrina de la existencia de un estado futuro es para la moral una seguridad tan fuerte y tan necesaria que nunca jamás hemos de abandonarla ni descuidarla. Porque si las recompensas y los castigos finitos y temporales tienen tanto efecto como vemos todos los días, ¿cuánto más hemos de esperarlo de los castigos y recompensas infinitas y eternas…? Es oficio propio de la religión dirigir los corazones de los hombres, humanizar su conducta, empaparlos del espíritu de templanza, de orden y de obediencia…"[68].

Si bien es verdad que no sería correcto afirmar que la Europa del siglo XVIII es una época irreligiosa, si podemos observar como el cristianismo deja de ser la religión triunfante y absoluta que dominaba las conciencias de los individuos y valoraba los avances científicos y filosóficos, sin ningún tipo de oposición. En la Ilustración, la razón crítica se erige en el criterio de validez de toda afirmación; por eso, se someten a crítica las afirmaciones de la autoridad eclesiástica, que habrán de superar tal examen para ser aceptadas. De esta forma, disminuye el poder coercitivo de la jerarquía, que no puede impedir tal examen y el cuestionamiento de los dogmas y la estructura eclesiástica. A esta relativización contribuirán la Reforma protestante y los nuevos hallazgos de la antropología cultural. Todos estos factores llevarán a situar todas las religiones al mismo nivel. Ninguna religión podrá arrogarse el derecho de imponerse a las demás por la fuerza de la autoridad; ni el Estado podrá favorecer una confesión determinada. Sólo el individuo podrá decidir la adhesión a una determinada confesión. El hombre, por su razón, está capacitado para tomar tal decisión, de la que sólo él es responsable:

> "El interés de cada individuo es independiente en relación con la salvación; en su conciencia no tiene más que a Dios como testigo y como juez… La ayuda de los demás hombres sería aquí imposible, y el sacrificio de su verdadero interés sería un crimen. El Estado, la sociedad,

---

[67] Diderot, citado por GUSDORF: *Op. cit*., p.. 32.

[68] Hume, citado por GUSDORF: *Op. cit*., p.. 33.

> los hombres en grupo, no significan nada respecto a la elección de una religión"[69].

En este texto, apreciamos como cada individuo será el encargado de decidir sobre su pertenencia o no a una determinada confesión religiosa. Ya no se da una aceptación social acrítica de la religión, sino una aceptación individual y crítica tras someter la religión a un examen racional, obra del propio individuo. El hombre ilustrado no admite que se piense por él ni que se argumente dogmáticamente apelando a la autoridad divina. Por el contrario, confiado en las posibilidades de su razón, ejercerá la crítica no admitiendo más que lo que supere el juicio ante el tribunal de su razón. Esta autonomía del sujeto, que desembocará en un individualismo, ya que el sujeto es autosuficiente, llevará a la afirmación teórica y práctica de la posibilidad de vivir la experiencia religiosa al margen de la estructura eclesiástica. Desde aquí, la Ilustración se deslizará hacia un anticlericalismo, desafiando la autoridad de la jerarquía eclesiástica, en quien ven encarnada el dogmatismo y absolutismo, que se impone de manera violenta al sujeto, impidiendo que éste desarrolle su propio pensamiento. Se puede decir que la Ilustración pretendió "acabar con los estragos de la razón de iglesia, reduciendo a la iglesia a la razón"[70]. Los ilustrados quieren controlar los abusos de la religión, manifestados en la Inquisición, las guerras de religión, la represión de los avances científicos. Quieren instaurar el dominio de la razón para eliminar la superstición, que es la ausencia del elemento racional. Su objetivo no es eliminar la religión sino depurarla para convertirla en una religión ilustrada.

Esta independencia e indiferencia respecto de la estructura jerárquica y de las instituciones religiosas la podemos observar en dos movimientos, que si bien difieren y se oponen en su concepción interna, coinciden en el objetivo final. Nos referimos al pietismo y al deísmo. Ambos afirman su independencia respecto de cualquier institución eclesiástica y proponen una reforma de la religión, que permita su adaptación a los nuevos tiempos. Con estos movimientos, asistimos al surgimiento de un nuevo sentimiento religioso, que critica el dominio de las iglesias, sobre las conciencias y la sociedad, y que se sitúa en un liberalismo religioso que defiende el pluralismo confesional y el respeto de las conciencias. Esta nueva cultura no niega la existencia de Dios, como hemos podido observar en las cinco verdades comunes que establece Cherbury, sino que afirma la autonomía de las realidades humanas, que no necesitan a Dios como fundamento.

El pietismo es un movimiento que agrupa a creyentes de distintas confesiones unidos por la piedad a Dios y la caridad con el prójimo. No importan los dogmas ni la teología; incluso se les considera un obstáculo ya que, al buscar la ortodoxia, provocan división, separando de su seno a aquellos que no aceptan su doctrina. Por el contrario, el pietismo constituye un intento de superación de las divisiones para lograr una comunión universal. Para ello, sitúan el fundamento de la religión no en la estructura eclesial y la aceptación de una determinada fe, sino en el amor a Dios y al prójimo, "y así permanecemos juntos, íntimamente unidos, con el corazón lleno de un gozo celestial, sin preocuparnos ya de lo que podía ser exactamente la religión del uno o del otro"[71].

---

[69] Turgot, citado por GUSDORF: *Op. cit.*, pp.56-57.

[70] GUSDORF: *Op. cit.*, p. 121.

[71] Zinzendorf, citado por GUSDORF: *Op. cit.*, p.. 81.

Esta indiferencia hacia las confesiones concretas explica que los pietistas, como Molinos y Madame Guyon, que defendieron y difundieron tales doctrinas, fueran condenados herejes por las jerarquías eclesiásticas. Los pietistas consideraban que la institucionalización de las religiones había llevado a una pérdida de la vivencia de la auténtica fe, vivida por los primeros discípulos; por eso, "la intención del pietismo europeo es la de un retorno a la fuente cristiana, que se había perdido de vista por culpa de la estabilización cristiana"[72]. Todo esto nos lleva a considerar que esta doctrina no puede ser calificada de increencia o indiferencia; más bien supone un intento de reforma religiosa. Sólo se puede hablar de indiferencia en el sentido de que no se considera esencial la pertenencia a una Iglesia concreta. No es una indiferencia religiosa sino una indiferencia eclesial. En el fondo de esta postura, se observan las huellas del protestantismo, ya que se reivindica y afirma la posibilidad de una relación directa con Dios, sin ninguna mediación eclesial. Se busca un acceso a la verdad por la experiencia interior. Lo importante, a la hora de relacionarse con Dios, es la experiencia religiosa personal, sin ser necesario el rito. Se trata de un acceso a Dios desde la subjetividad. Si hasta aquí pietismo y deísmo coinciden en sus críticas y en sus intentos de renovación, hemos de aclarar que el pietismo no intentó reducir todo el cristianismo a la razón, ya que pondrá todo pensamiento a la escucha de la revelación aunque ésta se alcance de forma individual sin necesidad de ninguna mediación eclesial.

El otro movimiento que trata de realizar una nueva propuesta religiosa es el deísmo, cuyo origen hemos de situar en el racionalismo cristiano de Locke. Éste defendió una correlación entre fe y razón: la razón corrige los extravíos de la fe, a la vez que la fe corrige las insuficiencias de la razón. Razón y fe emanan de la misma fuente, por eso no pueden oponerse; entre ambas ha de darse una armonía. Ahora bien, la revelación de la fe es independiente de la estructura eclesial y de la teología. Aunque realiza esta defensa de la fe, rechaza los dogmas por dos motivos: porque fueron creados por los teólogos y no por Jesús y porque suponen un desafío a la razón. Toland da un paso más y radicaliza la postura de Locke al afirmar la supremacía de la razón que es la única llamada a proporcionar el criterio de validez de las afirmaciones que proceden de la revelación. Por lo tanto, el deísmo busca una religión racional. Como escribe Leibniz a la electora Sofía:

> "Estoy convencido de que la religión no tiene que tener nada que sea contrario a la razón.[…] En Europa necesitaríamos misioneros de la razón, para que predicasen la razón natural, sobre la que se funda la revelación misma, y sin la cual la religión será siempre mal aceptada"[73].

El deísmo, pues, se presenta como la culminación de la desmitificación de la religión, una vez que la razón ha logrado su independencia respecto de la teología y la autoridad eclesial. En Inglaterra, el deísmo se consideró una variante del cristianismo, que dialogaba con la iglesia anglicana; mientras que en Francia se le consideró una herejía y un ataque a la religión. Las tesis del movimiento deísta se encuentran recogidas en *El cristianismo tan viejo como la creación. El Evangelio como una nueva promulgación de la religión de la naturaleza* de Mathew Tindal. En su libro, Tindal defiende que lo esencial de las enseñanzas de Cristo es accesible a los hombres desde los orígenes del mundo, ya que es absurdo pensar que Dios creó a parte de la humanidad sin posibilidad de acceder a las normas fundamentales de la existencia hasta la venida

---

[72] GUSDORF: *Op. cit*., p. 86.

[73] Citado por GUSDORF: *Op. cit*., p. 134.

de Jesucristo. En consecuencia, si los primeros habitantes del planeta ya podían acceder a estas verdades, la revelación cristiana no es más que una reafirmación de la revelación de la razón. Ambas revelaciones coinciden en su contenido: la voluntad inmutable de un Dios bueno y sabio. Este presupuesto deísta recibe el nombre de "primitivismo racionalista", que, como acabamos de explicar, consiste en la afirmación de que la verdad está íntegramente dada desde el principio. El deísmo pondrá su acento en la práctica moral. Considera que lo esencial no son los ritos sino que Cristo vivió su propia doctrina; de aquí se deriva la importancia de la vivencia moral. El deísmo surge en Inglaterra y conecta con otros movimientos que devalúan el dogma. Posteriormente, se extendió a los filósofos franceses, los eruditos alemanes, los libertinos italianos y a los ministros reformados de Suiza y Holanda. Los deístas darán lugar al movimiento del "librepensamiento", que ejercerá la razón crítica en todos los ámbitos, incluso en la religión, para eliminar la superstición. Este movimiento se puede definir como "el uso del entendimiento para intentar descubrir el sentido de toda proposición, sea la que fuere, considerando la naturaleza de los elementos favorables o desfavorables y pronunciando su juicio en conformidad con la fuerza o la debilidad que resultan del balance de estos testimonios"[74].

Frente a todas estas críticas de la filosofía surge un movimiento apologético que trata de defender la religión. Para lograr este objetivo, en primer lugar trataron de reforzar sus propias posiciones haciendo un examen de los argumentos tradicionales. Defienden que la fe no es contraria a la razón. Otro grupo de apologetas trató de demostrar la certeza de los hechos de los milagros. Finalmente, encontramos un tercer grupo de apologetas que utilizaron, en su defensa, el lenguaje ilustrado de la época, como se puede observar en la denominada físico-teología, de la que ya hemos hablado. Se da, también, la búsqueda de un cristianismo ilustrado, con una creencia liberal, que no pueda ser acusado de oscurantismo y que se caracteriza por la aceptación de Descartes, de la psicología de Locke, el conocimiento de los científicos, la predicación de la tolerancia, la crítica de la superstición y el conocimiento de las críticas que los filósofos habían realizado contra la religión.

[74] Collins, citado por GUSDORF: *Op. cit*., p. 132.

CAPÍTULO 4: LOS LÍMITES DE LA ILUSTRACIÓN: LA RAZÓN ILUSTRADA BAJO SOSPECHA

4.1. La quiebra de la razón ilustrada

En el capítulo anterior, hemos desarrollado ampliamente los grandes logros alcanzados por la razón ilustrada. Estos avances y adquisiciones de la nueva razón son innegables, pero el transcurrir de la historia, con sus avatares, ha planteado la pregunta de si realmente la razón ilustrada está llevando al hombre a su pleno desarrollo y al logro de su felicidad. En efecto, los trágicos acontecimientos que han asolado el siglo XX, sobre todo las dos Guerras Mundiales, simbolizadas en la tragedia de Auschwitz, han provocado dudas sobre la capacidad de la razón ilustrada para lograr el ansiado progreso y felicidad del hombre. Por el contrario, estos sucesos han hecho surgir voces de alarma, que se han preguntado qué es esta razón que habiendo prometido al hombre su plena realización le ha llevado a la destrucción y a la muerte:

> "La fe en una razón portadora de un mundo mejor se ve sacudida de raíz. Los errores del racionalismo y del idealismo no necesitan ya refutaciones apologéticas: se desacreditan por sí mismos, últimamente con los infiernos de Auschwitz, Hiroshima y Vietnam y con la amenaza desesperada de una aniquilación nuclear. La razón ya no puede presentarse como la fuerza constitutiva autónoma en la construcción de la sociedad"[75].

En consecuencia, ¿la razón ilustrada era una razón falsa? ¿Hemos de negar toda racionalidad porque un modelo de razón haya llevado a la destrucción? Estas preguntas no son preguntas retóricas sino que expresan el profundo debate que se ha generado para dilucidar cuál es la causa de tal inhumanidad. No estamos ante un debate teórico de altos vuelos que olvida al hombre para encerrarse en disputas pseudometafísicas sino que nos encontramos ante el intento de dar respuesta a uno de los grandes dramas de la humanidad, que ha acontecido en el corazón y cuna de la racionalidad, en la Europa de la razón, en la Europa de la humanidad y del progreso. Por lo tanto, se trata de determinar hasta qué punto la razón ilustrada es responsable de estos sucesos; hasta qué punto hemos de mantener este tipo de razón o si por el contrario hemos de rechazarla totalmente.

En este capitulo, trataremos de presentar los análisis que las diversas corrientes han realizado de la razón ilustrada y las respuestas que han aportado. Personalmente, consideramos, en primer lugar, que no podemos olvidar los innegables avances y mejora de la calidad de vida que ha producido la razón ilustrada, a la vez que tampoco podemos ignorar que ha conducido a grandes desastres. En segundo lugar, ante esta contradicción, nos preguntamos, pues, por la validez de esta razón paradójica, que en su ejercicio a la vez que llevaba a un progreso técnico conducía a la destrucción: ¿Es la razón ilustrada una razón falsa? ¿Es una razón paradójica? ¿O más bien, es una razón insuficiente, que lejos de ser rechazada ha de ser modificada? Lo que está claro, es que no se puede seguir pensando de la misma manera y que es necesario someter a crítica a la misma razón crítica: es necesario ilustrar a la Ilustración. "Se trata de someter a crítica la noción misma de crítica"[76]. Por ello, en un primer momento, analizaremos la

---

[75] WEILER: "Sobre las causas de la indiferencia religiosa" en *Concilium* 185 (1983) 197.

[76] MAESTRE: *Op. cit*., p. XI.

crítica hecha a la razón ilustrada, que defiende que ésta es una razón que se ha absolutizado y ha eliminado otras vías de conocimiento. A continuación, estudiaremos la crisis de la idea de progreso defendida por los ilustrados. Y, por último, nos centraremos en los intentos de superación de esta absolutización de la razón. Pero antes de comenzar a presentar estos apartados, queremos recordar las palabras de Estrada que nos sitúan en el núcleo del problema que abordamos:

> "Ambos [Auschwitz y Hiroshima] constituyen un reto, tanto para la tradición ilustrada y sus utopías de progreso, como para la misma tradición judeo-cristiana.
>
> El problema lo planteó con gran clarividencia Adorno -¿cómo filosofar después de Auschwitz?-, y abarca tanto a la filosofía como a la teología. La vieja pregunta por el sentido de la historia así como la no menos antigua de cómo conjugar las afirmaciones sobre un Dios bueno y señor de la historia con el mal, encuentran aquí un reforzamiento. Hay que abordar de manera diferente la Ilustración y la teología judeo-cristiana, en lugar de ignorar que después de Auschwitz y Hiroshima ha quedado radicalmente cuestionada la afirmación de que el progreso lleva a la emancipación humana y de que Dios es providente y se preocupa de los suyos en los acontecimientos históricos. Ambas creencias han quedado seriamente tocadas tras los eventos que comentamos y exigen hoy un replanteamiento"[77].
>
> "En ningún momento de la historia encontramos una mayor sistematicidad y planificación del poder destructivo del hombre, unido a una voluntad perversa de aniquilación de la vida humana, que ha hecho de los campos de concentración el símbolo del mal por antonomasia en el siglo XX. […] Auschwitz implica el final de una concepción teológica y de una manera de hacer filosofía. […] ¿Es posible mantener la confianza en Dios y el hombre tras el holocausto?"[78].

Aunque Estrada plantea que no sólo la filosofía se ha visto afectada por estos acontecimientos sino también la teología, nosotros nos centraremos en el plano filosófico, si bien reconocemos el gran acierto e interesante intento de someter, también, a crítica la teología.

4.2. La absolutización de la razón ilustrada

La mayoría de los autores coinciden en señalar que la raíz del fracaso de la razón ilustrada se encuentra en su absolutización como forma de conocimiento. En efecto, si la razón ilustrada nació como una razón crítica frente a todo dogmatismo, los éxitos alcanzados en la nueva ciencia fueron identificando la racionalidad con la razón científico-técnica o razón empírico-matemática, como la hemos denominado en los capítulos anteriores.

De esta forma, la razón ilustrada que nació con la pretensión de eliminar todo dogmatismo y mito, quedó fuera de dicha crítica lo que le llevó a una creciente absolutización como forma exclusiva de saber. En consecuencia, la enemiga del mito se

---

[77] ESTRADA: *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, p. 153.

[78] *Ibid*. 159-160.

convirtió en otro mito, al no estar sometida a crítica. Martín Velasco, señala que este endiosamiento de la razón ilustrada es una consecuencia de la opresión a que se había visto sometida por la fe, hasta entonces, por lo que afirma que "esta tutela indebida de la fe sobre la razón, esta indebida subordinación de la razón científica a la fe, pudo retrasar la toma de conciencia de la autonomía de la razón y, cuando esta se produjo, no pudo por menos de conducir al "conflicto de las facultades", es decir a la ruptura de toda relación de la razón con la fe y a la sustitución de la supremacía de la fe por la supremacía de la razón científica más tarde. En este momento el esquema anterior se habrá invertido, pasando de un dominio a otro. La razón, consciente de sus "derechos", no sólo se proclamará instancia legítima e inalienable, sino que, extrapolando sus pretensiones a cualquier orden de realidad, se declarará instancia suprema y única en materia de conocimiento, cayendo así en el racionalismo ilustrado. Más tarde, el prestigio y los éxitos del pensamiento científico conducirán a identificar la razón con la razón científica con lo que la ciencia pasará a ser tenida por única forma válida de conocimiento -monismo epistemológico-, y la realidad a que ella da acceso será proclamada única forma válida de realidad: monismo ontológico. Así se habrá pasado de la legítima afirmación de la razón a la afirmación ideológica de la misma que constituyen el racionalismo y el positivismo"[79].

La absolutización de la razón científica llevó a la suplantación de otros ámbitos de la racionalidad, que quedaron relegados al terreno de lo irracional. En efecto, el predominio y señorío de la razón instrumental implicaba que todo aquello que no entraba dentro de sus moldes debía ser considerado irracional y, en consecuencia, debía ser rechazado, como observamos en el siguiente texto de Mardones:

> "El éxito de la racionalidad científico-técnica o funcional fue acompañado de la suplantación de la razón. Lo que era racional se medía por el canon científico. Quien se apartaba del modo científico de explicar la realidad corría el peligro de ser desterrado al ámbito de la irracionalidad o la arracionalidad. Es decir, se llegó a medir la racionalidad por los parámetros científico-técnicos o de la racionalidad instrumental/funcional. Dimensiones tan humanas como la política, la educación, la moralidad, la estética, la religión caían fuera de la racionalidad si no adecuaban sus métodos a los impuestos por las teorías de la ciencia o epistemología científica […] La soñada realización de la razón ilustrada desembocaba a través de este proceso sociocultural en una auténtica desviación y empequeñecimiento de la razón"[80].

Por lo tanto, los logros y éxitos de la razón científico-técnica, le hicieron olvidar sus límites y, en consecuencia, la convirtieron en un nuevo mito. Pero "el pensamiento ilustrado ha de ser consciente de sus propios límites si quiere evitar cualquier cerrazón dogmática, que lo convierta en la <<ideología>> de la que pretendía distinguirse desde el principio"[81].

---

[79] MARTIN: *El malestar religioso de nuestro de nuestra cultura*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1993[2], p. 156.

[80] MARDONES: *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC., Madrid, 1995, p. 76.

[81] MAESTRE: *Op. cit*., p. XXI.

4.3. La crisis de la idea de progreso

En este apartado, trataremos de estudiar la crisis de la idea de progreso, idea clave dentro del pensamiento ilustrado. En efecto, la razón no ha logrado alcanzar el ansiado progreso, con el que los hombres lograrían colmar sus anhelos de felicidad. Por el contrario, el desarrollo de la razón ilustrada ha llevado a la destrucción y la masacre, simbolizadas en las dos Guerras Mundiales. Pero estas guerras, los campos de exterminio y la bomba atómica no son meros símbolos sino que, ante todo, constituyen la encarnación del dolor y la tragedia del hombre. Por ello, la filosofía se ha visto obligada a reflexionar sobre el modelo de razón que ha provocado tales sucesos. En el fondo, surge la pregunta por la naturaleza de esta razón que habiendo prometido al hombre la felicidad lo ha conducido al dolor y al sufrimiento.

Desde entonces, la razón, en cuanto tal, se encuentra bajo sospecha y se ha negado a la razón científica la categoría de modelo de conocimiento, como señala Estrada al afirmar que "el sueño de una patria de la identidad y de una trascendencia inmanente que culmina en la sociedad emancipada (Bloch) ha quedado enterrado con los horrores de la segunda guerra mundial. Ya no es posible seguir manteniendo el viejo paradigma que ve en la razón científica el prototipo de la razón sin más, en la técnica el instrumento del progreso y en el sujeto humano el demiurgo que sustituye al viejo Dios de las religiones teístas"[82].

En el núcleo de este debate, que se ha abierto en la filosofía del siglo XX, se encuentra la pregunta que los mismos filósofos ilustrados se hicieron dos siglos antes, al cuestionarse si realmente el progreso científico-técnico conducía al progreso moral, como podemos comprobar en las siguientes palabras de Kant:

> "Por lo demás, cuando se pregunta si el género humano (en bloque) progresa continuamente hacia lo mejor, tampoco se trata de la historia natural del hombre (de si, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro), sino que lo que nos interesa es la historia moral"[83].

Los pensadores del siglo XX han cuestionado este progreso moral y han acusado a la razón científica de haber llevado a tales desastres como consecuencia de su absolutización y desarrollo sin tener en cuenta los valores éticos. En efecto, la razón científica se ha abandonado a sus propios criterios instrumentales:

> "El desarrollo material y la revolución científico-técnica se convierten en una amenaza para la humanidad cuando no hay un crecimiento parejo de los valores éticos, de las tradiciones humanísticas, de la conciencia crítica y reflexiva, y del sometimiento del *stablishment* científico y de la burocracia estatal a la sociedad civil. […] La razón científico-técnica se convierte en cínica cuando no se deja afectar por exigencias éticas, sentimientos de compasión y solidaridad, e intereses humanistas que desbordan el marco del interés propio. Hiroshima muestra las consecuencias de una concepción prometeica de la historia, de un

---

[82] ESTRADA: *Op. cit*., p. 163.

[83] KANT: "Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor" en KANT: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, p. 80.

> progreso científico-técnico que no va avalado por una dimensión moral y humanista"[84].

Esta crítica de la razón científica ha abierto una brecha de pesimismo y desconfianza hacia la razón. No sólo se ha criticado la razón instrumental sino que algunos autores, como estudiaremos en el siguiente apartado, han desconfiado y negado el potencial de la misma racionalidad. De esta forma, de la confianza en el progreso de la razón se ha desembocado en el pesimismo y la desconfianza hacia las utopías y las cosmovisiones o metarrelatos:

> "La fe en el progreso ha dejado paso a una crisis en la que no sólo se cuestiona la validez de la modernidad, sino que se impugna la confianza en la razón, la validez de los proyectos y utopías de la Ilustración y el potencial de la ciencia para construir la sociedad emancipada […] El optimismo ilustrado deja paso al pesimismo y abre espacio al escepticismo ante las grandes creencias.
>
> Las grandes utopías han dado paso a las antiutopías […] por eso, hay una crisis del pensamiento que incide en filosofías postmetafísicas, en el apogeo del pensamiento débil o en los desconstruccionismos de raíz nietzscheana y heideggeriana"[85].

De esta forma, se han adoptado posturas que, incluso, llegan a negar la racionalidad, afirmando que la razón sólo ha producido destrucción y muerte, como afirma Mardones en el siguiente texto:

> "el goyesco sueño que produce monstruos transita visiblemente por la sociedad moderna. La barbarie, como decían Horkheimer y Adorno, se ha introducido en el nombre de la razón. El mito y la superstición hacen su entrada en nombre de la racionalidad. Se ha denominado *dialéctica de la Ilustración* a esta evolución sociocultural moderna en que termina la búsqueda de la realización de la razón ilustrada. En vez de encontrarnos con una sociedad más libre, justa, racional y humana, como soñaron los espíritus ilustrados tropezamos con una serie de contradicciones y amenazas al proyecto ilustrado, que lo pone en entredicho. No es extraño que desde la percepción del desvarío o fracaso de la razón ilustrada y su proyecto, surjan contrapropuestas que significan su práctico abandono"[86].

Ahora bien, reducir la reacción o crítica a la Ilustración a esta línea del pensamiento, conocida como pensamiento débil, es un reduccionismo que no refleja la diversidad y complejidad de las respuestas ofrecidas como intento de superación de la absolutización de la razón ilustrada. Por ello, en el siguiente apartado, haremos una breve presentación de estas respuestas a la Ilustración, que van desde la negación de la racionalidad hasta los esfuerzos por reformar la razón ilustrada aceptando sus pretensiones.

---

[84] ESTRADA: *Op. cit*., p. 165-166.

[85] *Ibid*. 166-167.

[86] MARDONES: *Op. cit*., p. 77.

4.4. Intentos de superación y transformación de la razón ilustrada[87]

a) La contra-ilustración de los neoconservadores

Según esta corriente, la crisis del pensamiento moderno radica en el desarrollo contrapuesto, en la modernidad, de dos dimensiones de la racionalidad humana. Por un lado, la racionalidad científico-técnica que busca su máximo despliegue, en total libertad, para dar lugar a numerosos avances y transformaciones. Y, por otro lado, la racionalidad estético-expresiva que busca la autorrealización, autoexpresión y autenticidad. Cada una de estas dimensiones de la racionalidad dio lugar a dos órdenes diferenciados y con sus propios valores: el orden tecno-económico y el orden cultural.

Según los neoconservadores, es en esta disyunción donde ha de situarse la causa de la crisis de la modernidad. Si bien, estos autores defienden que es la desviación hacia el orden cultural, con el consiguiente predominio de la razón estético-expresiva, el verdadero origen de la crisis, que hace que se desprecie la razón instrumental. Como consecuencia de este análisis, los neoconservadores proponen la eliminación de la racionalidad estético-expresiva.

Ahora bien, esta respuesta de los neoconservadores no es una crítica de la razón instrumental sino una difusión y defensa acríticas de la misma, ya que ponen "un cinturón de seguridad para la racionalidad funcional y sus excesos en la lógica de la competitividad y del mercado de los valores materialistas y del consumismo desaforado"[88].

b) La post-ilustración de los posmodernos

Los posmodernos, por el contrario, sitúan la raíz de la crisis de la modernidad en el triunfo y absolutización de la razón instrumental y, concretamente, en el sometimiento de la misma razón en función de la consecución de sus objetivos. Se acusa a la razón de desempeñar una función ideológica en orden a legitimar sus objetivos, "como señala J. F. Lyotard, nos encontramos con grandes relatos y metarrelatos, que tratan de legitimar un uniformismo generalizado"[89]. En consecuencia, los posmodernos desconfían de la legitimidad del intento ilustrado de alcanzar objetivos generales, es decir, desconfían de sus metarrelatos y utopías.

Esta desconfianza de la razón ilustrada totalizante y global les lleva a una razón débil, que sólo persigue lo pragmático y se centra en el presente, es decir, en el aquí y en el ahora, olvidando los intereses universales. Los posmodernos "desconfían de la capacidad de la razón para conseguir tamaños resultados. Prefieren recluirse en una modesta razón que sólo persigue consensos temporales, limitados, rescindibles. No aspiran a la universalidad, les basta con el contextualismo sano y pragmático abierto permanentemente a las nuevas aportaciones. Desechan las fundamentaciones de una vez por todas, como las grandes explicaciones, y se contentan, sin nostalgias, con los pequeños y plurales relatos. No buscan un sentido a la vida a través de alguna filosofía

---

[87] Para la exposición de las siguientes corrientes seguimos lo expuesto por Mardones, en el citado estudio, pp. 78-90.

[88] *Ibid*. 81.

[89] *Ibid*. 82.

de la historia imposible e insostenible. Su sueño camina por volver a ganar una mirada ingenua, primera a la realidad de las cosas"[90].

En definitiva, la posmodernidad trata de superar la crisis de la modernidad acentuando la razón estético-expresiva. Ahora bien, el abandono de referentes universales, en aras de un craso contextualismo, conlleva la pérdida de criterios críticos, ya que no hay puntos de referencias que permitan cualquier valoración. De esta forma, todas las situaciones tienen el mismo valor, haciéndose inviable la crítica. Por ello, la razón débil acaba cayendo en la negación de la racionalidad. Esta postura tiene el peligro de que "al encerrarnos en los límites de lo local y lo contextual, al abandonar el horizonte de la universalidad, nos deja desvalidos. No tenemos instrumentos para distinguir la justicia de la opresión y menos para combatirla con argumentos"[91]. En definitiva, se abandona la racionalidad, al hacerse imposible cualquier valoración y crítica argumentativa. Mas este abandono de la racionalidad es peligroso y puede instaurar, de nuevo, el mito y el fundamentalismo, al desembocar en una sociedad sin racionalidad: "la idea de posmodernidad, en la medida en que la entiendo, articula la <<conciencia>> de una nueva época, el umbral de un nuevo tiempo, cuyos perfiles son enmarañados y oscuros, pero que, en todo caso, tiene la impronta de la letalidad de la razón, el fin definitivo de un proyecto histórico"[92]. Por lo tanto, el gran riesgo de la defensa de una razón débil consiste en que su radicalización conduce a la negación de la misma racionalidad.

c) <u>La pro-ilustración de los teóricos críticos</u>

La corriente crítica, aunque reconoce las limitaciones y los errores de la razón ilustrada no defiende su supresión, sino su transformación. Por lo tanto, se podría hablar de una neoilustración, es decir, de un intento de reforma y transformación de la razón ilustrada manteniendo el ideal ilustrado, aunque sea modificado. "Son críticos de la ilustración y de sus desvaríos, pero no hasta tal punto de abandonar la pretensión de fundar en argumentos las propuestas. Ven en el abandono de la universalidad una liquidación de la razón, no sólo ilustrada"[93].

Los críticos teóricos, también conocidos como los críticos de la escuela de Francfort, consideran que la raíz de la crisis de la razón ilustrada se encuentra en la absolutización y monopolio que esta razón ha alcanzado y ejercido, en su desarrollo, y que se ha manifestado en la invasión, por parte de la razón instrumental, de campos que no son propios de la racionalidad científica:

> "Los teóricos críticos, como J. Habermas, sospechan que las contradicciones de la sociedad y cultura modernas proceden del desarrollo desmesurado y colonizador de la razón funcional. La invasión de este tipo de racionalidad en ámbitos que son propios de la racionalidad práctico-moral, estética o religiosa ha conducido a una sociedad y cultura funcionalistas. Han predominado las consideraciones positivistas, pragmáticas, en la solución de problemas que no le competen a esta

---

[90] *Ibid*. 82-83.

[91] *Ibid*. 83.

[92] MAESTRE: *Op. cit*., pp. XXV-XXVI.

[93] MARDONES: *Op. cit*., p. 85.

> racionalidad […] El malestar de la actual cultura procede de esta colonización sistemática respecto a las dimensiones intersubjetivas que se expresan y manifiestan a través de la racionalidad ética y estética. Aquí radica la crisis moderna para los teóricos críticos […] La desorientación moral, el consumismo hedonista, la pérdida de vigor utópico no es algo que hay que poner en la cuenta de la posmodernidad y su desfalleciente razón y voluntad, sino en la tiránica explotación por los sistemas dominantes de la racionalidad práctico-moral"[94].

Por lo tanto, es el predominio de la razón instrumental sobre la razón intercomunicativa el que ha provocado la crisis de la modernidad. El interés técnico ha sustituido y eliminado, de manera ilegítima el interés práctico. Ante esta situación, estos críticos lejos de radicalizar la razón intercomunicativa, defienden la autonomía de cada razón en su propio campo de interés. La razón instrumental ha de limitarse a la esfera del interés técnico, mientras que la razón intercomunicativa ha de ser ejercida en el ámbito del interés práctico. Quedaría un tercer interés: el interés emancipatorio. Este interés es el terreno de la filosofía; ésta, en consecuencia, tiene la función de desenmascarar el carácter ideológico de la razón instrumental, que llevó a su absolutización. Se trata, por lo tanto, de buscar un equilibrio entre las diferentes modalidades de la razón:

> "Su utopía apuesta por el uso equilibrado dentro de cada ámbito específico, de cada una de las dimensiones de la razón. Tanto la razón funcional/instrumental, como la estético-expresiva, tienen sus insustituibles aportaciones a la emancipación humana"[95].

El proyecto de la teoría crítica busca realizarse en el paso de la razón absoluta moderna a la razón dialógica, abriéndose, así, al terreno de la ética, de la intercomunicación y de la intersubjetividad. Es la transformación de la Razón kantiana, que por sí misma constituye la realidad, en una razón que se ejerce por medio del diálogo y la interacción comunicativa. Por ello, "la crítica de Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, al proyecto ilustrado moderno […] se dirige una vez más al sujeto autosuficiente y absoluto de la modernidad ante cualquier realidad externa"[96]. La solución de la crisis de la razón ilustrada no está en su negación sino en su transformación, como intenta Habermas, quien con "la teoría de la acción comunicativa enseña que la razón ya no se define por la filosofía de la conciencia, sino por una filosofía de la intersubjetividad y de la comunicación. Desde aquí será posible, frente a irracionalismos postmodernos, neoconservadurismos premodernos y funcionalismos <<práxicos>>, una nueva identidad europea o, lo que es lo mismo, de la filosofía de la razón europea"[97].

d) <u>La contra-ilustración sistémica</u>

Representada por Luhmann, esta corriente defiende que la sociedad es un sistema social cuyos sujetos no son los hombres, sino las acciones del sistema. Según Luhmann, el sistema social se constituye a través de sus acciones, que son

---

[94] *Ibid*. 85-86.

[95] *Ibid*. 86.

[96] MAESTRE: *Op. cit*., p. XVII.

[97] *Ibid*. XXVI.

comunicaciones, que se orientan a seleccionar las que les sirven para sus objetivos. De esta forma, el sistema se hace cada vez más complejo, a la vez que reduce la complejidad del entorno. En este proceso de intercambio con el entorno, se genera el conocimiento.

En consecuencia, la razón no es algo que se adscriba a unos sujetos cognoscentes humanos sino a unos sujetos no antropomórficos que interactúan o acoplan sus acciones con respecto a un entorno; "el concepto de razón está aquí vinculado al de sistema y a todo el proceso de autoconstitución o autopoiesis del propio sistema. Es una razón que permite captar la complejidad; surge de la <<unidad de la diferencia>>. Es una razón radicada en la diferencia. A juicio de Luhmann, esta concepción de conocimiento y razón permite superar los realismos e idealismos de la concepción tradicional y acceder a una perspectiva más compleja y adecuada"[98]. Ahora bien, al negar el sujeto, "la Ilustración sistémica se sitúa así en la negación de la Ilustración clásica y tradicional"[99].

[98] MARDONES: *Op. cit.*, p. 89.

[99] *Ibid*. 90.

SEGUNDA PARTE

LA CRÍTICA DE LOS ILUSTRADOS FRANCESES A LA RELIGIÓN REVELADA

CAPÍTULO 1: LOS ORÍGENES DE LA CRÍTICA ILUSTRADA A LA RELIGIÓN: EL DEÍSMO INGLÉS

1.1. La defensa de la religión natural

A lo largo de este capítulo, vamos a realizar un acercamiento al origen de la critica que la filosofía dirigió a la religión en los comienzos de la cultura moderna. Dicho origen se encuentra en el deísmo. Concretamente, nos centraremos en el desarrollo del deísmo en Inglaterra, país donde este movimiento encontró el contexto adecuado para ser acogido y desarrollarse. En primer lugar, trataremos de ofrecer una serie de características que nos permitan comprender las pretensiones del deísmo. Y posteriormente, procederemos a un sucinto acercamiento a dos de sus autores más representativos: John Toland y Mathew Tindal.

En un primer acercamiento, el término deísmo coincide, etimológicamente, con el término teísmo[100]: ambos expresan la creencia en un Dios, oponiéndose, así, al término ateísmo. Sólo se diferenciarían por la lengua de procedencia: el término deísmo se deriva inmediatamente del latín; mientras que el término teísmo se deriva del griego. Esto explica que, en el siglo XVIII, haya autores que lo empleen indistintamente. Ahora bien, el desarrollo histórico ha ido modelando, diferenciando y fijando el significado de ambos términos. Así, el teísmo ha venido a significar la creencia en un Dios personal, creador y providente; mientras que el deísmo ha venido a expresar la aceptación de un Dios racional, a la vez que se negaba la posibilidad del conocimiento de sus atributos y de toda revelación. Históricamente, el término deísmo es de origen teológico y se empleó para designar a los socinianos, es decir, a los integrantes de un movimiento religioso que negaban la divinidad de Cristo. Posteriormente, designó a los defensores de la religión natural. A nosotros nos interesa este segundo significado de "deísmo" que es el que se ha impuesto y, que, con este sentido, fue empleado, por vez primera, a mediados del siglo XVI en Italia y Francia.

Tras esta breve aclaración terminológica sobre el origen del término, que es importante en todo estudio, para tratar de delimitar el significado de toda palabra, vamos a tratar de ir explicando las características y objetivo del deísmo.

Aunque el deísmo adquirió su mayor desarrollo en Inglaterra, es preciso aclarar que no es una doctrina original de este país. En efecto, el deísmo comienza su andadura en Italia, de donde emigra a Francia. Desde aquí, pasa a Inglaterra donde se asienta y desarrolla, para volver a Francia donde arraigará, también, con fuerza, como podremos estudiar en los siguientes capítulos. De momento, en el presente capítulo, nos centraremos en el estudio de este movimiento en Inglaterra, donde alcanza un gran

---

[100] FORGET. "Déisme" en VACANT-MANGENOT (dir): *Dictionnaire de théologie catholique,* Librarie Letouzey et Ané, París, 1924, T. IV. 1ª parte, 232-233.

desarrollo en la segunda mitad del siglo XVI. Su desarrollo en las islas no es casual. Más bien, hemos de señalar que el deísmo encontró, en este país, unas condiciones favorables para su desarrollo. Concretamente, se vio favorecido por una fuerte corriente de oposición a la Iglesia establecida, y por la filosofía empirista de Bacon de Verulam. Estos factores hicieron posible que se pudiese afirmar que "no hay país en que la religión natural se haya determinado mejor que en Inglaterra"[101]. Si en sus comienzos, el deísmo fue bastante moderado, pronto irá radicalizando su posición, pasando del intento de conciliación de la fe y de la razón, a la negación de la revelación y de la mediación institucional, llegando, las posturas más radicales, a negar toda religión y la idea de un Ser Supremo, como se observa en Bolingbroke y David Hume, respectivamente. Esto nos muestra que no nos encontramos ante un movimiento perfectamente definido sino ante un movimiento que admite una cierta amplitud, aunque presente características comunes ya que "en el ámbito del deísmo tanto hay quien sostiene que las religiones positivas deben ser combatidas y eliminadas, como quien opina que desde la religión natural se puede efectuar el paso hasta las religiones positivas; en cualquier caso, se trata de una purificación de las diversas confesiones religiosas a la luz de un conjunto de cuestiones naturales que a veces se suponen confiadas a la pura razón, pero más a menudo a la razón en sus valores sensibles"[102].

Estas diferencias hacen que sea preferible hablar de deístas en vez de deísmo, como un movimiento uniforme. Claro ejemplo de esta diversidad lo encontramos en las clasificaciones de los diferentes tipos de deístas, que establecieron los apologetas de las religiones reveladas. Según Clarke, defensor del cristianismo, los deístas pueden clasificarse de la siguiente forma[103]: 1) los que aparentan creer en la existencia de un Ser Eterno, Infinito, Independiente e Inteligente, pero que niegan la Providencia; 2) los que admiten a Dios y a la Providencia, pero sostienen que Dios no se preocupa de las acciones moralmente buenas o moralmente malas, que son tales en virtud de las convenciones arbitrarias de las leyes humanas; 3) los que admiten a Dios, a la Providencia y el carácter obligatorio de la moral, aunque se niegan a admitir la inmortalidad del alma y de la vida venidera; 4) los que tienen en todos los aspectos ideas sanas y justas de Dios y de todos sus atributos y hacen profesión de creer en la existencia de un ser Único, Eterno, Infinito, Inteligente, Omnipotente, Omnisciente, Creador, Conservador y Monarca Supremo del Universo. Para Clarke sólo los que pertenecen al último grupo merecen el nombre de deístas, ya que son los únicos que aceptan las verdades de la religión natural, no rechazando más que el principio de la autoridad y de la revelación.

A pesar de esta variedad, consideramos que se pueden ofrecer unas características comunes a todos estos pensadores, que luego adquirirán matices diferentes en cada uno de ellos. Para comenzar nuestro estudio del deísmo, consideramos conveniente prestar atención a la voz de uno los documentos más importantes de esta época: *La Enciclopedia*. En esta magna obra del saber, encontramos un párrafo que puede iluminarnos a la hora de emprender nuestra investigación, ya que recoge, de manera clara, las principales características de este movimiento:

---

[101] Citado por HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, p. 213.

[102] Citado por REALE-ANTISERI: *Op. cit.,* T. II., p. 660.

[103] HAZAR: *La crisis de la conciencia europea*, p. 214-215.

> "El nombre de deístas se da sobre todo a este tipo de personas que ni siendo ateos ni cristianos, no están absolutamente sin religión (tomando esta palabra en su sentido más general), aunque rechazan toda revelación, considerándola una pura ficción, y creyendo sólo lo que reconocen por las luces naturales y lo que es creído en todas las religiones, es decir, un Dios, una providencia, una vida futura, recompensas y castigos para los buenos y para los malos, que es preciso honrar a Dios y cumplir su voluntad conocida por las luces de la razón y la voz de la conciencia"[104].

De manera general, podemos afirmar que el deísmo inglés fue un intento, desde la filosofía, de someter el cristianismo a la razón, eliminando, de la religión, todo elemento sobrenatural. Se puede decir que "los últimos años del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII ven aparecer en Inglaterra un grupo de *philosophes*, cuyo propósito común fue hacer volver el cristianismo a la medida de lo razonable y demostrable, excluyendo la revelación, el misterio y el milagro"[105]. He aquí el principal objetivo y característica del deísmo: alcanzar una religión racional. En efecto, se pasará del intento de conciliación de la fe y la razón a afirmar que la creencia religiosa ha de fundarse en la sola razón. Ya no se trata de reforzar el contenido de la fe con el auxilio y la ayuda de la razón sino de alcanzarlo con ella, sin necesidad de recurrir a la revelación. El deísmo consiste, por lo tanto, en una reducción de la religión a la razón. Es una racionalización de la religión, expresión del proceso de secularización de la realidad, que se lleva a cabo en la modernidad, como hemos podido estudiar en la primera parte de nuestro trabajo. En consecuencia, el deísmo no es un ataque directo a toda forma religiosa, sino un intento de nueva modulación de la religión, en la que se niega todo elemento sobrenatural, y donde sólo se admite aquello que puede ser abarcado por la razón. La razón, guía del conocimiento, luz que disipa las tinieblas en que la humanidad se había visto envuelta, hasta entonces, impone esta religión natural o racional. La razón será la norma y el fundamento de la religión; rechazándose, así, toda fundamentación sobrenatural de la misma:

> "Más razonables y más juiciosos que los académicos y que los epicúreos, ciertos deístas de la época reconocen de buena fe que hay principios de una religión y de una moral natural y que el hombre está obligado a sugerirlos. Pero estos principios, añaden, son suficientes y no necesitamos ni Revelación ni ley escrita para señalarnos nuestras necesidades para con Dios y para con el prójimo. Se puede uno conducir por la razón; y Dios estará siempre contento si seguimos los sentimientos de religión y de moral que ha impreso en nuestra alma"[106].

En este texto, observamos la primacía de la razón sobre la fe. De acuerdo con esta primacía, el deísmo pretendió eliminar los misterios y los milagros, considerados como algo oscuro y contrarios a la razón, para llevar la religión a la clara luz de la razón. Se criticó la revelación porque se la encuadraba en el orden del milagro y de lo sobrenatural; de tal forma que los deístas encontraban, en ella, contradicción y falsedad

---

[104] "Déistes" en DIDEROT – D'ALEMBERT (dir): *Enciclopédie ou dictionnaire raissoné des sciences, des arts et des métiers* (Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780) Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart.-Bad Cannstatt, 1966, V. 4. 773.

[105] CONSTANTIN: "Christianisme rationnel ou déisme anglais" en VACANT-MANGENOT (dir): *Op. cit*., p. T. 2. 2ª parte, 2415.

[106] Le Vassor, citado por HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, p. 214.

ya que desbordaba el ámbito de la razón. Lo sobrenatural era considerado superstición y, en consecuencia, debía ser combatido por la razón. Este movimiento sólo admitirá la creencia racional. Por lo tanto, lo divino ha de reducirse a lo racional, sustituyéndose, así, la revelación por la razón. Todo esto nos lleva a considerar el deísmo como una desmitificación de la religión revelada. Como toda creencia religiosa ha de fundarse en la razón y la revelación es negada totalmente porque va más allá de la razón y no es abarcable por ella, el deísmo rechaza toda prueba extrínseca que el cristianismo y la revelación dan de su divino origen; admitiendo, sólo como prueba, su racionalidad intrínseca y las verdades de la religión natural. Para los deístas, es contradictoria la defensa de la revelación y de la inmutabilidad, perfección y justicia de Dios. En efecto, la revelación no alcanza a todo el género humano, de tal forma, que aquel grupo de personas que no han podido tener acceso a la misma quedarían privados de un conocimiento fundamental para el desarrollo de sus vidas. Mas si Dios y la naturaleza son inmutables, Dios ha debido establecer desde el principio una ley perfecta e inmutable, que debe ser conocida por todos los hombres. De acuerdo con este primitivismo racionalista, la razón, común a todos los hombres, es la fuente de la auténtica verdad religiosa y la garantía de que todo el género humano podrá tener acceso a esas verdades. De esta forma, el deísmo defiende una religión natural, anterior a toda religión revelada y común a todos los hombres, en la que nadie es excluido. Si "la revelación histórica ha dividido a los hombres; la revelación natural, que se anuncia en el corazón de cada conciencia, proporciona los elementos de una comunión basada de hecho y de derecho en el consentimiento universal"[107].

En su búsqueda de esta religión universal y racional, el deísmo se ha basado en los dos presupuestos siguientes. El primero es la aceptación del carácter universal de la razón, que se observa en el consentimiento universal. Y el segundo consiste en el "primitivismo racionalista", que defiende que la verdad está ya íntegramente dada desde el principio. En conformidad con estos dos principios, la única función que puede desempeñar la revelación es la de reduplicación de lo dado desde el principio y que es accesible por la razón. Por lo tanto, la revelación se presenta inútil cuando no como un elemento supersticioso que ha introducido la división y afirmaciones contrarias a la razón. Por ello, en caso de contradicción entre la razón y la revelación, esta última será considerada falsa.

El deísmo no es una crítica y ataque a toda forma religiosa, sino un intento de adecuar la religión a la nueva situación cultural. No pueden ser considerados ateos, ya que no niegan la existencia de Dios, sino que lo mantienen, aunque reduciéndolo a la razón. Por lo tanto, conservan un Dios, que puede ser alcanzado por el ejercicio de la razón sin necesidad de la ayuda de la revelación. El Dios de los deístas, el Ser Supremo como le llaman, no se acepta por la fe sino por la razón. Los deístas tratan de llegar a la existencia de Dios, partiendo del orden existente en la creación. El deísmo quiere encontrar un Dios reducido a la razón y garante del orden moral y social.

Resumiendo, podemos decir que el deísmo, en su intento de adaptar la religión a las exigencias intelectuales de la época, niega todo elemento sobrenatural y misterioso de la religión. Esta eliminación del sobrenatural, de la revelación, hizo que los deístas fueran considerados herejes por las jerarquías protestantes y católicas. Aunque la reacción y crítica ante estas posturas racionalistas será analizada en la parte tercera de

[107] GUSDORF: *Op. cit.*, p. 176.

nuestro estudio, podemos adelantar que los teólogos y la jerarquía de las Iglesias vieron en este intento de racionalización de la fe y eliminación del elemento sobrenatural y de la revelación no una reforma de esas confesiones sino el ataque y destrucción de su núcleo más íntimo. En consecuencia, la doctrina deísta provocó un movimiento de defensa de la religión revelada, que se vio amenazada en sus fundamentos. Esta corriente apologética defendió las verdades de fe. Un claro ejemplo apologético, lo encontramos en las famosas conferencias religiosas, impulsadas por Robert Boyle, cuyo objetivo era "poner en evidencia las pruebas de la verdad de la religión cristiana y defenderlas contra los ataques de los infieles, notoriamente tales, como son los ateos, los deístas, los paganos, los judíos, los mahometanos, sin tocar a las controversias que las diversas sociedades de cristianos tienen unas contra otras"[108].

Una segunda característica del deísmo es su adhesión a la ley natural. Las Iglesias positivas, es decir, las Iglesias que se fundan en la revelación, como la Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica, también admitían esta ley natural; si bien se apartaban del deísmo a la hora de definir el concepto de "Naturaleza". En primer lugar, se oponen a la concepción de la Naturaleza como el Ser, ya que esto implica la afirmación de una Naturaleza autosuficiente y medida de todo, atribuyéndole, así, las características de Dios. En segundo lugar, tampoco admiten que la Naturaleza sea una especie de instinto moral, capaz de ser, por sí sólo, toda la religión, ya que, entonces, ésta quedaría reducida a una mera relación entre las leyes naturales y el hombre. Hay que aclarar que el término "Naturaleza" no alcanzó una definición unívoca, sino que presentó diversos significados. Esta polisemia dificultó su comprensión y utilización, que no quedaron exentas de ambigüedades por su imprecisión. En realidad, la oposición de las Iglesias a los deístas radicaba en el miedo a que Dios fuese sustituido por la Naturaleza.

Una tercera característica del deísmo es su optimismo antropológico. En efecto, al concebir la Naturaleza como algo bueno, el hombre debe acomodar su voluntad y conducta a ella para ser bueno y feliz. De esta forma, el hombre está capacitado por sí sólo, siguiendo los dictados de la Naturaleza, para alcanzar la felicidad y la bondad moral. En consecuencia, se cuestiona la doctrina del pecado original y de la redención, que se oponen a este optimismo antropológico, sobre todo en el pensamiento protestante, que defiende la radical caída de la naturaleza humana incapaz, por sí misma, de levantarse del estado de corrupción en que se halla. La moral deísta es la moral natural, que consiste en la dirección de la vida conforme a la naturaleza. Por ello, el formalismo de los sacerdotes y el ascetismo son considerados como irreligiosos.

El deísmo se caracteriza, también, por su negación de los dogmas, de los ritos, de las instituciones y la eliminación de toda mediación en la relación con Dios. No hay sacerdotes, ni sacramentos, ni ritos, ni ayunos, ni obligación de ir a la Iglesia. Lo importante no son los ritos sino la vivencia moral del sujeto. El mejor culto a Dios es la práctica de la virtud y el servicio al prójimo.

El credo deísta puede resumirse en el reconocimiento de la existencia de un Dios desconocido e incognoscible, que recibe el nombre de Ser Supremo y que no interviene en la historia; de la elevación del corazón hacia él; de la inmortalidad del alma; de la vida futura y de la práctica de la virtud, personal y socialmente. Resumiendo, podríamos decir que el deísmo es aquel sistema, que basándose en la sola razón, trata de eliminar

---

[108] HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, p. 214.

de la religión todo elemento sobrenatural, como los misterios, los milagros y la revelación; admitiendo, sólo, la existencia de un Dios, que no es providente y del que no podemos conocer sus atributos. O como lo define *La Enciclopedia*:

> "Es la doctrina de aquellos cuya religión se limita a admitir la existencia de un Dios y a seguir la ley natural"[109].

Guiados por la sola razón, los deístas realizarán una interpretación racional de la Escritura. Ésta no podrá ofrecer datos inconcebibles racionalmente; y si los ofrece, no se la considerará verdadera. Podemos decir que los deístas se acercarán a la Escritura negándole todo carácter revelado y considerándola exclusivamente desde la perspectiva racional. Por ello, concluyen que las profecías no son más que alegorías y que los milagros sólo serán verdaderos si elevan el carácter innegable de una sabiduría divina y de una sana razón. Incluso afirman que "la enseñanza de los apóstoles y de los evangelistas es para ellos pura fábula y ensoñación"[110]. Los deístas criticarán la revelación, la Biblia, los profetas, la Iglesia, los dogmas, los misterios, la organización eclesial y la moral cristiana; es decir, criticarán todo elemento que haya sido fundado sobrenaturalmente, al considerar que pertenecen al ámbito de la superstición.

Tras todo lo visto hasta el momento, podemos decir que el deísmo se originó como un intento de aplicar la nueva razón ilustrada al ámbito de la religión. Pero no sólo fueron motivos filosóficos o intelectuales los que llevaron a esta doctrina, ya que también podemos señalar una causa política. En efecto, el deísmo surgió, también, como un intento de búsqueda de paz, ante las guerras de religión que asolaban Europa. Frente a la catolicidad cristiana rota a lo largo de la historia, se opone la universalidad de la religión natural. Las guerras de religión y las diferentes confesiones particulares llevaron a pensar que la ortodoxia, es decir cada culto particular, rompía la unidad del género humano. Por ello, el deísmo quiere alcanzar una religión universal, común a todos los hombres, que restablezca la unidad pérdida del género humano. Para ello, la religión ha de fundarse en la razón, que es común a todo el género humano, ya que la historia ha mostrado que las distintas confesiones positivas, que se fundan en una fe particular, han llevado a la guerra y al fanatismo. En consecuencia, la religión natural es justificada argumentando que se trata de una religión que une, mientras que las religiones reveladas dividen y llevan al fanatismo[111]. Por lo tanto, el deísmo surge como un esfuerzo de buscar la paz, considerando que la verdadera esencia de Dios sólo puede ser conocida en la paz religiosa[112]. Ahora bien, según Paul Hazard[113], es discutible que el deísmo alcanzara la unidad universal que ansiaba. En efecto, el deísmo no condujo a dicha unidad porque no admitía ni dogmas, ni ritos, ni jerarquías. Es esta negación de toda doctrina y de cualquier mediación institucional la que explica las distintas corrientes que se pueden apreciar dentro del deísmo y que observamos en la división establecida por Clarke, que hemos citado más arriba. En la base de este problema, encontramos la pregunta de si es posible una religión común sin dogmas ni ritos, que son los elementos que aglutinan, unen y dan identidad.

---

[109] "Déisme" en DIDEROT- D'ALEMBERT (dir): *Op. cit*., p. V.4. 773.

[110] FORGET: "Déisme" en VACANT-MANGENOT (dir). *Op. cit*., p. T. IV. 1ª parte. 234.

[111] CASSIRER: *Op. cit*., p. 192.

[112] *Ibid*. 199.

[113] HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, p. 345.

Del deísmo surgirá el llamado "libre pensamiento". Los librepensadores, como son conocidos, también, los deístas ingleses, defienden el libre ejercicio de la razón en su investigación intelectual. Son un ejemplo vivo de la razón ilustrada, que, como ya vimos en el capítulo segundo, criticaba todo lo recibido para abandonar lo falso y quedarse con lo verdadero, es decir, para quedarse con aquello que resistía el examen de la razón. "El librepensador experimenta la impresión de que sólo escucha a su voluntad esclarecida, a la fuerza lógica que hay en su razón"[114]. El primer autor que defendió el libre pensamiento fue Anthony Collins, con su obra *Discurso del libre pensamiento* de 1713. Según los librepensadores, el libre ejercicio de la razón, una vez liberada de la superstición y ejercida su función crítica, conducirá a la verdad y al bien. Pero para alcanzar este objetivo, es necesario que se pueda ejercer el pensamiento libremente, sin ningún tipo de miedo o suspicacia:

> "Nada es menos razonable que imaginarse que sea peligroso conceder a los hombres la libertad de examinar los fundamentos de las opiniones recibidas; nada es menos razonable que sospechar de las buenas intenciones de los que usan esa libertad. Hasta que los hombres tengan un mejor guía que la razón, su deber es seguir esa luz adondequiera que les conduzca"[115].

Este texto nos muestra que estos pensadores no estuvieron exentos de sospechas y dificultades, por parte de las jerarquías de las Iglesias. El objetivo de los librepensadores no era otro sino contribuir al esclarecimiento de la verdad. El esfuerzo desarrollado para alcanzar dicho objetivo, les mereció la consideración de grandes hombres que contribuyeron, de manera clara, al progreso, a la felicidad y al bien de la sociedad; mientras que aquellos que permanecieron en la ortodoxia de una confesión fueron considerados enemigos de la razón y gente incapaz de pensar por sí misma. En consecuencia, el librepensador fue asociado a la virtud y al buen sentido; mientras que sus opositores fueron asociados al fanatismo y a la ignorancia. Como dice Paul Hazard, comentando la conclusión a la que llega Collins en su obra:

> "es difícil, por no decir imposible, citar un hombre que se haya distinguido por su buen sentido y su virtud y que haya dejado alguna huella dichosa de sí mismo, sin reconocer al mismo tiempo que nos ha dado testimonio de su *libertad de pensar*. Del mismo modo, no se podría nombrar un enemigo de la *libertad de pensar*, de cualquier categoría y distinción que sea, que no haya tenido el cerebro un poco tocado y no fuera fanático; o que no se haya mostrado ambicioso, inhumano y lleno de vicios abominables; en una palabra que no haya estado siempre dispuesto a hacer cualquier cosa con el especioso pretexto de la gloria de Dios y el bien de la Iglesia; que no haya dejado señales de su profunda ignorancia y de su brutalidad"[116]. Estas líneas reflejan como la Iglesia, la fe y la autoridad eclesiástica fueron consideradas, en esta época, por los librepensadores, como elementos de superstición, de ignorancia y de fanatismo que impedían el desarrollo del conocimiento. En consecuencia, los deístas se opusieron a que la fe fuese la guía del conocimiento, al considerar que oprimía a la razón y no le dejaba libertad en su

[114] HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, p. 220.

[115] Citado por HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, p. 220.

[116] *Ibid*. 222.

investigación, ya que le obligaba a creer determinadas doctrinas, que no podían ser cuestionadas.

1.2. Jonh Toland: la reducción del cristianismo a la razón

John Toland nace en 1670, en el seno de una familia católica, en Redcastle, cerca de Londonderry. La religión familiar no evitó que Toland se convirtiese al presbiterianismo. Vivió dos años en Oxford. Y, en 1696, publicó *Cristianismo sin misterios,* cuyo contenido comentaremos a continuación. Las ideas publicadas en este libro fueron condenadas por el parlamento inglés; lo que obligó al autor a huir. Tras esta condena, se dedicó a la política y a la defensa de las ideas liberales. En 1701, se trasladó a Hannover. Toland escribió numerosos panfletos contra el cristianismo y ejerció una gran influencia en los enciclopedistas franceses. Finalmente, murió en 1722 en Putney.

La obra de Toland *Cristianismo sin misterios*, publicada en 1696, constituye uno de los escritos clásicos de la literatura deísta, pudiendo considerarse uno de sus puntos de referencia. En esta obra, Toland retoma el proyecto de Locke de armonizar la fe y la razón. Locke había defendido una correlación entre la razón y la fe, que impedía cualquier oposición entre ambas porque procedían de la misma fuente, es decir, de Dios. La razón se encargaría de corregir los desvaríos de la fe; mientras que ésta corregiría las insuficiencias de aquella. Para ello, Toland empleó la teoría del conocimiento empirista de Locke, que al ser considerada válida para el conocimiento en general, también lo era para el conocimiento de un ámbito determinado de la realidad, como el conocimiento religioso. En este escrito, Toland va más allá de la conciliación fe-razón, defendida por Locke, erigiendo la razón en el tribunal de la fe y eliminando del cristianismo todo elemento misterioso. Toland llegó a esta conclusión radicalizando las consecuencias de la teoría del conocimiento empirista. Según esta teoría, cualquier realidad, para ser conocida, ha de hacerse presente, de alguna manera, a nuestra conciencia. Por ello, si la fe quiere aspirar a ser un modo de conocimiento, su objeto ha de tener algunas determinaciones que puedan ser comprendidas y conocidas claramente. Esta afirmación exige el rechazo de la trascendencia absoluta de la religión, que impide cualquier modo de presencia a la conciencia. En consecuencia, el cristianismo no puede admitir la existencia de misterios.

Toland distingue dos significados del término "misterio", para determinar en qué sentido se puede hablar de misterio en el cristianismo. En primer lugar, "misterio" puede ser entendido como algo contrario a la razón. Para Toland, esta acepción ha de ser rechazada porque supone el reconocimiento de elementos que desbordan la razón y que, en consecuencia, conducen a la superstición. En segundo lugar, "misterio" puede significar algo que necesita ser aclarado y explicado racionalmente, porque, en principio se presenta como algo oscuro. Para Toland, en el cristianismo, sólo puede hablarse de misterio en este segundo sentido. De esta forma, no admite la existencia de misterios en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, ya que los misterios no serían algo que desbordan la razón sino un elemento que puede ser reducido a la razón y explicado por ella. Así, se elimina del cristianismo todo elemento sobrenatural y la revelación es reducida a una mera forma de transmisión de una verdad cuyo fundamento objetivo hay que buscar en la razón misma.

Toland defiende que el cristianismo positivo no es más que la expresión de la religión natural. Por lo tanto, como el cristianismo es una derivación de la religión natural tiene que ser racional.

Para alcanzar esta religión natural o racional, es necesario eliminar los prejuicios y las supersticiones que los hombres poseen. La tarea de llevar al hombre a la clara luz del conocimiento, oscurecida por las densas tinieblas de la superstición, sólo será posible por un gran esfuerzo de la razón, ya que, según Toland, toda la educación recibida nos alimenta de todas estas supersticiones y prejuicios. Un ejemplo de esta crítica a la educación recibida, lo encontramos. en este texto, donde Toland critica al clero en los siguientes términos:

> "Hay determinadas personas pagadas y apartadas, en la mayoría de las comunidades del mundo, no para iluminar al resto del pueblo, sino para que se mantenga en sus errores. Lo que digo quizá se considere una afirmación excesiva, pero ¿acaso no puede aplicarse al clero ortodoxo?"[117].

Esta crítica de la educación recibida que, según Toland, está cargada de superstición persigue eliminar los prejuicios, entre los que destacan las costumbres civiles y los ritos religiosos, para que el hombre pueda guiarse por la sola razón y llegar a ser libre.

Resumiendo, podemos decir, que Toland lleva a cabo una racionalización del cristianismo. Según Toland, el cristianismo puede ser explicado y fundado por la razón, sin necesidad de recurrir a la revelación. La importancia de su crítica radica en que no afecta al contenido de unos dogmas concretos sino a la certeza religiosa como tal.

1.3. Mathew Tindal: la defensa del primitivismo racionalista

Este teólogo británico, que nació en Beer Ferrers, en 1633, y que murió en Oxford en 1733, destaca por su obra *El cristianismo, tan viejo como la creación. El Evangelio como una nueva promulgación de la religión de la naturaleza*, considerada como el manifiesto del deísmo y fuente de inspiración de parte del pensamiento de Voltaire y D'Holbach.

En esta obra, Tindal defiende que la religión natural es la religión genuina y más auténtica; mientras que las religiones positivas, entre las que se encuentra el cristianismo, no son más que una corrupción de la religión natural.

Según Tindal, la revelación cristiana no es más que una reafirmación de la revelación de la razón. La diferencia entre ambas revelaciones no estriba en su contenido, ya que ambas se refieren a la voluntad inmutable de un Dios eterno y sabio, sino en el modo en que son comunicadas:

> "La primera (la religión natural) es una revelación interna, mientras que la segunda (la religión revelada) es una revelación externa debida a la voluntad inmutable de un Ser, que es al mismo tiempo infinitamente sabio e infinitamente bueno"[118].

Tindal defiende el "primitivismo racionalista", según el cual la verdad se encuentra dada desde el principio de la historia y no desde una revelación particular de Dios a un determinado pueblo y en una determinada época. Para Tindal, sería absurdo

---

[117] Toland, citado por REALE-ANTISERI: *Op. cit*., p. 655.

[118] Tindal, citado por REALE-ANTISERI: *Op. cit*., p. 660.

defender que la verdad sólo es accesible al hombre tras la revelación, ya que esto implicaría que Dios creó a parte de la humanidad excluida de la posibilidad de acceder a las normas fundamentales de la existencia. Para Tindal, lo esencial de la enseñanza de Cristo es accesible, por la razón, a todos los hombres desde los orígenes del mundo.

No puede haber oposición entre la religión natural y la religión revelada. En efecto, si Dios, como observamos en el anterior texto de Tindal, es sabio y bueno y su voluntad es inmutable, no puede cambiar la ley que imprimió, desde la eternidad, en la naturaleza humana y en el universo. De aquí se deriva que la ley cristiana sólo puede ser la repetición de la primera y única ley, la ley natural, establecida por Dios desde el principio y accesible al hombre por el ejercicio de la razón. De esta forma, la revelación se considera un elemento inútil, ya que no aporta nada nuevo; simplemente se limita a ser una nueva promulgación de la religión de la naturaleza, que se manifiesta, sobre todo, en el saber moral. Esto explica que, para Tindal, la religión sea sólo el conocimiento de nuestros deberes como mandatos de Dios, partiendo de las normas morales universalmente obligatorias y accesibles para todos. La religión revelada es siempre una derivación de la religión natural. Esto implica que no puede contener elementos que entren en contradicción con la religión natural. Si se diese esta contradicción, es preciso mantener lo indicado por la religión natural, considerando superstición esos elementos de la religión revelada.

Tindal afirma, así, que la verdadera religión es la que puede comprenderse a través de la razón, que se constituye en la guía de nuestras acciones y en el juez de la religión revelada. Ahora bien, esta supremacía de la razón sobre la revelación no es considerada, por el propio Tindal, como un pensamiento irreligioso sino, más bien, como la consecuencia de la aplicación concreta de la voluntad divina, que nos ha creado seres razonables para que actuemos como tales:

> "Dios no concedió a los hombres ningún otro instrumento que no fuese el uso de la razón; la razón, la razón humana, tiene que ser este instrumento; puesto que Dios nos ha hecho criaturas razonables y la razón nos atestigua que tal es su voluntad –que actuemos según la dignidad de nuestra naturaleza- igualmente es la razón la que nos debe decir cuándo actuamos de este modo. Lo que Dios nos exige que conozcamos, creamos, profesemos y practiquemos debe ser un servicio razonable; pero si esto que se nos propone, lo es de veras, sólo es tarea propia de la razón el decidirlo"[119].

Este texto nos muestra que los deístas no consideraron su doctrina como un ataque a la religión sino como una nueva forma religiosa, que era consecuencia de la voluntad divina, que nos había concedido la razón para que nos condujésemos por ella.

[119] *Ibid*. 660.

CAPÍTULO 2: VOLTAIRE

2.1. Vida y obra[120]

François-Marie Arouet, que pasó a la Historia del Pensamiento, como Voltaire, nació, en París, el 21 de noviembre de 1694; siendo el segundo hijo de una familia de notarios.

En 1704, comienza sus estudios en el colegio Louis-le-Grand, que los jesuitas poseían en París. En este colegio, permanecerá hasta 1711 y recibirá una férrea educación religiosa y una sólida formación clásica. En estos años de estudios, su padrino, el abate de Châteauneuf, le introduce en la sociedad del Temple y en movimientos de librepensadores, donde Voltaire será admirado por su ingenio y espíritu mordaz, que más tarde se reflejarán en sus obras.

En 1713, una vez iniciada la carrera de leyes, desempeña el cargo de secretario del embajador francés en La Haya, por lo que se tiene que trasladar a esa ciudad. Pero la relación amorosa mantenida con la hija de un refugiado francés, le obliga a regresar a Francia, a causa de los temores del embajador ante un posible escándalo.

Una vez en Francia, en 1714, se entrega exclusivamente a la actividad literaria, a pesar de la fuerte oposición de su padre. En poco tiempo, alcanza la fama en París, gracias a sus epigramas satíricos. Tres años más tarde, su espíritu irónico le lleva a ser recluido en la Bastilla, durante once meses, como consecuencia de unos versos en los que se burlaba del Regente.

En 1718, estrena *Edipo*, su primera tragedia. El éxito de este estreno es tal que fue aclamado como el sucesor de Racine. Es, entonces, cuando adopta el seudónimo de Voltaire, que pudiese interpretarse como un posible anagrama de "Arouet le Jeune". Cuatro años más tarde, muere su padre, y Voltaire continúa su actividad literaria como poeta de la corte, tras recibir una pensión del Regente.

En 1725, tiene lugar la famosa disputa con el caballero de Rohan, miembro de una de las principales familias de la aristocracia francesa, en la cual, Voltaire es apaleado por los criados del aristócrata. Para evitar la venganza, y ante el temor de una nueva disputa, Voltaire es encerrado, nuevamente, en la Bastilla, durante cinco meses; tras los cuales recobra la libertad con la condición de exiliarse en Inglaterra. Este destierro, que durará dos años, ejercerá una enorme influencia en su pensamiento, ya que considerará a esta nación como la encarnación de la libertad, la tolerancia y el desarrollo científico y filosófico. En este período de exilio, publica la *Enriada*, poema épico dedicado a la reina de Inglaterra.

Tras finalizar su exilio en Inglaterra, a finales de 1728, Voltaire regresa a Francia, publicando, en 1731, *Historia de Carlos XII*; obra con la que inicia su producción histórica, que servirá de fuente para su reflexión filosófica, como se observa en sus escritos, en los cuales recurre con frecuencia a la Historia.

---

[120] Para elaborar este apartado, seguimos la cronología tomada de VOLTAIRE: *Cartas filosóficas y otros escritos*, Sarpe, Madrid, 1983, pp. 7-11.

En 1732, el estreno de otra tragedia, *Zaïre*, le proporciona un nuevo gran éxito, que se unen a la fama y riqueza que ya posee, gracias a la fortuna que consiguió a través de unas especulaciones, y que le permitirán gozar de independencia intelectual frente a la corte.

La publicación de las *Cartas filosóficas o Cartas inglesas*, en 1734, provocan un enorme escándalo, en París, por la aguda crítica que realiza de las instituciones francesas. Con el objetivo de evitar un nuevo arresto, huye de París refugiándose en Lorena en el castillo de Cirey, propiedad de Madame de Châtelet. En 1736, abandona el castillo para refugiarse en los Países Bajos, durante un año. De regreso, nuevamente a Cirey, publica *Elementos de la filosofía de Newton*, donde trata de divulgar las teorías del físico inglés.

Tras realizar varios viajes a París y Bélgica, Voltaire tiene, en 1740, su primer encuentro con Federico II de Prusia, cerca de Cléves. Un año más tarde, se representa, por primera vez, *Mahoma o el fanatismo*. Como consecuencia de los trabajos diplomáticos, ante Federico II, durante 1742 y 1743, consigue la protección del marqués de Argenson y de Madame Pompadour.

En 1745, escribe un poema celebrando la victoria de Fontenoy y es nombrado historiógrafo real. Y, un año más tarde, ingresa en la Academia Francesa.

En 1747, publica *Zadig* que es su primer cuento filosófico. Mas el estreno de su tragedia *Semíramis*, con la que intenta desbancar al dramaturgo favorito de la corte, es un gran fracaso. A este duro golpe, vienen a unirse dos nuevos acontecimientos desalentadores. En primer lugar, la muerte de Madame du Châtelet, en 1749, provoca una profunda crisis en Voltaire. Y, en segundo lugar, un año más tarde, fracasa la puesta en escena de su tragedia *Oreste*. Tras este nueva fracaso, acepta la invitación de Federico II de Prusia y se instala en Postdam, hasta que, en 1753, rompe, de manera violenta, su relación con el monarca y huye de Berlín. Como se le niega el regreso a París se ve obligado a instalarse en Colmar, hasta que, en 1755, fija su residencia en Ginebra.

En este mismo año, publica *La doncella*, poema bufo sobre la vida de Santa Juana de Arco; e inicia su colaboración en *La Enciclopedia*. Además, el terremoto de Lisboa, que conmocionó y cuestionó a los pensadores de la época, le inspira su *Poema sobre el desastre de Lisboa*. En 1756, da a conocer su *Ensayo sobre las costumbres*, en el que expone su filosofía de la historia.

En 1758, tras las reticencias de las autoridades calvinistas a que Voltaire resida en Ginebra, éste adquiere una propiedad en Ferney, cerca de la frontera con Suiza, donde pasará el resto de su vida.

En 1759, publica *Cándido o el optimismo*, una de sus principales obras en la que, teniendo en cuenta el terremoto de Lisboa, critica el optimismo metafísico de Leibniz, quien había afirmado que nuestro mundo era el mejor de los mundos posibles. Voltaire, opone a este optimismo la dura realidad del mal y del sufrimiento.

En 1762, lanza el asunto Calas, acontecimiento que le llevó a la publicación de su *Tratado sobre la tolerancia*, un año más tarde. La familia Calas, como el mismo Voltaire cuenta en este tratado, era una familia de hugonotes de Tolosa que habían sido

acusados, injustamente, de asesinar a su hijo, que se quería convertir al catolicismo, ya que éste se había suicidado. Para Voltaire, la ejecución del padre y las sanciones impuestas al resto de la familia son una muestra del fanatismo religioso que conduce a la intolerancia. Tomando como punto de partida este hecho, Voltaire realiza una defensa de la tolerancia.

En 1764, publica la primera edición del *Diccionario filosófico*, obra que recoge, en forma de diccionario, los principales puntos de su pensamiento. Además, escribe, contra Rousseau, *El sentimiento de los ciudadanos*.

Tras caer gravemente enfermo, regresa, años más tarde, a París, donde muere el 30 de mayo de 1778.

2.2. Las fuentes de su pensamiento

En primer lugar, y antes de emprender el estudio de las obras seleccionadas[121], en relación con nuestro objeto de investigación, creemos conveniente señalar las diversas influencias que recibió Voltaire a la hora de elaborar su pensamiento.

Una de las fuentes que inspiraron a Voltaire fue Pierre Bayle, como podemos observar de manera clara en su *Tratado sobre la tolerancia*, en el que Voltaire recurre a numerosos ejemplos históricos para mostrarnos el desarrollo de la tolerancia a lo largo de la historia. En este análisis histórico, apreciamos la influencia del escepticismo crítico de Bayle, en el cuestionamiento de muchos hechos históricos[122], con el que Voltaire trata de desenmascarar los errores y prejuicios históricos, ya que, según él, "la mentira ha sido impuesta a los hombres durante mucho tiempo. Ya es hora de que se conozcan las pocas verdades que pueden desentrañarse de esa nube de fábulas que cubren la historia romana, desde Tácito y Suetonio, y casi siempre envolvieron los anales de las demás naciones antiguas"[123]. Estas palabras nos recuerdan el proyecto que Bayle manifestó en la siguiente carta: "hacia el mes de diciembre de 1690, formé el propósito de componer un diccionario crítico que contuviera una recopilación de los errores que se han cometido, tanto por los que han hecho diccionarios como por otros escritores y que reuniera bajo cada nombre de persona o de la ciudad los errores referentes a esa persona o esa ciudad"[124]. Dicho diccionario es el *Diccionario histórico crítico*, en el que Bayle trata de desenmascarar los errores de los textos con pretensiones de conocimiento histórico.

Una segunda fuente del pensamiento de Voltaire, se encuentra en la filosofía experimental que partiendo de Francis Bacon se consolidará con Locke. Voltaire

---

[121] Para el presente estudio de Voltaire hemos seleccionado sus siguientes obras:

- *Cartas filosóficas*. Alianza Editorial, Madrid,1988.
- *Tratado sobre la tolerancia*. Crítica, Barcelona, 1999.
- *Diccionario filosófico*. Temas de hoy, Madrid, 2000, Tomos I y II.

[122] Un ejemplo claro de este escepticismo crítico se puede encontrar en la nota 8 de la página 58 del *Tratado sobre la tolerancia*, donde Voltaire somete a análisis crítico el martirio de san Ignacio por parte de Trajano y el martirio de san Policarpo.

[123] *Ibid*. 61.

[124] Bayle, citado por HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, p. 95.

atribuye a estos autores el mérito de haber introducido una razón empirista que abandona todo intento de elucubraciones misteriosas y metafísicas que no toman como punto de partida la experiencia. De Bacon, Voltaire escribe que "no conocía la naturaleza; pero sabía e indicaba todos los caminos que llevan a ella. Había despreciado muy pronto lo que las Universidades llaman la filosofía, y hacía todo lo que dependía de él, a fin de que esas Compañías, instituidas para la perfección de la razón humana no continuasen estropeándola con sus *quiddidades*, su *horror al vacío*, sus *formas sustanciales*, y todas las palabras impertinentes que sólo la ignorancia había hecho casi sagradas. Es el padre de la filosofía experimental"[125]. Y a Locke, le dedica numerosas alabanzas por haber realizado un estudio acertado acerca del alma, gracias a su filosofía empirista, frente a los desaciertos de la filosofía anterior: "Cuando tantos razonadores habían hecho la novela del alma, ha venido un sabio, que modestamente ha hecho su historia. Locke ha esclarecido al hombre la razón humana, como un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano. Se ayuda constantemente de la antorcha de la física; a veces osa hablar afirmativamente, pero también osa dudar; en lugar de definir de golpe lo que no conocemos, examina por grados lo que queremos conocer"[126]. Esta influencia se observa, claramente, cuando Voltaire, citando a Locke, afirma que "la filosofía consiste en detenerse cuando la antorcha de la física nos falta"[127]. Por lo tanto, Voltaire tomará, como modelo, la filosofía empirista que desarrollaron estos autores, y que ya explicamos en la primera parte de nuestro estudio. Ahora bien, la influencia de Locke no se limita a este modelo empirista del conocimiento, ya que ejerce, también, una gran influencia en el pensamiento de Voltaire sobre la tolerancia, como podremos observar cuando realicemos el estudio de este tema tan importante en Voltaire.

Newton constituye otras de sus fuentes, como podemos observar en las distintas cartas que Voltaire dedica a la exposición de los descubrimientos del físico inglés. En una de estas cartas, Voltaire expresa su admiración por Newton, como observamos en el siguiente texto

> "No creo que se pretenda, en verdad, comparar en nada su filosofía [de Descartes] con la de Newton: la primera es un ensayo, la segunda es una obra maestra"[128].

Al tomar como fuentes de su pensamiento a Locke y a Newton, Voltaire adopta el modelo de razón empírico-matemática.

Por último, señalar que Voltaire recibe influencias del materialismo, aunque como podremos estudiar, a lo largo de este capítulo, es un materialismo mucho más moderado que el de La Mettrie, que también estudiaremos.

---

[125] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas.* XII, 87. (el número romano hace referencia al número de la carta: mientras que el segundo número se refiere a la página de nuestra edición).

[126] *Ibid*. XIII, 93.

[127] *Ibid*. XIII, 105.

[128] *Ibid*. XIV, 122.

2.3. La razón crítica frente a la metafísica tradicional y la sociedad del Antiguo Régimen

Voltaire, al igual que los filósofos ilustrados, adopta la razón crítica; razón que se convierte en el alto tribunal de toda la creación humana y que somete a crítica todo la herencia cultural recibida en un intento de eliminar todos aquellos prejuicios que se oponen al verdadero conocimiento y a las verdaderas leyes, costumbres y organizaciones sociales. Esta crítica de la tradición es defendida explícitamente, por Voltaire, como observamos en el siguiente texto de su *Diccionario*:

> "Miserables humanos; ya vistáis ropón verde, ya os ciñáis turbante, ya os cubráis con traje negro o sobrepelliz, ya llevéis manteo o golilla, no os empeñéis nunca en que prevalezca la autoridad sobre la razón, o resignaos a estar en ridículo durante los siglos, por ser hombres impertinentes, y a sufrir el odio público por injustos"[129].

En sus *Cartas filosóficas*, redactadas tras su exilio en Inglaterra, Voltaire realiza una dura crítica a la organización social estamental y de privilegios que impera en Francia. En esta crítica, toma como modelo la sociedad inglesa, encarnación de la libertad e igualdad que han conseguido eliminar la sociedad que conocemos con el nombre de Antiguo Régimen y que se caracteriza por ser una sociedad estamental y llena de desigualdades y privilegios que favorecen a las clases altas como la nobleza y el clero. Voltaire, sensible a este modelo de organización social injusto y fascinado por la organización política inglesa, realiza una dura crítica a la sociedad francesa con el objetivo de lograr un sistema social burgués, que acabe con los escándalos del Antiguo Régimen que, según Voltaire, no respetaba la dignidad de los hombres, ya que trataba con desprecio al Pueblo, mientras la clase alta disfrutaba de numerosos derechos y privilegios:

> "Mientras que los barones, los obispos, los Papas, desgarraban así Inglaterra, donde todos querían mandar al pueblo, la más numerosa, la más virtuosa incluso y, por consecuencia, la más respetable parte de los hombres, compuesta de los que estudiaban las leyes y las ciencias, los negociantes, los artesanos, en una palabra, de todo el que no era un tirano, el Pueblo, digo, era mirado por ellos como animales inferiores al hombre. Mucho faltaba para que los comunes tuvieran entonces parte en el gobierno; eran villanos: su trabajo y su sangre pertenecía a sus amos, que se llamaban nobles. El mayor número de los hombres era entonces en Europa lo que ahora son en varios lugares del norte, siervos de un Señor, una especie de ganado que se vende y que se compra con la tierra. Han hecho falta siglos para hacer justicia a la humanidad, para sentir que era horrible que el gran número sembrase y el pequeño recogiese"[130].

Mas en su exilio, en Inglaterra, Voltaire descubre que este país ha logrado eliminar este modelo social totalmente inmoral e injusto, que lesionaba los derechos fundamentales de la persona, logrando imponer una nueva sociedad, que respete la dignidad de todo hombre:

---

[129] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Autoridad". T. I, 283.

[130] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*. IX, 73.

> ”El fruto de las guerras civiles en Roma fue la esclavitud, y el de los disturbios en Inglaterra, la libertad. La nación inglesa es la única que ha llegado a regular el poder de los reyes resistiéndoles, y que, de esfuerzo en esfuerzo, ha establecido finalmente ese gobierno, sensato, en el que el Príncipe todopoderoso para hacer el bien, tiene las manos atadas para hacer el mal; en el que los señores son grandes sin insolencia y sin vasallos y en el que el pueblo comparte el gobierno sin confusión”[131].

De esta forma, Inglaterra consiguió crear una sociedad donde no había privilegios estamentales, ya que “un hombre, porque es noble o porque es cura, no está aquí exento de pagar ciertas tasas; todos los impuestos son regulados por la Cámara de los Comunes”[132]; y donde la burguesía cobraba un papel central en el desarrollo y prosperidad del país, porque, como afirma Voltaire, “no sé, empero, quién es más útil a un Estado, un señor bien empolvado que sabe precisamente a qué hora el rey se levanta, a qué hora se acuesta, y que se da aires de grandeza haciendo el papel de esclavo en la antecámara de un ministro, o un negociante que enriquece a su país, da desde su despacho órdenes a Surate y al Cairo, y contribuye a la felicidad del mundo”[133].

Frente a este liberalismo inglés, Voltaire opone la situación francesa, que sigue sumida en la sociedad del Antiguo Régimen, como observamos en los siguientes párrafos:

> “Las guerras civiles en Francia han sido más largas, más crueles, más fecundas en crímenes que las de Inglaterra; pero de todas estas guerras civiles, ninguna ha tenido una libertad sensata por objeto”[134].
>
> “Todos los días la razón penetra en Francia, en los comercios y en los palacios señoriales. Hay, pues, que cultivar los frutos de esta razón, tanto más cuanto que es imposible impedir que se sazonen. No se puede gobernar a Francia después de haber sido ilustrada por los Pascal, los Nicole, los Arnauld, los Bossuet, los Descartes, los Gassendi, los Bayle, los Fontenelle, etc., como se gobernaba en tiempo de los Garasse y de los Menot”[135].

En cuanto a la crítica de la filosofía tradicional, ésta es representada en la oposición manifiesta que Voltaire establece entre Descartes, representante de la metafísica tradicional, y Locke y Newton, representantes del nuevo modelo de conocimiento, que es considerado como el modelo correcto de conocimiento, que gracias a los éxitos alcanzados en el conocimiento de la naturaleza, se tratará de aplicar al conocimiento de los distintos ámbitos de la realidad:

> “La opinión pública en Inglaterra sobre esos dos filósofos [Descartes y Newton] es que el primero era un soñador y que el otro era un sabio”[136].

---

[131] *Ibid*. VIII, 68.

[132] *Ibid*. IX, 75.

[133] *Ibid*. X, 78-79.

[134] *Ibid*. VIII, 69-70.

[135] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 113.

[136] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*, XIV, 121.

Los ilustrados acusan a los metafísicos anteriores de haber construido una pseudofilosofía, ya que, al ignorar la experiencia, dieron rienda suelta a los desvaríos de la razón que no logró obtener un conocimiento correcto de la realidad. Por el contrario, se embarcaron en el inútil proyecto de tratar de resolver cuestiones, que son inaccesibles a nuestro conocimiento humano:

> "¿Qué nos han enseñado los filósofos antiguos y los modernos? Nos han enseñado que un niño es más sabio que ellos, porque éste sólo piensa en lo que puede conseguir. Hasta ahora los secretos de los primeros principios es un secreto del Creador […] Deduzcamos, pues, de esto lo que antes dedujimos, que somos ignorantes ante los primeros principios"[137].

Nos hemos detenido en esta crítica a la sociedad y a la cultura tradicional para mostrar como la crítica a la religión no consiste en un hecho aislado de la filosofía ilustrada. Más bien, esta crítica ha de insertarse dentro de un contexto de revisión y crítica de toda la tradición y la cultura que los ilustrados realizaron, con el objetivo de transformar la sociedad y, contribuir, con esta transformación, al desarrollo de la felicidad del hombre. Voltaire, como los ilustrados, "pretende cambiar el mundo, desde luego. Para la mentalidad ilustrada, el pensamiento tiene una dimensión social, porque el hombre no se concibe sino en relación con otros hombres. Se ha dicho que el pensamiento ilustrado es optimista y cree en el progreso, en un progreso concebido como la racionalización de la vida social. […] Es muy consciente de que eso de cambiar el mundo no es en absoluto una tarea fácil, ni rápida. Sabe también que el ser humano es limitado y complejo, que sus posibilidades de acción no son demasiadas y que el resultado no va a ser perfecto. […] Pero, a pesar de todo, Voltaire actúa, incansablemente.[…] Porque sabe también que lo que unos hombres han hecho otros pueden deshacerlo o cambiarlo, porque cree que somos sujetos del acontecer y piensa, espera, confía en que todo es mejorable, en que poco a poco se puede hacer más habitable esta vasta morada que llamamos historia"[138]

2.4. El teísmo o deísmo religioso de Voltaire

En primer lugar, antes de comenzar el estudio de este apartado, es necesario realizar una aclaración acerca del término "teísmo" en Voltaire. Como ya explicamos en el capítulo dedicado al deísmo inglés, etimológicamente, "teísmo" y "deísmo" tienen, en su origen, el mismo significado, siendo el transcurrir histórico el que los ha diferenciado. Por ello, Voltaire, a la hora de designar la religión natural emplea el término "teísmo", como se puede observar en su *Diccionario filosófico*, donde encontramos la voz "teísmo" y no "deísmo". Nosotros, para evitar confusión y teniendo en cuenta el significado que ambos términos han ido adquiriendo a lo largo de la historia, preferimos seguir manteniendo el término "deísmo" para referirnos a la doctrina que proclama la religión natural; excepto en los textos que citemos de Voltaire, donde respetaremos el término empleado por el autor. Tras esta aclaración, comenzamos nuestro estudio de la doctrina defendida, en materia de religión, por Voltaire, que como podremos comprobar, nos aportará las características más fundamentales del movimiento deísta.

---

[137] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Alma". T. I, 95.

[138] *Ibid*. Introducción, XX-XXI.

a) La necesidad de la existencia de la religión

Voltaire, a lo largo de sus obras, defiende la necesidad de que exista una religión para garantizar, con ella, el orden moral. En efecto, según Voltaire, la religión cumple una función de guardiana de la moral, ya que proclama la existencia de recompensas y castigos en la otra vida en función del comportamiento moral de cada hombre en esta vida terrena. De sus escritos, se puede concluir que si Dios no existiese, habría de ser enseñado para que la sociedad pudiese prosperar, porque sólo el miedo al castigo divino llevaría a la honradez moral. De esta forma, sería legítimo engañar al pueblo con una religión falsa, ya que esto sería más beneficioso que la existencia de ateos, que según Voltaire, al no creer en Dios, caen en una conducta inmoral. Con ello, se presenta una concepción utilitarista y una instrumentalización de la religión, ya que ésta es puesta al servicio del orden moral y social:

> "Es tanta la debilidad del género humano y tanta su perversidad, que vale más para él, sin duda, estar subyugado por todas las supersticiones posibles, con tal de que no sean homicidas, que vivir sin religión. El hombre necesita siempre un freno; y aunque fuese ridículo sacrificar a los faunos, silvanos, náyades, era mucho más razonable y útil adorar a esas fantásticas imágenes de la divinidad que entregarse al ateísmo. Un ateo razonador, violento y poderoso sería un azote tan funesto como un supersticioso sanguinario. […] El pagano temía cometer un crimen por miedo de ser castigado por los falsos dioses; el malabar teme ser castigado por su pagoda. Donde hay establecida una sociedad, es necesaria una religión. Las leyes velan sobre los crímenes conocidos y la religión sobre los secretos"[139].
>
> "En cuanto a la moral, es evidente que vale más reconocer a Dios que negarlo. Interesa a todos los hombres que exista una divinidad que castigue lo que la justicia humana deja impune"[140].

Ahora bien, este engaño sólo está permitido en aquellas sociedades que todavía no han alcanzado un nivel racional desarrollado, ya que cuando esto sucede, se alcanza la verdadera religión, que se funda en la razón y, en consecuencia, es necesario abandonar la superstición y el engaño. Por ello, "una vez que los hombres han llegado a abrazar una religión pura y santa, la superstición es no sólo inútil sino muy peligrosa"[141]. Por lo tanto, el engaño sólo puede admitirse en un primer momento de la sociedad, siendo necesario el desarrollo de la razón para alcanzar la verdadera religión.

Esta concepción moral de la religión pone de relieve que, para Voltaire, el hombre es capaz de operar el bien y el mal. Aunque, este aspecto de la antropología de Voltaire lo estudiaremos más adelante, es necesario anticipar que Voltaire, aunque niega el pesimismo antropológico de las religiones positivas, se separa de la concepción moral de la Ilustración que defendía que el hombre, por sí mimo y siguiendo los dictados de la naturaleza, podía alcanzar un comportamiento moral correcto, sin necesidad de someterse a una moral religiosa. Por lo tanto, según Voltaire, el hombre necesita de la religión para actuar moralmente. En esta idea, podemos encontrar la influencia de

---

[139] VOLTAIRE. *Tratado sobre la tolerancia*, p. 111.

[140] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Ateo", T. I, 268.

[141] VOLTAIRE. *Tratado sobre la tolerancia,* 111.

Locke, quien en su *Carta sobre la tolerancia*, estableció que el ateísmo era uno de los casos en los que el magistrado tenía que suspender la tolerancia y castigarlo civilmente, ya que el ateísmo suponía la disolución de la moral[142].

Sólo podría admitirse la posibilidad de una sociedad sin religión, que no creyese en la Divinidad, si sus ciudadanos fuesen filósofos, es decir, personas cuya conducta sólo estuviese dirigida por la razón; por lo tanto, sólo podría admitirse una sociedad de ateos filósofos:

> "Los que sostienen que puede subsistir una sociedad de ateos, tienen pues razón, porque las leyes son las que forman las sociedades; y esos ateos, siendo filósofos por añadidura, pueden pasar la vida tranquila y feliz a la sombra de dichas leyes, viviendo más fácilmente en sociedad que los fanáticos supersticiosos. […] El ateísmo, considerándolo sólo con relación a esta vida, sería muy peligroso en un pueblo feroz"[143].

Ahora bien, este punto es muy ambiguo, en Voltaire, ya que como veremos más adelante los filósofos no pueden ser ateos. En efecto, el filósofo, al dirigir su vida por la razón, está abocado a admitir la existencia de un Ser Supremo, ya que la razón al contemplar el orden de la naturaleza nos conduce a su Creador y Arquitecto. Pensamos, pues, que con la afirmación del anterior texto, Voltaire defiende que es preferible vivir en paz y armonía sin religión, con un comportamiento racional, que dejarse arrastrar por una creencia fundada en la superstición. De esta forma, comprobamos que para Voltaire la gran preocupación no es la religión en sí misma sino la religión en relación con el orden y la paz social. Por lo tanto, observamos una clara instrumentalización de la religión en orden a una función político-social, para garantizar el bienestar y desarrollo de la sociedad.

b) <u>La defensa de la religión natural frente a las religiones positivas</u>

Pero, también, podemos observar que Voltaire realiza, en su obra, una clara defensa de la religión natural que, según él, es la verdadera religión ya que ésta se funda en la razón. Voltaire, de esta forma, se sitúa dentro del deísmo, al defender una religión que puede ser reducida a la razón. Esto explica su crítica a las religiones que no se fundan en la razón sino que han surgido como consecuencia del miedo y de la ignorancia, como ocurre en las religiones primitivas, que surgieron como consecuencia del asombro y admiración de los miembros de las tribus ante los fenómenos de la naturaleza:

> "La aldea, pues, al principio se concretaría a decir: Existe un poder que truena, que graniza, que mata a nuestros hijos; apacigüémoslo; ¿pero cómo hemos de apaciguarlo? Hemos observado que calmamos la cólera

---

[142] LOCKE: *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1998[4], p. 57. En relación con esta prohibición del ateísmo, Locke afirma que "no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo". Locke también concibe la religión como moral, por eso afirma, en el mismo escrito, en la página 4, que "la finalidad de la verdadera religión es algo muy distinto. No está instituida para exigir una pompa exterior, ni para alcanzar el dominio eclesiástico, ni para ejercer fuerza coactiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad".

[143] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Ateo", T. I, 269.

> de los que están irritados, haciéndoles algunos presentes; pues hagamos presentes a ese poder. Necesitamos también designarlo con un nombre; y el primero que les debió ocurrir fue el de *jefe*, de *señor*, este pode se llamó, pues, *mi señor*. […] Cada pueblecillo conoció que era débil y que necesitaba tener la protección de un ser fuerte; y creyó que ese ser tutelar y terrible, residía en un bosque cercano, o en una montaña, o en una nube; creyó que existía un solo ser superior, porque cuando iba a la guerra no tenía más que un jefe; y creyó que era corporal, porque le era imposible representárselo de otro modo"[144].

Mas, para Voltaire, la verdadera religión y concepción de Dios no nace de la ignorancia y del miedo sino de la razón que, estudiando la naturaleza y captando su armonía, alcanza la existencia de un Ser Supremo, en el que se funda la religión natural, como podemos comprobar en los siguientes textos:

> "Si hubieran sido filósofos hubieran adorado al Dios de toda la naturaleza y no al dios de una aldea; hubieran estudiado las relaciones infinitas que median entre todos los seres, que prueban que existe un ser creador y conservador; pero no estudiaron, sólo sintieron […] Con el transcurso del tiempo la razón se fue perfeccionando, y fueron apareciendo filósofos que comprendieron que ni las cebollas, ni los gatos, ni los astros celestes, pudieron establecer el orden admirable de la naturaleza. Todos los filósofos babilónicos, persas, egipcios, escitas, griegos y romanos, admitieron la existencia de un Dios supremo, remunerador y vengador"[145].
>
> "Al decirles tantas injurias [a los incrédulos] admitís que los verdaderos cristianos no pueden dar razón de su religión; que si la probasen no mantendrían su palabra; que su religión es una tontería; que si es verdadera, lo es porque es una tontería. ¡Oh, abismo de absurdos!"[146].

Por lo tanto, según Voltaire, la religión para ser verdadera ha de fundarse en la razón. De esta forma, Voltaire se sitúa claramente en el deísmo, al pretender una racionalización de la religión. A continuación, vamos a estudiar cómo Voltaire, a través de la razón, accede a Dios o al Ser Supremo y las consecuencias que esta racionalización conlleva a la hora de definir y caracterizar la religión.

En primer lugar, hemos de señalar que Voltaire defiende la posibilidad de alcanzar el conocimiento de la existencia de Dios, a través del ejercicio de la razón, que al contemplar el orden, finalidad y relaciones existentes en la naturaleza, le llevan a suponer la existencia de un Ser Supremo que la ha creado y ordenado, armónicamente, como observamos a continuación:

---

[144] *Ibid*. Voz "Religión", T. II, 500-501.

[145] *Ibid*. Voz "Religión", T.II, 501-502.

[146] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*. Apéndice II de la carta XXV, 240. De esta forma Voltaire responde al siguiente pensamiento de Pascal, que defiende que captamos la verdad de la religión por su carácter oscuro y que desborda la razón: "que no se nos reproche la falta de claridad, pues hacemos profesión de ella; pero que se reconozca la verdad de la religión en la oscuridad misma de la religión, en la poca luz que tenemos de ella y en la indiferencia que tenemos de conocerla". Este pensamiento es recogido por Voltaire en sus *Cartas filosóficas*, en la carta XXV, 194.

> "Toda obra que nos descubre medios y fin, nos anuncia al obrero. El Universo, que se compone de muchos medios, de los que cada uno tiene su fin, descubre pues un obrero muy inteligente y muy poderoso"[147].
>
> "De modo que, al conocer mejor la obra admirable del Universo, hemos reconocido al Supremo arquitecto, y sus leyes uniformes y constantes nos han hecho reconocer un Supremo legislador"[148].
>
> "Comenzad, podríamos decir al Sr. Pascal, por convencer a mi razón […] Vuestro razonamiento no serviría más que para hacer ateos, si la voz de toda la naturaleza no nos gritase que hay un Dios, con tanta fuerza como debilidad tienen esas sutilezas"[149].

Estos textos nos muestran una de las principales características del deísmo, que consiste en la defensa de la existencia de un Ser Supremo, que podemos alcanzar por la razón, sin ninguna necesidad de una revelación particular. Voltaire reivindica el papel e importancia de la razón, a la hora de establecer la existencia de Dios[150]. Este Ser Supremo, según Voltaire, es creador de todo lo que existe. Aunque Voltaire defiende una concepción materialista de la realidad, esto no le lleva a negar la posibilidad de que Dios haya creado esa materia y le haya otorgado la facultad de sentir. De esta forma, Voltaire evita un materialismo radical, como el que defenderá La Mettrie, según el cual la materia es autosuficiente y tiene, en ella misma, el principio de su desarrollo, lo que le llevaría a la negación de Dios como Creador. Pero Voltaire, desde su materialismo moderado, defiende la existencia de un Ser que ha construido o creado la admirable obra de nuestro mundo:

> "Se puede encontrar por mero razonamiento, pruebas de la creación, pues, viendo que la materia no existe por sí misma y no tiene movimiento por sí misma, etc., se llega a conocer que debe haber sido necesariamente creada […] la creación es, pues, un objeto de razón"[151].
>
> "Cuando contemplamos una máquina complicada, comprendemos en seguida que es producto de un buen constructor. El mundo es una máquina admirable, luego la ha construido una gran inteligencia"[152].

Pero este Dios Creador no es el Dios revelado del cristianismo sino el Ser Supremo de los deístas que, una vez que ha creado y puesto en marcha el mundo, se ha retirado y ha dejado el funcionamiento del mundo al concurso de las leyes inmanentes de la naturaleza. Por lo tanto, el Ser Supremo no es un Dios que interviene en el transcurso de los fenómenos de la naturaleza ni en el devenir histórico, ya que éstos se

---

[147] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Dios, dioses", T. I, 602.

[148] *Ibid*. Voz "Ateo", T. I, 268.

[149] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*. XXV, 187.

[150] Esta defensa de la razón como medio de acceso a Dios, sobre todo en el último texto citado, es hecha, por Voltaire, en clara oposición y polémica con Pascal, quien abandona la razón, haciendo una apuesta por Dios, como observamos en el seguimiento pensamiento de Pascal, que Voltaire selecciona en sus *Cartas filosóficas*, para polemizar con aquel. Este pensamiento se encuentra en la carta XXV, p. 186 y dice: "No apostar por que Dios existe, es apostar a que no existe. ¿Qué elegiréis entonces? Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando el partido de creer que Dios existe. Si ganáis lo ganáis todo; si perdéis no perdéis nada. Apostad pues a que existe, sin vacilar".

[151] *Ibid*. Apéndice I a la carta XXV, 213.

[152] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Ateísmo", T. I, 264.

rigen por leyes inmanentes y racionales que ese Ser estableció en el momento de la creación. Si Dios, después de crear el mundo, interviniese, en él, quebrantando las leyes que él mismo había dado, estaría reconociendo que su creación no había sido perfecta; suposición ésta, que se opone a la perfección de Dios. De esta forma, se niega la providencia de Dios, que es otra de las características del deísmo, que nos muestra Voltaire, en uno de los artículos de su *Diccionario*, al narrarnos el diálogo entre un metafísico, que niega la providencia de Dios, y una religiosa, que afirma que gracias a sus oraciones Dios ha protegido y salvado de la muerte a su gorrión. Al poner este ejemplo, Voltaire ironiza contra las concepciones providencialistas que harían intervenir a Dios hasta en los detalles más ínfimos del mundo, como el cuidado de un gorrión:

> "Un metafísico que estaba con ellas les contestó: <<Es cosa excelente, hermana mía, rezar *avemarías*, sobre todo cuando una doncella las recita en latín, en un arrabal de París; pero no creo que Dios se ocupe de vuestro gorrión, aunque es muy hermoso; os ruego que penséis que tiene otros asuntos de que ocuparse. Ha de ocuparse en dirigir continuamente el curso de los dieciséis planetas y del anillo de Saturno, en el centro de los que colocó el sol, y tiene además que gobernar millones de millones de otros soles y de otros planetas. Las leyes inmutables y su concurso eterno mueven toda la naturaleza; todo está ligado a su trono por una cadena infinita, de la que ningún anillo puede nunca estar fuera de su sitio. Si los *avemarías* que habéis rezado pudieran hacer vivir un instante más a vuestro gorrión, hubieran quebrantado todas las leyes establecidas para toda la eternidad por el gran Ser; hubierais desorganizado el Universo y necesitado un nuevo mundo, un nuevo Dios, un nuevo orden de cosas>>"[153].

Esta negación de la Providencia, supone, en consecuencia, la negación de los milagros porque también ellos, quebrantan las leyes de la naturaleza. Voltaire distingue dos sentidos en el término "milagro", ya que "el milagro según la aceptación estricta de esta palabra significa una cosa admirable […] Pero adoptando la significación que el uso da a esa palabra, llamamos milagro a la violación de las leyes divinas y eternas"[154]. Voltaire, uniéndose a la opinión de los físicos de la época, sostiene que no puede haber milagros en el segundo sentido del término, porque esto implica plantear una contradicción interna en la concepción de Dios, que se negaría a sí mismo al tener que modificar su propia creación:

> "El milagro es la violación de las leyes matemáticas divinas, inmutables y eternas. Por esta sencilla definición se comprende que el milagro indica contradicción en los términos; porque una ley no puede ser al mismo tiempo inmutable y violada.[…] Ciertamente no hay necesidad de ese cambio ni de esa inconstancia para que resulten favorecidas sus criaturas; […] ¿Para qué había de hacer Dios milagros? Para conseguir la realización de algún designio respecto a algunos seres vivientes. En ese caso Dios tendría que decir: No pude conseguir con la creación del Universo ni con sus leyes eternas, realizar cierto designio; voy, pues, a cambiar mis leyes inmutables, para realizar lo que con ellas no puedo conseguir. Eso sería confesar su debilidad y el poco valor de su poder;

---

[153] *Ibid*. Voz "Providencia", T. II, 481.

[154] *Ibid*. Voz "Milagros", T. II, 372.

> eso sería la más inconcebible contradicción. De modo que suponer que Dios hace milagros es insultarle; si es que los hombres pueden insultar a Dios; equivale a decirle: sois un ser débil e inconsecuente. Es, pues, absurdo creer en los milagros y deshonrar en cierto modo a la Divinidad"[155].

De esta forma, hemos podido analizar las características que Voltaire, y el deísmo, atribuyen a Dios: un Ser Supremo al alcance de la razón que no es providente. A continuación, seguiremos estudiando las consecuencias que se derivan de la concepción racional de Dios y de la religión, que se concretan en una religión sin dogmas y una religión sin culto que, finalmente, acaba siendo reducida a moral.

La negación de los dogmas es una consecuencia de la limitación de nuestro conocimiento, que no puede llegar a aprehender los atributos de Dios. Aunque la razón nos demuestra la existencia de un Ser Supremo y Creador del mundo, "es temeridad insensata pretender adivinar lo que es ese ser, si tiene o no tiene extensión si existe o no existe en un sitio, cómo existe y cómo obra"[156]. Esta renuncia al conocimiento de la naturaleza de las cosas es propia de la nueva teoría empirista del conocimiento, que se adoptó en la modernidad, como teoría general del conocimiento. Para Voltaire, los dogmas no tienen sentido porque no podemos afirmar racionalmente de Dios más que su existencia y su poder creador. Además, los dogmas, según Voltaire, son la causa del fanatismo y la persecución entre las religiones, ya que al ser considerados como la Verdad, quieren ser impuestos a los demás:

> "Cuanto menos dogmas, menos disputas, menos desgracias; si esto no es cierto, estoy equivocado. […] Cuando el obispo Alejandro y el sacerdote Arrio empezaron a disputar acerca del modo y manera en que el *Logos* era emanación del Padre, el emperador Constantino les escribió enseguida estas palabras, referidas por Eusebio y Sócrates: <<Sois unos grandes locos, al disputar de cosas que no podéis entender>>. Si ambas partes hubieran sido bastante prudentes para convenir en que el emperador tenía razón, no se hubiese ensangrentado el mundo cristiano durante trescientos años"[157].

Para dar mayor autoridad a su negación de los dogmas, realiza una descripción de Jesús como un judío que se limitó a cumplir la ley sin revelarnos ningún detalle sobre su naturaleza:

> "Jesús nació sujeto a la ley mosaica, y observando esa ley fue circuncidado. Cumplió todos sus preceptos, celebró todas las fiestas, predicó la moral y no reveló el misterio de su Encarnación. No dijo nunca a los judíos que era hijo de una virgen; recibió la bendición de Juan en las aguas del Jordán, a cuya ceremonia se sometían muchos judíos, pero no bautizó a nadie; no habló de los siete sacramentos, ni instituyó jerarquía eclesiástica. Ocultó a sus contemporáneos que era hijo de Dios, eternamente engendrado, consubstancial con Dios, y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Tampoco dijo que su

---

[155] *Ibid*. Voz "Milagros", T. II, 372-373.

[156] *Ibid*. Voz "Dios, dioses", T. I, 603.

[157] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 115-116.

> persona se componía de dos naturalezas y de dos voluntades, queriendo sin duda que esos grandes misterios se anunciaran a los hombres en la sucesión de los tiempos por medio de inspiraciones del Espíritu Santo. Mientras vivió no se apartó ni un ápice de la ley de sus padres, apareciendo ante los hombres como un justo agradable a Dios"[158].

Para Voltaire, lo esencial de la religión no son los dogmas sino el comportamiento moral. Si no podemos conocer la naturaleza y atributos del Ser Supremo, la religión no ha de fundarse en proposiciones que tratan de explicar estos puntos inaccesibles, es decir, en dogmas. Jesucristo no formuló ningún dogma sino que predicó el amor a Dios y al prójimo; he aquí el centro y núcleo último de la religión: la moral. Esta idea la expresa Voltaire en su *Diccionario*, cuando establece el siguiente diálogo con Jesús, acerca del contenido de su predicación, poniendo en boca de éste que la religión se reduce al mandamiento del amor. De esta forma, Voltaire quiere dar mayor autoridad a su posición, además de hacer de Jesús, no el Hijo de Dios, sino un maestro de moral:

> "- ¿Tratabais de enseñarles una nueva religión?
>
> - Nada de eso, les decía sencillamente: <<Amad a Dios de todo corazón y a vuestro prójimo como a vosotros mismos>>. Podéis comprender que este precepto es tan antiguo como el universo, y que yo no les enseñaba un nuevo culto […]
>
> - Entonces conjuré al desconocido a que me explicase en qué consistía la verdadera religión.
>
> - Ya os lo dije: Amad a Dios y a vuestro prójimo como a vos mismo.
>
> - ¿Y amando a Dios podré comer carne los viernes de cuaresma?
>
> - Yo siempre comí lo que me dieron porque fui muy pobre y no podía convidar a comer a nadie.
>
> - ¿Amando a Dios y siendo justo, podré ser bastante cauto para no confiar los secretos de mi vida a un desconocido?
>
> - Así lo hice yo siempre.
>
> - Obrando bien podré eximirme de ir en peregrinación a Santiago de Compostela?
>
> - Jamás estuve en ese país.
>
> - ¿Será preciso que me decida por la Iglesia griega o por la Iglesia latina?
>
> - Para mí no hubo ninguna diferencia entre el judío y el samaritano cuando yo estaba en el mundo"[159].

Por lo tanto, este texto nos muestra, de manera clara, que la religión para Voltaire, al igual que para los deístas, no es más que una doctrina moral. Lo importante no son los dogmas, ni los sacramentos, ni las prácticas, ni el culto sino la moral. El único culto verdadero que se puede ofrecer a Dios es el del amor al prójimo. Por ello, Voltaire critica, también, todo el aspecto cultual de las Iglesias. Para demostrar que el

---

[158] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Cristianismo", T. I, 520.

[159] *Ibid*. Voz "Religión", T. II, 498-499.

culto no es un elemento esencial de la religión, Voltaire recurre a los orígenes de la Iglesia, donde no halla indicios de que los primitivos cristianos estuviesen sujetos a un culto, que surgirá en un desarrollo posterior del cristianismo:

> "Es opinión universal que los primitivos cristianos no tuvieron templos, ni altares, ni cirios, ni incienso, ni agua bendita, ni ninguno de los ritos que los pastores de la Iglesia instituyeron más tarde, según las exigencias de los tiempos y las circunstancias, y sobre todo, según las necesidades de los fieles"[160].
>
> "En la época de los apóstoles no se conocieron los ritos, ni existía la liturgia, ni se practicaban ceremonias, ni tenían horas marcadas para reunirse los cristianos"[161].

Por lo tanto, podemos observar, a través de estos textos, la crítica que Voltaire realizó al culto religioso por considerarlo un elemento accesorio de la religión que no se haya en su origen como núcleo constitutivo de la misma. Pero el que una religión no tenga culto no por ello deja de ser religión, según Voltaire, ya que su núcleo no es el culto sino la moral. Ante esta posible objeción, Voltaire responde como sigue:

> "Hay muchos que preguntan si considerado aparte el teísmo, exento de toda ceremonia religiosa es una religión. Fácil es contestar a esa pregunta […] el que cree que Dios se dignó establecer una relación entre Él y los hombres, cuya relación les hace libres, capaces del bien y del mal, y les dio el buen sentido, que es el instinto del hombre sobre el que se funda la ley natural, sin duda éste tiene una religión"[162].

Todo lo estudiado, hasta ahora, nos muestra que Voltaire lleva a cabo una racionalización de la religión. Ante este hecho, surge la pregunta por el sentido de la fe en la religión. De esta forma, llegamos a unos de los puntos más importantes de nuestro estudio. Nos referimos a la concepción que Voltaire tiene de la fe religiosa. Por un lado, pudiera parecer que Voltaire la admite como una forma de conocimiento independiente del conocimiento racional. Pero, por otro lado, el conjunto de su obra y algunos textos nos llevan a considerar que Voltaire rechaza la fe, por ser contraria a la razón.

Algunos de los textos que podrían servir de apoyo a la hora de plantear la posibilidad de que Voltaire admitiese la fe como una fuente de conocimiento son los siguientes:

> "El alma y todos los artículos que son metafísicos deben empezar sometidos sinceramente a los dogmas de la Iglesia, porque indudablemente la revelación vale más que toda la filosofía. Los sistemas ejercitan el espíritu, pero la fe lo alumbra y lo guía"[163].
>
> "Fijaos bien en estas memorables palabras: No quieren decir que la razón humana es preferible a la revelación; significan que si no hubiera término medio entre la razón y el abuso de una revelación que sólo produjera

---

[160] *Ibid*. Voz "Altares", T. I, 120-121.

[161] *Ibid*. Voz "Apóstoles", T. I, 213.

[162] *Ibid*. Voz "Teísmo", T. II, 574.

[163] *Ibid*. Voz "Alma", T. I, 88.

> fanáticos, valdría cien veces más entregarse a la naturaleza que a una religión tiránica y perseguidora"[164].

Pero ¿está Voltaire, en estos párrafos admitiendo la legitimidad de la fe o está empleando su aguda ironía? Pensamos, más bien, que se trata de la segunda posibilidad, es decir, del empleo de una crítica irónica, tan característica del estilo de Voltaire. En efecto, en el conjunto de los escritos estudiados, Voltaire realiza una crítica a todo el aparato dogmático de las religiones y sólo admite la existencia de misterios en el sentido de proposiciones que todavía no han sido aclaradas racionalmente; pero no como proposiciones cuyo contenido ha sido revelado y, en consecuencia, es objeto de fe. Esta crítica de la fe se puede observar en el siguiente texto, en el que Voltaire afirma que la fe es de naturaleza contraria a la razón. En consecuencia si la razón es el único medio para alcanzar un conocimiento verdadero, y la fe es contraria a ella, la fe no nos puede aportar un conocimiento verdadero:

> "Podría ser que el Sr. Locke tuviese razón contra Descartes y Malebranche y se equivocase contra la Sorbona; yo no respondo de nada; hablo según las luces de la filosofía y no según las revelaciones de la fe. Sólo me corresponde pensar humanamente; los teólogos deciden divinamente, lo que es cosa muy distinta. La razón y la fe son de naturaleza contraria"[165].

Por lo tanto, la verdadera religión es aquella que se funda en la razón. De esta forma, el hombre, por el ejercicio de la razón, puede alcanzar esta religión natural o racional que es la base de todas las demás religiones. En efecto, para Voltaire, las religiones positivas y, en consecuencia, el cristianismo, no son más que una deformación de esta religión natural, ya que "La religión revelada no es y no podía ser otra más que la ley natural perfeccionada. De modo que el teísmo es el buen sentido que no está enterado aún de la revelación, y las otras religiones son el buen sentido que pervirtió la superstición"[166]. Por lo tanto, la religión natural es la base común de todas las religiones. Es la religión primera de la que surgen todas las demás. Esta concepción de la religión llevará a Voltaire a defender una religión universal, común a todo el género humano. En efecto, Voltaire participa del anhelo ilustrado de fraternidad universal, que se podría conseguir a través de la religión natural que, al fundarse en la razón, propiedad común a todos los seres humanos, permitiría una religión universal y coexistencia pacífica de los distintos pueblos, frente a las religiones positivas que, al fundarse en revelaciones particulares, dan lugar a divisiones y luchas entre las distintas confesiones que quieren conseguir el dominio sobre las otras. Esta universalidad y paz de la religión natural, la podemos observar en los siguientes textos:

> "Hay que mirar a todos los hombres como a hermanos nuestros.
>
> ¡Qué! ¿Hermano mío el turco? ¿Hermano mío el chino, el judío, el siamés?
>
> Sí, sin duda alguna. ¿No somos todos hijos del mismo padre y criaturas del mismo Dios?"[167].

---

[164] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 168.

[165] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*. Apéndice I de la carta XIII, 100.

[166] VOLTAIRE. *Diccionario filosófico*. Voz "Teísmo", T. II, 574.

[167] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 119.

> "Pasé la noche meditando; absorto en la contemplación de la naturaleza, admiraba la inmensidad, el curso, las relaciones de esos globos infinitos que el vulgo no sabe admirar; pero admirando mucho más la inteligencia que los preside, me decía a mí mismo: <<Se necesita ser ciegos para que no nos deslumbre este espectáculo; se necesita ser estúpidos para no reconocer el autor de éste; se necesita ser locos para no adorarle. ¿Qué tributo de adoración debo rendirle? ¿No debe ser ese tributo siempre el mismo en toda la extensión del espacio, puesto que es el mismo Ser Supremo el que lo rige en toda su extensión?"[168].

Por lo tanto, la religión natural permite que la religión sea siempre la misma "en toda la extensión del espacio", es decir, una religión universal que llevaría a la paz.

De esta forma, concluimos el estudio de la concepción de la religión, que Voltaire presenta en sus escritos, y que, como hemos podido comprobar, se sitúa en el deísmo, cuyas características podemos resumir, a continuación, a modo de conclusión, en los siguientes puntos: 1) la religión se funda en la razón; 2) Dios es conocido por la razón como el Ser Supremo que ha creado y organizado el mundo; 3) este Ser Supremo no es providente; 4) se niegan los dogmas, los milagros y el culto; 4) la religión se reduce a moral; 5) Existen recompensas y castigos según el comportamiento moral; 5) la religión natural es universal y procura la paz.

2.5. La defensa de la tolerancia

Hemos concluido el apartado anterior señalando el anhelo de paz, que los filósofos ilustrados difundieron en sus obras, frente a las atrocidades de las guerras de religión que habían asolado Europa. En un intento de lograr esta paz, Voltaire realiza una dura crítica del fanatismo proponiendo la tolerancia como base de una convivencia pacífica entre las distintas confesiones religiosas. Esta defensa de la tolerancia se puede apreciar en todas las obras que hemos estudiado, pero sobre todo en su *Tratado sobre la tolerancia*, donde parte de la injusta condena de Juan Calas, acusado de haber asesinado a su hijo que quería convertirse al protestantismo, cuando, en realidad, éste se había suicidado. Voltaire presenta este caso como un ejemplo del fanatismo y la intolerancia de las religiones y, a partir de él, realiza una defensa y fundamentación de la tolerancia, donde se aprecia una enorme influencia de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke.

Voltaire, en su defensa de la tolerancia, parte de los horrores que han causado el fanatismo y la superstición de las religiones positivas, que creyendo poseer la verdad, trataron de imponérsela a los demás. Los ejemplos de intolerancia, propuestos por Voltaire, son numerosos a lo largo de sus obras; por ello, tomaremos una sola de estas descripciones, en la que Voltaire presenta las Iglesias católica y protestante como fuentes de fanatismo que se han perseguido y han entablado duras guerras:

> "Los fanáticos de Port-Royal y los fanáticos jesuitas se han reunido para predicar estos dogmas extraños con el mismo entusiasmo; y, al mismo tiempo, se han hecho una guerra mortal. Se han anatemizado mutuamente con furor, hasta que una de esas dos facciones de poseídos ha destruido finalmente a la otra. Recordad, lectores discretos, los tiempos mil veces, más horribles de esos energúmenos, llamados *papistas* y *calvinistas*, que predicaban en el fondo los mismos dogmas, y que se persiguieron por el

[168] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Religión", T. II, 493.

> hierro, por la llama y el veneno, durante doscientos años, por unas cuantas palabras diferentemente interpretadas. Pensad que fue yendo a misa cuando se cometieron las matanzas de Irlanda y de la noche de San Bartolomé; que fue después de la misa y por la misa cuando se degollaron tantos inocentes, tantas madres, tantos hijos, en la cruzada contra los albigenses, que los asesinos de tantos reyes no les han asesinado más que por la misa […] ¡Oh Pascal! He aquí lo que han producido las querellas interminables sobre los dogmas, sobre los misterios que no podían producir más que querellas. No hay un artículo de fe que no haya engendrado una guerra civil"[169].

Por lo tanto, la causa de la intolerancia es el fanatismo, que es definido por Voltaire como "el efecto de una conciencia falsa, que sujeta la religión a los caprichos de la fantasía y el desconcierto de las pasiones"[170]. En consecuencia, el fanatismo se produce cuando la razón no es la facultad rectora de nuestros razonamientos y de nuestras acciones; de tal forma, que el hombre queda abandonado al impulso de fuerzas ciegas y oscuras que le conducen sin ningún control:

> "Entiéndase hoy por fanatismo una locura religiosa, sombría y cruel. Es una enfermedad del espíritu que se adquiere como las viruelas. Los libros la comunican menos que las asambleas y que los discursos. Rara vez nos acaloramos leyendo, porque entonces estamos sosegados; pero cuando el hombre ardiente y de ingenio habla con entusiasmo a imaginaciones débiles, sus ojos centellean, y el fuego de sus miradas, de su voz y de sus ademanes se contamina, y conmueve los nervios del auditorio. Exclama: Dios os está mirando, sacrificadle lo que no es más que humano; combatid los combates del Señor; y lanza al combate a sus oyentes.
>
> El fanatismo es a la superstición lo que el delirio es a la fiebre, lo que la rabia es a la cólera. El que tiene éxtasis, visiones, el que toma los sueños por realidades y sus imaginaciones por profecías, es un fanático novicio de grandes esperanzas; podrá pronto llegar a matar por el amor de Dios"[171].

Ante tal desvarío, la única solución es la racionalidad. En efecto, según Voltaire, el desarrollo e introducción de la razón en los distintos ámbitos de la realidad van eliminando esos elementos irracionales, hasta lograr que el hombre sólo tenga como motor de su acción la razón, que garantiza la paz y la convivencia pacífica; evitándose, así, las disputas, que han sido causadas por las fuerzas ciegas que dirigían al hombre:

> "Sin duda los hugonotes se embriagaron con el fanatismo y se mancharon con sangre, como nosotros; pero ¿es la generación actual tan bárbara como sus padres? El tiempo, la razón que tanto ha progresado, los buenos libros, la dulzura de la sociedad, ¿no han penetrado en los que guían el espíritu de los pueblos? Y ¿no notamos que casi toda la faz de Europa ha cambiado desde hace unos cincuenta años?"[172].

---

[169] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*. Apéndice II a la carta XXV, 246-247.

[170] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Fanatismo", T. II, 87.

[171] *Ibid*. Voz "Fanatismo", T. II, 92.

[172] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 27.

> "El mejor medio de disminuir el gran número de los maniáticos, si quedan, es abandonar esa enfermedad del espíritu al régimen de la nación que ilumina lenta, pero infaliblemente, a los hombres. La razón es tan dulce, tan humana, inspira indulgencia, ahoga la discordia, fortalece la virtud, hace amable la obediencia a las leyes, más todavía de lo que la mantiene la fuerza"[173].

No sólo el estar sometido a fuerzas ciegas e irracionales lleva al fanatismo. En efecto, otras de las causas de la intolerancia se encuentran en la creencia de que una determinada secta es la que posee la verdad mientras que las demás permanecen en el error. Esto les lleva a pensar que es necesario combatir este error y conducir esas personas al camino de la verdad, utilizándose, incluso la violencia, para lograr este objetivo, como podemos apreciar en el siguiente texto:

> "Cada partido pretende ser la Iglesia y dice a cuantos quieren oírle: aborrecemos a los aduaneros; nos está permitido tratar al que no opine como nosotros como los contrabandistas tratan a los de la aduana cuando son más fuertes. Así, en todas partes, el primer dogma ha sido el del odio.
>
> Cuando el rey de Prusia entró por primera vez en Silesia, un pueblo protestante, celoso de otro católico, vino humildemente a pedir al rey permiso para matar a todos los de aquel pueblo. El rey respondió a los diputados:
>
> - Si ese pueblo viniera a pedirme permiso para degollaros, ¿os parecería bien que se lo concediese?
> - ¡Oh, Graciosa Majestad! Es muy diferente; nosotros somos la verdadera Iglesia"[174].

Frente a este intento de absolutización y dominio exclusivo de la verdad, Voltaire defiende la finitud del conocimiento humano que nunca puede alcanzar la verdad total. En efecto, el hombre no puede llegar al conocimiento último de la realidad ni de la naturaleza de Dios. Ni siquiera la filosofía en su intento de alcanzar la verdad, logra la consecución de su objetivo:

> "He consumido cerca de cuarenta años en mi peregrinación, en dos o tres rincones del mundo, buscando la piedra filosofal que se llama *la verdad*. Consulté a todos sus adeptos de la Antigüedad, a Epicuro y a Agustín, a Platón y a Malebranque (sic) y continué permaneciendo en la misma pobreza"[175].

Esto se debe a que nuestra naturaleza es limitada y no nos permite alcanzar un conocimiento absoluto. Por eso, Voltaire se dirige a sus semejantes con las siguientes palabras:

> "Átomos de un día, compañeros míos en la infinita pequeñez, nacidos como yo para sufrir y para ignorarlo todo: ¿es posible que haya entre vosotros algunos que sean bastante locos para querer saber todo eso que

---

[173] *Ibid*. 36.

[174] *Ibid*. 165-166.

[175] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Filosofía", T. II, 101.

> yo ignoro? No, no los hay; en el fondo de vuestro corazón comprendéis vuestra nada, como yo comprendo la mía"[176].
>
> "En esta profunda y eterna ignorancia inherente a nuestra naturaleza, disputamos sin cesar, nos perseguimos unos a otros"[177].

De esta forma, cualquier afirmación que se haga sobre estas cuestiones ha de ser hecha con humildad y siendo conscientes de que podemos habernos equivocado y de que el otro puede poseer parte de verdad. Por ello, el error y el fanatismo se dan cuando se toma un conocimiento parcial y limitado como la Verdad absoluta. De esta forma, hemos llegado a uno de los fundamentos de la tolerancia, en Voltaire, que ya anticipó Locke[178]: nuestro conocimiento limitado que no puede alcanzar nunca la verdad absoluta.

Un segundo fundamento de la tolerancia es de carácter político. En efecto, si se quiere que la nación prospere y logre un nivel de desarrollo es necesario que exista una convivencia pacífica entre los distintos ciudadanos. Por lo tanto, conviene a los ciudadanos tolerarse mutuamente para, así, poder lograr un desarrollo económico de la nación. Por el contrario, las guerras sólo llevan a la destrucción e impiden tal desarrollo:

> "Pedro el Grande favoreció todos los cultos en su vasto imperio; el comercio y la agricultura ganaron con ello y el cuerpo político no padeció"[179].

Un tercer fundamento de la tolerancia se extrae de la misma naturaleza de la fe y de la religión. En efecto, la fe para que sea verdadera ha de ser asumida libremente; por ello, es contradictorio tratar de imponer esta fe, a los demás, de manera violenta, ni siquiera invocando el supuesto origen divino del cristianismo. Voltaire retoma esta idea, que ya había sido proclamada por Locke[180], como observamos en el siguiente texto:

> "Respondéis que la diferencia es grande, que todas las religiones son obra de los hombres, y que la Iglesia católica, apostólica y romana es la única obra de Dios. Pero, porque nuestra religión es divina, ¿debe reinar por el odio, los furores, torturas, homicidios, y han de darse gracias a Dios por esos homicidios? Cuanto más divina es la religión cristiana, menos le corresponde al hombre imponerla; si Dios la ha hecho, Dios la sostendrá sin vosotros. Sabéis que la intolerancia no produce más que hipócritas o rebeldes. ¡Qué funesta alternativa! En fin, ¿queríais sostener

---

[176] *Ibid*. Voz "Ignorancia", T. II, 215.

[177] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 74, nota 2.

[178] LOCKE: *Carta sobre la tolerancia*, pp. 29-30: "Ni el derecho, ni el arte de gobernar llevan necesariamente consigo el conocimiento cierto de otras cosas y, mucho menos, de la verdadera religión […] El único y estrecho camino que conduce hacia el cielo no es mejor conocido del magistrado que de las personas particulares y, por lo tanto, yo no puedo tomarlo por mi seguro guía, pues puede ser probablemente tan ignorante del camino como yo mismo".

[179] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 31.

[180] LOCKE: *Carta sobre la tolerancia*, pp. 33-34: Según Locke "es en vano, por lo tanto, que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad; si no creen, su ingreso no les servirá de nada. Por mucho que, en fin, se presuma de buena voluntad y de caridad y de preocupación por la salvación de las almas de los hombres, no puede obligárseles a salvarse sin tomar en cuenta su voluntad. Por lo tanto, cuando todo está hecho, tienen que ser abandonados a sus propias conciencias".

> con verdugos la religión de un Dios a quien los verdugos hicieron perecer y que sólo predicó la dulzura y la paciencia?"[181].

Según Voltaire, ni los mismos evangelios pueden ser empleados para fundamentar la intolerancia, ya que Jesús proclamó la misericordia y el amor al prójimo.

Resumiendo, y como conclusión de este apartado en relación con el objeto de nuestro estudio, podemos afirmar que Voltaire realiza una dura crítica a las religiones positivas, y de manera especial a las confesiones cristianas, en cuanto constituyen una fuente de fanatismo, superstición e intolerancia, que han dado lugar a numerosas persecuciones, guerras y asesinatos en nombre de Dios y de la Verdad.

2.6. La visión del hombre: entre el pesimismo religioso y el optimismo ilustrado

Para comprender la concepción antropológica defendida por Voltaire hemos de tener en cuenta que nuestro autor a la hora de elaborar su teoría trata de evitar y se opone a las teorías extremas, ya sean en sentido negativo, como defendió Pascal, ya sea en sentido positivo, como defendió la Ilustración, y concretamente Leibniz, como podemos observar en los siguientes textos:

> "Yo me atrevo a tomar el partido de la humanidad contra este misántropo sublime [se refiere a Pascal]; me atrevo a asegurar que no somos ni tan malos ni tan desdichados como él dice"[182].

> "Ruego a los filósofos que me expliquen la frase *todo está bien*, porque yo no la comprendo. […] ¿Entendéis por esa frase que todos tienen salud y medios para vivir y que nadie sufre? Sabéis tan bien como yo que eso es falso. ¿Creéis que significa dicha frase que las lamentables calamidades que afligen al mundo son un bien con relación a Dios y le regocijan? No creo semejante horror ni vosotros tampoco"[183].

En primer lugar, analizaremos su disputa con Pascal, que está recogida en las *Cartas filosóficas*. Pascal, apologeta del cristianismo, en sus *Pensamientos*, defiende una concepción pesimista del hombre. Para Pascal, el hombre se encuentra ciego y perdido en este mundo, atormentado por no poder alcanzar la causa y fundamento de su existencia, sintiéndose "abandonado a sí mismo, y como perdido en este rincón del universo, sin saber quién le ha puesto en él, ni qué ha venido a hacer aquí ni lo que será de él cuando muera"[184]. Por lo tanto, el hombre es finito, limitado y, por sí mismo, no puede encontrar una respuesta de sentido que le permita vivir esta vida. Pero Pascal agudiza este pesimismo al afirmar que el hombre es malo e injusto por naturaleza. En consecuencia, no sólo no puede llegar a un conocimiento último de la realidad y sus fundamentos sino que además su naturaleza está corrompida en su origen. Esta corrupción le impulsa de manera inevitable a buscarse a sí mismo en vez de abrirse a los demás, es decir, le conduce al egoísmo:

> "Nacemos injustos, pues cada uno tiende hacia sí mismo. Eso va contra todo orden. Hay que tender hacia lo general; y la inclinación hacia uno

---

[181] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 67.

[182] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*. XXV, pp. 182-183.

[183] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Bien, todo está bien", T. I, 343.

[184] VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*, XXV, 187.

> mismo es el comienzo de todo desorden en guerra, en policía, en economía, etc."[185].

Esta naturaleza corrompida provoca, según Pascal, la dispersión del hombre, que huyendo de sí mismo, evita cualquier introspección, que le descubra su realidad, y se lanza hacia el exterior, hacia el goce externo de las cosas, creyendo, así, calmar sus anhelos de felicidad:

> "He encontrado que este alejamiento que los hombres tienen del reposo, y del permanecer consigo mismos, viene de una causa bien efectiva, es decir, de la desdichada naturaleza, de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando nada nos impide pensar en ella y no vemos sino a nosotros mismos"[186].

Mas se trata de una falsa felicidad, ya que "no es ser feliz el poder verse alegrado por la diversión, pues ésta viene de otra parte y de fuera, y de este modo es dependiente y, en consecuencia, sujeta a verse turbada por mil accidentes que hacen las aflicciones inevitables"[187]. En consecuencia, el hombre no debe poner su esperanza en las criaturas, sino en Dios. El hombre, en esta tierra, no es más que un extranjero que sólo espera alcanzar la patria definitiva, pasando por este mundo sin apego y amor hacia él, ya que "si hay un Dios, no hay que amarle más que a él y no a las criaturas"[188]. Por lo tanto, el hombre es totalmente infeliz a causa de su débil, mortal y corrupta naturaleza, como podemos observar en el siguiente texto, que puede servirnos de resumen de este pesimismo antropológico:

> "Imaginarse un grupo de hombres encadenados, y todos condenados a muerte, de los que unos cuantos son cada día degollados a la vista de los otros, viendo los que quedan su propia condición en la de sus semejantes y, mirándose unos a otros con dolor y sin esperanza, esperan su hora. Esta es la imagen de la condición del hombre"[189].

Pero, ¿nuestro mundo no es más que un valle de lágrimas? ¿Realmente es tan triste la condición del hombre, que no puede esperar ni un ápice de felicidad terrena sino sufrimiento y dolor mientras vaga errante como extranjero y ciudadano de otra patria? ¿Es imposible una felicidad terrena? Voltaire reacciona frente al pesimismo pascaliano y defiende la bondad del hombre y del mundo, que le permiten disfrutar, en esta tierra, de la felicidad. Ahora bien, no una felicidad absoluta sino una felicidad acorde a la condición humana:

> "los hombres son tan felices como la naturaleza humana lo consiente ¿Qué hombre sabio está dispuesto a ahorcarse porque no sabe cómo ver a Dios cara a cara, y porque su razón no puede dilucidar el misterio de la Trinidad? Lo mismo sería desesperarse por no tener cuatro piernas y dos alas"[190].

---

[185] *Ibid*. XXV, 191.

[186] *Ibid*. XXV, 196.

[187] *Ibid*. XXV, 202.

[188] *Ibid*. XXV, 191.

[189] *Ibid*. XXV, 198.

[190] *Ibid*. XXV, 188.

En consecuencia, se trata de aceptar nuestra naturaleza tal como es y saber descubrir todos los elementos positivos que en ella se encuentran. Desde aquí, se comprende la siguiente afirmación de Voltaire:

> "La suerte natural de un hombre no es estar encadenado ni ser degollado; pero todos los hombres están hechos, como los animales y las plantas, para crecer, para vivir un cierto tiempo, para producir un semejante y para morir. Se puede en una sátira mostrar al hombre por el lado malo como se quiera; pero, por poco que uno se sirva de la razón, se confesará que, de todos los animales, el hombre es el más perfecto, el más feliz y el que vive más tiempo. En lugar, pues, de asombrarnos y de quejarnos de la desdicha y de la brevedad de la vida, debemos asombrarnos y felicitarnos de nuestra dicha y de su duración"[191].

Voltaire, también, se opone a la concepción de que el egoísmo es la fuente de todos los males de nuestro mundo; por el contrario, es el amor hacia nosotros mismos el que nos abre a los demás y nos hace respetarlos ya que "es el amor a nosotros mismos el que asiste de amor a los otros; es por nuestras necesidades mutuas por lo que somos útiles al género humano; es el fundamento de todo comercio; es el eterno lazo entre los hombres. Es este amor propio, que cada animal ha recibido de la naturaleza, el que nos advierte que respetemos el de los otros [por lo tanto] no acusemos el instinto que él [Dios] nos da y hagamos el uso que manda de él"[192].

Otro punto de discrepancia, con Pascal, lo observamos en la concepción activa y no contemplativa del hombre. En efecto, si para Pascal el hombre se lanzaba a la acción en un intento de evitar la introspección, Voltaire defiende que la acción es una característica propia del hombre. El hombre no es contemplativo sino un ser en acción ya que "es imposible a la naturaleza humana permanecer en ese embotamiento imaginario; es absurdo pensarlo, es insensato pretenderlo. El hombre ha nacido para la acción"[193]. De esta forma, el uso y goce de los bienes creados no es una falsa felicidad sino un disfrute legítimo, que enraíza al hombre en este mundo, y le permite gozar de la felicidad terrena sin tener que esperar a la felicidad del cielo, como defiende Voltaire en el siguiente texto:

> "Es actualmente feliz quien tiene placer, y ese placer no puede venir más que de fuera"[194].

De esta forma, Voltaire pretende evitar toda *fuga mundi* y la visión del hombre como *homo viator*, que defendía Pascal y, en definitiva, la religión cristiana. Por el contrario, el hombre debe ser feliz en esta tierra y, en consecuencia, "hay que amar, y muy tiernamente, a las criaturas; hay que amar a su patria, a su mujer, a su padre, a sus hijos, y hay que amarlos hasta tal punto que Dios nos los hace amar pese a nosotros mismos. Los principios contrarios no son propios más que para hacer bárbaros razonantes"[195].

---

[191] *Ibid*. XXV, 198-199.

[192] *Ibid*. XXV, 191.

[193] *Ibid*. XXV, 196-197.

[194] *Ibid*. XXV, 203.

[195] *Ibid*. XXV, 191.

Por lo tanto, no se trata de defender un pesimismo o un optimismo extremos sino de conocer en su justa medida la naturaleza del hombre. En la medida que conozcamos el puesto del hombre en el mundo y lo aceptemos, podremos ser felices. El siguiente texto, recoge esta idea que, además de resumir la crítica al pesimismo de Pascal y de las religiones positivas, nos introduce en su crítica al optimismo metafísico y antropológico de Leibniz y los ilustrados:

> "¿Por qué horrorizarnos de nuestro ser? Nuestra existencia no es tan desdichada como se nos quiere hacer creer. Mirar el Universo como una celda y todos los hombres como criminales a los que se va a ejecutar es la idea de un fanático. Creer que el mundo es un lugar de delicias donde no se debe tener más que placer, es el sueño de un sibarita. Pensar que la tierra, los hombres y los animales son lo que deben ser en el orden de la Providencia es, creo, de un hombre sabio"[196].

De esta forma, pasamos a considerar la crítica que Voltaire realizó al optimismo antropológico y metafísico defendido por la mayoría de los ilustrados. En primer lugar, Voltaire afirma que el hombre no nació malo, pero la educación y la profesión lo han pervertido. Por lo tanto, Voltaire no se sitúa ni en el pesimismo del cristianismo ni en el optimismo de la Ilustración, aunque bien es cierto que se acerca más a esta concepción optimista del hombre, ya que considera que la doctrina de la radical caída de la naturaleza humana no es más que una ficción, una fábula, una novela, que tiene su origen en la fantasía de los antiguos sacerdotes de las religiones primitivas y que se ha ido transmitiendo en las distintas religiones, hasta llegar al cristianismo, en la doctrina del pecado original, tanto en el catolicismo como en su versión más radical del protestantismo:

> "Fueron los primeros brahamanes quienes inventaron la novela teológica de la caída del hombre, o más bien, de los ángeles; y esta cosmogonía, tan ingeniosa como fabulosa ha sido la fuente de todas las fábulas sagradas que han inundado la tierra. […] Pero hay que hacer notar que veinte naciones de Oriente han copiado a los antiguos brahamanes, antes de que una de esas malas copias, me atrevo a decir que la peor de todas, haya llegado hasta nosotros"[197].

Por lo tanto, coincide con la Ilustración en que el hombre no es malo por naturaleza, pero se separa de ellos, al considerar que tampoco es bueno y que su desarrollo posterior no garantiza su bondad, ya que la educación, que es necesaria para que ese hombre salga del estado de naturaleza, lo pervierten:

> "Paréceme que está bien probado que el hombre no nació perverso, porque si esa fuera su naturaleza, cometería maldades y actos bárbaros en cuanto aprendiera a andar, y tomaría el primer cuchillo que encontrara a mano para herir al primero que le desagradara […] El hombre, por el contrario, cuando es niño tiene en todo el mundo la pasibilidad del cordero. ¿Por qué y cómo, pues, se convierte con frecuencia en lobo y en zorra? ¿No consistirá esto en que no naciendo ni bueno ni malo, la

---

[196] *Ibid*. XXV, 188.

[197] *Ibid*. Apéndice II a la carta XXV, 241-242.

> educación, el ejemplo, las circunstancias y la ocasión le inducen a la virtud o al vicio?"[198].

Mas para Voltaire, la educación, el ejemplo, las circunstancias son necesarias para que el hombre salga del estado de naturaleza, donde todavía no podría ser considerado como tal. De esta forma, los medios que corrompen al hombre son necesarios y, sin ellos, el ser humano no llegaría a ser tal:

> "¿Qué sería el hombre si viviera en el estado que se llama de pura naturaleza? […] El hombre abandonado a la naturaleza no tendría más idioma que algunos sonidos mal articulados; su especie quedaría reducida a un insignificante número por la dificultad que encontraría para alimentarse, y por la carencia de ayuda, al menos en nuestros tristes climas. Ignoraría el conocimiento de Dios y el del alma, como ignoraría las matemáticas; y no tendría más idea que buscar cómo alimentarse: sería inferior a la especie de los castores"[199].

Por lo tanto, parece que Voltaire defiende que, aunque el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza, su desarrollo posterior no garantiza que se oriente hacia la bondad.

En segundo lugar, vamos a estudiar la crítica al optimismo metafísico de algunos ilustrados, sobre todo de Leibniz, quien había afirmado que nuestro mundo era el mejor de los mundos posibles. Pero, ¿cómo hacer concordar dicho optimismo, con la existencia del mal, de las catástrofes y del sufrimiento? ¿No es una aberración afirmar que estos elementos trágicos no son más que un paso intermedio, un medio que conduce al bien y a la felicidad? ¿Cómo justificar que el sufrimiento y el dolor sufridos por algunas personas son el medio que posibilitará el bien y la felicidad en el final de la historia? ¿No supone este optimismo una ofensa moral a las víctimas del sufrimiento? No cabe duda que este optimismo sufrió sus primeras fracturas con el terremoto de Lisboa, que conmocionó a los pensadores de la época. Ante este contraste, Voltaire pide "a los filósofos que me expliquen la frase *todo está bien*, porque yo no la comprendo […] ¿Entendéis por esa frase que todos tienen salud y medios para vivir y que nadie sufre? Sabéis también como yo que eso es falso. ¿Creéis que significa dicha frase que las lamentables calamidades que afligen al mundo son un bien con relación a Dios y le regocijan? No creo semejante horror, ni vosotros tampoco"[200]. La defensa de este optimismo es una afrenta para las víctimas y hace de Dios un Dios sádico y cruel:

> "El sistema de T*odo está bien* simboliza al autor de la naturaleza en un rey poderoso y maléfico, que le importa poco que pierdan la vida cuatrocientos o quinientos mil hombres y que los demás vivan en las miseria y derramando lágrimas con tal que él cumpla sus designios"[201].

De esta forma, la aplastante existencia del mal y del sufrimiento supone un grave obstáculo y contradicción respecto a Dios. Por ello, ante la imposibilidad de poder ofrecer una respuesta sobre el origen y el sentido del mal y considerar que las ofrecidas,

---

[198] VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*. Voz "Hombre", T. II, 175.

[199] *Ibid*. Voz "Hombre", T. II, 176-177.

[200] *Ibid*. Voz "Bien, todo está bien", T. I, 343.

[201] *Ibid*. Voz "Bien, todo está bien", T. I, 348.

hasta ese momento, no son convincentes, Voltaire concluye que nos encontramos ante un problema que desborda la capacidad de comprensión del hombre:

> "La cuestión del bien y del mal permanece en un caos indescifrable para los que la abordan de buena fe. […] Pongamos, pues, al fin de casi todos los capítulos de la metafísica las dos iniciales que ponían los jueces romanos cuando no entendían un proceso, N. L., *non liquet*, que traducido quiere decir: esto no está claro"[202].

Tras el análisis de este apartado podemos concluir que Voltaire realiza una crítica a las religiones cristianas por defender la naturaleza caída del hombre; aunque evita una postura optimista, según la cual el hombre podrá, por el desarrollo de la razón y de la ciencia, alcanzar la felicidad, ya que en el mundo existe el mal y el sufrimiento.

[202] *Ibid*. Voz "Bien, todo está bien". T. I, 348.

CAPÍTULO 3: DIDEROT

3.1. Vida y obra[203]

Denis Diderot nació en Langres, en el seno de una modesta familia de artesanos, el 5 de octubre de 1713. A los diez años, comenzó sus estudios en el colegio de los jesuitas de la ciudad en que había nacido. Tres años más tarde, recibe la tonsura, aunque Diderot no llegará a realizar la carrera eclesiástica, a pesar de las presiones paternas. A los quince años, se traslada a París, donde continúa sus estudios, logrando el doctorado en artes, cuatro años más tarde.

Tras obtener el doctorado, comienza una vida bohemia y pobre. Para conseguir algunos recursos, se dedica a dar clases particulares y a escribir sermones para los misioneros. Se trata de una década, oscura y poco conocida; que no estuvo exenta de dificultades, por la presión del padre para que realizara la carrera eclesiástica y por su crisis religiosa; pero que fue muy importante para su formación intelectual.

En 1741, comienza su amistad con Rousseau y se dedica a hacer traducciones. Además, conoce a Antoinette Champion, con la que se casará secretamente, dos años más tarde, tras fugarse del convento en el que su padre le había obligado a enclaustrarse. En 1745, entra en contacto con Condillac, quien influyó, en Diderot, con su teoría sensualista del conocimiento, fruto de una reelaboración del empirismo inglés.

1746 es un año muy importante en la vida de nuestro filósofo. Por un lado, publica su obra *Pensamientos filosóficos*. Se trata de su primera obra filosófica que originó una gran polémica, siendo condenada por el parlamento a la hoguera. En esta obra, como podremos desarrollar a lo largo del capítulo, Diderot realiza una crítica de la religión revelada tradicional; a la vez, que defiende el deísmo. Por otro lado, ese mismo año, recibe el encargo de traducir *La Enciclopedia* de Chambres. Para llevar a cabo dicha traducción, requiere la ayuda de D'Alembert. Ambos autores no se limitarán a una mera traducción de la obra inglesa sino que se convertirán en los directores de una gran empresa intelectual que dará lugar a la famosa *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, que pretendió recoger de manera enciclopédica el saber de la época.

Diderot redacta *El paseo de un escéptico* y las *Joyas indiscretas.* En 1749, publica la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, obra polémica que suscitará denuncias contra Diderot, acusándole de ateo, y que le llevará a la prisión de Vincennes, durante unos meses, donde fue visitado por el filósofo ginebrino Rousseau., con el que romperá su amistad, en 1757, tras la publicación de *EL hijo natural o las pruebas de la virtud*. En 1751, publica la *Carta sobre los sordos y los mudos para uso de los que oyen y hablan*; a la vez que sale a la luz el primer volumen de *La Enciclopedia*. Ese mismo año, es designado miembro de la Academia de Berlín. En 1753, publica *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza*. Y, en 1755, inicia sus relaciones con Sophie de Volland, que dieron lugar a lo mejor de su correspondencia.

---

[203] Para realizar la biografía de este autor, hemos seguido el estudio cronológico preliminar del libro DIDEROT: *Pensamientos filosóficos. Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 7- 20.

En 1759,el parlamento condena *La Enciclopedia* y Diderot comienza la serie de los *Salon* en la *Correspondencia Literaria* de Grimm, en la que ya colaboraba desde hacía cuatro años. En esta colección, que se prolongará hasta 1781, Diderot abordó diversos temas sobre arte y literatura, consiguiendo implantar, con estas publicaciones, la crítica de arte en Francia.

En 1760, aparece la primera versión de *La religiosa*, novela que estudiaremos posteriormente. En esta década de los 60, Diderot escribe su *Carta sobre la tolerancia* y *Los ensayos sobre la pintura*. Y, en 1767, es elegido miembro de la Academia de Ciencias de San Petersburgo.

Tres años más tarde, hay que situar, de manera probable, la publicación de la *Adición a los pensamientos filosóficos*. También aparecen *Los dos amigos de Bourbonne* y termina los *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento*, que no se publicarán hasta 1798, cuando Diderot ya había muerto. En 1773, es aclamado en la corte de Catalina la Grande, a la que anteriormente le había vendido su biblioteca.

Tras escribir otras obras de carácter político y narraciones cortas, en 1781, concluye la revisión de *La religiosa*. En 1782, se edita *El sueño de D'Alembert*, una de sus obras más destacadas. Y en 1784, Diderot muere de apoplejía en París. Tras su muerte, se publicarán obras inéditas como la ya mencionada *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento*, o *El sobrino de Rameau.*

Diderot se sitúa dentro del movimiento de los *philosophes* o de los libertinos franceses de la época, que realizarán una crítica a la religión positiva, inspirándose en el racionalismo crítico de Bayle y el escepticismo de Montaigne, que se irá desarrollando en el transcurso del Siglo de las Luces, en su lucha contra las densas tinieblas de la revelación y la autoridad. Además de la influencia de este movimiento, hemos de señalar como otras fuentes de inspiración autores como Maupertiuis, Buffon y La Mettrie, que influirán en la elaboración de su materialismo.

3.2. El deísmo de Diderot

Antes de comenzar el estudio de su obra, creemos conveniente tratar de aclarar la posición intelectual de nuestro autor respecto de la religión, ya que hemos observado que algunos textos pueden presentar dudas al respecto. En efecto, hay ocasiones en que Diderot afirma su pertenencia a la Iglesia católica, a la vez que realiza una dura crítica a la revelación, tratando de reducir la religión a la razón. Ahora bien, ¿Son ambas posiciones compatibles? En este primer apartado, trataremos de aclarar esta contradicción y situar a nuestro autor en una de las posiciones.

En algunos pasajes de las obras estudiadas[204], Diderot realiza una afirmación expresa de su adhesión a la Iglesia católica:

---

[204] A la hora de realizar nuestro estudio nos hemos centrados en las siguientes obras de Diderot: "Pensamientos filosóficos" en DIDEROT: *Pensamientos filosóficos. Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 23 – 69; "Adición a los pensamientos filosóficos o diversas objeciones contra los escritos de diferentes teólogos" en DIDEROT: *Pensamientos filosóficos. Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 71 – 90; "La religiosa" en DIDEROT: *Novelas. La religiosa. El sobrino de Rameau. Jacques el fatalista.* Alfaguara, Madrid, 1979; *El sobrino de Rameau*, Cátedra, Madrid, 1985; "De la Suffisance de la religion naturelle" en VARLOOT (dir): *Oeuvres complètes*. Hermman, París, 1975, T. II. 181-195.

> "He nacido en el reino de la Iglesia, católica, apostólica y romana y me someto con toda intensidad a sus decisiones. Quiero morir en la religión de mis padres y la considero buena en tanto que es accesible a cualquiera, aunque no haya tenido jamás ningún contacto inmediato con la divinidad y aunque no haya sido jamás testigo de ningún milagro. He aquí mi profesión de fe"[205].

De acuerdo con esta confesión de fe, Diderot se presenta como un fiel seguidor de la religión católica tradicional, en la que quiere perseverar sin apartarse de ella. Ahora bien, Diderot, a lo largo de sus escritos, realiza una dura crítica a la revelación y, en consecuencia, al fundamento de la religión a la que dice pertenecer. Podríamos considerar, siguiendo a Gusdorf[206], que Diderot sólo intenta llevar a cabo una reforma de la religión cristiana, para adaptarla a la nueva situación cultural, surgida en la modernidad, eliminando de ella todo elemento revelado y reduciéndola a los límites impuestos por la nueva razón ilustrada. De esta forma, Diderot no se consideraría un hereje o un cismático, sino un reformador, que sólo desea que su religión puede encontrar un fundamento legítimo que garantice su verdad, en este siglo de la Razón. Siguiendo esta interpretación, podríamos conciliar la confesión de fe cristiana, que el mismo Diderot realiza, con la dura crítica de sus escritos.

Ahora bien, no podemos ignorar que el resto de su obra supone una dura crítica a la revelación y la fe, por considerarlas elementos que van más allá de la razón. En efecto, Diderot no duda en calificar a la revelación de quimera y de irracional. En consecuencia, defenderá que todas las religiones, que se fundan en ella, incluida la religión católica, no son más que superstición. Los nuevos tiempos no permiten esos excesos de irracionalidad, que han de ser combatidos con las armas de la razón. La religión no deberá fundarse en la revelación sino en la razón si quiere ser tenida por verdadera. Esto explica la dura crítica y la cantidad de argumentos que Diderot emplea para combatir la religión revelada.

Pero este combate, no debe llevarnos a considerar a Diderot un abanderado del ateísmo, ya que también luchará contra esta "peligrosa hipótesis"[207], que aunque se mueve en el ámbito de la racionalidad no hace un buen uso de la razón, ya que resuelve el problema de la existencia de Dios de forma negativa, cuando la razón tiene capacidad para afirmar dicha existencia, considerando, por ejemplo, el perfecto orden y armonía reinante en nuestro universo, como observamos en el siguiente texto:

> ¿No está la Divinidad tan claramente impresa en el ojo de un arador como la facultad de pensar en las obras del gran Newton? […] ¿No queda mejor demostrada la inteligencia de un primer ser a través de la obra de la naturaleza que la facultad de pensar a través de los escritos de un filósofo? Pensad, pues que sólo os he puesto una objeción mediante el ala de una mariposa, mediante el ojo de un arador, cuando os pude aplastar

---

[205] DIDEROT: *Pensamientos filosóficos*, §LVIII (Éste número hace referencia al número del pensamiento y no al número de la página).

[206] GUSDORF: *Op. cit*., p. 11. Al estudiar la crítica de la Ilustración a la religión, Gusdorf defiende que "no se trata ni mucho menos de una contestación radical de la religión, sino más bien de un neocristianismo, deseoso de integrar las nuevas certidumbres del conocimiento científico y técnico".

[207] DIDEROT: *Pensamientos filosóficos*, §XVIII.

> con el peso del Universo. […] Por este razonamiento y por algunos otros de la misma simplicidad es por lo que admito la existencia de Dios"[208].

Por lo tanto, Diderot no es ateo ya que admite la existencia de Dios. Pero ¿quién es, según Diderot, ese Dios que existe? Como podremos comprobar a lo largo del capítulo, y teniendo en cuenta la crítica a la fe, Diderot realiza una clara defensa del Dios de la razón. En consecuencia, consideramos que nuestro autor ha de situarse dentro del movimiento deísta.

3.3. Presupuestos metodológicos

En esta crítica a la revelación, hemos de tener en cuenta que Diderot parte de un escepticismo metodológico con el objetivo de alcanzar la verdad, porque, según él, "lo que jamás ha sido puesto en duda no puede ser de ningún modo probado. Lo que no ha sido examinado sin prevención no ha sido jamás bien examinado. El escepticismo es, por consiguiente, el primer paso hacia la verdad"[209]. Por ello, podemos calificar a Diderot de escéptico si entendemos por tal aquel "filósofo que ha dudado de todo lo que cree, y que cree lo que un uso legítimo de su razón y de sus sentidos le han demostrado como verdadero"[210]. En consecuencia, las dudas en materia de religión no habrían de ser consideradas un acto de impiedad sino un medio para alcanzar su verdad, a través de un uso legítimo de la razón, ya que "si es cierto que un culto verdadero, para ser practicado, y que un culto falso para ser abandonado, sólo necesitan ser bien conocidos, sería deseable que una duda universal se propagase por la superficie de la tierra y que todos los pueblos tuviesen a bien dudar de la verdad de sus religiones"[211].

Siguiendo las palabras de Diderot, cuando afirma que "si renuncio a mi razón, carezco ya para siempre de una guía"[212], descubrimos que esta crítica sólo admite una guía legítima: la luz de la razón. Sólo ella puede erigirse en tal alto juez de la realidad y permitirnos avanzar por el camino del conocimiento seguro. Es la razón crítica que trata de dominar toda la realidad y de implantar la luz que se ha ido perdiendo cuando los hombres han admitido otros pedagogos del conocimiento ajenos a ella.

Tras haber aclarado la posición intelectual de Diderot y sus presupuestos metodológicos, vamos a pasar al estudio de la crítica de las religiones positivas, que Diderot realiza en las obras que hemos estudiado.

3.4. La religión natural frente a la revelación innecesaria

> "El fin de una religión que viene de Dios sólo puede ser el conocimiento de las verdades esenciales y la práctica de los deberes importantes"[213].

He aquí los objetivos que la verdadera religión ha de alcanzar. Estos objetivos llevarán, a Diderot, a comparar la religión natural y la religión revelada para establecer cuál de ellas nos permite alcanzarlos y, en consecuencia, cuál de ellas hemos de seguir.

---

[208] *Ibid*. §XX.

[209] *Ibid*. §XXXI.

[210] *Ibid*. §XXX.

[211] *Ibid*. §XXXVI.

[212] DIDEROT: *Adición a los pensamientos filosóficos*, §IV.

[213] DIDEROT: *De la Suffisance de la religion naturelle*, §1 (Éste número hace referencia al número del parágrafo y no de la página).

En un primer momento, Diderot tratará de demostrar cómo la religión natural nos permite alcanzar dichos fines. En consecuencia, la revelación ya no es necesaria, para llevarnos a ese conocimiento de Dios y de la moral. La más antigua religión de la humanidad es suficiente para alcanzar esos objetivos sin necesitar la ayuda de una revelación particular que la complete. A continuación, expondremos algunos de los argumentos que Diderot emplea para demostrar el carácter innecesario de la revelación, en su obra *De la suficiencia de la religión natural*.

En su argumentación, Diderot parte de los fines que la razón ha impuesto a la religión. Estos fines son tan importantes para la vida y la salvación del hombre, que todos los miembros de la especie humana han debido seguirlos en sus vidas. Para ello, es necesaria la existencia de un medio, que haya permitido, ya a nuestros primeros ancestros, lograr un correcto conocimiento de Dios y de la moral. Ahora bien, esto sólo es posible si admitimos que, desde el comienzo de la humanidad, ya existía una religión que permitiese al hombre la consecución de dicho conocimiento; porque si esos conocimientos son tan importantes para el hombre, la razón exige que Dios haya puesto desde siempre el medio adecuado para alcanzarlos ya que ¿cómo puede Dios negar a algunos seres humanos su salvación? Según Diderot, esta religión universal, es decir válida en todo tiempo y lugar, sólo puede ser la religión natural, ya que suponer que sólo la religión revelada puede permitirnos conocer a Dios y los deberes más importantes es admitir que gran parte de la humanidad ha sido privada de su salvación. En efecto, la revelación no es universal sino que acontece a partir de un momento concreto de la historia y, por lo tanto, no es recibida por todo el género humano. Si esto es así, ¿qué decir de todos aquellos hombres que han vivido antes de que la revelación fuese comunicada? ¿Por qué no se les comunicó a ellos tal religión que les hubiera garantizado poder lograr esos fines? ¿Acaso fue porque Dios no pudo ofrecerla, en cuyo caso no es omnipotente? ¿O fue porque Dios no quiso revelarla en cuyo caso es malvado por condenar a estos hombres, al no concederles los medios adecuados para su salvación? Estos son los absurdos a que conduce, según Diderot, la afirmación de que sólo la religión revelada garantiza la consecución de los fines propios de la religión.

Ahora bien, es conforme a la razón admitir que la religión natural es suficiente para lograr esos fines, ya que es una religión que ha existido desde el origen de la humanidad, permitiendo, así, que todo los hombres se salven. Es legítimo preguntarse por la causa de que la religión natural comience a existir con la existencia del primer hombre. La respuesta la encontramos en el fundamento de dicha religión. En efecto, la religión natural es aquella religión que se funda en la razón, que es universal, ya que es común a todos los hombres, en todo tiempo y lugar, por pertenecer a su esencia. La razón, fundamento de la ley y de la religión natural, pertenece al hombre por ser hombre, ya que "es la luz que todo hombre trae al mundo al nacer"[214]. Por lo tanto, esta universalidad de la razón garantiza la universalidad de la religión natural. De esta forma, Diderot ya ha conseguido demostrar la existencia de una religión desde el comienzo de la humanidad. Ahora, tiene que demostrar que dicha religión permite conseguir los fines que se propone la religión, haciendo, así, inútil cualquier religión posterior. En la mayoría de sus argumentos, Diderot pone de relieve los absurdos en que se cae si defendemos la necesidad de la revelación por considerarse que la religión natural no es suficiente para alcanzar los fines de la religión. Absurdos que, al ser

[214] *Ibid*. §6.

contrarios a la razón, han de ser rechazados y exigen la defensa de la suficiencia religión natural.

Para demostrar esta suficiencia, Diderot comienza planteando la hipótesis de que si la religión natural fuese insuficiente, sólo podría serlo o por ella misma o por causa del hombre[215]. Según Diderot, ambas hipótesis son imposibles. La religión natural no puede ser inútil por su esencia, ya que esto supondría un fallo de Dios, que habría dado una religión inadecuada. Y si admitimos que se debe a alguna limitación del hombre, entonces no es la religión natural la que falla, sino el sujeto de la misma. En consecuencia, la religión natural seguiría siendo válida para poder alcanzar los fines, que se propone.

Otro argumento a favor de la suficiencia de la religión natural se halla en la imposibilidad de que Dios exija a los hombres más de lo que la ley natural manda[216], ya que esa ley ha sido inscrita por Dios mismo en el corazón del hombre. Si Dios exigiese más de lo que ha mandado se estaría contradiciendo a sí mismo; y esto no es posible. Por lo tanto, el hombre sólo necesita cumplir la ley natural si quiere salvarse. De esta forma, la ley revelada es innecesaria para la salvación del hombre. Además, defender la supremacía de la ley cristiana sobre la ley natural implicaría negar la perfección de Dios por no haber ofrecido, desde el principio, una ley perfecta, viéndose, por ello, obligado a rectificar, con la concesión de una nueva ley:

> "Dios da una primera ley a los hombres, deroga a continuación esta ley ¿No es esa conducta un poco como la de un legislador que se ha equivocado y que lo reconoce con el tiempo? ¿Es propio de un ser perfecto cambiar de opinión?"[217].

La afirmación de que la ley natural es suficiente para que el hombre alcance el conocimiento de Dios y de la moral, descansa en el optimismo antropológico ilustrado, que defiende la bondad natural del hombre y la capacidad de la razón para alcanzar la verdad. Este optimismo niega que la razón humana se encuentre herida por el pecado como defienden las religiones reveladas. El hombre es bueno y no un ser que se haya corrompido tras el pecado; por eso, Diderot no dudará en afirmar que "eso que llamamos el pecado original, Ninon de l'Enclos lo llamaba el *original* pecado"[218]. Por lo tanto, el hombre, por sí mismo, y siguiendo su inclinación natural, puede alcanzar la verdad, ya que su razón está capacitada para ello. Y como su naturaleza es buena no se puede suponer que una vez que haya conocido la ley natural no la cumplirá; más bien, hay que afirmar lo contrario, ya que, por su bondad natural, el hombre tiende hacia el bien[219]. De esta forma, la concepción ilustrada del hombre se opone a la concepción pesimista de las religiones positivas, sobre todo protestante, que defendía la radical caída del hombre y de la razón tras el pecado. Según esta confesión, la razón herida irremediablemente, por el pecado, no puede aspirar al conocimiento de la verdad sino es con la ayuda de la revelación que suple las heridas de la razón. De esta forma, comenzamos a comprender que el conflicto entre fe y razón no es sólo de orden

---

[215] *Ibid*. §2.

[216] *Ibid*. §3.

[217] DIDEROT: *Adición a los pensamientos,* §LXV.

[218] *Ibid*. §XLIII.

[219] DIDEROT: *De la Suffisance de la religion naturelle*, §13.

religioso sino de orden filosófico y, concretamente, antropológico y epistemológico. La diferente concepción del hombre llevará a diferentes concepciones epistemológicas, que desembocarán en la defensa de religiones distintas. En efecto, la confianza ilustrada en la bondad natural del hombre y en el poder de la razón, llevará a afirmar que la razón sola puede alcanzar el conocimiento de Dios y de la moral, haciendo que la ley revelada sea innecesaria, ya que "no contiene ningún precepto de moral que yo no encuentre recomendado y practicado bajo la ley natural; así pues, no nos aporta nada nuevo sobre la moral"[220]. Por lo tanto, el hombre, con la sola guía de la razón, puede alcanzar los conocimientos necesarios sobre Dios y sobre la moral. De esta forma, la religión natural es suficiente y universal, ya que con ella los hombres "pueden cumplir siempre sus deberes y de hecho los cumplen algunas veces"[221], sin que sea necesaria la ayuda de la revelación.

Tras todo lo visto, Diderot puede afirmar que la religión natural existe desde que existe el hombre y que, además, le permite alcanzar el necesario conocimiento de Dios y de la moral. En consecuencia, la existencia de una ley revelada posterior, a la ley natural, que la completase, es considerada, por nuestro autor, como un elemento innecesario y vano que no aporta nada nuevo a los grandes fines que ha de perseguir la religión, ya que éstos pueden ser alcanzados, simplemente, con la religión natural. Aunque Diderot aporta más argumentos, consideramos que los expuestos, en este apartado, son suficientes para formular la primera crítica de Diderot a la revelación, que podemos sintetizar en la siguiente frase:

> "La religión natural no habría dejado, a la revelación, nada esencial y necesario por suplir"[222].

3.5. La religión natural frente a la superstición de las religiones reveladas

En el apartado anterior, hemos podido estudiar la crítica que Diderot dirige a la revelación por considerarla innecesaria. En este apartado, Diderot dará un paso más en su crítica. Si antes la revelación sólo era un elemento innecesario, que no aportaba nada nuevo; ahora, Diderot se enfrenta al estudio de su naturaleza. En este examen, la revelación será descubierta como un elemento perteneciente al oscuro ámbito de la irracionalidad, porque "lo que ella ha añadido a la ley natural consiste en cinco o seis proposiciones que no son más inteligibles para mí que si estuviesen expresadas en antiguo cartaginés; ya que las ideas representadas por los términos y su unión se me escapan enteramente […], porque sin estas dos condiciones las proposiciones reveladas, o cesarían de ser misterios o serían evidentemente absurdas"[223]. O misterios o absurdos. En esto consisten las proposiciones de la revelación. Ahora bien, tanto el misterio como el absurdo desbordan a la razón y, en consecuencia, han de ser combatidos.

Si hasta ahora Diderot sólo había acusado a la revelación de ser inútil, sin preguntarse por su verdad o falsedad; a partir de ahora, acomete la investigación de su naturaleza, que le llevará a caracterizarla como una quimera:

---

[220] *Ibid*. §5.

[221] *Ibid*. §12.

[222] *Ibid*. §1.

[223] *Ibid*. §5.

> "La fe es un principio quimérico y que no existe en la naturaleza"[224].

En esta frase, Diderot recoge de manera sucinta y clara la naturaleza de la fe. Ésta sólo es un cuento, una invención. En consecuencia, ha de ser eliminada ya que no puede llevarnos a la verdad. La fe que, en épocas anteriores, ha monopolizado el conocimiento y las conciencias, sólo ha podido llevar al hombre a la falsedad. Por ello, se hace urgente restablecer la verdad en el conocimiento y en la vida del hombre, por medio de un duro combate contra la fe. No se trata de una crítica a un aspecto de la revelación o a un dogma particular; se trata de un ataque directo a la fe por ser una quimera, que sólo puede conducir a la superstición. Esta es la causa de que Diderot establezca una férrea oposición entre la fe y la razón:

> "Si la razón es un don del cielo, y se puede decir otro tanto de la fe, el cielo nos ha hecho dos presentes incompatibles y contradictorios"[225].

Fe y razón. Luz y tinieblas. Verdad y falsedad. He aquí la gran oposición que el pensamiento ilustrado establece entre estos dos principios. La razón crítica ha de desterrar las tinieblas causadas por la fe. Para ello, es preciso eliminar de la religión revelada la fe en que se funda. Si la religión quiere dejar de estar bajo sospecha ha de fundarse en la razón. En efecto, si la fe es una quimera, la religión que, en ella se funda, sólo puede ser una fantasía, una fuente de error y falsedad. Esto explica la dura crítica de Diderot y su intento de someter la religión a la razón. Por lo tanto, es inadmisible, según Diderot, que la religión presente como prueba de su verdad, argumentos de fe, al recurrir a los milagros y prodigios, ya que "la época de las revelaciones, los prodigios y las misiones extraordinarias ha pasado. El cristianismo no necesita más ese fundamento"[226]. En efecto, "estos milagros nada prueban, en tanto que la cuestión de sus sentimientos no haya sido aclarada"[227]. Como podemos apreciar, los milagros, para nuestro autor, no son más que una creación arbitraria de los prejuicios del hombre, sin ningún control racional, que pueda decidir la cuestión de su verdad ya que ¿por qué los milagros de Jesucristo son verdaderos y los de Esculapio, Apolunio de Llana y Mahoma son falsos?"[228]. De esta forma, los milagros, por ser fruto de los sentimientos y prejuicios de los hombres, hacen que la religión revelada, al fundarse en ellos, ponga su fundamento en fuerzas ciegas y oscuras, presentes el hombre, que no pertenecen al mundo de lo racional. En consecuencia, según Diderot, se toma un fundamento ilegítimo ya que "probar el evangelio mediante un milagro es probar un absurdo por una cosa contra natura"[229], es decir, contraria a la razón. Sólo la razón puede erigirse en el legítimo fundamento de la verdadera religión y del verdadero hombre religioso, ya que "el ejemplo, los prodigios y la autoridad pueden hacer ingenuos o hipócritas; únicamente la razón hace creyentes"[230].

He aquí la gran proclama ilustrada: "únicamente la razón hace creyentes". Se inicia, así, un proceso de desmitologización de la religión, que pretende eliminar todo

---

[224] DIDEROT: *Adición a los pensamientos*, §VI.

[225] *Ibid*. §V.

[226] DIDEROT: *Pensamientos filosóficos*, §XLI.

[227] *Ibid*. §LIV.

[228] DIDEROT: *Adición a los pensamientos*, §XXIV.

[229] *Ibid*. §XXI.

[230] DIDEROT: *Pensamientos filosóficos*, §LVI.

elemento, que desborde lo racional. De ahí, la dura crítica a los milagros y relatos prodigiosos, que, incluso, llega a reducir el valor de los evangelios al de un cuento, como podemos observar en el siguiente pensamiento: "Que Jesucristo, que es Dios, haya sido tentado por el diablo es un cuento digno de *Las mil y una noches*"[231].

Este proceso de racionalización sólo quiere garantizar una religión verdadera, donde la creencia no se encuentre sometida al capricho y la arbitrariedad, a la que lleva la revelación, sino a los criterios firmes y seguros de la razón. Mantenerse en la fe supone mantenerse en la superstición, ya que se nos propone creer dogmas que superan nuestra razón, cosa arriesgada por los desvaríos y falsedades a que esto conduce. La verdadera creencia es aquella que sigue los dictados y las adquisiciones logradas por la razón, que evitan, así, la arbitrariedad:

> "Gracias a la extrema confianza que tengo en mi razón, mi fe no está a merced del primer saltimbanqui. Pontífice de Mahoma, endereza a los cojos, concede la palabra a los mudos, devuelve la vista a los ciegos, cura a los paralíticos, resucita a los muertos, restituye incluso a los lisiados los miembros que les faltan, milagro que aún no se ha intentado, y ante tu asombro mi fe no será conmovida en absoluto. ¿Quieres que sea tu prosélito? Abandona todos esos privilegios y razonemos. Estoy más seguro de mi juicio que de mis ojos. Si la religión que me anuncias es verdadera, su verdad puede ser puesta en evidencia y demostrarse por razones invencibles. Encuentra esas razones ¿por qué importunarme con prodigios cuando no tienes necesidad para abatirme sino de un silogismo? ¡Entonces! ¿Te será más fácil enderezar a un cojo que iluminarme?"[232].

Podríamos aportar otros muchos textos que corroboran esta crítica de Diderot, mas ello sólo llevaría a una repetición innecesaria de esta crítica a la revelación. Por lo tanto, podemos concluir este apartado señalando que Diderot acusa a la fe de ser "un principio quimérico y que no existe en la naturaleza"[233], que "lejos de aclarar, da lugar a una infinita multitud de tinieblas y de dificultades"[234]. En consecuencia hay que eliminar la religión revelada para instaurar el reinado de la religión natural que "no les propone creer nada que esté por encima de su razón y que no sea conforme a ella"[235].

3.6. La razón contra la autoridad religiosa como fundamento de la religión

> "Gracias a la extrema confianza que tengo en mi razón, mi fe no está a merced del primer saltimbanqui"[236].

En el apartado anterior, hemos podido estudiar que el único fundamento legítimo de la religión es la razón. Hay que eliminar cualquier intento de fundamentación que no provenga de ella. Diderot ya ha establecido el carácter supersticioso de la fe y, ahora,

---

[231] DIDEROT: *Adición a los pensamientos*, §LX.

[232] DIDEROT: *Pensamientos filosóficos*, §L.

[233] DIDEROT: *Adición a los pensamientos,* §VI.

[234] DIDEROT: *De la Suffisance de la religion naturelle,* §22.

[235] *Ibid*. §10.

[236] DIDEROT: *Pensamientos filosóficos,* §L.

emprende una nueva lucha contra el intento de justificar la verdad de la religión revelada apelando a la autoridad de su jerarquía.

He aquí, de nuevo, la razón crítica levantando sus armas contra el argumento de autoridad. Una realidad no es verdadera por la autoridad de alguien que así lo ha afirmado, sino que es verdadera cuando la razón, tras someterla a examen, nos demuestra que es conforme a ella. Al explicar la razón crítica, ya vimos como la Ilustración trató de eliminar todos los prejuicios que reinaban hasta esa época. Para ello, era necesario someter a un duro examen racional toda la herencia cultural recibida, sin tener en cuenta a los autores de esa cultura. No era un desprecio al pasado sino un intento de discernir qué aportaciones habían de mantenerse y cuáles habían de ser desterradas por no ser racionales. Detrás de esta crítica a la tradición, podemos descubrir el giro hacia la subjetividad de la modernidad, que constituyó al sujeto en fuente de verdad y de conocimiento. Confiado en el poder de su razón, el hombre moderno emprendió la ardua tarea del examen crítico de la tradición religiosa y de la metafísica tradicional para devolver al mundo la luz, que los prejuicios habían ocultado con sus densas tinieblas. En sus escritos, Diderot realiza una dura crítica a la metafísica tradicional, acusándola de ser un conocimiento falso y supersticioso, que ha llevado al hombre al escepticismo: "las sutilezas de la ontología han producido, todo lo más, escépticos"[237]. La metafísica se ha dejado arrastrar por un uso ilegítimo de la razón, ya que, en su punto de partida, no ha tenido en cuenta la experiencia, como exige la nueva teoría empirista del conocimiento, que fue considerada, en su época, como la teoría del conocimiento correcto, capaz de conducir a un conocimiento seguro.

Dentro de este contexto general de crítica de toda autoridad y tradición, hemos de situar la crítica de Diderot a la autoridad religiosa como fundamento de la verdad de la religión revelada, ya que "la inteligencia de los sacerdotes no es una prueba de la verdad de una religión"[238]. En efecto, el hombre moderno no puede aceptar la imposición de un credo con el único argumento de la autoridad de los grandes doctores de la Iglesia. El hombre moderno sólo podrá aceptar aquello que, tras haber sido sometido al alto tribunal de la razón, haya obtenido un veredicto favorable. Renunciar a esta autonomía del sujeto es negarle su mayoría de edad. El hombre ha de atreverse a pensar por sí mismo y tratar de descubrir la verdad con la sola guía de su razón. Por ello, afirma Diderot:

> "Devotos, os lo advierto, no soy cristiano porque San Agustín lo fuese, sino que lo soy porque me parece razonable"[239].

Sólo un creyente que ha sometido a examen sus creencias y ha demostrado su verdad puede ser un verdadero creyente. De lo contrario, sólo será un devoto; término que, en Diderot, tiene un claro sentido negativo, con el que designa a aquellos fieles que han aceptado la religión de forma acrítica, sin ningún tipo de examen. En definitiva, el devoto no es sino un supersticioso, que ha renunciado al ejercicio crítico y autónomo de la razón. Según Diderot, el creyente ha de alcanzar, por sí mismo, a través de la razón, la evidencia de la verdad de la religión. Es inadmisible, la pertenencia a una determinada confesión si se carece de las pruebas suficientes que garanticen que ese

---

[237] *Ibid*. §XIX.

[238] *Ibid*. §LVI.

[239] *Ibid*. §LVII.

culto es verdadero. Por ello, afirma que sólo puede ser considerado un verdadero creyente aquel que ha examinado y demostrado la verdad de su religión.

> "Aquel que muriese por un culto cuya falsedad conocía sería un loco.
>
> Aquel que muere por un culto falso, pero que cree verdadero, o por un culto verdadero, pero del que carece de pruebas, es un fanático.
>
> El verdadero mártir es aquel que muere por un culto verdadero cuya verdad le ha sido demostrada"[240].

En consecuencia, toda esta crítica a la autoridad sólo pretende hacer verdaderos hombres religiosos, que se hayan convencido de la verdad de su religión, gracias al ejercicio de la razón crítica que les garantiza que su religión es verdadera y no una superstición.

3.7. El orden de la naturaleza como prueba racional de la existencia de Dios

Acabamos de señalar, en los dos apartados anteriores, que la religión sólo puede fundarse en la razón. En consecuencia, la razón, y no la revelación, será la encargada de conducirnos a la existencia de Dios. Pero, ¿no constituirá tal empresa un abuso de la razón al tratar de revelarnos la existencia de un ente trascendente? Los ilustrados superarán esta dificultad apelando al conocimiento de la naturaleza. En efecto, el orden reinante en la naturaleza, que nosotros podemos observar y traducir en lenguaje matemático, gracias a las nueva física, no puede ser fruto del azar, sino que exige una inteligencia que lo haya creado. Esta inteligencia no es otra sino el Ser Supremo:

> "¿Habéis podido apreciar alguna vez en los razonamientos, las acciones y la conducta de algún hombre, sea cual fuere, más inteligencia, orden, sagacidad, consecuencia que en el mecanismo de un insecto? ¿No está la Divinidad tan claramente impresa en el ojo de un arador como la facultad de pensar en las obras del gran Newton? […] ¿No queda mejor demostrada la inteligencia de un primer ser a través de la obra de la naturaleza que la facultad de pensar a través de los escritos de un filósofo? Pensad, pues, que sólo os he puesto una objeción mediante el ala de una mariposa, mediante el ojo de un arador, cuando os pude aplastar con el peso del universo. […] Por este razonamiento y por algunos otros de la misma simplicidad es por lo que admito la existencia de Dios, y no por esa sarta de ideas burdas y metafísicas, menos adecuadas a revelar la verdad que a revestirse de un aire de mentira"[241].

Nos encontramos ante un argumento de enorme importancia, que al fundarse en la Nueva Ciencia, considerada en la modernidad, como el modelo de conocimiento cierto y verdadero, permite a Diderot afirmar que: "al conocimiento de la naturaleza es al que estaba reservado hacer grandes deístas"[242].

3.8. La correcta comprensión de Dios por la religión natural

Tras haber conseguido demostrar racionalmente la existencia de Dios, Diderot emprende la tarea de aclararnos los caracteres del Ser Supremo. A lo largo de las obras

---

[240] *Ibid*. §XXXVIII.

[241] *Ibid*. §XX.

[242] *Ibid*. §XIX.

estudiadas, hemos comprobado la preocupación de Diderot de ofrecer una correcta concepción de Dios, en concordancia con la razón. Según Diderot, las religiones que se han fundado en la revelación nos han ofrecido una imagen distorsionada de Dios. Por lo tanto, es necesario llevar a cabo una purificación del Dios de la revelación, que nos permita obtener una correcta comprensión del mismo, conociéndolo como la razón nos lo hace conocer.

Diderot, en esta crítica, parte de su experiencia personal, al quejarse de haber sido educado en un Dios justiciero y vengativo, pronto al castigo y lento a la misericordia. Esta imagen de Dios es tan negativa para el hombre y le hace tanto daño que preferiría que no existiera si realmente fuese como a él le han transmitido.

Diderot constata como, junto a esta concepción de Dios y de la religión como opresión y miedo, hay personas que viven su fe de manera alegre. Según Diderot, esta contradicción se puede explicar si tenemos en cuenta que la imagen de Dios, en estas religiones, no es fruto de la razón sino del temperamento de aquella persona que la propone:

> "¿Tendrá la piedad también que seguir la ley de ese maldito temperamento? ¡Ay! ¿Cómo negarlo? Su influencia sólo se destaca muy sensiblemente en el mismo devoto; ve, según esté afectado, un Dios vengador o misericordioso, los infiernos o los cielos abiertos, tiembla de espanto o se abrasa de amor"[243].

Este texto nos muestra como, según Diderot, la concepción de Dios no es más que la proyección de la psicología del hombre. Dios queda sometido al capricho y arbitrariedad del temperamento humano. Podría decirse que el hombre ha hecho a Dios a su imagen y semejanza. De esta forma, las religiones positivas, al no fundarse en la razón, han transmitido esta concepción de Dios, que sólo es el reflejo del temperamento caprichoso de unos hombres supersticiosos.

Otra causa de esta comprensión errónea de la naturaleza de Dios, se encuentra, según Diderot, en la educación recibida. Por ello, Diderot realizará una dura crítica a la educación religiosa de su tiempo, que lejos de llevar al niño a una correcta valoración de Dios le predispone a concebir un Dios falso y una religión supersticiosa. En primer lugar, se transmite a Dios cuando el niño es muy pequeño sin tenerse en cuenta si está preparado para recibir tal conocimiento. Además, Dios es transmitido al mismo tiempo que las fábulas y los cuentos, con lo cual se corre el riesgo de que el niño al crecer asocie la idea de Dios con la de los cuentos y las fábulas, que aprendió al mismo tiempo:

> "¿Qué es Dios? Es una pregunta que se les hace a los niños y a la cual apenas pueden responder los filósofos. Se sabe a qué edad debe aprender un niño a leer, a cantar, a danzar, el latín y la geometría. En lo único que no se consulta su alcance es en materia de religión; apenas tiene uso de razón se le pregunta ¿qué es Dios? Al mismo tiempo y de la misma boca aprende que existen duendes, espectros, fantasmas y un Dios. Se le inculca una de las más importantes verdades de una manera que un día quedará desacreditada ante el tribunal de su razón. En efecto, ¿qué tiene

[243] *Ibid*. §XI.

> de sorprendente si, encontrándose a la edad de veinte años la existencia de Dios confundida en su mente con un montón de prejuicios ridículos, llega a renegar de ello y a tratarla como nuestros jueces tratan a un hombre honesto que se encuentra comprometido accidentalmente en una banda de bribones?"[244].

Ante tales desvaríos, hay que hacer intervenir a la razón para que nos ofrezca una correcta comprensión de los atributos divinos. Es, entonces, cuando Diderot presenta la religión natural como aquella religión que nos ofrece una imagen auténtica de Dios, gracias a la actividad de la razón. La religión natural nos presenta y justifica la bondad, justicia, inmutabilidad y universalidad de Dios. Son numerosos los textos donde Diderot defiende esta concordancia entre la religión natural y la naturaleza de Dios. Como el razonamiento es similar en todos ellos, nos bastará con mostrar un solo ejemplo. Concretamente, nos centraremos en aquel que se refiere a la justicia de Dios. Según Diderot, la religión natural es mejor que las religiones reveladas ya que no cuestiona la justicia de Dios, al garantizar que todos los hombres serán juzgados, por Dios, conforme a la misma ley y no conforme a leyes reveladas particulares:

> "Si Dios juzga a los hombres por la ley natural, no cometerá injusticia con ninguno de ellos, ya que todos han nacido con ella. Pero por cualquier otra ley que él les juzgue, no siendo esta ley universalmente conocida como la ley natural, habrá hombres con los que cometa injusticia"[245].

3.9. La paz de la religión natural frente a las guerras de las religiones reveladas

Las guerras de religión habían asolado Europa en los últimos tiempos. Sin negar el componente político de estas disputas en nombre de la religión, católicos y protestantes habían invocado la voluntad de Dios para someter a aquellos que no confesaban su mismo credo. Pero no era la primera vez que una religión revelada empuñaba las armas y, en nombre de su Dios, sembraba el dolor y el terror, creyendo darle culto:

> "Es objeto de la experiencia que las religiones reveladas han causado miles de males, enfrentando unos hombres contra otros y tiñendo todas las comarcas de sangre. Ahora bien, la religión natural no ha costado una lágrima al género humano"[246].

En estas disputas, se vieron involucradas aquellas confesiones que defendían una revelación particular. Por ello, los filósofos ilustrados interpretaron estas disputas como un signo de la intransigencia y fanatismo de las religiones reveladas. ¿Cómo justificar, en nombre de Dios, la coacción y muerte de otros fieles? ¿No será la revelación una fuente de arbitrariedad, capaz de sancionar las mayores atrocidades, en nombre de la voluntad de Dios? ¿Se puede someter la conciencia de otro hombre? La Ilustración, que soñaba con la consecución de una paz universal, realizó una dura crítica a las religiones positivas por llevar a la intolerancia y la persecución. En efecto, el recurso a los milagros, revelaciones y visiones, como fundamento de la religión, sólo podía ocasionar

---

[244] *Ibid*. §XXV.

[245] DIDEROT: *De la Suffisance de la religion naturelle*, §7.

[246] *Ibid*. §23.

conflictos y el intento de someter a los demás, a la misma fe, por la coacción y la violencia. Según Diderot, los anatemas lanzados por las autoridades religiosas son reflejo de la falta de racionalidad de estos devotos, que no admiten más verdad que la que ellos defienden, tratando de impedir por cualquier medio, incluso con la violencia, la difusión de ideas contrarias a las suyas:

> "Conozco bien a los devotos, siempre están dispuestos a dar la alarma. Si alguna vez consideran que este escrito contiene algo contrario a sus ideas, me espero toda esa clase de calumnias que han difundido sobre otros muchos que valían más que yo […] Hace tiempo que condenaron a Descartes, Montaigne, Locke y Bayle y espero que condenen a otros muchos"[247].

He aquí la causa de tan grandes desastres: una religión que no se funda en la razón sino en la superstición. Diderot, como todos los ilustrados, trataron de combatir las causas de esta intolerancia, apelando a la razón :

> "Por la razón y no por la violencia es por donde hay que llevar al hombre a la verdad"[248].

Frente a esta religión supersticiosa, origen de conflictos y condenas, Diderot presenta la religión natural que, gracias a la razón, lleva a la paz y al orden, colmando, así, los anhelos de fraternidad universal de los ilustrados, como podemos observar en la siguiente descripción de la religión natural:

> "reconcilia el hombre civilizado y el bárbaro, el cristiano, el infiel y el pagano; el adorador de Jehová, de Júpiter y de Dios; el filósofo y el pueblo, el sabio y el ignorante, el anciano y el niño, el sensato y el insensato; […] la que me pinta el universo como una sola y única familia de la que Dios es el primer padre."[249].

De esta forma, la religión natural sería el punto de encuentro de todas las confesiones particulares y de todos los hombres que, gracias a ella, formarán una única familia. Diderot nos describe así la pacífica convivencia reinante en un mundo que no hubiese seguido otra religión más que la religión natural. De esta forma, se llegaría a la reconciliación y a la paz universal, lográndose, así, el pleno desarrollo del hombre que, como estudiaremos en el siguiente apartado, es impedido por la religión revelada.

3.10. El desarrollo integral del hombre frente a la opresión de la religión revelada

En este último apartado, trataremos de estudiar la crítica que Diderot dirige a la religión revelada, acusándola de impedir el desarrollo del hombre.

En su novela *La religiosa*, Diderot presenta la vida religiosa como un género de vida que se opone al pleno desarrollo y felicidad del hombre. La vida religiosa, que presenta una fundamentación sobrenatural, por la revelación, oprime y desnaturaliza al hombre, hasta tal punto que lo lleva a la locura, como observamos en la descripción de la siguiente religiosa:

---

[247] DIDEROT: *Pensamientos filosóficos*, §LVIII.

[248] *Ibid*. §XLIII.

[249] DIDEROT: *De la Suffisance de la religion naturelle*, §27.

> "Iba desmelenada y casi sin vestir; arrastraba cadenas de hierro; tenía la mirada extraviada; se arrancaba los cabellos; se golpeaba el pecho con los puños, corría, vociferaba; se dirigía a ella misma, y a las demás, los más terribles insultos; buscaba una ventana para arrojarse"[250] .

A lo largo de esta obra Diderot presenta la vida conventual como una vida donde se conculcan los derechos y la dignidad del sujeto, al negarle la libertad y la autonomía en la toma de decisiones, y donde se lleva a cabo una inversión del orden de la naturaleza.

En primer lugar, se niega al hombre su libertad y su autonomía a la hora de tomar decisiones, a la vez que se le considera un mero instrumento mercantil. En efecto, Suzanne, que es la protagonista de la novela, es obligada a entrar en la vida religiosa sin ella quererlo. En este proceso, Suzanne no decide nada, no es ni siquiera escuchada, más aún se le obliga a someter su conciencia a lo que otros han decidido por ella:

> "Vi con claridad que habían resuelto disponer de mí sin contar conmigo. Yo no quería comprometerme en absoluto […] hice llamar a la primera y simulé que cedía ante la voluntad de mis padres, pero mi intención era acabar escandalosamente con aquella persecución y protestar en público contra la violencia que tramaban: dije, pues, que eran dueños de mi destino y que podían disponer de él como quisieran; que si me exigían que hiciera profesión de fe, lo haría"[251].

Este texto no duda en calificar de violencia y de persecución el atropello de la conciencia de esta joven, que comprende que otros han decidido por ella, en contra de su voluntad. ¿Dónde quedan el respeto a la conciencia y a la autonomía del sujeto? La Ilustración valedora de estos derechos se vio obligada a levantarse en defensa de la mayoría de edad del hombre, de la autonomía del sujeto, libre y responsable. Autonomía que exigía el respeto de la conciencia del sujeto, que estaba capacitado para decidir por sí mismo y ser responsable de sus actos, sin admitir la injerencia de otros en su toma de decisiones.

En segundo lugar, la persona es presentada como un objeto de cambio que se puede comprar. En efecto, para entrar al convento es necesario disponer de una dote, que se ha de entregar al mismo. Sin esta dote, la persona no podía entrar fácilmente en la vida religiosa. Pero donde claramente observamos la consideración de la persona humana como un medio es en el relato que nos narra los motivos por los que fue aceptada en el segundo convento. En efecto, Suzanne sólo es aceptada por sus cualidades musicales, que serán de gran utilidad en el cenobio. Ahora bien, la dignidad del hombre es intocable. La Ilustración realizará una defensa del carácter absoluto de esta dignidad, como podemos apreciar, de manera admirable, en Kant, cuando éste afirmó que "el hombre en verdad está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre todo lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio*; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*"[252]. ¿Cómo van a callar los *philosophes* cuando la persona es considerada como un medio y no como un

---

[250] DIDEROT: *La religiosa,* 11.

[251] *Ibid*. 13.

[252] KANT: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1998[4], p. 111.

fin? Cuando la dignidad de la persona es cuestionada en lo más mínimo se es capaz de cometer los máximos atropellos. Este desprecio por la dignidad es llevado hasta el extremo cuando Suzanne es pisoteada, por otras religiosas, tras una orden de la superiora:

> "<<Pasad sobre ella, no es más que un cadáver>>. Algunas obedecieron y me pisaron"[253].

Ahora bien, consideramos que no se trata sólo de una crítica a los excesos de la autoridad religiosa, sino una crítica a toda la sociedad del Antiguo Régimen, ya que no sólo las superioras y confesores obligaron a Suzanne a ingresar en la vida religiosa, sino que los primeros en cometer tal atropello fueron sus padres. Además, la dote no sólo se exigía para entrar en un convento sino que también estaba vigente en el matrimonio. Por lo tanto, podemos interpretar que Diderot está realizando una crítica a todo el Antiguo Régimen, para tratar de instaurar los nuevos derechos que está adquiriendo la modernidad.

Si estas críticas eran aplicables a toda la sociedad, consideramos que las siguientes, Diderot las dirige de manera explícita hacia la Iglesia por negar al hombre la felicidad terrena. En efecto, por aquel entonces, la Iglesia predicaba que el hombre es un ser extraño a esta tierra. Es el *homo viator,* que debe renunciar a todos los goces de la tierra, para lograr, así, la felicidad celeste. El hombre, según la moral religiosa, no ha de seguir los dictados de su naturaleza, sino que ha de someterse a un régimen ascético que calme sus pasiones y le permita dirigir su mirada hacia el cielo, olvidando, así, los goces de este mundo, como observamos en la terrible descripción de la vida religiosa que Diderot pone en boca del confesor de Suzanne:

> "Los religiosos y las religiosas no son felices más que en la medida en que hacen méritos ante Dios soportando sus respectivas cruces; entonces si que disfrutan, y están por encima de las mortificaciones; cuanto más amargas y frecuentes son éstas, más contentos están; han tocado la felicidad presente por la felicidad futura, asegurando la última mediante el sacrificio voluntario de la primera […] Nos han cargado de pesadas cadenas, estamos condenados a estirar de ellas sin descanso ni esperanza de romperlas, intentemos, hermana querida, arrastrarlas"[254].

Diderot acusa a esta moral ascética de invertir el orden de la naturaleza y trata de combatirla realizando una defensa de las pasiones que, según él son el motor que impulsa al hombre a la creación

> "Sólo las pasiones, y las grandes pasiones, son las que pueden elevar el alma a las grandes cosas. Sin ellas no hay nada sublime ni en las costumbres ni en las creaciones, las bellas artes regresan a la infancia y la virtud se vuelve minuciosa"[255].

A la base de la defensa de estas pasiones, se encuentra el optimismo antropológico de la Ilustración que defiende la bondad de la naturaleza del hombre. En

---

[253] DIDEROT: *La religiosa*, 62.

[254] *Ibid*. 144-145.

[255] DIDEROT: *Pensamientos filosóficos*, §I

consecuencia, las pasiones son buenas y no han de reprimirse; más bien, hay que lograr una vivencia armónica de las mismas, que conducirá al hombre a la felicidad:

> "Será pues una felicidad, se me dirá, el estar dotado de fuertes pasiones. Sin lugar a dudas sí, siempre que todas se produzcan al unísono"[256].

La naturaleza del hombre es buena. Por lo tanto, si el hombre quiere ser feliz sólo debe adecuar su conducta a la de la naturaleza. Por el contrario, oponerse a estas pasiones, por medio de un esfuerzo ascético, es oponerse a la naturaleza del hombre. La religión positiva, según Diderot, no ha hecho otra cosa que tratar de reprimir estas pasiones, no permitiendo, de esta forma, el pleno desarrollo del sujeto. En realidad, la religión revelada ha desnaturalizado al hombre, haciendo de él un monstruo:

> "Vivían como bestias montaraces para santificarse. […] Cómo se levantan mil columnas sobre las ruinas de todas las afecciones sociales, cómo un pueblo de estilitas se despoja, por religión, de los sentimientos de la naturaleza, dejan de ser hombres y se convierten en estatuas para ser verdaderos cristianos"[257].

Otro texto que nos muestra claramente esta crítica es el siguiente:

> "¿Por qué vemos con tanta frecuencia a los devotos tan duros, tan enfadados, tan insociables? Porque se han impuesto una tarea que no les es natural. Sufren, y cuando se sufre, se hace sufrir a los demás"[258].

Podríamos aportar numerosos textos de esta crítica de Diderot a la religión. Toda la novela de *La religiosa* es una descripción de la vida religiosa como oposición al desarrollo pleno del hombre. Pero consideramos que los textos expuestos reflejan bien esta crítica de Diderot a la dura moral cristiana, que le llevará a afirmar que "la vida del claustro es propia de fanáticos o hipócritas"[259], y a expresar su deseo de "que los hombres cesarán en la extravagancia de sepultar en vida a unas criaturas llenas de salud, y que los conventos serán suprimidos"[260]. Sólo la nueva moral natural de los ilustrados, que no se opone a la naturaleza del hombre, puede elevarnos a la felicidad. Felicidad que no es propia de ángeles sino de hombres. Felicidad que despoja al hombre de su condición de *homo viator* e impide su fuga del mundo, insertándolo, de manera plena, en el transcurrir histórico. De esta forma, el hombre puede gozar de los bienes de este mundo y ser feliz en esta tierra.

---

[256] *Ibid*. §IV

[257] *Ibid*. §VI.

[258] DIDEROT: *El sobrino de Rameau*, 105-106.

[259] DIDEROT: *La religiosa*, 80.

[260] *Ibid*. 147-148.

CAPÍTULO 4: LA METTRIE

4.1. Vida y obra[261]

Julien-Offray de la Mettrie, nació el día de Navidad del año 1709 en Saint-Malo, en el seno de una familia de la burguesía comercial. Sus padres se dedicaban, concretamente, a la industria textil.

Tras realizar sus primeros estudios de humanidades en los colegios de Caen y Coutance, se trasladó al colegio parisino de Plessis, donde continuó sus estudios, bajo la guía del famoso abate jansenista Cordier. A partir de 1725, y durante dos años, permanece en el Colegio de Harcourt, de la misma ciudad, para realizar sus estudios de filosofía y ciencias naturales. Tras abandonar este colegio, un médico de su ciudad de origen, el señor Hunault, tras conseguir que sus padres desistieran en su intento de que el joven La Mettrie ingresara en el estado eclesiástico, le orientó hacia los estudios de medicina que, como podremos observar, ejercieron una enorme influencia en su reflexión filosófica.

En 1728, inicia, en la ciudad de Reims, sus estudios de anatomía, que continuará, en París, durante cinco años. En marzo de 1733, obtiene la licenciatura en medicina; alcanzando el grado de doctor dos meses después. A finales de ese año, se trasladó a Leiden para realizar las prácticas de anatomía con el famoso médico Boerhaave. La Mettrie tradujo las obras de su maestro del latín al francés, añadiendo algunos resúmenes y comentarios. Un año más tarde, en la ciudad de Leiden publica su primera obra personal bajo el título *Tratado del vértigo*.

En 1735, regresa a la ciudad que le vio nacer para ejercer de médico durante siete años. Su actividad, no le impidió continuar traduciendo obras de Boerhaave, como el *Sistema del Sr. Hermann Boerhaave sobre las enfermedades venéreas*, a la que añadió una serie de notas y una disertación sobre el origen, la naturaleza y la cura de este tipo de enfermedades. En 1737, publica la *Descripción de una catalepsia histérica con la carta a Monseñor Astruc*. Un año más tarde, publica *Memorias sobre la disentería.* Este mismo año, muere el célebre médico de Leiden, Boerhaave, que le había introducido en la filosofía.

En 1739, contrae matrimonio con una mujer viuda, Marie Louise Droneau, de la que tuvo dos hijos, uno de los cuales murió muy pronto, desgarrando el corazón de La Mettrie, como recoge una carta que éste escribió a su hermana, ante la prematura muerte de su hijo. Además de publicar numerosas traducciones de Boerhaave, publica otra obra suya con el título *Nuevos tratados de las enfermedades venéreas.*

Tras ejercer como médico en el Hospital general de Saint-Servan, en 1740, publicó, en Amsterdam, un ensayo de crítica literaria, *Ensayo sobre el espíritu y los bellos espíritus*, además de su *Tratado de la pequeña sífilis con la manera de curar esta enfermedad siguiendo los principios del Sr. H. Boerhaave y los de nuestros médicos más hábiles*.

---

[261] Para realizar la biografía y contexto de nuestro autor hemos seguido la introducción y estudio cronológico del libro LA METTRIE: *Obra filosófica*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pp. 9-47.

En 1741, nace su primera hija, a la vez que La Mettrie es víctima del *Cholera morbus*, epidemia de fiebres malignas que atacó a numerosa parte de la población. Basándose en la teorías de Boerhaave, publica, en París, el *Compendio de la teoría química de la tierra.* Un año más tarde, y con motivo de la muerte del Señor Hunault, que le orientó a la medicina, se traslada a París, donde consigue un puesto al servicio del Conde de Grammont, recibiendo el nombramiento de "cirujano de las guardias francesas". De esta forma, en 1743, asiste a la batalla de Dettinge y publica sus *Observaciones de la medicina práctica*, libro en el que expone un resumen de sus prácticas en Leiden. Un año más tarde, participa en el asedio a Friburgo y en la batalla de Fontenoy. Entonces, es atacado por la llamada "fièvre chaude", que le introduce en su vocación filosófica. Además, publica el *Ensayo sobre el razonamiento dedicado a Messire de la Peyronnie,* y la sátira *San Cosme vengado o crítica del tratado de Astruc de Morbis Venereis*, cuya publicación le hizo abandonar las guardias francesas.

Ante esta situación, en 1745, el Sr. De Séchelles, teniente de los países conquistados en Flandes, le nombra médico-jefe de los Hospitales militares de Lille, Gante, Bruselas, Amberes y Worms. Este año de 1745 es muy importante para La Mettrie, ya que nace su segundo hijo, que morirá muy pronto, y, además, publica su primera obra filosófica *Historia natural del alma* con una *Carta crítica del Sr. de la Mettrie sobre la historia natural del alma, a la señora la marquesa de Châtelet*. En esta obra, La Mettrie hace una defensa de la experiencia como punto de partida de la investigación y del conocimiento. También publica, bajo seudónimo, *La Voluptuosidad*, obra que defiende una moral hedonista.

En 1746, publica, en Amsterdam, con el seudónimo de Aletheius Demetrius, un panfleto satírico que le obligó a abandonar Francia y a refugiarse en Leiden, tras la condena de esta sátira titulada *Política de medicina de Machiavel o el Camino de la fortuna a los médicos*.

Un año más tarde, publica otro panfleto satírico y su primera edición de *El hombre máquina*, obra en la que centraremos nuestro estudio. El escándalo provocado por este libro, le obliga, en 1748, a abandonar Leiden y pedir asilo, con la ayuda de Maupertuis, a Federico II de Prusia, quien le concedió el título de lector y miembro de la Academia. Entonces, publica *El hombre-planta*; *¿La obra de Penélope o Machiavel en medicina? Tratado de la vida de feliz por Séneca con un discurso del traductor*; *El cirujano convertido*. También aparece una obra de autoría dudosa, *El hombre más que máquina* que, al parecer, fue escrita por el hijo del editor de *El hombre-máquina*, Elie Luzac.

Un año antes de su muerte, es decir, en 1750, publica, en Berlín, las siguientes obras: Los animales más que máquinas; El sistema de Epicuro; Reflexiones filosóficas sobre el origen de los animales; y Tratado del asma.

El 11 de noviembre de 1751, parece ser que a causa de una indigestión de la comida de la noche anterior, La Mettrie muere en casa del embajador francés en Prusia. Tras su muerte se publicaron *La Venus Metafísica* y sus *Obras filosóficas*.

4.2. Las fuentes y el punto de partida de su filosofía

Para entender el pensamiento de La Mettrie, hemos de ser conscientes de la enorme influencia que el empirismo inglés ejerció sobre él. La Mettrie bebió de las fuentes del empirismo insular, a través de las obras de Francis Bacon, de Newton y de

Locke, de quien tomó la crítica al innatismo y su teoría sobre el origen de nuestros conocimientos, realizando una acérrima defensa de la experiencia y de la observación como puntos de partida del conocimiento.

Otra fuente de inspiración de nuestro autor, la constituyen los materialistas antiguos, tales como Demócrito, Leucipo y Epicuro: de Demócrito tomó el principio de indestructibilidad de la materia; de Epicuro, la importancia de la sensación como fuente y base del conocimiento; y de Lucrecio, la idea de la sede del sentimiento en los órganos, la idea de la muerte simultánea del alma y del cuerpo, y la noción de infinito, que le permite suprimir a Dios.

Tampoco podemos ignorar sus estudios de medicina como un factor que influyó en su orientación empirista. Gracias a la anatomía, la medicina y la fisiología, logrará, en *El hombre-máquina*, explicar el hombre de forma inmanente, al afirmar que la materia contiene, en sí misma, el principio de su movimiento. De esta forma, quiere señalar que la admisión de un alma espiritual, como defendía Descartes, no es más que un absurdo, ya que el funcionamiento del organismo puede explicarse por la sola observación y experiencia, sin necesidad de recurrir a ningún elemento sobrenatural:

> "La anatomía permite demostrar que los diversos estados del alma son correlativos a los del cuerpo"[262].

Además, su obra, escrita contra la filosofía tradicional, sobre todo racionalista, encuentra apoyos en la confianza en el hombre, gracias a los progresos de la nueva ciencia, y en la secularización de la realidad que llevó a cabo la Razón crítica ilustrada.

La Mettrie es considerado el iniciador del materialismo ilustrado francés, que se presenta como una alternativa filosófica radical de la filosofía anterior, criticando la filosofía de Descartes que dividió al hombre en dos sustancias distintas, la sustancia pensante o alma y la sustancia extensa o cuerpo, como podemos apreciar en el siguiente texto:

> "Asimismo *me parece* que la dirección tomada es la mejor que *podríamos escoger* para conocer la naturaleza del alma y que el alma es *una substancia* enteramente distinta del cuerpo. Es así, pues examinando lo que nosotros somos, nosotros que ahora pensamos que nada hay *fuera de nuestro pensamiento o que exista*, manifiestamente conocemos que *para ser* no tenemos necesidad de extensión, de figura, de ser en algún lugar, ni de alguna otra cosa semejante que se pueda atribuir al cuerpo, y manifiestamente conocemos que *nosotros somos razón sólo* de que pensamos. En consecuencia, sabemos que la noción que nosotros tenemos de nuestra alma o de nuestro pensamiento precede a la que tenemos del cuerpo, que es más cierta, dado que aún mantenemos la duda de *que haya cuerpo alguno en el mundo*, y que sabemos con certeza que pensamos"[263].

Sin entrar a comentar el razonamiento que llevó a Descartes a tal distinción, en su búsqueda de un conocimiento seguro, podemos observar, como Descartes, con la

---

[262] La METTRIE: *Op. cit*., p. 23.

[263] DESCARTES: *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, pp. 25 – 26 (parte 1ª, §8).

neta distinción entre alma y cuerpo, escinde al hombre en dos sustancias distintas, surgiendo, así, el problema de su interacción que resuelve con la famosa glándula pineal como punto de conexión de las dos sustancias y asiento del alma[264]. De esta forma, el problema de la relación alma y cuerpo, que Descartes no acertó a resolver, puede ser considerado como el punto de arranque de la reflexión de nuestro autor.

La Mettrie acusó a Descartes, y a todo el racionalismo, de llevar a cabo esta investigación de manera *a priori*, es decir, desde la sola razón que, sin el contrapeso de la experiencia, se elevó en altos vuelos que sólo podían dar lugar a sistemas absurdos:

> "Los leibnicianos, con sus *mónadas* han construido una hipótesis ininteligible. Más bien han espiritualizado la materia, en lugar de materializar el alma. ¿Cómo se puede definir un ser, cuya naturaleza no es absolutamente desconocida? Descartes y todos los cartesianos […] han cometido la misma falta. Han admitido dos sustancias distintas en el hombre, como si las hubieran visto y contado"[265].

En cuanto a su doctrina moral, se sitúa en una corriente hedonista-epicúrea, que defiende las pasiones y el goce de los bienes de este mundo, invitando, así, a la búsqueda de la felicidad terrena y eliminando el miedo al castigo divino. Este hedonismo, anticipado, en el siglo XVI, por una corriente neoepicúrea de origen renacentista, surge como consecuencia de la defensa de la tolerancia y la crisis político-religiosa de fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII y se ve potenciada por la ilusión en el progreso y la creciente prosperidad económica. Algunas de sus obras morales, donde encontramos este hedonismo son: *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*; *Sistema de Epicuro; La Voluptuosidad*; y *El Arte de gozar*.

En este capítulo, nos centraremos, a continuación, en el estudio del materialismo, expuesto en *El hombre-máquina*[266], importante para el objetivo de nuestra investigación ya que su concepción del alma pone en peligro la idea "del alma insustancial, inmaterial, creada a imagen y semejanza de Dios"[267] y, en consecuencia, pone en peligro la misma existencia de un Dios Creador.

---

[264] DESCARTES: "Les passions de l'âme" en ALQUIÉ (comp): *Oeuvres philosophiques*, Classiques Garnier, París, 1998, T. III.: "Es necesario saber también que, aunque el alma esté unida a todo el cuerpo, hay no obstante, en él, alguna parte en la que ella ejerce sus funciones de una forma más particular que en las otras. […] Pero examinando la cuestión con cuidado me parece haber reconocido de forma evidente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es, de ninguna manera, el corazón ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la parte más interior del mismo, que es una cierta glándula muy pequeña, situada en el corazón de su sustancia y de tal forma suspendida sobre el conducto por el que los espíritus de sus cavidades anteriores tienen comunicación con los de la posterior, que los mínimos movimientos que se producen, en ella, pueden influir mucho para cambiar el curso de esos espíritus y, recíprocamente, que los mínimos cambios que se producen en el curso de los espíritus pueden influir para cambiar los movimientos de esta glándula" 977-978 (1ª parte, art. 31) y justifica que el alma sólo puede asentarse en la glándula pineal afirmando que dado que "las otras partes del cerebro son todas dobles […] es preciso que haya necesariamente algún lugar donde las dos imágenes que llegan por los dos ojos, o las de otras impresiones, que llegan de un solo objeto por los dobles órganos de otros sentidos, se puedan unir en una, antes que lleguen al alma, a fin de que no le representen dos objetos en lugar de uno" 978. (1ª parte, art. 32).

[265] LA METTRIE: *Op. cit*., p. 207-208.

[266] LA METTRIE: *El hombre máquina* en LA METTRIE: *Obra filosófica*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pp. 197-251.

[267] *Ibid*. 23.

4.3. Caminando con "el bastón de la experiencia"[268]: el empirismo de La Mettrie

> "La experiencia y la observación son pues las únicas que deben guiarnos aquí"[269]; y "como la experiencia nos abandona en medio de estas sutilidades, no haré conjeturas, considerando todo aquello, que no impresiona mis sentidos como un misterio impenetrable"[270].

Ya hemos señalado, al comienzo del apartado anterior, la enorme influencia que el empirismo ejerció en La Mettrie, a la hora de marcar la dirección de su reflexión sobre el hombre. Según La Mettrie, sólo el estudio del hombre que parte de la experiencia puede ofrecernos un verdadero conocimiento del mismo. De esta forma, erige el empirismo como la doctrina del conocimiento válido para alcanzar un conocimiento verdadero de las cosas y, en concreto, del hombre. Por lo tanto, no se trata de estudiar el alma a través de un razonamiento deductivo que parte de axiomas establecidos a priori, como había hecho el racionalismo; sino de descubrir el alma a través de los órganos del cuerpo:

> "El hombre es una máquina tan compleja, que en un principio es imposible hacerse una idea clara de ella y, por consiguiente, definirla. Con lo cual todas las investigaciones que los mayores filósofos han hecho *a priori*, es decir, queriendo servirse de algún modo de las alas del espíritu, han sido vanas. Así, sólo *a posteriori*, o tratando de discernir el alma, como a través de los órganos del cuerpo, se puede, no digo descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, pero sí alcanza el mayor grado de probabilidad posible a este respecto"[271].

He aquí uno de los presupuestos metodológicos de La Mettrie: el empirismo. Sólo la experiencia y la observación pueden arrojarnos luz sobre el conocimiento del alma. Por ello, La Mettrie recurre a los numerosos experimentos, realizados en su época, en el campo de la medicina y de la anatomía. En efecto, a lo largo del escrito, hace referencia, en un gran número de ocasiones, a las conclusiones a que habían llegado los naturalistas, médicos y fisiólogos de su época. Con estos experimentos, trata de aportar una ingente cantidad de datos empíricos que justifiquen sus afirmaciones acerca del hombre y del alma. Por ello, La Mettrie afirma que sólo los médicos-filósofos "han recorrido e iluminado el laberinto del hombre; sólo ellos nos han revelado estos resortes ocultos bajo envolturas que sustraen a nuestros ojos tantas maravillas"[272].

Desde este empirismo, La Mettrie realiza una crítica a todas aquellas reflexiones sobre el hombre que no han tenido en cuenta la experiencia. De esta forma, estas teorías, lejos de aportarnos un conocimiento del hombre, han de ser consideradas como meras quimeras que tienten su origen en el fanatismo y los prejuicios. En primer lugar, podemos observar como esta crítica se concreta en un cuestionamiento de las aportaciones de los filósofos racionalistas, que en su reflexión, ignoraron la guía de la experiencia:

---

[268] *Ibid*. 210.

[269] *Ibid*. 209.

[270] *Ibid*. 248.

[271] *Ibid*. 210.

[272] *Ibid*. 209.

> "Los Descartes, los Malebranches, los Leibniz, los Wolffs, y otros, pero, os lo ruego, ¿qué fruto se ha obtenido de sus profundas meditaciones y de todas sus obras"[273].

Mas, no sólo los filósofos racionalistas fueron objeto de la crítica e ironía de La Mettrie, ya que éste también dirigió su crítica a los teólogos, acusándolos de fanáticos, dogmáticos y de basar su estudio en la fe, que sólo es un principio obscuro, que no puede aportar un conocimiento seguro, como podemos observar en los siguientes textos:

> "¿Qué nos dirán los demás, y sobre todo los teólogos? ¿No es ridículo oírlos pronunciarse sin pudor sobre un tema que non han tenido oportunidad de conocer, del que por el contrario han sido completamente apartados por oscuros estudios, que los han inducido a mil prejuicios y por decirlo todo en una palabra, al fanatismo, que aumenta todavía más su ignorancia respecto del funcionamiento de los cuerpos?[274].
>
> "Su sistema, que es un poco producto del fanatismo; pues si tenemos una idea de la fe, que sea contraria a los principios más claros y a las verdades más indiscutibles, es preciso creer, en honor de la revelación, y de su autor, que esta idea es falsa; y que no conocemos aún el sentido de las palabras del Evangelio. […] He hecho observar cuán vicioso es el razonamiento del señor Pluche con el fin de probar en primer lugar, que si hay una revelación, ésta no se demuestra suficientemente por la sola autoridad de la Iglesia, y sin ningún examen de la razón, como pretenden todos cuantos la temen. En segundo lugar, para poner al abrigo de todo ataque el método de quienes quisieran seguir la vía que les abro para interpretar las cosas sobrenaturales, incomprensibles en sí, mediante las luces que cada una ha recibido de la naturaleza.
>
> La experiencia y la observación son pues las únicas que deben guiarnos aquí"[275].

De esta forma, La Mettrie realiza un ataque directo a la fe y a la teología acusándolas de dogmatismo y, en consecuencia, de fanatismo, ya que actúan como lecho de Procusto, al constreñir el conocimiento, alcanzado por la experiencia, a los límites impuestos por la revelación. Consideramos importante hacer notar que estas frases constituyen uno de los pocos ataques explícitos contra la fe que La Mettrie realiza en esta obra. En efecto, esta obra lejos de criticar de manera directa la religión, como hemos podido ver que hace Diderot o Voltaire, realiza un estudio acerca del hombre. Ahora bien, las consecuencias que se pueden extraer de este estudio antropológico constituyen un ataque demoledor a Dios y a la fe.

Continuando con su teoría del conocimiento, podemos observar como La Mettrie adopta el método de la nueva ciencia, al renunciar al conocimiento de la esencia y conformarse con la descripción de los apareceres de los fenómenos:

---

[273] *Ibid*. 210.

[274] *Ibid*. 209-210.

[275] *Ibid*. 209.

> "No nos perdamos en el infinito, no estamos hechos para tener la menor idea de él, pues nos es absolutamente imposible remontarnos al origen de las cosas"[276].

En efecto, si se parte del empirismo como la correcta teoría del conocimiento, hemos de renunciar al conocimiento de cualquier realidad que desborde el ámbito de nuestra experiencia sensible y, en consecuencia, al conocimiento de las causas últimas y los primeros principios[277], que hasta el surgimiento de la Nueva Ciencia, y, bajo la influencia de la doctrina de Aristóteles, había sido considerado el verdadero conocimiento científico.

4.4. El monismo materialista

Al comienzo del libro, La Mettrie establece una clasificación de las diferentes doctrinas que han tratado de reflexionar sobre el alma y que se pueden reducir a dos sistemas: el materialismo, que constituye la reflexión más antigua, y el espiritualismo. Nuestro médico-filósofo realiza una dura crítica de las concepciones espiritualistas del alma, situándose en una clara defensa del materialismo de la misma:

> "Los leibnicianos, con sus mónadas, han construido una hipótesis ininteligible. Más bien han espiritualizado la materia, en lugar de materializar el alma. ¿Cómo se puede definir un ser, cuya naturaleza no es absolutamente desconocida? Descartes y todos los cartesianos […] han cometido la misma falta. Han admitido dos sustancias distintas en el hombre como si las hubieran visto y contado"[278].

La Mettrie, trata de eliminar la concepción espiritual del alma, ya que considera que toda manifestación fenoménica, aunque aparente ser espiritual, puede ser reducida a la materia. En efecto, La Mettrie se sitúa dentro de la corriente del materialismo ilustrado, que defiende la sola existencia de la sustancia material:

> "Considero el pensamiento tan poco incompatible con la materia organizada, que parece ser una propiedad de ésta"[279].

Por lo tanto, la diversidad de entes existentes, en nuestro mundo, no se debe a la existencia de distintas sustancias sino a la diversa modificación de la materia:

> "Concluyamos osadamente […] que en todo el universo no existe más que una sola sustancia diversamente modificada"[280].

Ahora bien, queremos hacer notar como La Mettrie, con esta última afirmación, se contradice con sus planteamientos empiristas, ya que realiza una afirmación sobre la naturaleza del Universo, que desborda el ámbito de nuestra experiencia. Por lo tanto,

---

[276] *Ibid*. 231.

[277] Cf. ARISTÓTELES: *Física*, Gredos, Madrid, 1995, 184 a: "Puesto que en toda investigación sobre las cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos -ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios".

[278] LA METTRIE: *Op. cit*., p. 207-208.

[279] *Ibid*. 246.

[280] *Ibid*. 250.

pensamos que se puede criticar, a La Mettrie, el estar realizando una afirmación metafísica, contraria a los principios de su empirismo.

Mas, admitiendo tal afirmación se concluye que no hay diferencia ontológica entre los distintos entes que pueblan nuestro mundo. No hay una diferencia cualitativa sino cuantitativa. De esta forma, se procede a una igualación de todas las realidades existentes ya que "los animales [han sido] constituidos de la misma materia, a la que tal vez sólo ha faltado un grado de fermentación para igualar a los hombres en todo"[281].

Como podemos observar, La Mettrie defiende un monismo materialista afirmando que "se ve que sólo hay una sustancia en el universo"[282], que tiene, en sí misma, el principio de su movimiento y desarrollo:

> "la materia se mueve por sí misma, no sólo cuando está organizada como por ejemplo en un corazón entero, sino incluso cuando esta organización ha sido destruida"[283]

Somos conscientes de que en este primer acercamiento al materialismo de La Mettrie, éste puede parecer un poco gratuito y arbitrario porque los textos seleccionados, al hablar de la existencia de una sola sustancia, no explicitan que ésta consista en la materia. Ahora bien, al detenernos en el estudio de su concepción del alma podremos observar como La Mettrie defiende claramente este materialismo.

Con este primer acercamiento, aunque insuficiente, sólo queríamos adelantar uno de los presupuestos del pensamiento de La Mettrie que nos ayudase a entender su reflexión antropológica, que estudiaremos a continuación.

4.5. El hombre-máquina: su concepción del hombre y del alma

Ya hemos señalado, como La Mettrie reduce el debate en torno al alma a la disputa entre las corrientes espiritualistas y materialistas. Según La Mettrie, las primeras han defendido el carácter espiritual del alma, por considerar la inmaterialidad más sublime que la materia. De esta forma, el alma ha de ser espiritual si quiere gozar de mayor dignidad sobre todo otro elemento que se componga de materia.

Tras esta afirmación, se descubren los vestigios de la teoría antropológica platónica, marcadamente pesimista, que condenó el cuerpo y la materia por considerarlos un elemento grosero, que oprimía al alma, hasta tal punto, que era como su cárcel[284]. Por el contrario, La Mettrie, inserto en la corriente antropológica de la

---

[281] *Ibid*. 229.

[282] *Ibid*. 244.

[283] *Ibid*. 243.

[284] Un ejemplo de este pesimismo antropológico lo encontramos en el *Fedón*, donde Platón hace la siguiente valoración del cuerpo: "En tanto que tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo

Ilustración que defendió la bondad de la Naturaleza y, en consecuencia, de lo material, rechaza esta mayor dignidad del alma inmaterial, afirmando que el alma no recibe su valor de la naturaleza de su composición sino de la fuerza y brillantez de su funcionamiento:

> "La excelencia de la razón no depende de una gran palabra carente de sentido (*la inmaterialidad*), sino de su fuerza, de su magnitud, o de su clarividencia. Así, un *alma de barro* que descubriera, y como de ojeada, las relaciones y las consecuencias de una infinidad de ideas, difíciles de captar, evidentemente sería preferible a un alma necia y estúpida que estuviera compuesta de los elementos más preciosos"[285].

En este primer momento de su reflexión antropológica, La Mettrie todavía no rechaza el espiritualismo por considerar el materialismo como la única doctrina que concuerda con la realidad, sino que se limita, dejando a un lado la verdad o falsedad del mismo, a criticar que la dignidad y grandeza del hombre provengan del carácter inmaterial del alma.

Ahora bien, La Mettrie, como hemos señalado, en el capítulo anterior, es un claro defensor del materialismo, como teoría de la realidad. Desde este materialismo, tratará de demostrar que el alma no puede ser espiritual porque sólo existe la realidad material. En consecuencia, el alma o la razón o todo lo que era considerado una creación del espíritu, ha de explicarse reduciéndolos, en su origen, a la materia. Por ello, defiende que los estados del alma sólo son movimientos que tienen su origen en el funcionamiento de nuestro cuerpo. El universo espiritual del hombre no se explica por la existencia, en él, de un principio inmaterial, que dinamiza y es principio de movimiento del cuerpo, sino por la organización de nuestro cuerpo. De esta forma, se rechaza el espiritualismo y se concede al alma un claro origen material:

> "Los diversos estados del alma son pues siempre correlativos a los del cuerpo"[286].

He aquí el origen del alma: la organización y funcionamiento del cuerpo. De esta forma, La Mettrie consigue eliminar, en el hombre, cualquier dualismo extraño, que lo divida en dos sustancias diferentes y opuestas, cuya interacción era muy problemática y no lograba explicar la aparente unidad y relación entre el alma y el cuerpo que la experiencia parece confirmar, como ya había señalado el propio Descartes[287]. Para

---

de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad". PLATÓN: *Diálogos. Fedón. Banquete. Fedro*, Biblioteca Clásica de Gredos, Madrid, 2000, T. III. 66 c-d. Por lo tanto, la materia es rechazada por constituir un obstáculo en la búsqueda de la verdad, que era considerado el fin y felicidad del hombre.

[285] LA METTRIE: *Op. cit*., p. 208-209.

[286] *Ibid*. 215.

[287] A pesar de haber distinguido y separado el alma y el cuerpo, Descartes se vio obligado a reconocer que la experiencia parece contradecir este dualismo, como observamos en el siguiente texto: "También debemos concluir que un cuerpo está más estrechamente unido a nuestra alma de lo que pueden estarlo todos los otros cuerpos existentes en el mundo, porque percibimos claramente que el dolor y otras diversas sensaciones nos sobrevienen sin que las hayamos previsto y que nuestra alma, *en virtud de un conocimiento que es natural a la misma*, juzga que estas sensaciones no proceden de ella sola, en tanto que es cosa pensante, sino en tanto que está unida a una cosa extensa que se mueve *en virtud de la*

confirmar su doctrina materialista sobre el alma, La Mettrie recurre a la anatomía. Con ello, pretende evitar cualquier tentación racionalista y confirmar su teoría con la experiencia. Son llamativos los numerosos ejemplos, aportados por La Mettrie, de la anatomía de su época con los que pretende demostrar la dependencia del alma con los movimientos del cuerpo, ya que afirma que "para demostrar mejor toda esta dependencia y sus causas sirvámonos aquí de la anatomía comparada"[288]. El recurso a esta disciplina aporta la base científica que confirma y legitima las afirmaciones de La Mettrie y le ponen a salvo de posibles críticas. Es innegable, que se trata de un ejemplo de la fuerza y absolutización que el nuevo método de la ciencia experimental estaba alcanzando en aquella época. Como muestra de algunos de los ejemplos aportados por La Mettrie, para corroborar su teoría, citaremos los siguientes:

> "Pensamos e incluso somos personas honradas, al igual que somos alegres o valientes; todo depende de la manera en que está montada nuestra máquina"[289].
>
> "1º, que cuanto más feroces son los animales, menos cerebros tienen; 2º, que esta víscera parece agrandarse de algún modo, en proporción a su docilidad; 3º, que aquí se da una singular condición impuesta eternamente por la Naturaleza, según la cual, cuanto más se gane por el lado del espíritu, más se pierde por el lado del instinto"[290].
>
> "Nada, una fibrita, algo que la anatomía más sutil no puede descubrir, habría hecho dos necios de Erasmo y Fontenelle"[291].
>
> "Ha sacado a los hombres del instinto al que parecían condenados y les ha dado ideas, espíritu, en una palabra, el alma que jamás hubieran tenido"[292].

En esta última frase, La Mettrie hace referencia a Amman[293], cuyo gran experimento científico confirma la idea de que las producciones del alma tienen su origen en los órganos del cuerpo. En efecto, los exitosos experimentos de Amman al lograr obtener creaciones intelectuales en personas privadas de ellas, por medio de la manipulación y ejercicio de los órganos corporales, parecen confirmar que los estados del alma son relativos a los estados del cuerpo. De esta forma, La Mettrie hace del alma un principio inmanente al hombre, que tiene su origen en las funciones de sus órganos

---

disposición de sus órganos y que, propiamente, denominamos el cuerpo de un hombre. No obstante, no es éste el lugar en el que cabe ofrecer una explicación de este tema. […] Nos bastará con hacer notar solamente que todo aquello de lo que nos apercibimos por medio de nuestros sentidos se relaciona con la estrecha unión que mantiene el alma con el cuerpo, y, además, que nosotros conocemos por lo general mediante nuestros sentidos cuanto de los cuerpos exteriores puede perjudicar o favorecer esa unión". DESCARTES: *Los principios de la filosofía*, pp. 72-73. (2ª parte, § 2-§ 3).

[288] LA METTRIE: *Op. cit*., p. 215.

[289] *Ibid*. 213.

[290] *Ibid*. 216.

[291] *Ibid*. 216.

[292] *Ibid*. 218.

[293] Cf. *Ibid*. 433, nota 30 donde nos dice que Amman era un médico holandés, que vivió entre 1669-1730, y que "ejerció su profesión en Amsterdam hacia finales del siglo XVII. Se hizo célebre por el arte de hacer hablar a los sordos y mudos. […] Su objetivo fue habilitar a los sordomudos para articular los diferentes sonidos, mediante la visión y entendimiento de las correspondientes disposiciones del aparato vocal"

corporales. En consecuencia, se niega a Dios como creador del alma, como Aquel que insufló el espíritu de vida al cuerpo del hombre[294]. He aquí una de las primeras consecuencias, en lo referente a la crítica a la religión, que podemos extraer de las doctrinas de La Mettrie: que el hombre no ha sido creado por Dios:

> "Somos verdaderos topos en el campo de la naturaleza, y para colmo apenas hacemos en él el trayecto que hace este animal. Es nuestro orgullo el que impone límites a lo que no tiene. Nos hallamos en el caso de un reloj que dijera […] <<¡Cómo! ¡Este necio artesano me ha hecho a mí, que divido el tiempo, que marco con tanta exactitud el curso del sol, que repito en voz alta las horas que indico! No, esto no es posible>>. Nosotros desdeñamos de igual modo, tan ingratos somos, a esta madre común de todos los *reinos*, como dicen los químicos. Imaginamos, o más bien suponemos, una causa superior a la que le debemos todo y que lo ha hecho verdaderamente todo de una manera inconcebible. No, la materia no tiene nada de vil, más que a los ojos groseros que desconocen sus obras más brillantes, y la naturaleza no es una artesana de cortos alcances. […] Romped la cadena de vuestros prejuicios, armaos de la antorcha de la experiencia, y tributaréis a la naturaleza el honor que merece, en lugar de concluir algo en contra suyo, por la ignorancia en que os ha dejado"[295].

En este texto, podemos apreciar como La Mettrie elimina a Dios Creador y lo reduce a un mero producto de la ignorancia, ya que es la misma materia la que ha creado al hombre.

Ahora bien, el alma se ha considerado tradicionalmente, como el principio de movimiento de la actividad del hombre. Tras haber demostrado que el alma no tiene un origen sobrenatural sino inmanente al propio sujeto, La Mettrie ha de explicar cómo el alma es principio motor del hombre y cómo ha logrado poseer este movimiento para poder transmitirlo. A través de numerosos ejemplos, tomados de la anatomía[296], La Mettrie concluye que los cuerpos tienen, en sí mismo, el principio de su movimiento, que transmiten a los demás cuerpos en movimientos ordenados:

> "He aquí muchos más hechos de los que son precisos, para probar de una manera irrefutable que cada pequeña fibra o parte de los cuerpos organizados se mueve por un principio que le es propio […] Este principio motor de los cuerpos enteros o de las partes cortadas a trozos, es tal que produce movimientos no desordenados como se ha creído, sino muy regulares ya sea en los animales calientes y perfectos, como en los fríos e imperfectos"[297].

Tras establecer un origen del movimiento, inmanente al propio hombre, y la creación a su vez, de movimientos ordenados, por parte de la materia, podemos concluir que, de esta forma, no es necesario, en primer lugar, un Dios que ponga en movimiento

---

[294] Cf. Gn 2, 7: "Entonces el Señor Dios modeló el hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo".

[295] Cf. LA METTRIE: *Op. cit*., pp. 248-249.

[296] *Ibid*. 236-237.

[297] *Ibid*. 237.

los cuerpos, a través de un primer impulso aunque después lo deje funcionar sólo, ya que este movimiento es una "fuerza innata en nuestros cuerpos"[298]; ni, en segundo lugar, la existencia de un Dios ordenador y garante del orden y la armonía física ya que como acabamos de comprobar los movimientos que se crean son regulares y ordenados. He aquí una segunda consecuencia importante para el núcleo de nuestro estudio. Por ello, La Mettrie considera que todos los intentos del deísmo de probar la existencia de Dios, a través del orden de la naturaleza, no consiguen su objetivo, ya que, como ha demostrado más arriba, el orden de la naturaleza se puede conseguir de manera inmanente sin recurrir a Dios. Por ello, "los deístas y los mismos cristianos deberían pues contentarse con hacer observar que en todo el reino animal, los mismos fines son ejecutados a través de una infinidad de medios diversos, aunque todos exactamente geométricos"[299]. Como el orden del Universo, puede alcanzarse por diversos medios, éste orden no es una prueba concluyente de la existencia de Dios; con lo cual, "el *peso del universo* no hace vacilar a un verdadero ateo, y lejos está de aplastarlo"[300].

En efecto, esta antropología materialista, hace del hombre un ser totalmente inmanente y autosuficiente, que funda la razón de la existencia en sí mismo y no en un ser sobrenatural y trascendente a nuestro mundo, como observamos a continuación:

> "¿Quién sabe, por lo demás, si la razón de la existencia del hombre no se encontrará en su propia existencia? Tal vez ha sido arrojado al azar sobre un punto de la superficie de la Tierra, sin que pueda saber cómo, ni por qué, sino únicamente que debe vivir y morir"[301].

Todas estas afirmaciones acerca del alma, hacen que ésta no sea más "que un principio de movimiento o una parte material sensible del cerebro, que se puede considerar, sin temor a equivocarse, como el resorte principal de toda la máquina, el cual tiene una influencia visible sobre todo los demás, e incluso parece haber sido hecho en primer lugar"[302]. En consecuencia, "el cuerpo humano es una máquina que compone por sí misma sus resortes, viva imagen del movimiento perpetuo"[303].

La comparación del hombre con una máquina, expresa la concepción inmanente y autosuficiente que La Mettrie tiene del hombre. Al igual que la máquina, el hombre origina en sí mismo su movimiento y se pone en funcionamiento a través de un sistema causal cerrado, donde una pieza ejerce su influencia sobre otra, hasta cerrar el círculo causal:

> "La asociación de <<hombre-máquina>> de La Mettrie, como sugiere su sola mención, presupone el hombre visto simple y llanamente en el

---

[298] *Ibid*. 237.

[299] *Ibid*. 232.

[300] *Ibid*. 233. Con esta frase, La Mettrie está criticando a Diderot, que en sus *pensamientos filosóficos* defendía el orden del Universo como una prueba incontestable, contra los ateos, de la necesidad de la existencia de un Ser Inteligente que hubiese creado tal orden. La Mettrie se refiere concretamente al pensamiento XX de los *pensamientos filosóficos* de Diderot que decía: "Pensad, pues, que sólo os he puesto una objeción mediante el ala de una mariposa, mediante el ojo de un arador, cuando os pude aplastar con el peso del universo".

[301] *Ibid*. 231.

[302] *Ibid*. 241.

[303] *Ibid*. 212.

> estado empírico puro, y descrito por analogía con la máquina como una caja de resortes que se comunican en un determinado orden"[304].

De esta forma, si la materia y, en consecuencia, el alma contienen el movimiento por sí mismas, se concibe al hombre como el creador de su propio movimiento sin ser necesaria la intervención de un ser Creador ajeno. Así, el hombre es descrito en categorías anatómicas, basándose en la nueva ciencia experimental.

4.6. El desarrollo y funcionamiento del alma

Todo lo visto en el apartado anterior, nos lleva a considerar el alma como un instinto, el mero efecto de la relación e interacción de los músculos, órganos y elementos del cuerpo. En efecto, toda la actividad y creación espiritual, que tradicionalmente se atribuían al alma inmaterial, según La Mettrie, no son más que el resultado de la organización e interacción de los componentes corporales que dan lugar a este tipo de creaciones como el pensamiento, las ideas, la reflexión, el juicio, el discernimiento moral. Este funcionamiento fisiológico del alma, podemos observarlo en el siguiente párrafo, donde La Mettrie trata de explicar el origen totalmente inmanente de la ley natural, que no sería más que el resultado necesario de la organización de nuestro organismo:

> "Unas ruedas, algunos resortes más que en los animales más perfectos, el cerebro proporcionalmente más cercano al corazón y recibiendo también más sangre, por la misma razón, en fin qué sé yo, unas causas desconocidas producirían siempre esta conciencia delicada tan fácil de herir, y estos remordimientos que no son más ajenos a la materia que el pensamiento, y en definitiva, toda la diferencia que se supone aquí. ¿Bastaría pues la organización para explicarlo todo? Sí, por supuesto. Ya que el pensamiento se desarrolla visiblemente con los órganos, ¿por qué la materia de que están hechos, no sería tan susceptible de remordimiento, por cuanto ha adquirido con el tiempo la facultad de sentir?"[305].

Siguiendo este texto, podríamos concluir que todas las facultades del alma dependen de la organización del cerebro y de todo el cuerpo, de tal forma que la actividad del alma se vería reducida a una mera actividad instintiva. Mas, La Mettrie, no sólo reduce el alma del hombre a un mero instinto, como ocurre en el resto de los animales, sino que afirma que el alma del hombre es fruto de este carácter instintivo y de la educación. Por ello: "si la organización es un mérito, el primer mérito y la fuente de todos los demás, la instrucción es el segundo. Sin ella, el cerebro mejor construido lo estaría inútilmente"[306].

Pero ¿cómo se puede explicar esta educación? La Mettrie, para explicar la educación, realiza una teoría sobre el origen del lenguaje y de nuestras ideas, que como podremos apreciar es deudora, en gran medida, de Locke:

> "¿Sería absurdo concluir de ahí que estos primeros mortales, a la manera de aquel sordo, o a la manera de los animales y los mudos (otra especie

---

[304] *Ibid*. 19.

[305] *Ibid*. 235.

[306] *Ibid*. 223.

> de animales), trataron de expresar sus nuevos sentimientos mediante movimientos dependientes de la Economía de su imaginación, y luego en consecuencia, mediante sonidos espontáneos propios de cada animal, como expresión natural de su sorpresa, de su alegría, de sus transportes o de sus necesidades? […] He aquí como concibo que los hombres han empleado su sentimiento o instinto para tener talento, y en fin, su talento, para tener conocimientos. He aquí por qué medios, en la medida en que puedo percibirlos, uno se ha llenado el cerebro de ideas, para cuya recepción lo había formado la naturaleza"[307].

La adquisición de nuestros conocimientos o educación es presentada como fruto de la creación del lenguaje:

> "¿Qué es el hombre, antes de que se inventaran las palabras y se conocieran las lenguas? […] Las palabras, las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes llegaron, y, gracias a ellas, se pulió al fin el diamante bruto de nuestro espíritu. Se ha adiestrado a un hombre, como a un animal, se ha llegado a ser autor como mozo de cordel. […] De esta manera han adquirido los hombres el *conocimiento simbólico*"[308].

Este conocimiento se adquiere en un proceso mecánico y de interrelación de los órganos sensoriales, con el cerebro, que es concebido como una *tabula rasa*, en la cual las imágenes de los objetos que llegan a través de los órganos sensoriales se van grabando en él y se asocian a las palabras que, cómo hemos comprobado en el texto de más arriba, no son más que la expresión espontánea y arbitraria de nuestros sentimientos:

> "Como se ve, ¡nada más simple que la mecánica de nuestra educación! Todo se reduce a sonidos o a palabras que, de la boca de uno, pasan por la oreja del otro al cerebro, el cual al mismo tiempo recibe de los ojos la figura de los cuerpos, de los que estas palabras son los signos arbitrarios"[309].

La Mettrie establece esta teoría del origen del lenguaje porque, para él, el saber no es más que la acumulación, relación y diferenciación de las palabras y signos, pues"todo este saber […] sólo es pues un gran montón de palabras y de figuras, que forman en la cabeza todos los vestigios, por los cuales distinguimos y recordamos los objetos"[310].

Ya sabemos como surge el lenguaje; las palabras que se asocian a las ideas en nuestro cerebro. Pero ¿cómo se alcanzan estas ideas? La Mettrie, siguiendo la teoría del origen de las ideas de Locke, defiende que el conocimiento se origina gracias a la *imaginación*, que consiste en la facultad por la cual los objetos al ser percibidos crean

---

[307] *Ibid*. 220.

[308] *Ibid*. 219.

[309] *Ibid*. 219.

[310] *Ibid*. 221.

una imagen en el órgano sensorial, a la que se le asocia una palabra, y finalmente se instala en una parte del cerebro:

> "Yo me sirvo siempre de la palabra *imaginar*, porque creo que todo se imagina, y que todas las partes del alma pueden ser justamente reducidas a la sola imaginación, la cual constituye todas; y que así el juicio, el razonamiento y la memoria sólo son partes del alma, en modo alguno absolutas, sino verdaderas modificaciones de esta especie de *tejido medular*, sobre el cual los objetos pintados en el ojo se proyectan como por una línea mágica"[311].

Según este texto, La Mettrie sitúa la sensación como el origen del conocimiento. El objeto impresiona el órgano sensorial, creando una imagen que se transmite a esta parte del cerebro. Este proceso descrito por La Mettrie nos recuerda al proceso, defendido por Locke, sobre el origen de las ideas. Ahora bien, dado su materialismo, La Mettrie adopta una postura fisicalista situando la imaginación en una zona física del cerebro, que constituye ese "tejido medular" del texto anterior. Al igual que Locke, defiende la formación de nuevas ideas, más complejas, a partir de la instrucción, que no es sino la comparación y la relación de las primeras ideas alcanzadas por la imaginación:

> "Si la imaginación es elevada por el arte a la bella y rara dignidad de genio, aprehende exactamente todas las relaciones de las ideas que ha concebido y abraza con facilidad una multitud sorprendente de objetos para extraer finalmente una larga cadena de consecuencias, las cuales sólo siguen siendo nuevas relaciones, engendradas por la comparación de las primeras con las que el alma encuentra una perfecta semejanza. Así es, a mi parecer, la generación del espíritu"[312].

Este texto, además de describirnos el proceso generador de las ideas, constituye una crítica a las ideas innatas del racionalismo. En efecto, el espíritu se crea a partir de la recepción de las primeras ideas que se instalan en la imaginación. Todo el conocimiento, pues, se puede reducir a estas primeras ideas simples.

Ahora bien, para que haya verdadero conocimiento y progreso en la ciencia, es necesario, que intervenga una nueva facultad: el juicio. Gracias a su intervención, se evita que la imaginación sea una continua percepción inconsciente de objetos, cuyas imágenes no quedarían fijadas, ya que el juicio, permite que la imaginación centre su atención en unas determinadas imágenes que, así, son retenidas y pueden ser comparadas posteriormente:

> "De manera que si la imaginación no emplea, por así decir, una parte de sus músculos, para mantenerse como en equilibrio sobre las cuerdas del cerebro, para sostenerse durante un tiempo sobre un objeto huidizo, y procurar no caer sobre otro que todavía no es hora de contemplar, jamás sería digna del hermoso nombre de juicio. […] Por el contrario, si desde la infancia se habitúa a la imaginación a frenarse a sí misma, a no dejarse llevar por su propia impetuosidad, que sólo produce brillantes entusiastas, a detener, a conocer sus ideas, a darles vuelta en todos

---

[311] *Ibid*. 221.

[312] *Ibid*. 223-224.

> sentidos, para ver todas las caras de un objeto, entonces la imaginación pronta a juzgar, abarcará mediante el razonamiento la mayor esfera de objetos posible. Asimismo su vivacidad, siempre de tan buen augurio en los niños y a la que sólo se trata de regular a través del estudio y del ejercicio, no será ya sino una penetración clarividente, sin la cual se hacen pocos progresos en las ciencias"[313].

Tras haber estudiado el origen del conocimiento y, así, el funcionamiento del alma, podemos comprobar que La Mettrie defiende una concepción autosuficiente, que tiene en el mismo hombre, el fundamento del conocimiento. De esta forma, podemos sacar una nueva conclusión para nuestro estudio. En efecto, esta teoría empirista y sensualista del conocimiento establece como criterio de la verdad del conocimiento todo ese proceso no psicológico, como en Locke, sino fisiológico, que hace innecesaria la existencia de un Dios que garantice la verdad de nuestro conocimiento, como ocurría en Descartes[314], quién se vio obligado a poner el puente de Dios para salvar la distancia y mediación que se había introducido, en el acto de conocer, entre la idea y el objeto, como consecuencia del giro hacia la subjetividad. De esta forma, La Mettrie constituye un nuevo paso de la secularización del conocimiento en su búsqueda de independencia respecto de Dios, ya que consigue explicar el conocimiento a través de un proceso fisiológico totalmente inmanente al hombre.

Ahora bien, según La Mettrie, toda esta actividad espiritual del hombre no lo constituye en un ser de distinta naturaleza del resto de los seres de nuestro mundo, ya que todos se reducen al mismo origen. De esta forma, se establece una continuidad ontológica entre todos los seres, como podremos estudiar, a continuación, en el siguiente apartado.

4.7. La igualdad de todos los seres

> "A pesar de todas estas prerrogativas del hombre sobre los animales, es hacerle un honor colocarlo en la misma clase"[315].

A lo largo del libro, La Mettrie compara en numerosas ocasiones la estructura fisiológica del hombre con la de otros animales. De esta forma, pretende ofrecernos una

---

[313] *Ibid*. 225.

[314] Descartes con su teoría gnoseológica hizo que el objeto inmediato del conocimiento no fuesen los objetos sino las ideas. De esta forma, se planteó el problema de la correspondencia de las ideas con los objetos, ya que podemos dudar que realmente existan los objetos que nos representan esas ideas, haciéndose, así, necesario un puente que uniese las ideas con los objetos y nos garantizase que estos poseen una verdadera existencia extramental. Descartes logra resolver este problema, a través de un teologismo gnoseológico, que afirma la existencia real de estos objetos acudiendo a la veracidad de Dios que no nos puede engañar, como apreciamos en el siguiente texto: "Pues ¿cómo sabremos que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son falsos, y que no lo son los que tenemos despiertos, si muchas veces sucede que aquéllos no son menos vivos y expresos que éstos? Y por mucho que estudien los mejores ingenios, no creo que puedan dar ninguna razón bastante a levantar esa duda, como no presupongan la existencia de Dios. Pues en primer lugar, esa misma regla que antes he tomado, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, esa misma regla recibe su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de él; de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones, cuando son claras y distintas, cosas reales y procedentes de Dios, no pueden por menos de ser también, en ese respecto, verdaderas". DESCARTES: "Discurso del método" en DESCARTES: *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1986[22]., p.66 (4ª parte).

[315] LA METTRIE: *Op. cit*., p. 225.

explicación del hombre a través del estudio de los animales. En la base de esta investigación, se encuentra la convicción de que el hombre y el resto de los animales son iguales porque tienen un mismo origen. Pensamiento totalmente lógico, si tenemos en cuenta que La Mettrie defiende la existencia de una única sustancia en el universo, que es la materia, la cual es el origen de todo lo que existe. Por ello, tras exponer numerosos ejemplos, concluye:

> "He aquí algunas [pruebas] que no tienen réplica y que prueban en su totalidad que el hombre se asemeja perfectamente a los animales en lo que respecta a su origen"[316].

Por lo tanto, el hombre no debe su grandeza o mayor dignidad a un diferente origen ontológico respecto de los animales, ya que está constituido por la misma sustancia, sino a la educación, "la única en sacarnos de su nivel y elevarnos finalmente por encima de ellos"[317] ya que ha permitido tener al hombre un lenguaje y un conocimiento simbólico que no han alcanzado los animales. Ahora bien, todos aquellos hombres que no son capaces de estas creaciones espirituales, siguen quedando confinados al ámbito de lo animal. Y, por el contrario, si un animal lograse adquirir este conocimiento simbólico habría de ser considerado un hombre ya que "siendo tal la semejanza de la estructura y de las operaciones del mono no dudo casi de que, si se ejercitara perfectamente a este animal, se lograra finalmente enseñarle a pronunciar, y por consiguiente a saber una lengua. Entonces dejaría de ser un hombre salvaje y un hombre fallido, sería un hombre perfecto, un hombrecito de ciudad, con tanta capacidad o músculos como nosotros para pensar y aprovechar su educación"[318].

Por lo tanto, sólo el lenguaje nos distingue de los animales. Según La Mettrie ni la moral puede ser criterio de distinción, ya que los animales también poseerían la ley natural. Aunque este tema de la ley natural, surge en esta disputa de la distinción entre el hombre y los animales, lo estudiaremos en el siguiente apartado, porque nos permitirá acercarnos a su doctrina moral.

4.8. El origen de la ley natural

La Mettrie afirma que no se puede admitir la moral como criterio de superioridad del hombre respecto de los animales, defendiendo que el hombre posee una ley natural que no ha sido inscrita en el corazón de los animales. Para La Mettrie esta afirmación es arbitraria por no fundarse en la experiencia. En este afán empirista, La Mettrie, estudia las conductas de los animales, a través de algunos ejemplos, para observar si en ellos se dan los mismos gestos que en los hombres, cuando éstos tienen remordimientos, y poder afirmar, así, que también poseen la ley natural. Tras este estudio empírico, concluye la posibilidad de que los animales posean la ley natural ya que "el don precioso de que se trata, no habría sido rehusado a los animales, pues si éstos nos ofrecen signos evidentes de su arrepentimiento, así como de su inteligencia ¿qué hay de absurdo en pensar que unos seres, unas máquinas casi tan perfectas como nosotros, estén hechas para pensar y para sentir la naturaleza como nosotros?"[319].

---

[316] *Ibid*. 246.

[317] *Ibid*. 226.

[318] *Ibid*. 219.

[319] *Ibid*. 227.

Por lo tanto, hay que concluir que la naturaleza "ha dado a todos los animales alguna porción de la ley natural"[320].

Ahora bien, ¿en qué consiste esta ley natural que puede ser alcanzada incluso por los animales? Conviene aclarar que, aunque La Mettrie hable de ley natural, para él, ésta no consiste en esa ley, cuyo contenido son una serie de valores universales, comunes a todos los hombres y válidos en todo tiempo y lugar, que la razón humana tiene capacidad para conocer. Por el contrario, La Mettrie se sitúa en la doctrina ética que hoy conocemos como emotivismo, ya que hace de la virtud y el vicio la expresión de aquello que nos conviene o nos perjudica. En consecuencia, el bien no es sino aquello que nos conviene o nos da placer; mientras que el mal no es más que la manera de designar aquello que nos perjudica o nos disgusta. Este emotivismo se desprende de su materialismo, que impide la existencia de una ley universal eterna y trascendente, y de su sensualismo, que hace de las sensaciones el origen de nuestro conocimiento. Por lo tanto, desde estos presupuestos, La Mettrie se ve obligado a construir una moral desde las sensaciones que experimenta el sujeto:

> "¿Cómo definiríamos en el presente la ley natural? Es un sentimiento que nos enseña lo que no debemos hacer, porque no quisiéramos que se nos hiciera a nosotros. Me atrevería a agregar a esta idea común, que este sentimiento, a mi parecer, sólo es una especie de temor o de horror, tan saludable a la especie como al individuo"[321].

Desde esta concepción de la ley natural como un sentimiento, La Mettrie elimina a Dios como legislador moral que ha dado al hombre esa ley universal y es el garante y valedor del triunfo de la justicia sobre aquellos que no han seguido la ley natural. En efecto, La Mettrie ha elaborado una doctrina moral totalmente inmanente al hombre y exenta de cualquier valor universal, ya que el sentimiento es individual y por lo tanto no puede fundar universalidad. La moral, para La Mettrie, tiene su fundamento último en la organización fisiológica del hombre, ya que "la ley natural no es más que un sentimiento íntimo, el cual pertenece también a la imaginación como todos los demás, entre los que se incluye el pensamiento. Por consiguiente, no supone evidentemente ni educación, ni revelación, ni legislador, a menos que no se la quiera confundir con las leyes civiles, al modo ridículo de los teólogos"[322].

Esta afirmación nos muestra las consecuencias radicales del empirismo, que en La Mettrie, es marcadamente sensualista, ya que llevan al hombre a un mundo totalmente inmanente que encuentra sus fundamentos en sí mismo. De esta forma, la radicalización del empirismo nos lleva a la negación de Dios, como estamos pudiendo observar a lo largo del capítulo. Por eso, no deja de ser contradictoria su afirmación de que su teoría no sólo no supone un cuestionamiento de la existencia de Dios sino que, por el contrario, la hace más probable. Pensamos que esto no es cierto y que sus presupuestos materialistas y empírico-sensualistas, conducen de manera inexorable a la negación de Dios; por ello, no compartimos la siguiente afirmación de La Mettrie, en la

---

[320] *Ibid*. 231.

[321] *Ibid*. 231.

[322] *Ibid*. 231.

que afirma que "no se trata de que yo ponga en duda la existencia de un ser supremo, sino al contrario, me parece que el mayor grado de probabilidad está en su favor"[323].

Pero, sí estamos de acuerdo en que la religión no es la garantía absoluta de un comportamiento moral correcto ni el ateísmo la fuente de toda la inmoralidad reinante en nuestro mundo. De esta forma, se separan religión y moral, logrando ésta una plena autonomía respecto de aquella. En efecto, para La Mettrie esta independencia entre religión y moral se debe a que Dios no es más que una verdad teórica que no ejerce ninguna influencia en la práctica. En consecuencia, Dios no moverá al comportamiento moral y será indiferente el culto que se le tribute, ya que "esta existencia no prueba más la necesidad de un culto que la de cualquier otro, es una verdad teórica, que apenas tiene aplicación en la práctica. De modo que, como puede decirse a propósito de tantas experiencias que la religión no supone la probidad exacta, las mismas razones autorizan a pensar que el ateísmo no la excluye"[324].

4.9. Conclusión

Como el libro estudiado no es una obra dedicada explícitamente al estudio del problema de la relación entre la nueva cultura y la religión, consideramos conveniente realizar, para finalizar, una breve síntesis de la posición de La Mettrie y de sus consecuencias para el objeto de nuestro estudio.

En primer lugar, la doctrina antropológica de La Mettrie podría resumirse con el siguiente párrafo, en el que podemos apreciar su materialismo, su empirismo y sensualismo y su concepción inmanente y autosuficiente del hombre:

> "Concluyamos osadamente que el hombre es una máquina, y que en todo el universo no existe más que una sola sustancia diversamente modificada. No se trata aquí de una hipótesis constituida a base de postulados y suposiciones: ésta no es obra del prejuicio, ni tampoco de la sola razón. Habría desdeñado un guía que creo tan poco seguro, si mis sentidos, llevando por así decir la antorcha, no me hubieran impulsado a seguirlo, iluminándola. La experiencia me ha hablado pues para la razón, y así, es como las he reunido a ambas"[325].

Pensamos que esta doctrina antropológica conduce al ateísmo ya que encierra al hombre en un mundo totalmente inmanente y autosuficiente, que lleva a la eliminación de Dios en los siguientes campos: 1) se elimina a Dios como Creador del Universo ya que el origen de todo se encuentra en la materia que se funda en ella misma; 2) se elimina a Dios como Ser Inteligente y Ordenador de la naturaleza, ya que la materia puede producir por sí misma movimientos ordenados; 3) se elimina a Dios como Legislador moral ya que la ley natural tiene su origen en los sentimientos del hombre y, en consecuencia, en su estructura fisiológica; 4) se elimina a Dios como garante del conocimiento verdadero, ya que el conocimiento se funda de manera inmanente a través de un proceso fisiológico de percepción.

---

[323] *Ibid*. 231.

[324] *Ibid*. 231

[325] *Ibid*. 250-251.

TERCERA PARTE

LA INDIFERENCIA RELIGIOSA EN GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE

CAPÍTULO 1: LA RECEPCIÓN DE LA CRÍTICA ILUSTRADA EN LOS APOLOGETAS FRANCESES

Antes de comenzar nuestro estudio sobre Guillermo José Chaminade, vamos a hacer una breve presentación[326] de las distintas reacciones que provocaron, en los teólogos y pensadores católicos, las críticas ilustradas a la religión revelada. Con esta presentación de las distintas corrientes apologéticas de la época, que se sitúan entre los intentos de conciliación con la nueva filosofía y la férrea oposición a la misma, pretendemos contextualizar el pensamiento y la acción apologética de Chaminade que, si bien no escribió obras apologéticas, el pensamiento reflejado, en sus escritos, nos muestra que concibió su actividad pastoral como una defensa de la fe ante la crítica de los ilustrados.

1.1. La apologética católica de la Ilustración o apologetas de la razón

Estos apologetas trataron de defender el carácter legítimo del fundamento revelado de la religión católica frente a la crítica que los ilustrados realizaron a la fe. Su pensamiento consistió en la defensa de la posibilidad del conocimiento de Dios por medio de la creación y de su revelación histórica en el pueblo de Israel y, sobre todo, en Jesucristo.

Esta corriente, si bien no logró frenar la crítica ilustrada, se caracterizó por el rigor científico, en lo referente a la historia y a la ciencia, y por su intento de apertura y adaptación a la nuevas ideas. Estos pensadores católicos, entre los que destacaron Bergier, de la Chambre, Lefranc de Pompignam, Jacques Lefebvre y Bonhomme, se enfrentaron filosóficamente a los intentos deístas de eliminar la fe y, en consecuencia, el fundamento sobrenatural de la religión católica. Como estudiaremos, más adelante, estos autores comprendieron que el núcleo del conflicto fe-razón, planteado en la Ilustración, consistía en un profundo debate filosófico; por ello, Bergier llegó a afirmar que para realizar esta apologética "es necesario rumiar la metafísica"[327]. Con las mismas armas empleadas por los ilustrados, es decir, adoptando los métodos y términos de los philosophes, tratarán de justificar racionalmente los misterios revelados y expresarán su más firme rechazo y oposición de las ideas deístas y de la tolerancia. Al deísmo le criticaron que un Dios, reducido a los límites de la razón y alcanzado por ésta, al que no se le rinde culto, sólo puede conducir a un ateísmo, disimulado en una aparente religiosidad. Y la tolerancia fue criticada al ser considerada fruto de la indiferencia en materia de religión.

---

[326] A la hora de describir las distintas corrientes apologéticas, hemos realizado una breve presentación del estudio que encontramos en GASCÓN: *Defender y proponer la fe en la enseñanza de Guillermo José Chaminade*., pp. 58-72 y 84-93.

[327] Citado por GASCÓN: *Op. cit*., p. 85-86.

Para los apologetas católicos, sólo el cristianismo es la verdadera filosofía mientras que la filosofía ilustrada no es más que una falsa filosofía. Frente a la negación de la Providencia, realizada por los ilustrados, los apologetas de la razón recurren a la patrística y los grandes pensadores cristianos de la Modernidad como Pascal, Fénelon o Bossuet.

Aunque los apologetas de la razón emplean los mismos términos que los ilustrados, como, por ejemplo, felicidad, luz o razón, el significado de los mismos será distinto, como podremos apreciar en Chaminade, quien opuso la felicidad eterna frente a la felicidad natural; la divina antorcha de la fe frente a la luz de la razón humana; y la razón limitada y guiada por la fe frente a la razón autónoma y crítica de los ilustrados.

1.2. La apologética romántica de la estética

Chateubriand, novelista francés, difundió esta corriente apologética, al recurrir a la historia y a la cultura para defender el cristianismo como elemento que ha propiciado la civilización de los pueblos frente a la crítica ilustrada que concibió el cristianismo como el mayor enemigo de la cultura, del progreso y de la paz entre los pueblos. Estos apologetas tratan de demostrar, por el contrario, que el cristianismo es la religión más humana y la que más ha potenciado el desarrollo de la cultura y del saber. "Nada más hermoso que sus dogmas y su moral, porque el progreso de la historia humana se cumple de manera absoluta en el cristianismo, en virtud de la encarnación y resurrección de Cristo"[328].

Esta apologética se fundamentó filosóficamente en la teoría del sentimiento de Schleiermacher, quien defendió que Dios se hacía presente a la conciencia del hombre por medio del sentimiento. La apologética de la estética, que se oponía al racionalismo, defendía que lo "sublime", o el sobrecogedor espanto ante lo infinito de Dios, proclamaba la superioridad de la revelación y de la fe cristianas frente a los límites de la razón.

Chaminade, por el contrario, defendió el papel fundamental que desempeñaba la razón en el acto religioso y de fe y la razonabilidad de la fe. Al hablar de razonabilidad queremos expresar que si bien la religión no es racional, en el sentido de que pueda ser reducida a la razón, sí es razonable, es decir, que aunque desborde la razón no le es contraria.

1.3. El descrédito de la razón: fideístas y tradicionalistas

Esta corriente apologética, en la que destacan Bonald, José de Maistre y Felicidad de Lamennais, constituye una actitud antirracional, surgida como consecuencia del fracaso de la apologética racional para suscitar la fe, que desconfía de las capacidades de la razón para lograr la clara certeza de la verdad moral y religiosa.

El fideísmo, al no admitir la posibilidad de la razón de conocer con certeza las verdades de la fe y de la moral, rechaza la posibilidad de demostrar la razonabilidad de la fe y el carácter propedéutico de la razón en el acto religioso y de fe, que reciben el nombre de *preambula fidei*. De esta forma, se niega la posibilidad de que la razón conozca a Dios por medio de la creación y de su revelación histórica, tratando de defender así el carácter sobrenatural del cristianismo.

---

[328] *Ibid*. 60.

El tradicionalismo, en cambio, defendió que las verdades morales y religiosas tienen su origen en una revelación primitiva que ha llegado hasta nosotros gracias a la transmisión realizada por la tradición, por medio del lenguaje humano, a través de los siglos, y que, en la Iglesia, encontraría su exposición orgánica y su transmisión garantizada por Dios.

Ahora bien, hay que señalar que el fideísmo y el tradicionalismo fueron condenados por la jerarquía eclesiástica ya que negaban el orden natural de la razón, lo que podía conducir al escepticismo.

Frente al fideísmo y el tradicionalismo, Chaminade defendió la existencia de dos órdenes de la realidad: el natural y el sobrenatural, como podremos apreciar en los textos que citaremos en los próximos capítulos y en el que presentamos a continuación:

> "Distinguimos dos especies de leyes divinas: una, llamada *ley natural*, que Dios ha puesto en el hombre al crearlo; la otra, la que *ha dado* al hombre al revelarse a él. Cada una de estas leyes posee su consciencia correspondiente: consciencia sobrenatural, añadida, por don, por gracia, a la natural"[329].

1.4. El cientismo o liberalismo científico

Como ya vimos en la primera parte de nuestro estudio, los logros de la ciencia moderna hicieron de la razón empírico-matemática el modelo de racionalidad por antonomasia. Toda la realidad quedaba, así, emplazada al tribunal de la razón que, en realidad, era el tribunal de la razón científica.

Esta razón sometió a examen toda la realidad, como estudiamos al explicar la razón crítica, no deteniéndose ni ante el ámbito de la religión revelada, que también fue emplazada al tribunal de la razón. El valor de la fe y del cristianismo dependían, de esta forma, de si podían incluirse dentro de los límites impuestos por este modelo de razón científica.

Frente a esta razón científica, crítica con la religión, el cientismo filosófico trató de demostrar científicamente las verdades reveladas por Dios y formuladas dogmáticamente por la Iglesia. La aplicación de esta corriente filosófica a la teología dio lugar al racionalismo o semirracionalismo teológicos que defendían la existencia de un fundamento racional capaz de legitimar la fe. De esta forma, al racionalizar la fe, creían haber logrado una adecuada adaptación de la fe y la teología a las nuevas ideas filosóficas y científicas de la modernidad.

Chaminade no se opuso al desarrollo de la ciencia sino al intento de fundar, de forma exclusivamente científica y filosófica, la fe.

1.5. Los apologetas del púlpito

Esta corriente apologética estaba integrada por todos aquellos miembros de la jerarquía eclesiástica, desde los capellanes hasta los obispos, que aprovechaban la

[329] Citado por GASCÓN: *Op. cit.*, p. 63.

predicación para exponer y defender la doctrina católica frente a la negación del culto, de los dogmas, de la fe y, en definitiva, de la religión revelada que realizaron los ilustrados.

Entre estos apologetas, destaca monseñor Frayssinous, a quien Chaminade escribe una carta cuando aquel era ministro de asuntos eclesiásticos. Frayssinous, en su apologética, empleaba el método deductivo, para explicar las verdades de la fe, mostrando, así, la concordancia de ésta con la razón. Chaminade también se incluye dentro de esta corriente ya que, como estudiaremos, realizó una defensa de la fe a través de sus sermones, homilías, retiros y conferencias

.

1.6. La teología política

A raíz de los acontecimientos políticos, esta corriente presenta un Jesús sedicioso, tolerante, revolucionario, legislador de los valores burgueses...

1.7. La apologética católica antiprotestante

El protestantismo, al defender la libre interpretación de las Escrituras, se consideraba, a sí mismo, como la religión que había logrado adaptarse a la nueva situación cultural y de autonomía de la razón; al mismo tiempo, que acusaba al catolicismo de dogmatismo y oscurantismo, por obligar a sus fieles a la aceptación del magisterio eclesial sin posibilidad del ejercicio crítico y autónomo de la razón. Esta corriente protestante dio lugar al neoprotestantismo que, basándose en la filosofía del sentimiento de Schleiermacher, consideró la experiencia subjetiva como el fundamento de la certeza de la verdad cristiana para la conciencia del creyente.

Ante este pensamiento del neoprotestantismo, los apologetas católicos reaccionaron acusándole de ser la causa de la indiferencia religiosa y de la secularización, ya que consideraban que la conciencia subjetiva, entregada al juicio privado de las Escrituras, podía ver, en ellas, todo lo que quisiese, dando lugar, así, a todo tipo de interpretaciones, igualmente válidas.

1.8. La teología católica postridentina y la Escuela de espiritualidad francesa

La Escuela de espiritualidad francesa, que difundió el pensamiento de la Escolástica barroca, fue la principal fuente teológica que configuró el pensamiento de Chaminade, ya que éste leyó sus libros.

La Escuela francesa tiene su origen en el obispo Francisco de Sales y en el cardenal de Bérulle, quién consideró la encarnación del Verbo como el centro y origen de la vida cristiana. En consecuencia, la vida cristiana se caracterizaba por la conformidad con Jesucristo, es decir, por la asimilación interior de los estados de Cristo, que hacían que la perfecta vida cristiana no fuese la repetición externa de los actos de Jesús, sino la realización de esos actos externos con la misma disposición interior con que los realizó Jesús. Chaminade se formó, en esta corriente, en el seminario de Mussidan, y, por ello, defendió que era la acción del Espíritu Santo, en cuya obra colabora María, el medio adecuado para alcanzar la conformidad con Cristo.

CAPÍTULO 2: VIDA DE GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE[330]

Guillermo Chaminade nació el 8 de abril de 1761, en Périgueux, en el seno de una familia de comerciantes. Chaminade, que fue bautizado el mismo día de su nacimiento, en la iglesia parroquial de Saint-Silain, era el menor de los catorce hermanos que formaban la familia Chaminade. Otros dos hijos de la familia fueron religiosos: su hermano Juan Bautista, como jesuita, y su hermano Luis, como franciscano recoleto.

En 1771, Chaminade ingresa en el seminario menor situado en Mussidan, que era regido por la Congregación de San Carlos. Es en esta etapa del seminario, donde Chaminade recibe su primera comunión y se confirma. En su confirmación, Chaminade decide añadir a su nombre el de José. En esta época de su preparación al ministerio sacerdotal, Chaminade es iniciado en la meditación por su hermano Juan Bautista.

En 1773, emite votos privados de castidad, pobreza y obediencia; siendo admitido, en la Congregación de San Carlos, tres años más tarde, una vez que hubo finalizado sus estudios secundarios.

Tras estudiar teología en Burdeos y París, con motivo de una breve estancia en esta última ciudad, en 1783, se inscribe, en el Musée de París, como profesor de matemáticas en el Colegio-seminario de Mussidan. Tras ser ordenado sacerdote, probablemente en 1785, y obtener, tres años más tarde el título de Doctor en Teología, se dedica a la administración del seminario de Mussidan, donde su hermano Juan Bautista ejerce de director y su hermano Luis es prefecto de estudios.

En 1789, junto con su hermano Luis, participa en la elección de los diputados del clero que intervendrán en los Estados Generales. Un año más tarde, adquiere un domicilio legal en Burdeos, donde comprará, al año siguiente, la finca de Saint-Laurent, en la cual se establece, en 1792, tras negarse a jurar la Constitución Civil del Clero. Chaminade al permanecer, en Burdeos, se vio obligado a ejercer, de forma clandestina, su ministerio sacerdotal, durante el período de la Convención. En 1795, tras la caída de Robespierre se establece en una céntrica calle de Burdeos y abre un oratorio, en el cual ejerce la misión de recibir la retractación de medio centenar de sacerdotes, que habían jurado la Constitución Civil del Clero. Ese mismo año, el 31 de octubre, presta sumisión al Gobierno.

Tras el golpe de Estado del 18 Fructidor del año V, es decir, del 4 de septiembre de 1797, tiene que exiliarse en Zaragoza, ya que no logró demostrar que había permanecido en Francia y que, en consecuencia, no había regresado a ella sin autorización. Mas como las autoridades civiles consideraban que había regresado a Francia, sin autorización, tras estar exiliado, Chaminade tiene que refugiarse en España. En concreto, se instala en la ciudad de Zaragoza, en la cual, se encontraba un numeroso grupo de clérigos franceses, que también se habían exiliado.

Tras permanecer tres años en Zaragoza, Chaminade regresa a Burdeos, en 1800, como administrador de la diócesis de Bazas, una vez que ha sido borrado de la lista de

[330] Para la elaboración de la biografía de Chaminade, hemos tomado como base los puntos de referencia biográfica que se encuentran en VERRIER: "Chaminade" en ALBANO (dir): *Diccionario de la regla de vida marianista*, Ediciones S. M., Madrid, 1990, 213-220.

exiliados. Y, el 8 de Diciembre, de este mismo año, tras haber abierto otro oratorio, funda la nueva Congregación mariana.

El 22 de Marzo de 1801, recibe el título de Misionero Apostólico; mientras que el 27 de junio de 1802 es nombrado canónigo honorario de la catedral de Burdeos. Tras trasladar la sede de la congregación a una céntrica capilla de la ciudad, la Capilla de la Magdalena, es nombrado capellán de esta capilla, el 12 de Diciembre de 1804. Dos años más tarde, es nombrado superior eclesiástico de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que se habían instalado, de nuevo, en Burdeos.

En 1808, gracias a la mediación de uno de sus congregantes, Lafon, entra en contacto con la joven Adela de Batz de Trenquelléon, futura fundadora, junto con Chaminade, del Instituto de las Hijas de María.

El 17 de noviembre de 1809, tras ser arrestado Lafon, la policía registra el piso de Chaminade y requisa sus papeles; siendo suprimida, una semana más tarde, la Congregación. El 23 de junio de 1815, es encarcelado. Y, dos días más tarde, es enviado a Châteauroux, como medida administrativa, al ser considerado partidario de los Borbones; aunque, probablemente, permanece en Périgueux, hasta mediados de agosto, fecha en la que regresa a Burdeos.

El 25 de Mayo de 1816, Adela de Batz de Trenquelléon funda, en Agen, el Instituto de las Hijas de María. Chaminade, recibe, en esta ciudad, al año siguiente, los votos de las fundadoras de la nueva orden religiosa. Mientras tanto, el 2 de octubre de 1817, cinco jóvenes congregantes de Burdeos se ponen a disposición de Chaminade para fundar una nueva orden religiosa masculina, la Sociedad María; siendo el 5 de septiembre de 1818, cuando Chaminade recibe los votos de los fundadores de esta nueva orden, que abrirá su primer colegio, en Burdeos, el 29 de octubre de 1719.

El 20 de agosto de 1824, monseñor Jacoupy, obispo de Agen, aprueba explícitamente el Instituto de las Hijas de María; mientras que una orden real, del 16 de noviembre de 1825, reconoce la Sociedad de María como asociación de caridad.

Con las revoluciones liberales de 1830, Chaminade sufre un nuevo registro de su domicilio y se ve obligado a cerrar los noviciados de Burdeos y a retirarse a Agen.

El 12 de noviembre de 1833, Chaminade promulga los estatutos civiles de la Sociedad de María. Y en 1838, el 16 de septiembre, por medio de una carta, Chaminade solicita al Papa Gregorio XVI, la aprobación de sus dos órdenes. Tras recibir, el 27 de Abril de 1839, el decreto laudatorio del Papa, para con sus dos órdenes, Chaminade redacta su famosa carta a los predicadores de retiros, en la que explica el espíritu, naturaleza y fines de las dos órdenes. El 5 de septiembre de 1839, se envían, a todas las comunidades de la Sociedad de María y del Instituto de las Hijas de María, las Constituciones autografiadas.

Los últimos diez años de la vida de Chaminade constituyen una situación de incomprensión y sufrimiento, que comienza en enero de 1841, cuando, tras un conflicto, con la Administración General de la Sociedad de María a causa de las dificultades económicas por la que atravesaba la orden, Chaminade se ve obligado a dimitir como Superior General el 7 de enero. En 1844, el arzobispo de Burdeos somete la dimisión de Chaminade al estudio de Roma, que el 30 de julio de 1845, por medio del cardenal

Ostini, comunica, al arzobispo de Burdeos, un decreto de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares, que declara vacante el generalato de la Sociedad de María. Tras convocarse el Capítulo General, éste elige un nuevo Superior General. Finalmente, Chaminade muere, en Burdeos, el 22 de Enero de 1850, tras haber sufrido, unas semanas antes, un ataque de apoplejía.

CAPÍTULO 3: AUTORES QUE INFLUYERON EN EL PENSAMIENTO DE GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE[331]

En este capítulo, haremos una breve presentación de los autores más leídos por Chaminade, que se sitúan, sobre todo, en la teología barroca postridentina, transmitida por la Escuela de espiritualidad francesa. Con este capítulo, además de presentar las fuentes del pensamiento de Chaminade, queremos resaltar que éste fue un clérigo conocedor del pensamiento apologético de su época y, no sólo un hombre de acción. Chaminade, a través del estudio y reflexión de estas obras, forjó un sólido pensamiento que guió su actividad misionera, que hemos de calificar de apologética.

3.1. Jacques Marchant (1585-1648)

Destaca su obra *Hortus pastorum sacrae doctrinae floribus polimitus exemplis selectis adornatus*, que fue muy consultada por los sacerdotes a la hora de elaborar sus catequesis y homilías.

Chaminade empleó esta obra para elaborar sus homilías y conferencias, sobre la fe, destinadas a los congregantes, tomando, de ella, numerosas citas bíblicas y de los Santos Padres, ejemplos de la historia de la Iglesia y clasificaciones de la teología escolástica.

3.2. Jacques Nouet (1605-1680)

Jesuita francés que escribió *El hombre de oración, su conducta en los caminos de Dios*; libro que fue muy utilizado por Chaminade, con vistas a enseñar a orar con actitud de fe sobre los contenidos de la fe, en sus cartas de dirección espiritual, conferencias, homilías y retiros que se centraban en la oración.

3.3. Charles de la Rue (1643-1725)

Charles de la Rue era un jesuita, en el cual Chaminade se inspiró para escribir su instrucción a los congregantes sobre el *Olvido de Dios y ateísmo de las costumbres*, que estudiaremos en los próximos capítulos.

3.4. Joseph Lambert (1654-1722)

Doctor de la Sorbona que escribió *Instrucciones cortas y familiares sobre el Símbolo*, que sirvió a Chaminade para explicar los artículos del Credo en sus conferencias dadas a los congregantes y a los religiosos. Chaminade toma, también, de este autor la explicación agustiniana de los tres sentidos del acto de fe, que se concretaban en las expresiones "creer que hay Dios", "creer a Dios" y "creer en Dios", que se correspondían con las cualidades trascendentales del ser, es decir, con la esencia, verdad y bondad de Dios.

3.5. Charles du Plessis d'Argenté (1673-1740)

Parece que Charles du Plessis fue el autor de la obra *Análisis de la fe*, que Chaminade recomendó a Lalanne, en una carta de 1830 que estudiaremos en el próximo

[331] En este acercamiento a las fuentes del pensamiento de Chaminade, seguimos lo expuesto en GASCÓN: *Op. cit.*, pp. 72-80.

capítulo, en la que afirma que, en esta obra, se prueba que la fe católica puede ser sometida a un análisis exacto.

3.6. Jean Couturier (1731-1799)

Este jesuita escribió el *Catecismo dogmático y moral*, que Chaminade empleó para explicar el Símbolo de los apóstoles y para elaborar sus *Manuales de dirección*, que fueron redactados como una ayuda a los maestros de novicios en su misión formativa.

3.7. Jean-Nicolas Grou (1731-1803)

Grou, religioso jesuita, escribió *El interior de Jesús y de María*, obra que Chaminade recomienda a las religiosas del Instituto de María para crecer en el verdadero espíritu de fe, y el *Tratado histórico y dogmático de la verdadera religión*, obra apologética que fue elaborada bajo la dirección de Bergier, destacado apologeta de la razón.

3.8. François Para du Phanjas (1724-1797)

Este jesuita escribió Los principios de la sana filosofía conciliados con aquellos de la religión, o la filosofía de la religión, por el autor de la teoría de los seres sensibles, obra que Chaminade recomienda, en una de sus cartas, a Lalanne, que estudiaremos en el próximo capítulo, para que éste elabore un curso de religión destinado a impartirse en las Escuelas Normales, donde se formaban los futuros maestros.

3.9. François-Xavier de Feller (1735-1802)

Jesuita que escribió poesía, teatro, artículos literarios y teológicos, además de dedicarse a la filosofía de la ciencia y al comentario de la obra de Newton y de Buffon, junto con comentarios políticos, en los que se opuso a la Constitución Civil del Clero.

Chaminade, en una carta a Chevaux, cita la obra de Feller titulada Catecismo filosófico o compilación de las observaciones propuestas para defender la religión cristiana contra sus enemigos. Obra útil para aquellos que buscan protegerse del contagio de la incredulidad moderna y sobre todo a los Eclesiásticos encargados de conservar el precioso depósito de la Fe. Este catecismo expresa, con rigor y de forma clara, los argumentos de la filosofía y de la ciencia moderna que afectan a los fundamentos filosóficos del dogma cristiano. Chaminade se opuso a la fundamentación racional de la fe, que ofrecía Feller, al considerar que la fe se funda en la veracidad de Dios y no en argumentos filosóficos, aunque la razón conserve una función iniciática en el acto de fe.

CAPÍTULO 4: REACCIÓN A LA CRÍTICA ILUSTRADA Y GÉNESIS DEL PENSAMIENTO SOBRE "LA INDIFERENCIA RELIGIOSA" EN LOS TEXTOS DE GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE

En este capítulo, nos proponemos hacer una presentación de los textos en los que Chaminade reacciona contra las ideas ilustradas sobre la religión. Para ello, hemos realizado una selección de sus escritos, que consideramos nos puede ofrecer una documentación significativa del pensamiento de nuestro autor.

Dichos textos, los hemos clasificado en tres períodos[332]. A la hora de establecer las tres fases, consideramos que se pueden seguir dos criterios; si bien la adopción de uno u otro no lleva a modificar dichos períodos. En primer lugar, se puede adoptar un criterio cronológico. En este caso, la primera fase del pensamiento de Chaminade se desarrollaría desde su regreso del exilio y fundación de la Congregación hasta la fundación de las órdenes religiosas, es decir, de 1800 a 1816; la segunda fase correspondería al período de fundación de las nuevas órdenes, es decir, de 1816 a 1830; y la tercera fase, al período de consolidación e institucionalización de las órdenes hasta su muerte, es decir, de 1830 hasta 1850. Ahora bien, también se puede realizar la división de sus escritos atendiendo a la evolución de su pensamiento en lo referente al objeto de nuestro estudio. Según este nuevo criterio, la primera fase corresponde a los textos donde Chaminade realiza un análisis sociológico de su época, constatando las consecuencias de las nuevas doctrinas filosóficas, que todavía no son ni identificadas ni valoradas; la segunda fase se caracteriza por el hecho de que Chaminade comienza a identificar y nombrar las causas de las consecuencias señaladas en los escritos de la primera fase; y, por último, la tercera fase corresponde a los escritos en los que Chaminade ofrece su pensamiento más maduro sobre la crítica ilustrada y emplea el término "indiferencia religiosa", para designar todas las consecuencias que ha originado dicha crítica.

Tras exponer los posibles criterios de clasificación de los escritos de Chaminade, procederemos a una presentación de los mismos. Para ello, haremos un comentario de los textos seleccionados, a la vez que citamos los párrafos más significativos de los mismos.

Es conveniente aclarar, que Chaminade cuando emplea el término "religión" se refiere a la religión católica. Por lo tanto, cuando empleemos este término nos referiremos al catolicismo. Con esta aclaración pretendemos evitar cualquier confusión en la utilización de este término que, en Chaminade, excluye el protestantismo y el deísmo. También consideramos importante señalar que, en este capítulo, nos limitamos a la presentación y comentario de cada texto, dejando para el siguiente capítulo una sistematización del pensamiento y reacción de nuestro autor respecto de las doctrinas de la Ilustración. En tercer lugar, es preciso aclarar que a la hora de seleccionar los textos, para no alargarnos y desviarnos del objeto de nuestro estudio, hemos decidido prescindir de la aclaración de si son textos autógrafos de Chaminade u otros textos que corresponden a las notas tomadas por los asistentes a sus conferencias y retiros o que

[332] Para la clasificación de los textos de Chaminade hemos seguido los tres períodos que Gascón señala en su estudio en las páginas 36-47. Si bien, hemos procedido a una ampliación de los documentos al presentar nuevos escritos de Chaminade.

fueron redactados por sus secretarios ya que todos pueden ser considerados como reflejo de su pensamiento y, en consecuencia, pueden ser tomados como si hubiesen sido redactados por el mismo Chaminade.

A lo largo de estos textos, podremos apreciar cómo Chaminade fue una persona que conoció la situación cultural y las ideas ilustradas respecto de la religión, sometiéndolas a un análisis y valoración, fruto del cual desplegó su actividad pastoral y misionera como respuesta y en clara oposición a las nuevas doctrinas filosóficas, que suponían, la destrucción de la religión católica al negar su fundamento sobrenatural. Desde esta perspectiva, hemos procedido al análisis y comentario de los textos seleccionados. En esta interpretación de los textos, hemos de tener en cuenta todo lo expuesto en la parte segunda de nuestro estudio, en el cual estudiamos las críticas y las doctrinas defendidas por los ilustrados franceses respecto de las religiones reveladas y de la fe.

4.1. Primera fase

Como ya hemos indicado, en esta primera fase, Chaminade realiza un análisis sociológico de su época, destacando las consecuencias a que han dado lugar las nuevas doctrinas filosóficas. Si bien, Chaminade, todavía no ofrece ningún nombre ni análisis de las nuevas ideas ilustradas, constata los devastadores efectos que han provocado en la fe y en la moral. Es interesante señalar que ya, en un texto de 1806, Chaminade emplea el término "indiferencia", aunque con un contenido muy vago e impreciso.

a) Conferencia "Congregamini" (1806)[333]

En esta conferencia, Chaminade presenta la Congregación como un nuevo medio evangelizador, que trata de responder a la nueva situación religiosa de la Francia posrevolucionaria.

Chaminade propone este nuevo método tras constatar que los medios clásicos empleados, hasta entonces, no son suficientes para hacer frente a la nueva situación. Chaminade describe su tiempo como un clima de lucha y oposición entre la ideas ilustradas, en materia religiosa, y la doctrina oficial de la jerarquía y teología católicas. De esta forma, podemos ir apreciando que Chaminade no vivió las ideas de la Ilustración como una reforma del catolicismo para adaptarlo a la nueva situación cultural, sino que vio, en ellas, un intento de destrucción del mismo:

> "Los esfuerzos que los **enemigos de la religión**, hacen para tornarla parcial, para reducirla a la desolación y a un pequeño número" (§412).

En esta época tan temprana de su pensamiento, Chaminade comienza a emplear el término "indiferencia", aunque sin darle un contenido preciso:

> "Aquellos en que la fe es reanimada por los efectos de una saludable misión, no permanecerán en una **indiferencia tan mortal**" (§412).

Ante la crítica hostil de los filósofos ilustrados, considerados "enemigos de la religión", Chaminade presenta la nueva Congregación, surgida en Burdeos, como un

[333] CHAMINADE: "La conférence <<congregamini>>" en ARMBRUSTER (comp): É*crits sur la foi*, Marianistes, París, 1992, §410-§413. (estos números se refieren al parágrafo donde se encuentran). En este libro, Armbruster realiza una selección de los escritos de Chaminade, que tratan sobre la fe.

intento de oposición y de freno de las nuevas ideas que, según él, han dado lugar a la corrupción del pensamiento y de la moral:

> "Como un **remedio al libertinaje del espíritu y a esta disolución de las costumbres** que desde entonces no han hecho más que aumentar en Europa. También hemos de ver a las congregaciones como un medio adecuado para poner el dique a este **torrente de corrupción**" (§413).

Por lo tanto, Chaminade señala como consecuencias de esta nueva filosofía "el libertinaje de espíritu" y la "disolución de las costumbres", que se pueden resumir en la expresión "torrente de corrupción". En consecuencia, según Chaminade, las ideas ilustradas no llevan al desarrollo del hombre sino a su corrupción:

b) Informe a la policía del 29 de noviembre de 1809[334]

En este escrito, Chaminade comienza exponiendo las consecuencias que se han derivado de las nuevas ideas que afectan a la moral. Chaminade hace referencia, sobre todo, a las nefastas consecuencias que estas doctrinas, que suponen "el peligro de los tiempos", tienen para la juventud.

> "Los peligros que corre la juventud, el desarrollo diario de la disolución de las costumbres y el peligro de los tiempos" (§10).

Frente a esta situación, Chaminade trata de volver a instaurar la fe y la moral religiosa, que la crítica de los *philosophes* había logrado eliminar o, al menos, hacer disminuir entre la población. Chaminade dirigió, en primer lugar, su actividad misionera hacia la juventud, ya que era consciente que si quería restaurar la fe debía educar, en la misma, a la generación naciente.

> "Imaginaba que serían [se refiere a los congregantes] en medio de los jóvenes como la levadura que harían fermentar siempre los principios de la moral y de la religión" (§10).

c) Convención de jóvenes de Burdeos en el restablecimiento de su Congregación (30 de abril de 1814)[335]

Chaminade, en este documento, vuelve a mostrarnos las consecuencias originadas por la filosofía ilustrada, que se concretan en la corrupción moral y en la irreligión:

> "Considerando los peligros que los jóvenes tienen que correr para su salvación en medio de **un mundo corrupto y corruptor y la dificultad que tienen para practicar la religión**" (§428).

---

[334] CHAMINADE: "Réunion des douze" en ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*, §10-§11. Este escrito corresponde a un informe que Chaminade redactó para justificar ante la policía que la Congregación perseguía un fin exclusivamente religioso y no político, ante los temores del gobierno de que este movimiento supusiese un intento de restauración de la monarquía.

[335] CHAMINADE: "Convention des jeunes gens de Bordeaux au rétablissement de leur Congrégation" en ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*, §428. Este escrito corresponde al documento que firmaron los congregantes, cuando en 1814 se restablece la Congregación, tras la supresión de las mismas durante 1809-1814, por una orden de Napoleón I.

Frente a esta corrupción moral y negación de la religión cristiana o, al menos, de parte de sus elementos como son los dogmas y el culto, que hacen muy difícil que se pueda practicar la religión, Chaminade señala y defiende la importancia de los dogmas, de la santidad, de la fe y el culto, como ejes centrales y fundamentos de la religión cristiana. De esta forma, se opone a toda la negación de la fe, los dogmas, el culto y la moral religiosa que los filósofos ilustrados llevaron a cabo:

> "Considerando que de las dos cualidades esenciales a la religión, la verdad y la santidad, se desprende necesariamente el deber de honrar la verdad de su doctrina por una profesión abierta de su fe, y de honrar la santidad de su moral por una fuerza inviolable de sus costumbres" (§428).

Tras exponer esta crítica a la negación del elemento sobrenatural de la religión que realizó la Ilustración, Chaminade defiende la necesidad de la Congregación como medio que permite volver a vivir la religión en la integridad de sus elementos esenciales, frente a los peligros de la época, que al negar los fundamentos sobrenaturales de la religión católica, hacían imposible su práctica ya que, en definitiva, tal crítica suponía su destrucción:

> "Hoy, hay una especie de imposibilidad para que un joven, viviendo sólo en el mundo pueda cumplir estos deberes tan importantes […] Hemos determinado restablecer, entre nosotros y todos los jóvenes que, animados por los mismos sentimientos, quieran volverse a unir a nosotros, la Congregación de jóvenes, bajo el título de la Inmaculada Concepción de María" (§428).

d) Manual del servidor de María (edición de 1815)[336]

En este texto, se puede apreciar claramente como Chaminade consideró las opiniones de los filósofos ilustrados no como una reforma de la religión sino como una persecución hacia la Iglesia:

> "**La corrupción provocada por la filosofía del siglo** iba en aumento; l**as persecuciones surgían por todas partes contra la Iglesia**" (§425).

e) Instituto de la Congregación de jóvenes de Burdeos, bajo el título de la Inmaculada Concepción de la Santa Virgen (1817)[337]

En este texto, Chaminade señala los objetivos y medios, empleados por la Congregación, para alcanzar sus fines. Tras describir su tiempo como una época desgraciada, ya que se ha dejado arrastrar por el vicio y se ha apartado de la religión, y al tratarse de un texto fronterizo entre la primera y segunda fase de su pensamiento, Chaminade señala, aunque de manera vaga y sin nombrar de forma clara, las causas de

---

[336] CHAMINADE: "Manual del servidor de María (edición de 1815)" en ARMBRUSTER (comp): *Escritos Marianos*, Ediciones S. M., Madrid,1968, V. II. §425. Este *Manual* consiste en una edición realizada por Chaminade de un manual de congregantes del Siglo XVIII, aunque contiene aportaciones originales de nuestro autor.

[337] CHAMINADE: "Institut de la Congrégation des Jeunes gens de Bordeaux, sous le titre de l'Inmaculée Conception de la Sainte Vierge" en ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*, §429-§432. Este escrito es un fragmento de la modificación del reglamento de la Congregación que Chaminade realizó en 1817.

esta situación desdichada: "las vanidades y las máximas del siglo", que más tarde serán identificadas con las doctrinas de los filósofos ilustrados. De esta forma, se puede observar como Chaminade ya empieza a analizar e identificar las causas de los sucesos de su época, superando el mero análisis sociológico realizado hasta ese momento:

> "Otro proyecto no menos esencial se dirige hacia los jóvenes que han tenido la **desgracia de dejarse arrastrar al vicio por las vanidades y las máximas del siglo: ella [se refiere a la Congregación] tiende a retirarles de las vanidades y las máximas del siglo** por dulces y prudentes insinuaciones y a traerlos de nuevo al camino de la virtud y de la práctica de la religión." (§429).

Chaminade recalca que el objetivo que persigue la Congregación es exclusivamente religioso. Por ello, prohíbe, en las mismas, cualquier debate político. De esta forma, la única preocupación de Chaminade es la restauración de la fe y no la defensa de un régimen político determinado, como volveremos a señalar en cartas posteriores:

> "La dirección tiene por objeto mantener la instrucción y cada una de sus partes destinadas únicamente a objetos religiosos, alimentar la devoción a la Santa Virgen y conservar, en su pureza, la moral de Jesucristo y la fe de la Iglesia [El director] vela, también, para que no se excite allí ninguna cuestión política" (§ 432).

f) Instrucción[338]

En este fragmento de la instrucción dirigida a los congregantes, Chaminade comienza señalando cómo las nuevas doctrinas han tratado de eliminar el culto que, como ya hemos podido estudiar en la segunda parte de nuestro trabajo, era una de las críticas que los ilustrados realizaron a la religión católica y que les llevó a defender la no existencia del culto en la religión natural. En efecto, el deísmo negó el culto al defender que éste no era un elemento esencia de la religión. En esta negación del culto, también se dio una influencia del protestantismo, ya que Lutero había afirmado que el hombre, a solas con Dios, puede establecer, por sus propios caminos y por su propio trabajo, la relación con Dios sin necesidad de ninguna mediación eclesial. Teniendo en cuenta el contexto del deísmo y de la Reforma Protestante, podemos apreciar como, en este texto, Chaminade reacciona, contra ellos, de forma clara:

> "Hay personas que querrían **anular el culto exterior**, o bien restringirlo a la juventud, mientras que la edad viril se quedaría con el culto interno solamente.
>
> Por la misma razón, algunos innovadores querrían **reducir la adoración de Dios a la fe interior**" (§330).

g) Notas sobre el instituto[339]

---

[338] CHAMINADE: "Instrucción" en ARMBRUSTER (comp): *Escritos Marianos*, V. II. §328-§340. Este texto desarrolla aspectos fundamentales sobre los que deben ser instruidos los nuevos congregantes. Aunque no podemos precisar la fecha, atendiendo al contenido del escrito y al estar dirigido a los congregantes consideramos adecuado situarlo en esta primera fase.

En estas notas esbozadas por Chaminade para sus conferencias, que nos pueden servir de resumen de su pensamiento, en esta primera fase, podemos apreciar, de forma esquemática y concisa, el análisis de la época realizado por nuestro autor:

> "Motivos del instituto:
>
> 1º. La supresión de las órdenes religiosas.
>
> 2º. **La ruina del estado eclesiástico.**
>
> 3ª. **La depravación del mundo con el libertinaje del corazón, de la inteligencia y de las costumbres**" (§ 342).

4.2. Segunda fase

En este período, Chaminade comienza a identificar las causas que han dado lugar a la irreligión y a la depravación moral. Según Chaminade, la causa de estos fenómenos ha de situarse en el "filosofismo", que no es sino la filosofía propuesta por la Ilustración. Como podremos apreciar en los siguientes textos, Chaminade lejos de considerar la nueva filosofía como un pleno desarrollo de la razón humana afirma que el filosofismo ha de ser considerado un error filosófico, que ha llevado a "desrazonar" en vez de razonar. Al tratarse de una filosofía errónea, el filosofismo ha dado lugar a la corrupción del espíritu, es decir, ha conducido a un falso pensamiento, que ha contaminado toda la población, gracias a la estrategia de difusión y propaganda que los ilustrados realizaron de sus ideas. Además del término "filosofismo", Chaminade emplea las siguientes expresiones para referirse y designar la filosofía ilustrada: "filosofía moderna" y "racionalismo moderno". Es en esta segunda fase, cuando Chaminade empieza a emplear la expresión "indiferencia", de una forma más precisa, para designar toda la situación de irreligión, impiedad, depravación y corrupción, que ha descrito en los documentos de la anterior etapa.

a) Retiro de 1821: 18ª meditación[340]

Chaminade comienza esta meditación con las constataciones sociológicas sobre las repercusiones que han tenido, en la población, las doctrinas elaboradas y difundidas por los filósofos ilustrados.

Ahora bien, Chaminade da un paso más respecto de la primera fase de su pensamiento, ya que comienza a denominar esta situación, con el nombre de "indiferencia". Es interesante señalar que, en esta fecha, Lamennais ya había publicado su libro titulado *Ensayo sobre la indiferencia religiosa en materia de religión*; lo que pudo haber influido en Chaminade a la hora de elegir esta expresión para designar el conjunto de las consecuencias provocadas por las nuevas ideas de la Ilustración. Chaminade continúa haciendo una descripción negativa de su tiempo, ya que la fe está desapareciendo y la moral está corrompiéndose:

---

[339] CHAMINADE: "Notas sobre el instituto" en ARMBRUSTER (comp): *Escritos Marianos*, V. II. §342. Este texto está tomado de una serie de notas que Chaminade redactó para la Congregación. Al igual que el texto anterior, aunque no podemos precisar la fecha, dado el contenido del escrito y al estar dirigido a los congregantes consideramos adecuado situarlo en esta primera fase.

[340] CHAMINADE: "Retiro de 1821: 18ª meditación" en PAUELS (comp): *Notas de retiro*, Ediciones S.M., Madrid, 1967, V. I., §653-§658. Este texto procede de las notas de un retiro predicado por Chaminade a los religiosos de su nueva orden.

> "Aunque todas las Órdenes religiosas tengan un espíritu que les es común, sin embargo, cada Orden tiene su espíritu que le es propio; este espíritu particular es en efecto de la inspiración divina, y es apropiado, en cierto modo, a las circunstancias y a las necesidades de cada siglo. Al llegar a este punto ¡cuántas serias reflexiones se presentan en relación con el Instituto de María! Estamos firmemente persuadidos de que Dios mismo es quien ha suscitado el establecimiento del Instituto de María; pero si tenemos en cuenta en qué tiempo lo ha hecho nacer, cuál es el fin que quiere que nos propongamos, entonces descubriremos miras muy amplias. Echemos una mirada sobre nuestro siglo ¡Dios mío! ¡Qué profundas tinieblas, qué espantosa depravación, qué desoladora **indiferencia en relación con la salvación eterna**! En los siglos anteriores la corrupción no se había introducido más que en el corazón; en cambio, hoy día, **tanto la inteligencia como el corazón tienen la gangrena**, siendo el mal del espíritu incomparablemente más peligroso e incurable que el del corazón.
>
> Pues bien: en este estado de cosas, en este tiempo de desolación y cuando **la generación que acaba de nacer amenaza con verse devorada, junto con las que la sucederán, por la irreligión y la impiedad,** en estos tiempos Dios ha fundado el Instituto de María" (§654-§655).

Pensamos que es importante resaltar que Chaminade considera que en su época la corrupción ha alcanzado al espíritu. De esta forma, empezamos a percibir la valoración negativa que Chaminade realiza de la nueva filosofía, a la que no duda en comparar con una gangrena. Por lo tanto, para Chaminade la filosofía de la Ilustración no constituye el pleno desarrollo de la razón humana, como creían los ilustrados, sino que es un pensamiento enfermo, ya que se funda en la defensa de una razón autónoma, que, en su ejercicio, se tiene a sí misma como su única guía, olvidando que es una razón herida por el pecado que, en consecuencia, necesita de la ayuda de la fe, como podremos estudiar, en el siguiente capítulo, cuando expongamos, más detenidamente, la concepción que Chaminade tiene de la razón. Según Chaminade, como la razón ilustrada no admite ninguna guía y se cree omnipotente, cuando, en realidad, es débil y limitada, al tratar de dirigir la vida del hombre, sólo puede llevar a éste a la corrupción. Por eso, las nuevas generaciones están amenazadas de caer en la irreligión y la impiedad, ya que las nuevas ideas, al haberse constituido en la *forma mentis* de la nueva época, serán las ideas rectoras que tratarán de dirigir toda su vida. Y, como estas ideas defienden que la fe es una quimera, un engaño, las nuevas generaciones configuradas y estructuradas, por ellas, se dirigen, de manera irremediable, hacia la irreligión, que hemos de entender no como ausencia total del hecho religioso, ya que se podía desembocar en la religión natural del deísmo, sino como la negación de la religión católica. Según Chaminade, esta corrupción del espíritu es un fenómeno nuevo del siglo presente, que no se había dado en épocas anteriores. Esta afirmación nos ayuda a considerar, aunque de manera indirecta, ya que Chaminade no lo explicita, que las ideas que han dado lugar a esa "indiferencia" son las ideas defendidas por los ilustrados, que se gestaron durante el siglo XVIII, como hemos podido comprobar a lo largo de nuestro estudio.

Toda esta descripción y análisis de la época llevan a Chaminade a afirmar que su época vive sumida en el error, ya que la fe está desapareciendo, como podemos deducir del texto, si atendemos a las palabras en que Chaminade afirma que el objetivo de la

Sociedad de María, nueva orden religiosa fundada por él, es el de "preservar del error y volver a instaurar la fe en Francia y en Europa":

> "En estos tiempos Dios ha fundado el Instituto de María […] Dios nos llama, no sólo a santificarnos, sino también a preservar a la generación actual del error y a **volver a encender la fe en Francia y en Europa**" (§655).

b) Carta a Rothéa del 25 de Enero de 1822[341]

Esta carta es muy interesante porque, en ella, Chaminade, a la hora de designar la causa de la indiferencia reinante en su época, abandona las denominaciones vagas, utilizadas hasta entonces, como "vanidades y máximas del siglo", y afirma explícitamente que dicha causa es el "filosofismo", término con el que Chaminade designa las ideas de la Ilustración:

> "Pues estoy tan convencido de que hemos encontrado los medios de restablecer las costumbres cristianas, de propagar el espíritu de religión y de oponer fuertes diques al **torrente seductor y corruptor del filosofismo,** que yo no puedo admitir que sea [se refiere al espíritu de la religión] **desnaturalizado ni siquiera alterado**" (321-322).

Por lo tanto, según Chaminade, el "filosofismo", es decir, la filosofía ilustrada es el origen de tal depravación e irreligión. Al calificar esta filosofía de seductora, nos está indicando que el filosofismo no es una verdadera filosofía sino una falsa filosofía ya que no es más que un pensamiento enfermo, gangrenado, que, gracias al engaño, ha conseguido presentarse e imponerse como el verdadero pensamiento. Y, como tal, sólo puede conducir al error tanto teórico como práctico; lo que explica que Chaminade lo califique de "corruptor".

Chaminade, en este texto, también señala que el filosofismo desnaturaliza y altera la religión, ya que niega su fundamento sobrenatural, al defender y exaltar la razón como fundamento legítimo de la religión, a la vez que acusa a la fe de no ser más que un engaño.

c) Respuesta a los párrocos (1824)[342]

En su primera respuesta, Chaminade explica que la Congregación es un medio que él ha fundado para tratar de oponerse a las nuevas doctrinas filosóficas que, según él, no constituyen más que un absurdo. De esta forma, Chaminade va perfilando su pensamiento respecto de la filosofía ilustrada, calificándola de absurda y de error. Por ello, las congregaciones tratan de oponerse a este error del pensamiento con la defensa de la sana doctrina católica:

---

[341] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade,* Havaux, Nivelles, 1930, T. I., pp. 321-323.

[342] CHAMINADE: "Réponses aux sept questions ou difficultés qu'on fait ordinairement, sur la nouvelle forme donnée à Bordeaux aux Congrégations et sur les rapports qu'ont en général les Congrégations avec les paroisses (1824)" en PIERREL: *Sur les chemins de la mission...G. Joseph Chaminade fondateur des marianistes*, Marianistes, París, 1981, pp. 153-164. Este texto consiste en un escrito que Chaminade envió a los párrocos como respuesta a las objeciones que éstos le habían dirigido en referencia a la actividad de la Congregación.

> "Desde el principio, sin embargo, ellas [las congregaciones] han manifestado su consagración inviolable a los solos principios católicos y su oposición a los **sistemas absurdos de los filósofos**" (1ª respuesta, 154-155).

En su segunda respuesta, Chaminade señala como la Revolución Francesa ha extendido las nuevas doctrinas filosóficas. Este hecho, según Chaminade, implica la necesidad de un nuevo método para combatirlas. Parece ser que Chaminade no critica el nuevo orden social nacido de la Revolución, sino que se interesa, de manera exclusiva, por las consecuencias laicizantes que la nueva filosofía ha extendido. Por lo tanto, parece que Chaminade no defiende una vuelta al Antiguo Régimen y sus instituciones sino que dando por hecho la nueva organización social, trata de buscar nuevos medios apostólicos. Ahora bien, este punto de la concepción política de Chaminade es un poco ambiguo, ya que en algunos textos parece defender la monarquía mientras que en otros señala que siempre ha buscado, con sus obras, fines religiosos y no políticos. Como no es un elemento del objeto de nuestro estudio, sólo nos limitamos a dejar indicado este problema del pensamiento de Chaminade y nos centramos en la afirmación de Chaminade de que las nuevas ideas filosóficas exigen un nuevo medio de oposición y contención de las mismas:

> "Todas estas instituciones [se refiere a las antiguas congregaciones, anteriores a la Revolución] han sido muy útiles para sostener el espíritu de la religión; ellas servían incluso de diques al torrente de impiedad y del libertinaje, y este torrente, en efecto, no se ha desbordado de todas partes más que para la destrucción del cuerpo que los sostenía. […] Pero **desde las catástrofes de esta Revolución ¿quién es el hombre sabio, que no sabe que las antiguas palancas morales que removían el mundo moral, necesitan de una manera u otra, otros puntos de apoyo?**" (2ª respuesta, 155-156).

La cuarta respuesta es un texto interesante ya que sitúa la irreligión y la impiedad no como fenómenos que han surgido con la Revolución, sino como fenómenos que se daban en la Francia prerrevolucionaria. Esto viene a apoyar las indicaciones que antes hacíamos sobre la concepción social y política de Chaminade, ya que, según este texto, el Antiguo Régimen y sus instituciones, incluidas la alianza entre el trono y el altar, no habrían impedido la difusión de la filosofía ilustrada y, en consecuencia, la irreligión y la impiedad. De esta forma, la causa de la indiferencia no es política sino cultural, ya que ésta no surgió con la Revolución sino con la difusión de las ideas ilustradas, si bien es preciso reconocer que la Revolución contribuyó a extender e institucionalizar las nuevas ideas, de manera rápida. Por eso, Chaminade, aunque, en algunos textos, parezca mostrarse partidario de la monarquía no defenderá un tipo de gobierno concreto sino que, abandonando el terreno político, dirigirá todos sus esfuerzos pastorales hacia un objetivo exclusivamente religioso: restaurar la fe y la moral, que estaban amenazadas, a través de nuevos métodos apostólicos:

> "**Antes de la Revolución, ¿la frecuentación de los sacramentos, incluso en Pascua, no estaba como perdida en las ciudades entre los hombres? ¿El espíritu de irreligión y de libertinaje no hace progresos en proporción a las pérdidas de la fe y de la religión?** ¿Los ejercicios ordinarios de las parroquias eran suficientes para oponer un dique al torrente de la impiedad? ¿Cómo serían suficientes para absorberlas o, al menos, disminuir su fuerza? Por otra parte, ¿se

> entregaban los hombres en gran número a estos ejercicios ordinarios de las parroquias? Cuando asistían, ¿el mayor número de hombres, sobre todo jóvenes, no eran más bien tema de escándalo que de edificación?" (4ª respuesta, 158).

La quinta respuesta es uno de los textos más importantes para el objeto de nuestro estudio, en esta segunda fase del pensamiento de Chaminade, ya que en este escrito, Chaminade designa con la expresión "indiferencia en materia de religión" todo el proceso de debilitamiento de la fe, del culto y del espíritu cristiano. Como ya dijimos, al comentar el retiro de 1821, Chaminade podría haber tomado dicha expresión de Lamennais, ya que como podemos observar el título de su libro coincide con la expresión empleada por Chaminade.

Aunque nos ocuparemos de ello, en el siguiente capítulo cuando realicemos una sistematización del pensamiento de Chaminade, para tratar de precisar el contenido que Chaminade daba a la expresión "indiferencia religiosa", es conveniente adelantar que esta expresión no puede ser entendida con el mismo significado con el que la empleamos en la actualidad. En efecto, hoy en día, de manera general y en un primer acercamiento, entendemos por "indiferencia religiosa" "un desinterés por la cuestión de Dios, su actuación o su simbolización en la vida cotidiana"[343] o una "actitud vital de desinterés práctico por todo lo relacionado con la religión"[344]. Pero en el siglo XVIII y principios del XIX, no se puede afirmar la existencia de un desinterés por lo religioso, ya que como hemos podido comprobar, a lo largo de nuestro trabajo, el hecho religioso y Dios se presentaban como un problema a resolver. Por ello, es conveniente hacer notar, aunque lo precisemos posteriormente, que nos encontramos ante una expresión polisémica, que Chaminade designaba, más bien, las consecuencias de pérdida de fe y de las costumbres cristianas, que provocaron las críticas ilustradas:

> "El número de feligreses disminuye todos los días en la proporción en que el espíritu del cristianismo se debilita o más bien se pierde y que la **indiferencia en materia de religión** hace progresos" (5ª respuesta 159).

En la séptima respuesta, Chaminade vuelve a insistir en el descenso del culto, en el aumento del libertinaje y de la corrupción y en la necesidad de la búsqueda de un nuevo medio de evangelización, ante el nuevo contexto social y cultural de Francia:

> "En las parroquias más pobladas de las grandes ciudades ¿no es alarmante encontrar tan pocos hombres y, sobre todo, tan pocos jóvenes que tengan fe y piedad? ¿Los hombres hoy no se asocian a la corrupción del corazón y al libertinaje del espíritu? Un cura predicará o hará predicar, pero, ¿quién viene a escuchar el sermón? Predicadores extraordinarios atraerán algún conjunto de oyentes, pero ¿con qué intenciones, con qué disposiciones? En ciertas solemnidades se ve acudir allí a jóvenes, pero ¡qué modales! y ¡qué escándalo! Entre los hombres que todavía se dicen cristianos, ¿cuántos hay que todavía escuchan la misa todos los domingos y cuántos de éstos pretendidos cristianos están alejados de asistir los domingos y las fiestas a una misa de la parroquia?

---

[343] SOMMET: "La indiferencia religiosa hoy. Esbozo de un diagnóstico" en *Concilium* 185 (1983), 153.

[344] SCHLETTE: "Del indiferentismo religioso al agnosticismo" en *Concilium* 185 (1983), 231.

> Cuánto deberían suspirar, pues, los curas tras los medios que pueden suscitar el espíritu de fe y restablecer las costumbres y la religión. […] Éste que hace estas reflexiones tiene una larga experiencia. Él no ha defendido tantas contradicciones durante 24 años porque había creído que las congregaciones eran uno de los medios de los cuales Dios quería servirse para la regeneración de Francia" (7ª respuesta, 162. 164).

d) Carta a Breuillot, director del seminario de Besançon del 11 de junio de 1824[345]

En esta carta, Chaminade reconoce que las nuevas ideas filosóficas de la Ilustración se han difundido entre toda la población. De esta forma, se reconoce que la filosofía ilustrada no es una filosofía académica accesible sólo a la elite intelectual sino que es una filosofía elaborada y transmitida de tal forma que asegurase la difusión y recepción, por todo el pueblo, de las nuevas ideas. Como las ideas ilustradas son accesibles a toda la población, Chaminade trata de frenar esta difusión creando escuelas para los futuros maestros que, de esta forma, serían educados en la doctrina católica y, a su vez, transmitirían, en su actividad educativa, los principios católicos y no las ideas ilustradas.

En consecuencia, según Chaminade, se lograría evitar la corrupción del espíritu y, así, se podría regenerar y recristianizar Francia. Todo esto nos lleva a considerar que la obra de la educación, que Chaminade propuso a sus religiosos, y la de la Congregación son un instrumento para oponerse a las ideas ilustradas y evitar, así, la difusión de las mismas:

> "Me interesa mucho la obra de los maestros de escuela, sea de retiros, sea del seminario. Esta obra, sobre todo si puede generalizarse, hará marchar con grandeza el Instituto de María hacia el fin que Dios le ha inspirado: la regeneración de nuestra desdichada patria. **El espíritu filosófico se ha introducido hasta en las aldeas, corrompe todas las edades, todas las condiciones y todos los sexos, empleando muy hábilmente toda suerte de medios** […] Otra de nuestras obras, que busca el mismo fin, es el establecimiento de Congregaciones" (580).

e) Carta a monseñor Frayssinous, obispo de Hermópolis y Ministro de Asuntos Eclesiásticos del 7 de abril de 1825[346]

En esta carta, podemos constatar como Chaminade acusa a la "filosofía moderna" de ser la causa de la corrupción moral y religiosa de Francia:

> "El cielo continúa difundiendo sus bendiciones sobre el Instituto de María, que se dignó inspirarme **para cooperar en la regeneración de nuestra bella patria, que parecía perdida por los triunfos de la filosofía moderna**" (11).

---

[345] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. I., pp. 580-582.

[346] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, Havaux, Nivelles, 1930, T. II., pp. 11-12.

f) Carta a Lalanne del 15 de febrero de 1830[347]

Chaminade presenta las Escuelas Normales como un medio de evitar la expansión del filosofismo. Frente al ataque que sufre la religión, Chaminade propone una enseñanza religiosa "adaptada a las exigencias de los tiempos". En esta expresión se puede observar ese intento de Chaminade de proponer nuevos medios apostólicos y apologéticos frente a la nueva situación cultural y social defendida por los ilustrados y realizada por la Revolución. Además, dicha expresión puede interpretarse como la exigencia de ofrecer una sólida educación que permita la defensa de la fe y de la religión, frente al ataque de las nuevas ideas.

En esta carta, también, podemos observar la proximidad ideológica de Chaminade hacia la monarquía; si bien, a pesar de ello, en ningún momento, defiende la vuelta a este sistema político sino que vuelve a recordar que su único objetivo es religioso y no político. Chaminade no busca la instauración del Antiguo Régimen sino la recristianización de Francia:

> "Si el gobierno no pusiese interés, este gran medio [se refiere a las Escuelas Normales] de reforma de las costumbres y del espíritu de Francia sería ineficaz; nunca pararía el progreso del mal, que empeora cada día y que sólo puede acabar por echar a perder la monarquía y la religión católica […] Este es mi razonamiento. La clase del pueblo corresponde a más de las tres cuartas partes de Francia. Por consiguiente, el medio que habría de dar a toda la generación naciente una verdadera educación cambiaría en su mayoría el espíritu y las costumbres de la época […] **Es preciso, sobre todo, insistir en la instrucción de la religión que debe adaptarse al espíritu del siglo** […] tenemos que trabajar verdaderos cursos de instrucción de la religión, que servirán para las Escuelas Normales externas y para las internas: **la religión debe ser la materia más interesante de la enseñanza dada en las Escuelas Normales,** aunque no haya que descuidar las otras enseñanzas" (419-421).

g) Carta a Lalanne del 22 de febrero de 1830[348]

La educación religiosa, no sólo debe ser una educación meramente intelectual, sino que debe ser el primer paso para después amar y practicar la religión. Se trata de educar la razón para asentar en ella las verdades religiosas que después han de ser objeto de un profundo afecto que conduzca a una sincera vivencia y práctica de la religión. Para entender este proceso por el cual Chaminade trata de que las ideas pasen de la razón al corazón para ser vividas, es preciso tener en cuenta el dinamismo antropológico defendido por Chaminade y que se recoge en la expresión "conocer-amar-servir"[349]. Si tenemos en cuenta este principio antropológico, podemos intuir que

---

[347] *Ibid*. 416-422.

[348] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. II, pp. 422- 426.

[349] CHAMINADE: "De Jésus-Christ, la Parole de Dieu aux hommes" en ARMBRUSTER (comp): É*crits sur la foi*, §578. En este texto, Chaminade afirma que nuestros tres deberes son conocer, amar y servir a Jesús, que es la plenitud de la revelación a los hombres: "Pero hoy, Él [Dios] no dice más que una palabra: *Verbum breviatum*. Conocemos todo si conocemos a Jesucristo. ¿Quién además de Jesucristo podría revelarnos los misterios de Dios? Amemos a Dios en Jesucristo y por Jesucristo... Sirvamos a Dios en Jesucristo y por Jesucristo... Conocer, amar y servir a Dios, nuestros tres deberes, los cumplimos

Chaminade realiza una superación de la reducción de la persona a razón. La persona deja de ser el *cogito* cartesiano y cuenta en su estructura con otros existenciarios como son la afectividad y la acción. De esta forma, Chaminade pretende evitar que las verdades religiosas sean meras verdades que sólo se han de creer[350]. En efecto, la fe creída ha de pasar al corazón para ser amada y, después vivida. Ahora bien, este dinamismo antropológico implica que sólo una buena instrucción religiosa puede garantizar una verdadera práctica de la religión:

> "¿En qué desembocarían todos nuestros trabajos, todas nuestras solicitudes para establecer Escuelas Normales, para dar a todas las Comunas, maestros de escuela, si realmente estos maestros de escuela no están suficientemente instruidos en la religión y si bien instruidos no la aman y no la practican?" (424).

Desde esta concepción antropológica, podemos entender por qué Chaminade acusa al filosofismo de haber provocado la irreligión y la corrupción moral, ya que, para Chaminade la filosofía moderna no es una verdadera filosofía sino un error que, en consecuencia, sólo puede conducir a una mala práctica religiosa y moral. En esta carta Chaminade acusa al filosofismo de conducir la razón a "desrazonar", a un uso erróneo, que se ha extendido a toda la población. Por lo tanto, es necesaria la sana y correcta instrucción de la razón, para poder vivir una verdadera religión. De esta forma, Chaminade no es un irracionalista o un pietista que rechaza la razón, sino que defiende su fundamentalidad dentro del proceso religioso, aunque desde un modelo de razón distinto, al modelo de la razón crítica ilustrada, como estudiaremos en el siguiente capítulo:

> "**Estamos en un siglo donde se les hace razonar o, más bien, desrazonar** hasta a los campesinos del campo y, a menudo, incluso hasta los criados de las ciudades" (424).

Ante este desrazonar[351] de la razón, es preciso que las escuelas normales ofrezcan una cuidada y correcta educación de la razón:

> "Es preciso que todos vuestros candidatos de las Escuelas Normales se conviertan en pequeños lógicos y un poco metafísicos; es preciso que conozcan todas las fuentes de las certezas humanas" (424).

---

por Jesucristo; Él es una palabra luminosa, una palabra abrasadora, una palabra actuante... Jesucristo es la verdad que nos ilumina. Jesucristo es la vida que nos anima; Jesucristo es el camino que debemos seguir".

[350] Para profundizar en las fuentes y desarrollo de este principio antropológico se puede consultar las páginas 245 a 259 del citado estudio de Gascón, donde se analizan las fuentes tomistas de este pensamiento y su aplicación teológica en el ámbito de la fe. Nosotros nos limitamos a presentarlo como una ampliación de la concepción de la persona y como fundamento antropológico de la importancia de la educación como medio de defensa de la fe frente a la crítica de los ilustrados, ya que, según este dinamismo, la instrucción intelectual es el primer paso de un proceso que desemboca en la actuación práctica.

[351] Chaminade emplea el término "déraisonner", que preferimos traducir literalmente en vez de "desvarío", ya que en la primera y segunda parte de nuestro estudio hemos empleado la expresión "desvarío de la razón" para referirnos a la crítica que los ilustrados dirigieron a la razón metafísica tradicional, que no partía de la experiencia. Por ello, para evitar confusión, preferimos traducir "desrazonar" a la hora de mostrar la crítica que Chaminade dirigió a la razón ilustrada.

Chaminade, en esta carta, se nos presenta como un clérigo instruido en los libros apologéticos de la época, que trataban de defender la racionalidad de la fe. En consecuencia, Chaminade no sólo era un hombre de acción, sino un hombre conocedor de la filosofía y de la apologética de su época, que gracias a su pensamiento, análisis y reflexión logró suscitar un movimiento pastoral y misionero. Chaminade se presenta como un hombre que poseía un claro conocimiento del conflicto fe-razón de su época y que, como consecuencia de la reflexión y análisis intelectual, logró desarrollar su actividad pastoral[352]:

> "Para abreviar y comunicaros toda mi idea procúrese en París la obra que tiene por título *Los principios de la sana filosofía conciliados con los de la religión o la filosofía de la religión, por el autor de la teoría de los seres sensibles*, 2 volúmenes. […] La mitad del segundo volumen de esta obra encierra tres discursos que contienen todo lo que se tiene que saber sobre las pruebas de la religión. En estas escuelas se explicaría uno cada año, al igual que se dirá un autor en una clase […] Todo el resto de la obra indicada daría lugar a todas las explicaciones que se habrían de dar; se encontraría en ellas los principios de razonamiento e instrucción de todos los hechos de los cuales el conocimiento sería necesario […] Hace algunos años, para las Congregaciones de jóvenes, había seguido un plan un poco diferente; había seguido la obra *Análisis de la fe*, donde se prueba que la sola fe católica puede sufrir un análisis exacto. Él formula ocho principios, que se deducen unos de otros, que encierran toda la fe católica. Del último principio, desciende al primero, como del primero asciende al octavo" (424-425).

h) Carta a Lalanne del 3 de marzo de 1830[353]

En esta carta, Chaminade continúa, con Lalanne, el contenido tratado en las anteriores dos cartas. En esta ocasión, Chaminade agudiza su crítica a la filosofía moderna a la que califica de "delirio". Por lo tanto, para Chaminade la razón moderna no es más que una locura. No es una razón orientada hacia la verdad sino una razón enferma que, en su ejercicio, en vez de mostrarnos la verdad, nos lleva a las alucinaciones del delirio, de la locura:

> "El joven médico había caído en todos los **delirios de la filosofía moderna**" (430).

En consecuencia, es el delirio de la razón el que ha conducido a la irreligión que Chaminade trata de evitar. En este intento de recristianizar Francia, Chaminade aconseja que se instruya y se apele a los sentimientos de la fe y de la religión, para evitar cualquier racionalización de la religión frente a la razón de la época que es una razón enferma que niega el núcleo mismo de la religión:

---

[352] Al centrarnos exclusivamente en el aspecto intelectual como fuente de su misión, no queremos afirmar que ésta sólo fue fruto de su reflexión y estudio. También habría que situar la dimensión del discernimiento espiritual y de la oración como fuentes de su actividad apostólica; pero al ser nuestro estudio una investigación realizada desde la filosofía consideramos que no podemos ni debemos tratar aquí esta fuente religiosa ya que esto supondría una desviación de la disciplina desde la que realizamos nuestro estudio.

[353] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. II, pp. 427- 439.

> "Si usted puede ganar al señor Rubelles –por sentimientos de fe y de religión, pero no por los solos sentimientos de la naturaleza e incluso de la razón" (430).

4.3. Tercera fase

La última fase del pensamiento y de los escritos de Chaminade se caracteriza por ser el período de consolidación de sus obras y de madurez de su pensamiento. Es interesante señalar que, en este período, encontramos textos de carácter oficial como las *Constituciones* de la Sociedad de María y cartas dirigidas a altos cargos de la jerarquía eclesiástica, como el Papa, solicitando la aprobación canónica de sus fundaciones y exponiendo los motivos que le llevaron a la fundación de las mismas. Por lo tanto, nos encontramos ante los escritos más elaborados y que nos ofrecen el pensamiento más maduro de nuestro autor respecto del objeto de nuestro estudio. En este sentido, Chaminade califica todas las consecuencias del filosofismo con la expresión "indiferencia religiosa" que, en este período, alcanza su concreción semántica y, por lo tanto, puede ser considerada como la expresión que mejor refleja la posición de nuestro autor respecto de la crítica ilustrada a la religión revelada y a la fe. Chaminade califica la indiferencia religiosa como la "gran herejía de nuestra época" que ha de ser combatida. En estos textos, se puede apreciar, de forma clara, un clima bélico y de combate con el que Chaminade caracteriza la oposición a las nuevas ideas. Por ello, podemos concluir, que Chaminade, al igual que los apologetas de su época, no concibe las doctrinas de la Ilustración como un intento de reforma de la religión, para adaptarla a la nueva situación cultural, sino que, percibiendo como estas doctrinas suponían la destrucción del fundamento sobrenatural de la religión, único fundamento legítimo de la misma, según los apologetas y la jerarquía eclesiástica, consideró que tales ideas eran un intento de destrucción de la religión y se opuso a cualquier intento de fundamentación inmanente de la religión, por vía de la razón humana, que no conducía al cristianismo sino al deísmo o religión natural, que tanto Chaminade como los apologetas percibieron como una apostasía y una herejía.

Además, estos textos nos muestran que Chaminade concibió su actividad pastoral y sus fundaciones como medios de defensa de la fe, frente a las críticas de la Ilustración. En consecuencia, podemos concluir que Chaminade conoció tales doctrinas filosóficas, que tras un proceso de reflexión y examen de sus contenidos, fundamentos y consecuencias, fueron las que le indujeron a un apostolado, concebido de forma apologética para defender la fe frente al intento de destrucción de la misma, por parte de los ilustrados, que consideraron la fe como una quimera por desbordar los límites que su razón autónoma, crítica y empírico-matemática había impuesto a la realidad.

a) Carta al Papa Gregorio XVI del 16 de septiembre de 1838[354]

En esta carta, Chaminade presenta al Papa los motivos y fines por los que fundó la Sociedad de María. Para ello, Chaminade comienza su carta exponiendo la situación de Francia en la época en que se decidió a realizar la fundación. Por lo tanto, Chaminade expone el contexto social, cultural y religioso al que trata de dar una respuesta con sus fundaciones. Este contexto se caracteriza por la impiedad, que tiene su origen en las nuevas ideas defendidas por la Ilustración, que constituían no intento de reforma de la religión sino su destrucción al atacar su fundamento, es decir, la fe; según

[354] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, Havaux, Nivelles, 1930, T. IV, pp. 373-376.

observamos en las siguientes palabras de Chaminade que caracterizan la crítica de la Ilustración como una conjura, es decir, como un empeño claro y decidido por destruir la fe y, en consecuencia, la religión:

> "Le hubiese dicho con una simplicidad completamente filial, cuán grande es mi dolor, desde hace mucho tiempo, a la vista de los **esfuerzos increíbles de la impiedad, del racionalismo moderno y del protestantismo, conjurados para arruinar el bello edificio de la revelación**" (373-374).

A continuación, Chaminade manifiesta que su actividad misionera y pastoral fue concebida como un intento de oposición a estas doctrinas con el fin de "reavivar o encender de nuevo por todas partes la divina antorcha de la fe". Frente a la racionalización de la religión llevada a cabo por la Ilustración, Chaminade trata de restaurar la fe, que se estaba perdiendo, para salvar la religión. Es importante hacer notar que las expresiones utilizadas por Chaminade no son meras expresiones piadosas que tratan de animar al creyente, sino que son expresiones empleadas en clara oposición a la crítica ilustrada. En consecuencia, no son expresiones con un objetivo espiritual sino apologético, como podemos apreciar en la oposición de la "divina antorcha de la fe", defendida por Chaminade y la "clara luz de la razón", defendida por los ilustrados. Tras todo el estudio realizado de la crítica ilustrada y de los textos de Chaminade, consideramos que estas expresiones, no son un recurso para estimular la piedad de los fieles, sino un medio apologético, resultado del pensamiento y reflexión acerca de las nuevas doctrinas deístas:

> "Para oponer un dique poderoso al torrente del mal, el cielo me inspiró al comienzo de este siglo, solicitar de la Santa Sede, las cartas patentes de Misionero apostólico, con el fin de reavivar o de encender de nuevo por todas partes **la divina antorcha de la fe**" (374).

El primer medio elegido para esta defensa de la fe, fue la creación de la Congregación. Si tenemos en cuenta la descripción que hace Chaminade de ella, podemos observar que su estructura y objetivos fueron concebidos en clara oposición a los considerados enemigos de la fe, encarnados, en esa época, en el racionalismo y el protestantismo. Frente a una religión subjetiva de la conciencia en la que desembocaban las doctrinas protestantes y deístas, ya que negaban la estructura y mediación eclesial, Chaminade presenta una religión vivida en grupo. Frente a la negación de los dogmas y el culto, Chaminade defiende la práctica de la "santa religión en la pureza de sus dogmas y de su moral". Es conveniente señalar que Chaminade contrapone la "santa religión" frente a la "religión natural" y la "pureza de sus dogmas y de su moral" frente a la racionalización ilustrada que negó los dogmas y defendió la moral natural. Por lo tanto, volvemos a poner de relieve, que nos encontramos no ante expresiones pastorales o piadosas sino ante expresiones con un gran contenido apologético:

> "Con el fin de reavivar o de encender de nuevo por todas partes la divina antorcha de la fe, presentando por todas partes al mundo asombrado, **masas de cristianos católicos** de toda edad, de todo sexo y de toda condición, que, **reunidos en asociaciones especiales**, practicasen sin vanidad al igual que sin respeto humano nuestra **santa religión, en toda la pureza de sus dogmas y de su moral**" (374).

Al hablar de "reavivar y de encender de nuevo por todas partes la divina antorcha de la fe", Chaminade reconoce que la crítica ilustrada a la fe y a la revelación había logrado su objetivo al apagar y eliminar la fe de sus contemporáneos. Chaminade, conocedor de los medios empleados por los ilustrados para difundir sus ideas, señala como éstos consiguieron tal difusión, entre toda la población, gracias a una auténtica estrategia de propaganda, llevada a cabo a través de la opinión pública y de la escuela:

> "**La filosofía y el protestantismo,** favorecidos en Francia por el poder, **se han apoderado de la opinión pública y de las escuelas y se esfuerzan por difundir en todos los espíritus, sobre todo en la infancia y en la juventud, este libertinaje del pensamiento** más funesto todavía que el del corazón del que es inseparable. ¡Además, quién podría concebir solamente todos los males que resultan de ello" (374).

Frente a esta difusión de la Ilustración, Chaminade reconoce que no sólo basta el testimonio de vida cristiana de los congregantes, sino que, también, es necesario combatir las ideas racionalistas, por medio de la educación, para evitar "el libertinaje del pensamiento". Esto explica que Chaminade fundase dos órdenes religiosas dedicadas a la educación cristiana. Pensamos que esto constituye un dato importante porque explica la dedicación de la Sociedad de María a la educación. Dicha actividad no tiene un origen casual, sino que Chaminade concibió el apostolado de la educación como un medio específico de combatir las ideas ilustradas. Por lo tanto, nos encontramos ante una opción misionera y apologética de Chaminade, que concibió la educación como el medio de destruir la corrupción del pensamiento y de garantizar una auténtica educación cristiana, como primer paso para poder vivir de forma adecuada la religión revelada. Se trataba de educar la razón, para conseguir una práctica correcta. De esta forma, descubrimos que Chaminade percibió que no se enfrentaba a un problema exclusivamente religioso, sino que éste, en su interior, en su núcleo, consistía en un problema cultural y filosófico, en el que estaban en juego diferentes concepciones de la razón y del hombre. Por lo tanto, de un problema pastoral se pasa a un debate filosófico y cultural. Por ello, Chaminade comprende que ha de estar presente en los medios de difusión y creación de la cultura como son las escuelas. En consecuencia, el apostolado de la educación surge como resultado de una reflexión y análisis de las doctrinas ilustradas y de sus medios de difusión. En este sentido, Chaminade concibe la educación como un medio de educación humana, en primer lugar, para sanar la razón y evitar la corrupción del pensamiento; y, en segundo lugar, una vez sanada la razón, como un medio de formación en la correcta doctrina de la religión, que no sólo debe dirigirse a la esfera intelectual del sujeto sino que le debe conducir a amar y practicar "nuestra santa religión":

> "He creído ante Dios, Santo Padre, que era preciso fundar dos órdenes nuevas, una de vírgenes y otra de jóvenes, que probando a todo el mundo, por el hecho de sus buenos ejemplos que el cristianismo no es una institución vieja, y que el Evangelio se puede practicar hoy, todavía, como hace 1800 años, **disputasen a la propaganda, escondida bajo sus mil y un colores, el terreno de las escuelas, abriendo clases de todo grado y de todo objeto**, especialmente para la clase del pueblo, la más numerosa y la más abandonada. He aquí, Santo Padre, el designio que la divina Providencia me inspiró en la fundación de la Sociedad de María y del Instituto de las Hijas de María, hace más de veinte años" (374-375).

Pero no sólo la misión de las nuevas órdenes, fundadas por Chaminade, está expresamente pensada contra los esfuerzos de los ilustrados de eliminar la fe, sino que la misma estructura interna de la Sociedad de María, organizada en tres clases de miembros, los religiosos laicos letrados[355], los religiosos laicos obreros y los religiosos sacerdotes, está pensada y organizada con un fin apologético y de oposición a estas doctrinas filosóficas. En efecto, los hermanos laicos letrados deben enseñar y hacer amar la divina religión frente a la racionalización religiosa, en que desemboca el deísmo, ya que éste defiende una religión natural fundada exclusivamente en la razón humana. Los hermanos laicos obreros deben evitar que los jóvenes, en sus trabajos, caigan en los errores de la nueva filosofía, enseñándoles a desempeñar su trabajo no como una simple dedicación y realización humanas, que contribuyesen al tan ansiado progreso técnico que daría la felicidad terrena al hombre, única felicidad posible, según los ilustrados, sino como una prolongación de la acción creadora de Dios que tiende a la santificación, es decir, a la unión con Dios, que sería la verdadera felicidad frente a la mera felicidad terrena fruto del progreso científico-técnico. Por ultimo, los religiosos sacerdotes deben ejercer las funciones de su ministerio, como la presidencia de los sacramentos y el culto, que eran negados por los ilustrados:

> "[La Sociedad de María] encierra tres clases: 1º Aquellos laicos letrados, cuya misión es propagar el conocimiento, el amor y la práctica de nuestra divina religión por la vía de la enseñanza; 2º aquella de los obreros, que tienen por objeto abrir escuelas de artes y oficios para los jóvenes del mundo, para defenderlos o disuadirlos del contagio del siglo y enseñarles a santificar sus trabajos por la práctica de las virtudes cristianas; 3º aquella de los sacerdotes, que es el alma y la sal de las otras dos. Esta clase, cuando sea suficientemente numerosa, se entregará en el mundo en al ejercicio de su ministerio" (375).

b) Constituciones de la Sociedad de María, de 1839[356]

Chaminade, al exponer los dos fines de la nueva orden, muestra como uno de estos fines surge en respuesta a la situación en que se encontraba Francia como consecuencia de la crítica ilustrada a la religión:

> "La pequeña Compañía que bajo los auspicios de la Augusta María ofrece a Dios y a la Iglesia sus cortos servicios, se propone dos objetos principales: 1º, elevar, con la gracia de Dios, a cada uno de sus miembros a la perfección religiosa; 2º, **trabajar en el mundo por la salvación de las almas, sosteniendo y propagando, por medios adaptados a las necesidades y al espíritu de los tiempos, las enseñanzas del Evangelio, las virtudes del cristianismo y las prácticas de la Iglesia católica**" (art. 1).

Por lo tanto, Chaminade opuso la enseñanza del Evangelio a la racionalización de los ilustrados; las virtudes del cristianismo a la moral natural; y las prácticas de la Iglesia Católica frente a la religión natural sin culto.

---

[355] Traducimos como "laicos letrados" la expresión francesa "laïques lettrés", con la que Chaminade designa los religiosos encargados de desenvolver su apostolado en el terreno de la educación.

[356] CHAMINADE: *Constituciones primitivas de la Compañía de María (1839)*, Ediciones S. M. Madrid, 1963.

Uno de los medios empleados, para lograr la realización de este segundo objetivo es "la enseñanza de la enseñanza de la fe y de las costumbres cristianas". Chaminade realza su importancia estableciendo que los religiosos han de profesar, también, el voto de enseñanza, que como podemos observar se concibe con un fin apologético:

> "El voto de la enseñanza de la fe y de las costumbres cristianas obliga a todos los miembros de la Compañía a poner el máximo interés en conservar la religión católica, apostólica y romana, y en mantener la moral. Dedicándose la mayor parte de ellos a la enseñanza de las letras humanas, de las ciencias y de las artes y oficios, hacen tan sólo esta enseñanza un medio de multiplicar cristianos" (art. 22).
>
> "Los que no cumplen este último voto por obras directas, lo practican trabajando con la intención de cooperar a él" (art. 23).

Es interesante señalar que Chaminade no desprecia la enseñanza de las letras, las ciencias, las artes y los oficios, sino que propone una correcta instrucción en las mismas, para poder ser auténticos cristianos. Por lo tanto, para Chaminade, la correcta educación de la dimensión racional del hombre es un paso previo para la vivencia religiosa, como estudiaremos más adelante. Nos resulta interesante señalar, también, que la enumeración de las disciplinas que han de ser impartidas por los religiosos son las mismas que *La Enciclopedia* se encargó de difundir, como se muestra en el título de esta gran obra del saber: *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*. Quizás se podría interpretar este dato como un intento de Chaminade de ofrecer una instrucción en aquellas materias que *La Enciclopedia* se encargó de difundir y, que al basarse ésta en los principios de la filosofía ilustrada, serían para Chaminade una falsa instrucción, porque la filosofía ilustrada, según él, es una falsa filosofía, que conduce a la corrupción del pensamiento y de la moral.

En los siguientes artículos, se observa claramente, como Chaminade, presenta la Sociedad de María como una respuesta a la situación de su época. Chaminade constata que la crítica de los filósofos ilustrados ha logrado apagar la fe del pueblo. Frente a esta situación, Chaminade expone su convencimiento de que la educación es un medio eficaz para oponerse a los fines del filosofismo, ya que, con ella, se intenta formar y educar el espíritu y el corazón. De esta forma, podemos observar, en este texto oficial, que pretende recoger las intuiciones carismáticas de Chaminade, como el objetivo de la Sociedad de María, además de buscar la santificación de sus miembros, es la educación cristiana para frenar y oponerse a las nuevas doctrinas filosóficas. Este texto, sitúa dicho apostolado de la educación como una opción explícita de Chaminade tras el análisis y reflexión de las ideas ilustradas:

> "¡Cuántas conquistas ha realizado el filosofismo moderno en el reino de Jesucristo! La fe se ha amortiguado, su antorcha se ha extinguido en gran número de individuos e incluso en corporaciones enteras. Los principios de la religión se adulteran de día en día. ¡Cuán escasa es la educación cristiana! ¡Cuán pocos maestros encuentra la generación naciente que se apliquen a imbuir su espíritu y su corazón en los principios del cristianismo! ¿Qué remedio oponer a estos males?" (art. 339),
>
> "Entre los medios que el espíritu del Señor, en su misericordia, ha dado a los hombres para detener los progresos de la impiedad y del libertinaje se ha dignado inspirar una asociación compuesta de toda clase de talentos y

> de estados, sacerdotes y no sacerdotes, cuyo principal fin es formar a la infancia juventud de cualquier clase: es la Compañía de María" (art. 340).

c) Carta a los predicadores de retiro del 24 de agosto de 1839[357]

En esta carta, que trata de ser un compendio de la naturaleza, origen, fines y espiritualidad de la Sociedad de María, Chaminade expone su análisis y valoración de las ideas ilustradas en un claro ambiente y lenguaje bélico. A lo largo de la carta, podemos observar que los términos elegidos por Chaminade hacen clara referencia a una situación de guerra y de combate. Por lo tanto, como ya hemos ido adelantando en otros textos, esta carta nos confirma que Chaminade no vivió la filosofía ilustrada como una reforma religiosa, sino como un claro combate que pretendía destruir la fe y, en consecuencia, la religión católica. Algunas expresiones que reflejan este ambiente belicista son las siguientes: "enemistad entre ella [se refiere a María] y la serpiente [que al simbolizar, en este contexto, al filosofismo moderno, hace de éste la encarnación de las fuerzas del mal y del pecado, en su época]; "las edades de la Iglesia están marcadas por el combate"; "ella vencerá"; "A ella, pues, está reservada, en nuestros días, una gran victoria"; "combatir a su lado"; "nos hemos enrolado bajo su estandarte como sus soldados y sus ministros"; "secundarla con todas nuestras fuerzas hasta el fin de nuestra vida, en su noble lucha contra el infierno". En consecuencia, podremos apreciar, en esta carta, claramente, como Chaminade concibe la Sociedad de María como una milicia que combatirá contra el ejército de los *philosophes*. Ahora bien, mientras que los ilustrados desarrollan su lucha guiados por la razón, Chaminade contraataca empleando la guía de María, la Mujer prometida para aplastar al cabeza de la serpiente, es decir, Chaminade se enfrenta a la razón con la fe. Las alusiones bíblicas de esta carta como señala Armbruster en su estudio[358], hacen que la descripción ofrecida por Chaminade, de su época, adquiera un estilo apocalíptico y de lucha entre las fuerzas de Dios y las fuerzas del mal.

También es importante señalar que, en esta carta, Chaminade califica a la indiferencia religiosa como "la gran herejía reinante", que se caracteriza por la pérdida de fe y la corrupción del espíritu y del corazón que impiden la revelación del Dios cristiano:

> "Todas las edades de la Iglesia están marcadas por los combates y los gloriosos triunfos de la augusta María. Después que el Señor ha inspirado la enemistad entre ella y la serpiente, ella ha vencido constantemente el mundo y el infierno. Todas las herejías, nos dice la Iglesia, han inclinado la frente ante la Santísima Virgen y, poco a poco, ella las ha reducido al silencio de la nada. Ahora bien, **hoy, la gran herejía reinante es la indiferencia religiosa**, que va embruteciendo las almas en la torpeza del egoísmo y el marasmo de las pasiones. El pozo del abismo vomita a grandes borbotones una humareda negruzca y pestilente, que amenaza

---

[357] CHAMINADE: "Lettre aux prédicateurs de retraites", en ARMBRUSTER: *L'état religieux marianiste. Étude et commentaire de la lettre du 24 août 1839*, Marianistes, París, 1989, pp. 15-27. En estas páginas se recoge la carta escrita por Chaminade en la que invita a los predicadores de los próximos retiros a explicar el espíritu de las Constituciones. El resto del libro constituye un amplio y detallado estudio de la carta.

[358] *Ibid*. 128.

> con envolver toda la tierra en una noche tenebrosa, vacía de todo bien, colmada de todo mal, e impenetrable, por así decir, a los rayos vivificantes del Sol de Justicia. **Así, la divina antorcha de la fe palidece y se muere en el seno de la cristiandad; la virtud huye, convirtiéndose en algo cada vez más raro y los vicios se desatan con un espantoso furor**. Parece que tocamos el momento predicho de una **defección general y como de una apostasía de hecho casi universal**" (18-19).

Tras esta caracterización de la época y valoración de la indiferencia religiosa, Chaminade presenta la Sociedad de María como un instrumento de defensa de la fe, que está amenazada por las ideas de la Ilustración:

> "Esta descripción tan tristemente fiel de nuestra época está, sin embargo, lejos de desanimarnos. El poder de María no ha disminuido. Creemos firmemente que ella vencerá esta herejía como todas las otras, porque ella es, hoy como otras veces, la Mujer por excelencia, esta Mujer prometida para aplastar la cabeza de la serpiente, y Jesucristo, al llamarla sólo con este nombre, nos enseña que ella es la esperanza, la alegría, la vida de la Iglesia y el terror del infierno. A ella, pues, está reservada, en nuestros días, una gran victoria; a ella pertenece la gloria de **salvar la fe del naufragio por el que está amenazada entre nosotros**.
>
> Ahora bien, nosotros hemos comprendido este pensamiento del cielo, mi respetable hijo, y nos hemos apresurado a ofrecer a María nuestros débiles servicios para trabajar a sus órdenes y combatir a su lado. Nos hemos enrolado bajo su estandarte, como sus soldados y sus ministros, y nos hemos comprometido por un voto especial, el de estabilidad, a secundarla con todas nuestras fuerzas, hasta el fin de nuestra vida, en su noble lucha contra el infierno" (19).

Y, de nuevo, Chaminade presenta la educación como el medio elegido para reavivar la fe. Este apostolado de la educación es una opción tan decidida de Chaminade, que trata de explicitarlo con el voto de enseñanza:

> "Abrazamos, en consecuencia, todos los medios de preservar al prójimo y de salvarlo del contagio del mal, bajo el título general de la enseñanza de las costumbres cristianas y hacemos, en este espíritu, el objeto de un voto particular[359]" (24).

d) Carta a Chevaux del 16 de octubre de 1839[360]

En esta carta, apreciamos de forma clara, como Chaminade defiende que la aceptación de las ideas ilustradas conlleva la pérdida de fe. De una forma implícita, podemos descubrir que Chaminade se opone a la razón ilustrada, porque ésta se ha erigido de forma autónoma en la medida de la realidad, olvidando que tiene unos límites. De esta forma, podríamos adelantar, aunque lo trataremos en el siguiente

[359] Se refiere al voto de enseñanza.

[360] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*. Havaux, Nivelles, 1930, T. V., pp. 106-107. En esta carta, junto con otras posteriores, que también estudiaremos, Chaminade hace una valoración de las ideas ilustradas al tener que aconsejar a un superior de comunidad sobre dos religiosos que han estudiado y defendido tales ideas.

capítulo, que Chaminade no concibe la razón como la razón autónoma, crítica y empírico-matemática de la ilustración, sino que la concibe como una razón limitada y ayudada por la fe:

> "Lo que usted me dice, mi querido hijo, del señor Dumont, me sorprende y me aflige. ¿Sabe usted que el reproche que le hace es grave? No hay duda de que este sujeto carece de fe, si él quiere hacer como los filósofos del paganismo que San Pablo ha rebajado tan bien, si él quiere penetrar en la ciencia de las cosas más allá de los límites en los que el espíritu humano es retenido por la fe. […] Así, pues, mi querido hijo, es de enorme importancia que os informéis bien y que me informéis, a mí mismo, sobre la inclinación de las opiniones filosóficas del señor Dumont" (106).

Al basarse en una concepción errónea de la razón, la razón ilustrada, según Chaminade, lejos de conducir al hombre a la plenitud, lo conduce a la corrupción:

> "Dudo fuertemente que las conferencias teológicas del señor Fontaine sean un remedio eficaz, **si el corazón está extraviado por el filosofismo del espíritu**" (107).

Ahora bien, a pesar de toda esta crítica a las ideas ilustradas en lo referente a la religión y la fe, Chaminade no desprecia, de entrada, todas las aportaciones de los ilustrados sino que invita a un discernimiento, a una valoración y crítica, en el sentido, de juicio, para poder reconocer qué aportaciones de la Ilustración merecen ser aceptadas y cuáles han de ser rechazadas. Por lo tanto, Chaminade también reconoce en la nueva filosofía la existencia de elementos positivos que han de ser reconocidos y aceptados:

> "Creo como usted, mi querido hijo, que **la lectura de las obras científicas de nuestra época es peligrosa para más de un sujeto**. **Oremos a la augusta María para que ilumine a sus hijos sobre lo que es preciso creer y adoptar en el progreso de las luces**, que se alaba tanto en las ciencias naturales de nuestros días" (107).

e) Carta al canónigo Valentini del 31 de octubre de 1839[361]

En esta carta, Chaminade repite el contenido expresado en la carta a los predicadores, salvo dos novedades. La primera estriba en la presentación, explícita, de la indiferencia religiosa como una consecuencia del filosofismo moderno y que, ambos, son un producto del infierno. De esta forma, se aprecia de forma clara la oposición de Chaminade respecto de las doctrinas ilustradas referentes a la religión y la fe:

> "Creemos que a la augusta Madre de Dios, que, después de la Iglesia misma, ella sola ha vencido todas las herejías, está reservada, en nuestro tiempo, una gran gloria y un buen triunfo sobre **los esfuerzos combinados del filosofismo moderno, de la indiferencia religiosa que resulta de él**, y del infierno que los ha vomitado del pozo del abismo" (125).

Otra novedad aportada, por la presente carta, consiste en que Chaminade sitúa la plenitud del hombre en la conformidad con Jesucristo, es decir, en llegar a ser otro

[361] CHAMINADE: *Ibid*. 124-127.

Cristo. De esta forma, se opone al optimismo antropológico ilustrado, que defendió que el hombre alcanzaría su plenitud por el desarrollo de su razón, al afirmar que la plenitud del hombre no se logra por el desarrollo de la razón sino por una acción de Dios, en la que colabora María[362], para hacernos semejantes a Cristo. Según Chaminade, sólo la conformidad con Jesucristo nos procura la verdadera felicidad, que es una felicidad sobrenatural; oponiéndose, así, a la idea ilustrada de progreso, según la cual, el hombre por el ejercicio de su razón, llegaría a disfrutar de una plena felicidad terrena:

> "En este pensamiento de fe, hemos venido a ofrecerle nuestros débiles servicios, para combatir, por ella y con ella, los combates del Señor; y, en consecuencia, hemos tomado su nombre, tan dulce y tan fuerte a la vez, sus armas inexpugnables y su invencible estandarte: es por esto por lo que nos hemos consagrado a ella, en cuerpo y bienes, y esperamos a cambio la gracia inestimable de ser elevados y formados por ella sobre el modelo de su divino Hijo, para tener con él, esta preciosa conformidad, que siguiendo al Apóstol, ella sola nos procura y asegura la felicidad eterna" (125).

Por último, Chaminade enumera todos los medios adoptados para oponerse al filosofismo y que presentan un claro objetivo apologético, al tratar de restaurar la fe en los fieles:

> "Hemos tomado por divisa la gran palabra, tan llena de sentido y de verdad, que ella [María] dirigió a los sirvientes de las bodas de Caná <<haced lo que él os diga>>, y, en esta dirección, abrazamos la obra de la educación cristiana de la infancia y de los pobres, sobre todo, la obra de las artes y oficios, la obra de las congregaciones, de los retiros, de las misiones; abrazamos todas las obras de celo" (125).

f) Carta a Chevaux del 13 de noviembre de 1839[363]

En esta carta, Chaminade emplea la ironía para mostrar como el filosofismo, o más bien el deísmo, en su aparente religiosidad no hace sino destruir la religión, ya que aunque parece respetar las doctrinas religiosas, no es sino una destrucción de las mismas, porque procede a una racionalización del cristianismo, defendiendo que todo el aparato dogmático puede ser explicado por la sola razón humana.

> "Lo que usted me dice de los señores Dumont y Guillegoz no me sorprende por una razón. **El espíritu de la ciencia es más hostil de lo que se piensa para la fe. Profesando completamente un respeto sin límites a las creencias religiosas, fuera de las cuales pretende mantenerse, es bastante fácil dejarse llevar hacia las opiniones filosóficas y a los sistemas que el racionalismo moderno, en su hipócrita reserva, consagra como leyes del orden y de la economía divina.** Hoy en la ciencia ya no se habla de Dios para negarlo o

[362] Con la explicitación de esta cooperación de María en el proceso de conformidad con Cristo, sólo pretendemos señalar las diferentes concepciones antropológicas defendidas por Chaminade y por la Ilustración; por ello, evitamos toda la fundamentación teológica de esta idea que Chaminade tomó de la Escuela de Espiritualidad Francesa, que nos haría sobrepasar el límite del estudio filosófico para adentrarnos en la teología.

[363] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. V., pp. 129-130.

> maldecirlo, sino que se le rinde homenajes, disputándole totalmente el secreto de sus divinas operaciones en la naturaleza" (129-130).

g) Carta a Chevaux de finales de enero de 1840[364]

Chaminade reconoce, en esta carta, que el intento de explicar la religión, según la ciencia, no es apropiado, ya que el método científico, al ser empírico no es adecuado para el estudio y comprensión de la religión revelada; por ello, el intento de comprensión científica de la religión revelada sólo puede conducir al error. Aquellos que adoptan las nuevas ideas religiosas de la Ilustración se alejan de la fe católica y dejan de ser creyentes para convertirse en *philosophes*:

> "Ahora digamos algo sobre el señor Guillegoz. El retrato que usted me ha hecho de [él] no es exactamente el [que usted me ha hecho] del señor Dumont. Sin duda, estos dos jóvenes están en el camino del error pero parece que están allí de buena fe: buscan instruirse en su religión y darse cuenta de su fe; pero estudiando sin dirección y llevando en sus pesquisas el espíritu de la ciencia, no es sorprendente que se extravíen, sin planteárselo, por rutas aparentes, pero verdaderamente desviadas del bien. […] Es bien cierto, que **si [el señor Guillegoz] se obstinara realmente en los principios confesados por el señor Dumont, y por usted, sobre todo después de nuestras advertencias, sería, si no incrédulo, al menos un mal creyente; sería como se dice un filósofo[365] y, consecuentemente, alejado de la fe católica**" (143).

Chaminade, a continuación, vuelve a defender que el filosofismo es una filosofía errónea. Además, vuelve a mostrarnos su conocimiento de obras apologéticas de la época, hecho que nos confirma, que Chaminade, además de ser un hombre entregado a la acción misionera, fue un hombre de estudio y reflexión de las nuevas doctrinas filosóficas y de las obras apologéticas de la época:

> "Respondiendo directamente al señor Dumont, no me paro a razonar, porque lo creo inútil, sino que me contento con mostrarle el **principio erróneo de sus opiniones religiosas y sus funestas consecuencias**, sin entrar en el fondo de las opiniones mismas.[…] Por lo demás, me parece que el señor Fontaine ha estado mal aconsejado, cuando, para intentar reconducir a estos señores, ha tomado la vía de las conferencias, -que supongo comunes para la comunidad,- y, sobre todo, de las conferencias sobre la fe, según el texto de Feller. El catecismo de Feller no es irreprochable, en principio; pero después, ha abordado de un modo filosófico, cuestiones si no erróneas, al menos temerarias y peligrosas; en fin, la discusión filosófica no es el medio adecuado a la necesidad de los señores Dumont y Guillegoz. Conferencias privadas, por vía de explicación y de exposición de la fe, me habrían parecido más convenientes y más útiles, sobre todo si hubiera elegido como autor al canónigo Aimé, en su obra titulada *Fundamentos de la fe*." (144).

---

[364] *Ibid*. 138-145.

[365] Chaminade emplea el término "philosophe", que se aplicaba a los filósofos ilustrados del siglo XVIII.

h) Manual del servidor de María (edición de 1844)[366]

Chaminade vuelve a caracterizar la indiferencia religiosa como una herejía, es decir, como una doctrina que se opone, de forma obstinada, a la fe católica:

> "La indiferencia religiosa le insulta en vano. Ella triunfará sobre la indiferencia religiosa como ya ha triunfado sobre todas las herejías" (§455).

Frente a la amenaza de la pérdida de la fe y del culto, que negaron los ilustrados, Chaminade defiende el culto a María:

> "Para salvar el mundo del naufragio universal, en el cual las costumbres y la fe están amenazadas, nos consagramos más a su culto [de María]" (§456).

[366] CHAMINADE: "Manuel du serviteur de Marie" en ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*. §450-§456.

CAPÍTULO 5: LA INDIFERENCIA RELIGIOSA Y SUS CAUSAS EN GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE

Tras haber realizado un estudio de la reacción ante la crítica ilustrada y la génesis del significado de la expresión "indiferencia religiosa" en los textos de Chaminade, abordamos, a continuación, una sistematización de su pensamiento. En consecuencia, en este capítulo, trataremos de exponer qué significa para Chaminade la expresión "indiferencia religiosa". Para una correcta comprensión de esta expresión, además de tener en cuenta los textos empleados en el capítulo anterior, será necesario exponer la concepción de la razón y de la fe defendidos por Chaminade, ya que, sólo así, podremos resaltar y establecer las diferentes concepciones del hombre, de la razón y de la fe, que mantuvieron Chaminade y los ilustrados.

5.1. La indiferencia religiosa según Guillermo José Chaminade

Tras todo el estudio realizado, a lo largo de nuestro trabajo, consideramos que, ahora, estamos en condiciones de ofrecer una respuesta al objeto de nuestra investigación, que animaba todo nuestro estudio, y que consistía en el intento de clarificación del significado de la expresión "indiferencia religiosa", que Chaminade empleaba en sus escritos, retiros y conferencias, para referirse a la situación en que se encontraba la Francia de su época.

Según los textos que hemos comentado, en el capítulo anterior, consideramos que Chaminade entiende por indiferencia religiosa la situación personal o social de pérdida de fe y de corrupción del espíritu y del corazón, surgidas como consecuencia de la filosofía ilustrada. Por lo tanto, Chaminade cuando emplea la expresión "indiferencia religiosa", quiere significar aquella situación en la que la fe está desapareciendo o se ha perdido y en la que se da la corrupción del pensamiento y de la moral. En consecuencia, la indiferencia religiosa, según Chaminade, engloba tres aspectos distintos pero íntimamente relacionados. En primer lugar, se aplica a aquellas personas o sociedad, en que la fe ha dejado de estar presente. En segundo lugar, se refiere a aquel tipo de razón que está enferma por haber proclamado su autonomía respecto de cualquier instancia, incluida la fe, y considerar que sólo ella puede guiarse a sí misma. Y en tercer lugar, y teniendo en cuenta el dinamismo antropológico "conocer-amar-servir", ya aludido en el capítulo anterior, la indiferencia religiosa hace referencia a la corrupción de la moral, ya que un pensamiento que se cree autónomo y considera que no necesita la ayuda de la fe es un pensamiento enfermo, que sólo puede conducir a una actuación moralmente incorrecta, es decir, la corrupción del espíritu, que se produce cuando la razón no admite la guía de la fe, sólo puede conducir a la corrupción del corazón.

Para Chaminade, esta indiferencia religiosa constituye un olvido de Dios en la vida práctica, aunque teóricamente se admita su existencia. Como ocurría en el deísmo que defendió que la existencia de Dios podía ser alcanzada por la sola razón. Chaminade también reconoce que la razón puede llegar a tener alguna noticia de Dios, a través de la contemplación de la naturaleza y, por medio de la idea de sí mismo que Dios ha puesto en el hombre. Por lo tanto, ambas doctrinas coinciden en este punto acerca de la posibilidad de la razón de conocer a Dios. En primer lugar, citaremos dos textos de Chaminade que expresan la idea de que Dios puede ser conocido a través de la contemplación de la naturaleza:

> "Creo en Dios y mi fe se apoya en mi razón. Sólo quiero reflexiones de buena fe, y contemplo, en todos los seres de la naturaleza, la manifestación de un Dios Creador, y de un Dios que teniendo verdaderamente la intención de hacerse conocer a nosotros, ha escrito su nombre y sus atributos sobre el gran libro de la naturaleza"[367].
>
> "San Pablo dice que ellos pueden encontrarle como a tientas, porque, aunque Dios sea invisible, se le puede conocer por la reflexión y por el razonamiento, que es como el tanteo del alma, igual que un ciego puede encontrar los muebles de su habitación a tientas. La verdad de la fe de la presencia de Dios es muy conforme a la razón"[368].

En cuanto al conocimiento de Dios, por la razón humana, a través de la idea que Dios ha puesto de sí mimo en el hombre, Chaminade escribe lo siguiente:

> "*Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda tu alma, con toda tus fuerzas* (Mc. 12, 33). El oráculo proferido por Moisés ya estaba escrito en el corazón de todos los hombres. Ellos lo conocían por las luces de la razón que Dios les había dado. Cuando Dios se apareció a Moisés en la zarza ardiente, éste le preguntó cuál era su verdadero nombre. *Yo soy el que soy* (Ex. 3, 14), todo el ser, todo el bien, toda la felicidad. Dios que debía ser el bien de todas las criaturas es, así, revelado a Moisés; pero Moisés sólo tiene entonces la confirmación de lo que ya sabía, de lo que los hombres sabían sea por la tradición sea por la ayuda de las luces de su razón. Dios ha puesto una idea de si mismo en nuestra razón"[369].

Por lo tanto, Chaminade reconoce que el hombre, por la razón, puede llegar a tener noticias de Dios. Este texto, que hemos citado, puede inducirnos a pensar que Chaminade defendió un primitivismo racionalista, como el defendido por Tindal con su obra titulada *El cristianismo tan viejo como la creación. El Evangelio como una nueva promulgación de la religión de la naturaleza*. Ahora bien, es preciso aclarar que, en ningún momento, Chaminade defendió tal primitivismo racionalista, en el que se afirmaba que la fe sólo consistía en una reduplicación de la ley natural, sin aportar ninguna novedad, ya que la verdad estaba inscrita totalmente en el hombre, desde el principio.

Por el contrario, Chaminade defendió la novedad de la fe. En efecto, aunque el hombre tenía un cierto conocimiento racional de Dios, éste no era completo y acabado, sino limitado y parcial, lo que podía llevar al error; de ahí, la necesidad de la fe, que no es una reduplicación de la ley natural sino que aporta la novedad de un verdadero y correcto conocimiento de Dios:

> "¿Cuál es la idea precisa que Dios ha puesto en nuestra razón? Hela aquí. Todas las naciones han conservado una idea de la Divinidad. Yo existo; yo no me he hecho; otro, pues, me ha hecho. Los paganos han alterado esta idea primitiva de Dios, ellos han llamado Dios a cantidad de cosas que no eran Dios. Ellos creían bien en un Dios superior; pero lo

---

[367] ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*, §485.

[368] *Ibid*. §916.

[369] *Ibid*. §1083.

> asociaban a otros dioses. Veían tantas criaturas diferentes que no podían creer que fuesen hechas por un solo Dios.
>
> Sólo la fe puede darnos de Dios, una idea justa y verdadera. Así, Dios se hizo conocer a Moisés, revelándole él mismo lo que él es"[370].

Además, la concepción deísta de Dios, según Chaminade, en la práctica conduce a un ateísmo. El deísta niega la Providencia de Dios y el culto; de esta forma, se instala en una religión donde se pierde la relación con Dios. Por lo tanto, aunque se mantenga la existencia teórica de Dios, en la práctica el hombre acaba viviendo como si no existiese. Por ello, Chaminade no duda en calificar la indiferencia religiosa de ateísmo práctico. Por lo tanto, para Chaminade, es posible que se crea en Dios, en el plano teórico, como ocurre en el deísmo, pero, en la vida práctica, se actúe sin tal referencia, como expresa Girardi, al afirmar que "la indiferencia religiosa puede afectar a la actitud de los teístas. Cabe, en efecto admitir la existencia de Dios como la de una realidad en sí, de un <<Ser Supremo>>, de una <<Causa Primera>>, sin que esto repercuta en la existencia real. Dios es admitido como un Ser, pero no como un Valor. Dios explica la realidad, pero no cambia gran cosa en la vida. Es ese Ser que se suele llamar <<el Dios de los filósofos>> en oposición al Dios de la religión. […] La actitud de quienes, aun afirmando la existencia de Dios, viven como si no existiera o bien, considerándole como un Ser, no lo consideran como un Valor, suele recibir el nombre de ateísmo práctico"[371]. Chaminade expresó esta idea, en sus escritos, al considerar que la filosofía ilustrada, con su crítica a la fe y su negación del culto y de los dogmas, aunque mantuviese la existencia teórica de Dios, conduciría, en la práctica a su olvido, ya que este Dios no es el verdadero Dios, que sólo se puede conocer con la ayuda de la revelación y no con la sola razón:

> "*Credere opportet acccedentem ad Deum, quia est* (Hb. 11, 6). El que quiera acercarse a Dios, debe creer que existe. No tener a Dios ni en el espíritu ni en el corazón por una fe sincera, olvidarle o desconocerle, ¿no es un verdadero ateísmo? Sin duda no se trata de un ateísmo impío y declarado pero sí de un ateísmo práctico y de las costumbres. Si no lleva a una guerra abierta contra la existencia de Dios, acaso ¿no conduce a todos los pecados? ¿Ha habido nunca un pecador que no haya empezado por olvidar a Dios?"[372].

Por lo tanto, para Chaminade, "indiferencia religiosa" equivale a "ateísmo práctico", es decir, a olvido del verdadero Dios, ya que la fe, por la cual éste se revela, ha desaparecido. En consecuencia, equivale, también, a corrupción del espíritu, ya que la fe no dirige el pensamiento, y, así, por último, equivale a corrupción del corazón, es decir, a una actuación moral incorrecta ya que no tiene en cuenta al verdadero Dios. En este texto, se puede encontrar una de las críticas que Chaminade dirigió a la religión natural. Ésta aunque afirmaba la existencia de Dios, no se refería al Dios revelado por la fe, que, según Chaminade, es el verdadero Dios. En consecuencia, según Chaminade, un Dios que no es alcanzado por una fe sincera, conducirá a una corrupción de la moral, ya que siguiendo el dinamismo antropológico "conocer-amar-servir", el deísmo, al partir

---

[370] *Ibid*. §1083.

[371] GIRARDI: "Reflexiones sobre la indiferencia religiosa" en *Concilium* 23 (1967). 442-443.

[372] CHAMINADE: "Olvido de Dios. Ateísmo práctico" en PARDO (trad.): *Notas de instrucción*, Ediciones S. M., Madrid, 1972, V. I., §26.

de una concepción errónea de Dios, sólo puede conducir a la corrupción de las costumbres y la moral.

Como ya vimos en los textos del capítulo anterior, para Chaminade, la indiferencia religiosa es una consecuencia del filosofismo moderno, es decir de la filosofía de la Ilustración, como podemos apreciar en la siguiente carta:

> "los esfuerzos combinados del filosofismo moderno, de la indiferencia religiosa que resulta de él"[373].

Esta relación causal que Chaminade establece entre filosofismo moderno e indiferencia religiosa explica la dura crítica y oposición de nuestro autor hacia las ideas ilustradas. Pero ¿cuáles son los motivos que inducen a Chaminade a considerar el filosofismo moderno como la causa de la indiferencia religiosa? En primer lugar, era evidente que los ilustrados, como hemos podido apreciar en Voltaire y Diderot, realizaron un dura crítica a la revelación y a la fe. Chaminade conoce esta crítica y es consciente de las consecuencias que de ella se desprenden para la religión revelada y la vida del hombre que no son otras sino la destrucción de la religión revelada y la imposibilidad de la salvación del hombre, como afirma en los siguientes textos:

> "Sin la fe, nada de religión, sin la fe nada de salvación"[374]
>
> "La religión es el culto legítimo del Dios verdadero, la verdadera manera de servirle. Ahora bien, sin la fe, no hay verdadero culto del Dios verdadero ni verdadera manera de servirle. La vida eterna sólo consiste en conocer a Dios que es el Dios verdadero y a Cristo, el Hijo Único, Dios, que él nos ha enviado (Jn. 17,3). Dios impuso la obligación de la fe en todos los tiempos, hizo de ella la esencia del culto que le es debido. […] Es, pues, la fe que es el alma de la religión y de la piedad; y sin ella no hay piedad ni religión verdadera"[375].

Con estas concisas frases, Chaminade realiza una dura crítica al intento ilustrado de establecer una religión, con el solo fundamento de la razón. Según Chaminade, la religión natural no puede ser considerada religión y, por ello, afirma que las doctrinas que niegan la fe y defienden el deísmo, en realidad, no son más que irreligión e impiedad porque han ignorado el verdadero fundamento de la religión que es la fe. Consideramos que éste es el primer aspecto que Chaminade critica a los ilustrados, ya que percibió que las doctrinas deístas lejos de conducir a una reforma de la religión llevaban a su destrucción, al negar el fundamento de la fe

Chaminade, también, criticó a la religión natural que al no fundarse en la fe sino en la razón no podía salvar al hombre. En efecto, la razón sólo podía mejorar la condición intrahistórica del hombre, como se observa en la doctrina del progreso, pero no puede ofrecer la radical salvación y plenitud del hombre que, según Chaminade, no es posible en la inmanencia de nuestra historia, por los logros de la razón, sino en la vida futura que nos alcanza la fe. Chaminade tuvo que aclarar este problema de la salvación a sus congregantes quienes le preguntaron acerca de la validez de las doctrinas deístas, como podemos apreciar en el siguiente texto:

---

[373] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. V., p. 125

[374] ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*, §1055.

[375] *Ibid*. §1056.

> "Usted ha dicho, señor, [se refiere a Chaminade] que la vida humana y natural por buena que sea, no puede operar la salvación, que pertenece a la sola vida sobrenatural de la fe: deseamos la explicación de estas dos palabras: natural y sobrenatural, porque se oye a menudo, en el mundo, que es suficiente ser buen ciudadano, buen padre, buen esposo, en fin, ser un hombre honesto, ¿acaso no bastaría con esto para salvarse?"[376].

Pero, Chaminade, conocedor de esta doctrina de la religión natural, defendió que la razón, aunque puede conducirnos a la religión y al conocimiento de Dios, no puede salvarnos. De esta forma, se opone a la religión natural, que concibió la religión como una moral que hacía de la salvación el pleno desarrollo intrahistórico de la razón, que conduciría a la plena felicidad y bienestar inmanentes del hombre, afirmando que sólo la fe puede lograr la plena salvación del hombre:

> "La manifestación de Dios nos mueve a la fe por nuestra razón; pero esta fe que nos da nuestra razón no nos salvará"[377].

Por eso, Chaminade califica a los defensores de la religión natural de "enemigos de la salvación":

> "La fe es un bien que concierne a toda la república cristiana; ahora bien, contra los enemigos comunes en vistas de la salvación común es preciso estar vigilantes para que, de la herida de alguno, los otros miembros no puedan corromperse (San León). Cada uno debe defender la fe, cuando ella es atacada: los pontífices por su enseñanza, los sabios por su pluma, los fieles por su oración"[378].

Consideramos que es desde esta perspectiva de defensa de la fe, desde donde hay que interpretar la crítica de Chaminade a la Ilustración. Chaminade no se opuso a la Ilustración porque hubiese provocado el desplome del Antiguo Régimen, con la consiguiente pérdida de privilegios para el estado eclesiástico, sino que, como hemos comprobado, en sus escritos, se opuso a las nuevas doctrinas filosóficas porque al negar la fe destruían la religión. Por ello, el fin del pensamiento y de la actividad pastoral de Chaminade fue un fin religioso: defender la fe del ataque ilustrado y tratar de instaurarla, de nuevo, para recristianizar Francia. Ahora bien, este problema y enfrentamiento, que a primera vista, es exclusivamente religioso, ya que parece consistir en el debate sobre el legítimo fundamento de la religión, del culto y de los dogmas, en su núcleo más íntimo consiste en un problema filosófico y, concretamente, de orden antropológico y de teoría del conocimiento. En efecto, el problema religioso es la consecuencia de las diferentes concepciones antropológicas y gnoseológicas que defendieron los ilustrados y Chaminade. Por ello, a continuación vamos a estudiar el concepto de razón y de hombre que defendió Chaminade para confrontarlo por los defendidos por los ilustrados.

5.2. La razón y la fe en Guillermo José Chaminade

A lo largo de los escritos de Chaminade, hemos podido apreciar como éste calificó la filosofía moderna de "delirio, gangrena, desrazonar". Esta crítica a la

---

[376] *Ibid*. §602.

[377] *Ibid*. §498.

[378] *Ibid*. §668.

filosofía ilustrada que, para Chaminade, era una falsa filosofía sólo es comprensible si tenemos en cuenta que Chaminade defendió un modelo de razón diferente al propuesto por la Ilustración.

Para Chaminade, la razón autónoma ilustrada era una razón falsa ya que olvidaba que estaba herida por el pecado. Por lo tanto, el conflicto religioso, en su núcleo íntimo, se reducía al conflicto entre la razón autónoma de los ilustrados y la razón guiada por la fe del cristianismo, que a su vez, era una concepción gnoseológica que se fundaba en una concepción del hombre no herido por el pecado, como defendía la antropología ilustrada, y una concepción del hombre herido por el pecado, como defendía el cristianismo. He aquí el debate filosófico que llevó al conflicto fe-razón en la modernidad.

Chaminade defendió que el hombre era un ser herido por el pecado original. Dicho pecado ofuscó las potencias y facultades del hombre, aunque no llegó a eliminarlas, es decir, el pecado no destruyó la razón humana, aunque la hirió:

> "Por el pecado, la razón ha llegado a ser ciega"[379].
>
> "El primer hombre por su revuelta se ha vuelto ciego en el bello día de la inocencia"[380].

Esto explica que Chaminade critique y no confíe en el modelo de razón autónoma defendida por los ilustrados. Según Chaminade, la razón ilustrada ha ignorado que es una razón herida por el pecado y que, en consecuencia, no puede pretender, en su ejercicio, dirigirse teniéndose, sólo, a ella misma por única guía. Es una razón orgullosa y loca que sólo puede conducir al error, porque la razón abandonada a ella misma se desviará de la verdad por las heridas que el pecado produjo en ella. De esta forma podemos comprender que Chaminade se refiera a esta razón como: "sistemas absurdos de los filósofos"[381], "desrazonar"[382], "delirios de la filosofía moderna"[383]. Chaminade conocía que la Ilustración, al defender que el hombre, y la razón, no estaban heridos por el pecado, había establecido la autonomía de la razón, ya que al ser una razón sana no necesitaba de ninguna otra guía; más aún, para los ilustrados, el intento de someter la razón a cualquier otra instancia, constituía un uso ilegítimo de la misma: si la razón quería alcanzar su pleno desarrollo tenía que evitar cualquier sumisión y constituirse ella misma en su propia guía. Tenía que atreverse a pensar, por ella misma; tenía que realizar el ¡*sapere aude!* kantiano. Por el contrario, Chaminade defendió que el hombre estaba sometido a los efectos que el pecado operó en él y, en consecuencia, la razón, también estaba herida. Por lo tanto, si se quería ejercer un uso legítimo de la razón era necesario que ésta fuese guiada por la fe. Llegados a este punto, es preciso aclarar el concepto de fe que maneja Chaminade.

---

[379] *Ibid*. §1001.

[380] *Ibid*. §650.

[381] CHAMINADE: "Réponses aux sept questions ou difficultés qu'on fait ordinairement, sur la nouvelle forme donnée à Bordeaux aux Congrégations et sur les rapports qu'ont en général les Congrégations avec les paroisses "1824" en PIERREL: *Sur les chemins de la mission...G. Joseph Chaminade fondateur des marianistes*, p. 155.

[382] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. II., p. 424.

[383] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade,* T. II., p. 430.

En primer lugar, para Chaminade la fe no era una quimera como había afirmado Diderot[384]; sino que era una realidad con entidad y existencia propia:

> "¿Qué es pues esta preciosa virtud que es la vida de nuestras almas? La fe, dice San Pablo, *es la realidad de las cosas que se esperan, la demostración de aquellas que no se ven* (Hb. 11,1). Es preciso sopesar cada uno de los términos de esta definición o, más bien, de esta descripción de la fe. La fe es una sustancia, una realidad, una existencia, que subsiste en el espíritu de aquel que cree. La fe es la evidencia, la convicción, la demostración de las cosas que no vemos, de donde se puede extraer esta definición: la fe es una persuasión, firme estable y constante de las cosas que esperamos y una convicción cierta que tenemos de las cosas que no vemos como si las viésemos"[385].

Por lo tanto, la fe no es una quimera sino una realidad subsistente, que se fundamenta en la veracidad de Dios. Dios que es veraz y bueno no puede engañarnos:

> "¿Cuál es el motivo de nuestra fe? La soberana veracidad de Dios. Creo porque Dios lo ha dicho[386].
>
> "¿Cuál es, entonces, el fundamento de la fe? Es la Palabra de Dios misma: palabra que es la verdad y la regla infalible de la verdad, palabra que es la prueba de la verdad en materia de fe, y una prueba sin réplica"[387].

Pero Chaminade no sólo se limita a ofrecer la veracidad de Dios como fundamento de la fe, ya que se le podría replicar que prueba la verdad de la fe con un argumento de fe, como es la veracidad de Dios o la autoridad de la Iglesia, ya que ambos son objeto de fe. Para evitar esta acusación, Chaminade trata de explicar que la fe no es contraria a la razón, ya que ésta puede vislumbrar, sin la fe, un cierto conocimiento de Dios y de su perfección y veracidad, aunque sea de forma limitada. Por ello, es este primer y limitado conocimiento de Dios el que ofrece un argumento favorable hacia la razonabilidad de la fe. De esta forma, Chaminade evita recurrir al argumento de autoridad que, como hemos estudiado, fue criticado por los ilustrados, y apela a la razonabilidad de la fe:

> "No es por la Iglesia que Dios comienza a hacerse conocer; sino que, más bien, es por la Iglesia que Dios hace conocer lo que en él está por encima del conocimiento de la razón. Los principios de nuestra fe son la fuerza y las luces que Dios da a nuestra razón para hacer conocer su existencia y lo que está comprendido en la idea de un Dios conocido por la razón: Dios ha puesto en nosotros, y en nuestra razón, las pruebas de su existencia y de sus excelencias infinitas. Es así como es preciso proceder para la explicación del símbolo de nuestra fe y para todas las verdades propuestas por la Iglesia; siendo la Iglesia misma una de las verdades de nuestra fe, ¿cómo quiere que, de entrada, le diga a alguien: crea en la

---

[384] DIDEROT: *Adición a los pensamientos*, §VI. En este pensamiento, Diderot afirma que "la fe es un principio quimérico y que no existe en la naturaleza".

[385] ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*, §553.

[386] *Ibid*. §782.

[387] *Ibid*. §1060.

> Santa Iglesia, una, católica y apostólica, porque la Iglesia me propone esta verdad?"[388].

La fe no es algo irracional. Por el contrario, la fe es razonable, es decir, aunque desborde a la razón no se opone a ella, ya que, según Chaminade, la fe completa y ayuda a la razón a alcanzar el conocimiento que ésta por sí sola, al estar herida por el pecado, no puede lograr. Además, no puede darse contradicción entre ambas porque las dos tienen su fuente y origen en Dios:

> "La fe es una luz sobrenatural difundida en nuestras almas por la cual creemos firmemente todo lo que Dios ha revelado, por incomprensible que pudiera ser para nosotros. Ella es el fundamento de las cosas que debemos esperar y una convicción de aquellas que no vemos. Es una especie de telescopio espiritual que nos hace percibir objetos a los cuales nuestra razón nunca hubiera podido llegar"[389].
>
> "Todo lo que la fe nos ordena es razonable […] La razón concuerda con la fe, la una y la otra vienen de Dios. Es para nosotros una superabundancia de luz"[390].
>
> "Creo en Dios: Objeto propiamente de la fe […] Mi razón se regocija de esto que la fe le enseña, esto que ella no sabía. Ejemplo: los astrónomos que ven estrellas que no se pueden percibir desde los ojos sin la ayuda de telescopios, y la existencia de las cuales se cree sin embargo"[391].

Todo esto explica que Chaminade se opusiese a cualquier intento de hacer de la razón la única guía de la conducta y del conocimiento, ya que esto convierte a la razón en una fuente de error y desvarío, como podemos observar en los siguientes textos:

> "La historia de la razón es la de los errores y de los extravíos de toda especie"[392].
>
> "La razón, en general, es una luz esparcida en el alma por el autor de la naturaleza... Se la puede dividir en activa y pasiva. […] La razón activa es la facultad de percibir, combinar, de aplicar los principios de la razón pasiva, de desarrollarlos y de seguir el curso de sus consecuencias . Esta facultad es buena puesto que es un don del Creador; pero está sujeta al error por la debilidad y el vicio del hombre, que se insertan en él. No es raro que el vicio y el prejuicio la conduzcan"[393].

Según Chaminade, si la razón quiere ser ejercida correctamente ha de dejarse guiar por la fe:

---

[388] *Ibid*. §228.

[389] *Ibid*. §664.

[390] *Ibid*. §1093.

[391] *Ibid*. §1022.

[392] *Ibid*. §987.

[393] *Ibid*. §680.

> "Dios ha puesto la fe en la razón; es la razón quien ve por la luz de la fe"[394]. En consecuencia, "¡A qué extravagancias conduce la razón cuando no está guiada por la fe!"[395].

Por lo tanto, tras este acercamiento a la concepción del hombre, de la razón y de la fe, en Chaminade, podemos comprender el porqué de las duras críticas que tanto la Ilustración como Chaminade se dirigieron mutuamente. Pero la defensa que Chaminade hizo de la fe no implicaba una negación de lo racional sino de un modelo concreto de razón, como era la razón autónoma ilustrada. Por ello, en el siguiente apartado, expondremos la crítica y defensa que Chaminade hizo de la razón, para comprobar, así, que no era un irracionalista o un fideísta.

5.3. Defensa y crítica de la razón en Guillermo José Chaminade

Es preciso aclarar que Chaminade, aunque realizó una dura crítica a la razón ilustrada, no fue un irracionalista o un fideísta. Por el contrario, defendió, en todo momento, la importancia de la razón para la vivencia humana y religiosa. Se podría afirmar que, para Chaminade, no hay ni hombre ni creyente sin razón. En primer lugar, situándose en la tradición del pensamiento filosófico occidental, Chaminade afirma que la razón es lo que caracteriza al hombre y lo distingue de los demás seres. Además, defiende que la razón ha de guiarnos en nuestro quehacer diario, para garantizar que nos encontramos ante un comportamiento racional y, por lo tanto, humano, como observamos en los siguientes textos:

> "Es incontestable que, en todos los instantes de nuestra vida, debemos conducirnos por la razón"[396].
>
> "Hay dos cosas que tienen relación con el juicio de Dios: la fe por la cual somos cristianos; la razón que nos hace hombres"[397].
>
> "1. La razón es también una luz que Dios derrama en nuestras almas...¿Cuál es la diferencia? Etc.
>
> 2. La razón es una facultad que distingue al hombre del animal. ¿Por qué le llamáis una luz?
>
> 3. La razón no parece de ninguna utilidad en el orden religioso... y sin embargo sólo se es capaz de ser religioso en la medida en que se tiene razón.
>
> 4. ¿Cuál es su utilidad?
>
> 5. Haced aplicación de los principios que acabáis de establecer: razonar, por ejemplo sobre la certeza de la fe."[398].

"La razón no parece de ninguna utilidad en el orden religioso... y sin embargo sólo se es capaz de ser religioso en la medida en que se tiene razón". Por lo tanto, la defensa de la fe y la crítica de la razón autónoma, como fundamento de la religión, que realizó Chaminade, no le llevaron a la negación de la racionalidad. Por el contrario,

---

[394] *Ibid*. §361.

[395] *Ibid*. §649.

[396] *Ibid*. §960.

[397] *Ibid*. §698.

[398] CHAMINADE en PARDO (trad): *Notas de instrucción*, V. I., Ediciones S. M., Madrid, 1972, §16.

defendió ,en todo momento, la importancia de la razón, aunque de la razón limitada y herida por el pecado, en el acto religioso y de fe. Para Chaminade, no hay fe ni religión sin razón:

> "Si la razón debe callarse sobre lo que constituye el fondo de los misterios, dice el incrédulo, es preciso, pues, creer sin razón. Ahora bien, una creencia destituida de razón es la creencia de un imbécil"[399].

No hay fe sin razón; pero ¿cuál es la función de la razón en el ámbito de la fe y de la religión? Según Chaminade, la razón desempeña una función propedéutica de la fe, es decir, la razón tiene la función de llevarnos y prepararnos a la fe:

> "Parece que, en este sentido, la luz de la fe no es más duradera que la luz de la razón, porque es incontestable que, en todos los instantes de nuestra vida, debemos conducirnos por la razón. Pero es preciso hacer notar que sólo usamos la razón en defecto de la luz de la fe, y que desde que la razón nos conduce a la fe, la abandonamos para caminar sólo con la luz de la fe"[400].
>
> "La luz de la razón no es necesaria en la salvación más que en este sentido: que ella prepara a recibir la luz de la fe. Antes de creer una fe en Dios, ordinariamente, es preciso creer una fe humana"[401].

Para resaltar esta función iniciática de la razón, en el orden de la religión y de la fe, también se pueden añadir los textos citados, anteriormente, al referirnos a las posibilidades de la razón en orden a conseguir un cierto conocimiento de Dios. Pero, la razón, una vez que ha cumplido su función propedéutica, debe reconocer sus límites y dejarse conducir y guiar por la fe. Según Chaminade, la razón sólo puede alcanzar un conocimiento limitado de Dios y de las últimas verdades; por ello, es necesario que acepte la ayuda de la fe, que le amplia su horizonte de conocimiento, al abrirle a un nuevo orden trascendente de la realidad:

> "Hay otro mundo, hay un Dios que es la soberana felicidad del hombre, hay una eternidad... Hay medios proporcionados a este fin, las gracias, los sacramentos, etc… Estos son objetos que no pueden ser conocidos por una luz natural: es preciso una luz proporcionada, una luz sobrenatural; la fe, que es una participación de la luz sobrenatural"[402].

Por lo tanto, la fe es como un "telescopio espiritual que nos hace percibir objetos a los cuales nuestra razón nunca hubiera podido llegar"[403]. De esta forma, la heteronomía de la razón, es decir, la aceptación por parte de la razón de otras guías en su ejercicio no es algo irracional sino que, por el contrario, es conforme a la razón ya que viene a colmar su aspiración del conocimiento de la verdad y de la felicidad plenas, que eran inaccesibles a la razón herida por el pecado, como afirma en Chaminade en los siguientes textos:

---

[399] ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*, §645.

[400] *Ibid*. §960.

[401] *Ibid*. §958.

[402] *Ibid*. §607.

[403] *Ibid*. §664.

> "Nada hay más razonable que la fe, aunque ella no esté, en absoluto, apoyada en la razón humana como su motivo"[404].
>
> "Pero por el pecado, la razón ha llegado a ser ciega […] Sin embargo, las Santas Escrituras muestran suficientemente a la razón el camino que el hombre debe seguir, y es allí donde debe pararse, y, mirando con los ojos de la fe todas las cosas que están contenidas, en ellas, debe hacer de ellas la regla de sus propósitos, de sus acciones y de sus intenciones.
>
> La razón comprende, después de esto, que la fe es razonable y que no hay nada más conforme a la misma razón que someterse a las verdades reveladas y creerlas"[405].

Todo esta exposición nos lleva a concluir que Chaminade defiende un modelo de razón que consiste en una razón, que herida por el pecado, necesita de la ayuda de la fe, para lograr un verdadero conocimiento de las realidades últimas y de Dios. Mas, como ya hemos estudiado, la razón ilustrada, al defender, en el punto de partida de su reflexión antropológica, que el hombre es bueno por naturaleza, defiende que la razón no está herida sino que conserva todo el poder de sus facultades y, en consecuencia, puede avanzar en la vía del conocimiento, en un continuo progreso, hacia su pleno desarrollo, sin la guía de otras instancias. Y, más aún, los ilustrados al considerar que la fe no era algo real, defendieron que, en ningún caso, la fe podía guiar a la razón si ésta quería alcanzar su pleno desarrollo. Éste es el núcleo del conflicto entre Chaminade y la Ilustración. Por ello, Chaminade, al partir de otra concepción del hombre y de la razón, realizó una dura crítica a la razón ilustrada.

En efecto, lo estudiado, en este apartado, nos demuestra que Chaminade no fue un crítico de la racionalidad en cuanto tal. Más bien, Chaminade sólo critico un modelo o concepción de la razón: la razón autónoma de la Ilustración. Para Chaminade, este modelo de razón era fruto de una falsa concepción del hombre que, como consecuencia de este error, defendió la autonomía de la razón y eliminó la fe, por considerarla una quimera. Por ello, Chaminade, en sus escritos, cuando critica la razón, sólo critica aquella razón que ignora la guía de la fe y se proclama autónoma. En definitiva, Chaminade critica el intento ilustrado de dirigir toda la vida del hombre por "la sola razón". Además de los textos citados, hasta ahora, otros textos que reflejan esta crítica a la razón autónoma, los encontramos cuando Chaminade, al final de su vida, tiene que enfrentarse a los miembros de la Administración General de la Sociedad de María, a los que acusa de haber abandonado la fe para conducirse por las solas luces de la razón humana. A continuación, presentamos algunos de los textos que muestran esta posición de Chaminade:

> "El espíritu de estas tres órdenes es el espíritu de fe en Jesucristo, Dios y hombre, aplicado especialmente al gobierno de las tres órdenes aprobadas, en este sentido, por la Santa Sede. Ellas están desnaturalizadas por una Administración General que, en su gobierno, sólo consulta a la razón, sin escuchar las luces que recibe de la fe"[406].

---

[404] *Ibid*. §1060.

[405] *Ibid*. §1001-§1002.

[406] *Ibid*. §343.

> "El espíritu de nuestra Sociedad es un espíritu de fe, que el Espíritu de Nuestro Señor Jesucristo produce en nosotros cuando le abrimos nuestras almas. Él está desnaturalizado cuando sólo las abrimos a nuestra débil razón, sin atender a las luces de la fe que deben iluminarla"[407].
>
> "El conflicto, todo el conflicto es tratado sofísticamente; los miembros de mi consejo están instalados sobre el terreno de la sola razón aunque sean cristianos y religiosos; yo he permanecido por la misericordia divina, sobre el terreno, sin duda de la razón; pero de la razón iluminada por la fe: esta es la diferencia esencial que existe entre el estado natural y el estado sobrenatural"[408].

Resumiendo este apartado, podemos decir que Chaminade no realiza una crítica de la razón en general sino una crítica de la razón autónoma de la Ilustración, es decir, critica el intento del hombre ilustrado de conducir toda su vida con las solas luces de su razón, ya que considera que la correcta concepción de la razón es la que presenta una "razón iluminada por la fe".

5.4. Conclusión

Tras todo lo estudiado, en este apartado y en el resto del trabajo, podemos concluir que Chaminade definió la indiferencia religiosa como aquella situación personal o social, caracterizada por la pérdida de fe y la corrupción del espíritu y del corazón, que tiene su origen en las doctrinas defendidas por la Ilustración. En efecto, Chaminade acusó a la filosofía ilustrada de haber eliminado la fe, en el horizonte de la modernidad, como consecuencia de la dura crítica que los ilustrados dirigieron a la fe y las religiones reveladas. Ahora bien, ¿cuáles fueron los motivos que condujeron a los *philosophes* a realizar tal crítica? En la primera parte de nuestro estudio, señalamos cuatro causas: la Reforma Protestante; las guerras de religión; los viajes a nuevas tierras; y el nuevo concepto de razón que surgió en la Ilustración. Nosotros nos hemos centrado en esta última causa. A lo largo del estudio, hemos tratado de demostrar que el conflicto fe-razón no era un conflicto de orden religioso, exclusivamente, sino que su núcleo íntimo correspondía a un debate filosófico sobre el modelo de hombre y de razón, defendidos por los ilustrados y por Chaminade.

Si la Ilustración defendió el estado de bondad natural del hombre que no había sido herido por el pecado; Chaminade defendió que el hombre sí estaba corrompido por el pecado. Si la Ilustración, defendió que la razón, al no estar herida por el pecado, podía ser autónoma y autosuficiente; Chaminade defendió que la razón, al estar marcada por las consecuencias del pecado, no podía ser autónoma sino que tenía que aceptar la guía de la fe.

Por lo tanto, la concepción antropológica y gnoseológica de la Ilustración llevaron, a ésta, a la negación de la fe y a la defensa de la religión natural, junto con la afirmación de las capacidades de la razón autónoma y de una moral natural. Por el contrario, Chaminade respondió al pensamiento ilustrado defendiendo la realidad de la fe y la legitimidad de la religión revelada católica, a la vez que acusaba al filosofismo de ser un error filosófico y de haber introducido la impiedad, la irreligión y la corrupción del espíritu y del corazón.

---

[407] *Ibid*. §345.

[408] *Ibid*. §349.

En primer lugar, según Chaminade, la filosofía ilustrada era un error filosófico porque se construía sobre una concepción falsa de la razón. Por ello, Chaminade le acusó de haber introducido la corrupción del espíritu, es decir, de haber dado lugar a un pensamiento falso. En segundo lugar, Chaminade les acusó de haber introducido la impiedad y la irreligión porque, al negar la fe, destruían la verdadera religión, que era la religión revelada cristiana. Y, en tercer lugar, Chaminade les acusó de ser la causa de la corrupción del corazón porque un pensamiento que no era guiado por la fe no podía conocer el verdadero fundamento de las costumbres. De esta forma, la moral natural de los ilustrados era un error que sólo podía llevar a la depravación moral, ya que la verdadera moral sólo era accesible a la razón iluminada por la fe:

> "La fe es el fundamento de las costumbres; ella nos muestra los límites de la virtud y del vicio, como los de la verdad y del error. Ella nos hace practicar el bien, por motivos estimulantes, que se refieren al amor de nuestro ser, y ella nos impide hacer el mal por motivos reprimentes"[409].

Por lo tanto, el origen de todo el conflicto ha de situarse en los diferentes puntos de partida antropológicos y gnoseológicos que adoptaron los ilustrados y Chaminade. Tal discrepancia, en el origen de ambos pensamientos, hacía inevitable el conflicto y crítica mutuas, que se manifestaron en la crítica de la fe y a la religión revelada, junto con la defensa de la religión natural fundada en la razón, que realizaron los ilustrados; frente a la apologética de la fe y crítica de la religión natural y de la razón autónoma que realizó Chaminade. Ambas posiciones, al partir de opciones antropológicas diferentes, no buscaron puntos de encuentro o que favorecieran un posible diálogo, sino que defendieron a ultranza sus respectivas posiciones y criticaron la contraria. La oposición, entre estos dos sistemas de pensamientos, puede expresarse gráficamente con la excelente metáfora de la vidriera de una catedral, que emplea José Antonio Marina, al referirse a la relación actual entre la Iglesia y la cultura:

> "Resulta muy difícil hablar de religión. Es como hablar de las vidrieras de una catedral. Para quién está dentro los vitrales arden como el sol. Pero quien está fuera sólo ve el gris monótono y emplomado, tristón como este día. Ambos se contaran a voces lo que ven, sin entenderse"[410].

Tanto los ilustrados como Chaminade se limitaron a contarse a voces lo que veían, pero sin entenderse. Unos estaban dentro y otros fuera de la catedral, es decir, se encontraban encerrados en su propio sistema de pensamiento. De esta forma, se hacía imposible que tanto los ilustrados como Chaminade pudiesen llegar a conocer profundamente el sistema opuesto y pudiesen entablar un diálogo. En consecuencia, cada uno permaneció en su posición y se entregaron a la crítica de la posición contraria y a la defensa de su propio pensamiento.

Pero antes de terminar este capítulo dedicado a la indiferencia religiosa, es conveniente aclarar que el contenido de esta expresión, en Chaminade, no ha de ser confundido con el significado que, dicha expresión, ha adquirido, en nuestros días, ni con el que algunos autores ofrecen en relación con la época de la Ilustración. En primer lugar, pensamos que, en Chaminade, la indiferencia religiosa no puede ser interpretada como indiferencia de pertenencia a una confesión religiosa concreta u otra; indiferencia

---

[409] *Ibid*. §666.

[410] MARINA: *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000[2], p. 189.

de pertenencia eclesial, que sería consecuencia de la doctrina deísta de la religión natural, según la cual, ésta sería la base y fundamento de la que surgirían las religiones positivas[411]. Aunque hay que reconocer que, tal interpretación de la indiferencia religiosa, en el contexto del siglo XVIII, es bastante coherente, como defiende Martín Velasco, quien sitúa el origen de la indiferencia religiosa ilustrada en el intento de alcanzar una doctrina y religión que acabasen con las guerras de religión, como podemos observar en el siguiente texto:

> "Factor decisivo ha sido, sin duda, el escándalo traumático para Europa de las guerras de religión. Es este hecho el que conduciría a los ilustrados a proponer una religión que, en lugar de contribuir a la división entre las personas y a la guerra entre los pueblos, constituye un elemento que sustenta la virtud en las personas y colabora a la paz universal. Tal religión, verdadera religión civil, debe estar constituida por aquellos principios a los que llega la razón humana. Debe, pues, ser una religión natural y racional. Ante ella, las religiones positivas, pretendidamente sobrenaturales, pasan a ser igualmente válidas en cuanto se presentan como absolutas. De ahí que la actitud ante las religiones positivas deba ser el indiferentismo, que es la forma que cobra la indiferencia en la filosofía ilustrada […] Así, pues, la indiferencia religiosa para la Ilustración, es sobre todo, indiferentismo ante las diferentes religiones positivas, todas ellas descalificadas en sus pretensiones de absolutez desde el criterio de la religión natural"[412].

Por lo tanto, aunque esta interpretación de la indiferencia religiosa es coherente con el contexto de la Ilustración, pensamos que no se puede aplicar a la interpretación ofrecida por Chaminade.

También es preciso distinguir la indiferencia religiosa actual de la descrita por Chaminade. En efecto, hoy en día, la indiferencia religiosa hace referencia al cuestionamiento de la consistencia del problema religioso mismo, como describe Girardi:

> "[La indiferencia religiosa] representa, en efecto, la forma más radical del ateísmo: pone en tela de juicio no sólo la existencia de Dios o la posibilidad de conocerle sino la consistencia misma del problema religioso. […] Admite varios grados, el mayor de los cuales es la ausencia total de inquietud religiosa […] La indiferencia religiosa consiste en que, para una persona o un ambiente determinados, ni siquiera se plantea el problema religioso. Dios, exista o no, no es un valor, algo que cuenta […] La indiferencia religiosa es, ante todo, una actitud psicológica, una sensibilidad, una mentalidad, una experiencia en la que no encuentra lugar la dimensión religiosa. Pero tal actitud incluye una apreciación, al menos implícita, vivida: una teoría de la indiferencia

---

[411] Cf. VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*, Voz "Teísmo", T. II, 574. En este artículo, podemos apreciar como Voltaire recoge esta concepción de la religión natural como base de las religiones positivas, al afirmar que "la religión revelada no es y no podía ser otra más que la ley natural perfeccionada. De modo que el teísmo es el buen sentido que no está enterado de la revelación, y las otras religiones son el buen sentido que pervirtió la superstición". En consecuencia, la pertenencia a una religión positiva u otra es indiferente, ya que éstas sólo son válidas en relación con la religión natural de la cual se derivan.

[412] MARTÍN: *El malestar religioso de nuestra cultura*, pp. 86-87.

> religiosa cuya afirmación esencial es que la cuestión de Dios carece de interés"[413].

Este texto, nos aclara la gran diferencia de significado que la expresión "indiferencia religiosa" presenta, hoy en día, respecto del significado que tiene en la época que hemos estudiado. En efecto, en el siglo XVIII, la cuestión de Dios no era una cuestión carente de interés sino una cuestión problemática, a la que urgía dar una respuesta. Por ello, queremos resaltar este diferente significado que, dicha expresión, ha ido adquiriendo con el transcurrir histórico, para evitar, así, que se puedan identificar ambos significados lo que conduciría a la confusión, ya que el significado de "indiferencia religiosa", hoy en día, aunque guarda relación, con el ofrecido por Chaminade, no es el mismo.

Con estas precisiones terminológicas, hemos pretendido ofrecer una mejor comprensión de la interpretación, ofrecida por Chaminade, de la expresión "indiferencia religiosa", para evitar confusiones, derivadas de una rápida aproximación a esta expresión, que no tienen en cuenta su condición polisémica, que hace que el mismo término encierre diferentes significados según se refiera a una determinada época u otra; llegando, incluso, a presentar diferente significado, en la misma época, como hemos podido comprobar al contrastar la interpretación realizada por Martín Velasco con la que nosotros hemos propuesto sobre Chaminade.

[413] GIRARDI: *Op. cit*., p. 440-442.

CAPÍTULO 6: RESPUESTAS DE GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE A LA INDIFERENCIA RELIGIOSA

En este último capítulo de nuestro trabajo, haremos una breve presentación sistemática de algunos de los medios que Chaminade empleó para hacer frente a la indiferencia religiosa de su época. Concretamente, nos centraremos en dos medios: 1) La Congregación, como medio de defensa de la religión revelada frente a la negación del culto y de los dogmas de la religión natural; 2) y la educación, como medio de oposición a la expansión de las ideas ilustradas y como medio de una correcta instrucción intelectual, que garantice una vivencia sincera de la religión revelada y una moral auténtica. No pretendemos hacer un amplio desarrollo de estos medios sino una breve presentación de los mismos.

6.1. La nueva Congregación de Burdeos

Chaminade, al regresar de su exilio en Zaragoza, se decidió a fundar una Congregación de cristianos que quisieran vivir con intensidad la religión católica ante la situación de indiferencia religiosa que asolaba Francia.

Sin detenernos en datos históricos sobre la Congregación, en este apartado, pretendemos mostrar como Chaminade la concibió como un medio de defensa de la fe, del culto, de los dogmas y de la religión revelada. Como estudiamos en la segunda parte de nuestro trabajo, los defensores de la religión natural realizaron una dura crítica a los siguientes componentes de la religión positiva: a) al culto religioso por considerar que no era un elemento esencial de la religión y por su negación de la Providencia de Dios que cortaba la relación entre Dios y el hombre; b) a los dogmas, por considerar o bien que podían ser explicados racionalmente o bien porque al fundarse en la revelación no eran más que superstición, ya que desbordaban el ámbito de la razón.

Frente a esta negación del dogma y del culto, Chaminade presenta la Congregación como un medio donde se han de enseñar y defender los dogmas en toda su pureza y donde se ha de rendir culto a María.

En cuanto al culto, Chaminade reaccionó contra la crítica deísta, que intentó eliminarlo argumentando que el culto no era un elemento esencial de la religión, como observamos en el siguiente texto, extraído de una de sus conferencias a los congregantes:

> "Hay personas que querrían anular el culto exterior, o bien restringirlo a la juventud, mientras que la edad viril se quedaría con el culto interno solamente.
>
> Por la misma razón, algunos innovadores querrían reducir la adoración a Dios a la fe interior"[414].

Este texto nos muestra, claramente, los intentos, realizados por el deísmo, de eliminar el culto externo. Consideramos que, también, podría hacer referencia a la doctrina protestante que negaba el culto, al defender que el hombre podía establecer, a solas con Dios, una relación con él sin necesidad de ninguna mediación.

---

[414] CHAMINADE: "Instrucción" en ARMBRUSTER (comp): *Escritos Marianos*, V. II., § 330.

Frente a estas negaciones del aspecto cultual de la religión católica, Chaminade defiende la importancia del culto, en continuidad con el magisterio eclesial, como medio de expresión de la fe. Por ello, Chaminade establece que la Congregación se tiene que dedicar de manera especial al culto a María. Este culto no hemos de interpretarlo como un medio de acrecentamiento de la piedad de los congregantes. No es un culto intimista sino un culto con un claro sentido apologético. En efecto, frente a la negación del culto de la religión natural, Chaminade opone el culto a María, como observamos en el siguiente texto, que es continuación, del citado más arriba:

> "Hay que decirles que la fe sin obras externas es una fe muerta.
>
> Es evidente el pensamiento que ha tenido la Iglesia cuando ha creído útil, en todos los lugares y en todos los órdenes, erigir altares y destinarlos al culto de María […] En todas las partes en que Cristo ha sido revelado, María es honrada.
>
> La Iglesia es nuestra regla: su ejemplo es infalible.
>
> El culto de María no puede ser sincero si no se manifiesta al exterior, como sucede en la Iglesia"[415].
>
> "La Congregación honra a María, a la Santísima Virgen, bajo el título de Inmaculada, para celebrar la santidad y la integridad de sus virtudes"[416].

Chaminade quiere hacer de la vida de la Congregación y de cada congregante una defensa de la fe y de todo aquello que los deístas habían criticado. Este aspecto apologético queda resaltado, de manera clara, cuando Chaminade explica el acto de consagración a María que debían realizar los congregantes. Dicha consagración es una consagración en vista a la defensa de la fe y del culto, que se concreta en la especial "profesión de fe en las eminentes cualidades de la Santísima Virgen y la promesa de dedicarse a su culto":

> "El acto de consagración se divide en una profesión de fe en las eminentes cualidades de la Santísima Virgen y la promesa de dedicarse a su culto"[417].

Para Chaminade, la Congregación debía ser también un medio de defensa y transmisión de los dogmas de la religión católica frente a los intentos deístas de someterlos a una racionalización. Ésta defensa de los dogmas se recoge en la siguiente carta, que Chaminade escribió al Papa Gregorio XVI. Esta carta nos sirve para exponer, de forma resumida, el carácter apologético de la Congregación, que se aprecia, en su defensa de la fe frente a la crítica de los ilustrados; en la vivencia comunitaria de la fe frente a la negación del culto y de las mediaciones institucionales; en la defensa de los dogmas frente al intento de racionalización realizado por los deístas; y en la defensa de la santa religión frente a la religión natural. Chaminade describe, así, en esta carta, los fines de la Congregación:

---

[415] *Ibid*. § 331.

[416] *Ibid*. § 338.

[417] *Ibid*. § 340.

> "Con el fin de reavivar o de encender de nuevo por todas partes la divina antorcha de la fe, presentando por todas partes al mundo asombrado, masas de cristianos católicos de toda edad, de todo sexo y de toda condición, que, reunidos en asociaciones especiales, practicasen sin vanidad pero sin respeto humano nuestra santa religión, en toda la pureza de sus dogmas y de su moral"[418].

6.2. La educación cristiana

A lo largo de los capítulos anteriores hemos podido comprobar la importancia que Chaminade concedió a la educación como medio de oposición a las ideas ilustradas, que habían logrado difundirse entre la población. En efecto, la Ilustración fue una filosofía con un objetivo práctico: el desarrollo y la mejora de la vida del hombre. Este fin práctico explica que esta filosofía dejase de ser una filosofía académica accesible, sólo, a una elite intelectual y se elaborase con vistas a ser acogida por toda la población. Los ilustrados eran conscientes de que si querían transformar la sociedad y la vida del hombre habían de conseguir que las nuevas ideas penetrasen en el espíritu de la población y diesen lugar a una nueva mentalidad. Para lograr este fin, establecieron una estrategia de propaganda de las nuevas ideas, que consiguió que arraigasen en la mente de los hombres, como reconocen Voltaire y Chaminade, al hacer similares descripciones sobre la penetración de las nuevas ideas en todos los estratos de la sociedad:

> "Todos los días la razón penetra en Francia en los comercios y en los palacios señoriales. Hay, pues, que cultivar los frutos de esta razón, tanto más cuanto que es imposible impedir que se sazonen"[419].
>
> "El espíritu filosófico se ha introducido hasta en las aldeas, corrompe todas las edades, todas las condiciones y todos los sexos, empleando muy hábilmente toda suerte de medios"[420]
>
> "Estamos en un siglo donde se le ha hecho razonar, o más bien, desrazonar hasta a los campesinos del campo, y a menudo incluso, a los sirvientes de las ciudades"[421].

Estos textos nos muestran como Chaminade era consciente de la difusión y arraigo de las nuevas ideas entre la población. Chaminade, también, era consciente de que estas ideas no habían surgido con la Revolución de 1789, sino que ésta sólo había sido la consecuencia violenta de la oposición entre la nueva mentalidad del pueblo y las instituciones políticas que no correspondían a esta nueva sensibilidad. Por lo tanto, la causa de la indiferencia religiosa no era política, es decir, la Revolución de 1789, sino cultural, es decir, las ideas ilustradas. En consecuencia, Chaminade sabía que para combatir tales ideas era preciso estar presente en su ámbito de difusión, es decir, en las escuelas.

Por lo tanto, es el intento de frenar y eliminar las nuevas ideas de la Ilustración lo que llevó a Chaminade a interesarse por la obra de la educación cristiana, que concibió como un medio apologético adecuado para defender la fe:

---

[418] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. IV., p. 374.

[419] VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, p. 113.

[420] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. I., p. 580.

[421] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, T. II., p. 424.

> "La filosofía y el protestantismo**,** favorecidos en Francia por el poder, se han apoderado de la opinión pública y de las escuelas y se esfuerzan por difundir en todos los espíritus, sobre todo en la infancia y en la juventud, este libertinaje del pensamiento. […] He creído ante Dios, Santo Padre, que era preciso fundar dos órdenes nuevas, una de vírgenes y otra de jóvenes, que […] disputasen a la propaganda, escondida bajo sus mil y un colores, el terreno de las escuelas, abriendo clases de todo grado y de todo objeto, especialmente para la clase del pueblo, la más numerosa y la más abandonada. He aquí, Santo Padre, el designio que la divina Providencia me inspiró en la fundación de la Sociedad de María y del Instituto de las Hijas de María, hace más de veinte años"[422].

En esta carta de Chaminade, dirigida al Papa Gregorio XVI, se nos muestran las causas y el objetivo que le llevaron a la obra de la educación cristiana. Como ya hemos estudiado, Chaminade consideraba que la filosofía ilustrada, al partir de una concepción falsa del hombre, era una falsa filosofía, que lejos de ofrecer una verdadera educación sólo podía conducir a la corrupción. Frente a esta falsa educación, que se estaba difundiendo y arraigando en la población, Chaminade pretende ofrecer una educación basada en los principios del cristianismo y en los principios de una correcta antropología. La importancia, que Chaminade concedió a la educación, queda patente en las Constituciones de la Sociedad de María que él mismo redactó y que, además de ser un texto legal, es el texto que expresa la naturaleza y fines de la nueva orden. En relación con la educación, podemos destacar los siguientes artículos de estas Constituciones:

> "22. El voto de la enseñanza de la fe y de las costumbres cristianas obliga a todos los miembros de la Compañía a poner el máximo interés en conservar la religión católica, apostólica y romana, y en mantener la moral. Dedicándose la mayor parte de ellos a la enseñanza de las letras humanas, de las ciencias y de los artes y oficios, hacen tan sólo de esta enseñanza un medio de multiplicar los cristianos.
>
> 339. ¡Cuántas conquistas ha realizado el filosofismo moderno en el reino de Jesucristo! La fe se ha amortiguado, su antorcha se ha extinguido en gran número de individuos, e incluso en corporaciones enteras. Los principios de la religión se adulteran de día en día. ¡Cuán escasa es la educación cristiana! ¡Cuán pocos maestros encuentra la generación naciente que se apliquen a imbuir su espíritu y su corazón en los principios del cristianismo! ¿Qué remedio oponer a tantos males?
>
> 340. Entre los medios que el espíritu del Señor, en su misericordia, ha dado a los hombres para detener los progresos de la impiedad y del libertinaje se ha dignado inspirar una asociación compuesta de toda clase de talentos y de estados, sacerdotes y no sacerdotes, cuyo principal fin es formar a la infancia y juventud de cualquier clase: es la Compañía de María"[423].

Ahora bien, Chaminade no sólo se limitó a la educación directa de la población, sino que pretendió ejercer una mayor influencia educativa, a través de la formación de

---

[422] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*. T. IV. 374-375.

[423] CHAMINADE: *Constituciones primitivas de la Compañía de María (1839)*. Artículos 22, 339 y 340.

los futuros maestros. Chaminade quiso dedicarse a la obra de las Escuelas Normales, es decir, de las escuelas donde se formaban los futuros maestros, porque este medio suponía una mayor eficacia, en relación a sus fines apologéticos. En efecto, al formar a un nuevo maestro conseguía educar, de manera indirecta, un nuevo sector de la población. Esto explica el gran interés y las continuas alusiones a esta obra de las Escuelas Normales, que Chaminade expresa en sus escritos. Como ejemplo de este interés citamos los siguientes textos:

> "Me interesa mucho la obra de los maestros de escuela, sea de retiros, sea del seminario. Esta obra, sobre todo si puede generalizarse, hará marchar con grandeza el Instituto de María hacia el fin que Dios le ha inspirado: la regeneración de nuestra desdichada patria. El espíritu filosófico se ha introducido hasta en las aldeas, corrompe todas las edades, todas las condiciones y todos los sexos, empleando muy hábilmente toda suerte de medios"[424].

> "Si el gobierno no pusiese interés, este gran medio [se refiere a las Escuelas Normales] de reforma de las costumbres y del espíritu de Francia sería ineficaz; nunca pararía el progreso del mal, que empeora cada día y que sólo puede acabar por echar a perder la monarquía y la religión católica […] Este es mi razonamiento. La clase del pueblo corresponde a más de las tres cuartas partes de Francia. Por consiguiente, el medio que habría de dar a toda la generación naciente una verdadera educación cambiaría en su mayoría el espíritu y las costumbres de la época […] Es preciso, sobre todo, insistir en la instrucción de la religión que debe adaptarse al espíritu del siglo […] tenemos que trabajar verdaderos cursos de instrucción de la religión, que servirán para las Escuelas Normales externas y para las internas: la religión debe ser la materia más interesante de la enseñanza dada en las Escuelas Normales**,** aunque no haya que descuidar las otras enseñanzas"[425].

Con esta educación, Chaminade pretendía garantizar una sólida y correcta instrucción intelectual, que es la condición de posibilidad de una auténtica vida moral y religiosa, según se deduce del dinamismo antropológico "conocer-amar-servir":

> "¿En qué desembocarían todos nuestros trabajos, todas nuestras solicitudes para establecer Escuelas Normales, para dar a todas las Comunas, maestros de escuela, si realmente estos maestros de escuela no están suficientemente instruidos en la religión y si bien instruidos no la aman y no la practican?"[426].

Todo lo estudiado, en este apartado, es suficiente para hacernos comprender la importancia que Chaminade concedió a la educación como medio que posibilitaba una sólida instrucción, la defensa de la fe y una auténtica vivencia moral y religiosa. Siguiendo los términos empleados por Chaminade, podríamos decir, que la educación cristiana es un medio de oposición al filosofismo, para defender la fe y evitar la corrupción del espíritu y del corazón, es decir, la educación cristiana es un medio para combatir la indiferencia religiosa.

---

[424] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*. T. I., p. 580.

[425] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*. T. II., p. 419-421.

[426] CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*. T. II., p. 424.

CONCLUSIONES

En primer lugar, comenzamos este apartado de las conclusiones personales, señalando que hemos concebido la Ilustración como un movimiento filosófico, que podría definirse por el nuevo modelo de razón que genera. Esta nueva razón sería el resultado de un cambio en la antropología y en la teoría del conocimiento. En efecto, la nueva concepción del hombre, defendida por los ilustrados, según la cual éste es bueno por naturaleza conlleva el establecimiento de una razón que no está limitada ni herida. De esta forma, desembocamos en la razón crítica y autónoma. Y si tenemos en cuenta el giro empirista del conocimiento, llevado a cabo por Locke, y las nuevas teorías de Newton, la razón se transforma en una razón empírico-matemática, es decir, en una razón que parte de la experiencia y cuyos resultados pueden ser traducidos a fórmulas matemáticas precisas. Todo estas transformaciones antropológicas y gnoseológicas producen la nueva modulación de la razón, en la Ilustración, que nosotros hemos definido como la razón autónoma, crítica y empírico-matemática.

Los grandes éxitos alcanzados por la nueva razón, en el terreno de las ciencias de la naturaleza y, concretamente, en la denominada "nueva física" hicieron que la razón ilustrada alcanzase un gran prestigio y fuese considerada como el modelo de conocimiento correcto, atendiendo, sobre todo, al aspecto empírico-matemático, que caracteriza a la nueva racionalidad científica. Al considerarse el modelo de conocimiento general, la nueva razón ilustrada se aplicó a todos los ámbitos de la realidad, como la historia, la moral, la política y la religión, produciéndose, así, un proceso de secularización, es decir, un proceso por el cual estos ámbitos de la realidad dejaban de fundarse en Dios para fundarse en la razón. En consecuencia, se producía una desacralización de la realidad, que pasaba a fundamentarse de forma autónoma e inmanente.

Esta nueva concepción de la razón y de la realidad, tras los logros obtenidos en el campo de la ciencia, llevó a la idea de progreso, según la cual, el desenvolvimiento de la razón llevaría a una transformación de la sociedad y a una mejora de las condiciones de vida del hombre, que acabaría por colmar los deseos de felicidad humana. En este sentido, el objetivo de la Ilustración era de una gran valía: lograr que el hombre fuera feliz. Para ello, por medio de la nueva razón crítica, autónoma y empírico-matemática, se proponían una transformación social y mejora de las condiciones materiales de la vida humana. Esto explicaría la crítica a toda la tradición cultural y a toda la estructura social recibida por los ilustrados. De esta forma, se lograba un nuevo modelo de sociedad y unos grandes desarrollos técnicos, que mejoraron la vida del hombre. Además, la Ilustración logró dotar de autonomía inmanente a los distintos ámbitos de la realidad, respecto de cualquier fundamentación religiosa. De esta forma, consiguió otorgar al hombre una gran responsabilidad como sujeto y constructor de la historia. Otra gran adquisición ilustrada fue la fundamentación inmanente de la dignidad y de los derechos de todo hombre y la realización de una nueva sociedad que defendía la igualdad de todos los hombres y el respeto inviolable del individuo en cuanto que persona y ciudadano.

Pero, junto a estas grandes adquisiciones de la Ilustración, el transcurrir histórico y continuo despliegue de la razón condujo, también, a la destrucción y a la muerte. La razón ilustrada que había nacido con el objetivo de eliminar el mito y la superstición,

para instaurar la verdad, por medio de su uso autónomo y crítico, acabó convirtiéndose ella misma, en un mito y una fuente de fanatismo. En efecto, la nueva razón ilustrada, alentada por sus grandes triunfos, fue absolutizándose y quedándose al margen de la crítica. La razón ilustrada no se sometió a crítica y, así, se convirtió en el nuevo mito, al absolutizarse, sobre todo en su vertiente de razón instrumental, y olvidar sus límites; lo que le hizo considerarse no una modulación de la racionalidad sino la misma racionalidad. En consecuencia, un tipo de razón se identificó con la razón. De esta forma, todo lo que no podía incluirse dentro de ella era considerado irracional. Ahora bien, personalmente, consideramos que la razón ilustrada no es una razón falsa que haya de ser rechazada, sino que más bien, es una razón insuficiente que ha de ser transformada y ampliada, para que, en primer lugar, sea consciente de sus limitaciones y, después, pueda ser ampliada y enriquecida con otros parámetros de la vida del hombre, que pusieran fin a este reduccionismo de la racionalidad y de la realidad.

Ya hemos señalado como la Ilustración, en su intento de mejorar la vida del hombre y conducirlo a la felicidad, realizó una crítica de la sociedad y de la cultura recibidas. Los ilustrados, en el ejercicio crítico de la razón, acusaron al sistema social vigente de ser contrario a la dignidad del hombre y defendieron, en consecuencia, un nuevo modelo de sociedad donde se pudiesen realizar los derechos y la dignidad de toda persona. Además, realizaron una crítica del saber y de la cultura recibidos, cuestionando y criticando, duramente, la autoridad, la metafísica tradicional y el predominio y dirección del saber por parte de la teología. Todo este contexto de crítica y de reforma nos lleva a considerar que si queremos obtener una correcta visión de la crítica de los ilustrados a la fe y a la religión positiva, hemos de situar este hecho como una parte integrante de esta crítica global a la sociedad y la cultura.

A la hora de interpretar el conflicto fe-razón, en la Ilustración, hemos intentado demostrar que dicho conflicto, que en su exterior se manifiesta como un conflicto religioso, en su núcleo íntimo, se podría considerar, como un profundo debate filosófico y, concretamente de orden antropológico y gnoseológico. En efecto, a lo largo de nuestro trabajo, hemos intentado demostrar que una de las posibles causas de este conflicto podría situarse en la diferente concepción del hombre y de la razón que mantuvieron los ilustrados y los defensores de la religión positiva. Los ilustrados, al partir de la bondad natural del hombre que no estaba herido por el pecado, concibieron una razón sana de grandes posibilidades que, en consecuencia, podía alcanzar, por sí misma, y sin la guía de la fe o de otro pedagogo, la verdad de las cuestiones fundamentales para el hombre. Por el contrario, las religiones cristianas, ya sean la católica o la reformada, defendieron que el hombre estaba herido, en su naturaleza, por el pecado, lo que implicaba que, también, la razón estaba herida y era limitada; de esta forma, la razón no podía pretender, por sí misma, alcanzar las últimas verdades, que sólo le serían accesibles si se dejaba conducir por la fe. Por lo tanto, podríamos situar, en estos puntos de partida opuestos, una de las causas del conflicto fe-razón que aconteció en el siglo XVIII.

Ahora bien, aunque hubo ilustrados que defendieron que la fe era innecesaria hubo otros que afirmaron que la fe no era más que una quimera y una fuente de superstición que conducía a las religiones positivas a convertirse en instituciones supersticiosas e intolerantes que trataban de imponerse como la verdad, aunque, para ello, fuera necesario el uso de la violencia. Ante esta concepción de la fe y de las religiones reveladas, y confiando en las posibilidades de la razón, los ilustrados propusieron una nueva religión: la religión natural, conocida también como deísmo.

Esta nueva religión, que algunos han interpretado como un intento de reforma de las religiones positivas para adaptarlas al nuevo contexto cultural, se fundaba exclusivamente en la razón. Era una religión que se inscribía dentro de los límites de la mera razón. Personalmente, pensamos que el deísmo, más que una religión, acabaría siendo una doctrina filosófica y moral y, en consecuencia, llevaría a cabo una reducción de la religión a moral. Más que una religión sería un intento de fundamentación de la moral. Además si tenemos en cuenta que el deísmo surge como consecuencia de la teoría empirista del conocimiento, que en la época de la Ilustración convive con un cierto materialismo y sensualismo, podría considerarse el primer paso hacia el ateísmo; como hemos podido observar en La Mettrie, quien al radicalizar el empirismo y el materialismo, desemboca en un mundo autosuficiente y que se funda en sí mismo. De esta forma, se llega a un mundo totalmente inmanente, donde Dios no existe. Por lo tanto, si el deísmo expulsa a Dios de este mundo, el desarrollo y la radicalización posteriores del empirismo y del materialismo acabarán negándolo.

Consideramos que fue este intento de fundar racionalmente la religión lo que provocó la reacción de los clérigos al pensamiento ilustrado, que nosotros hemos estudiado en la figura de Chaminade. Pensamos que, aunque Chaminade aceptó ciertas adquisiciones de la Ilustración, se opuso a su intento de realizar la religión natural ya que al eliminar la fe se eliminaba el fundamento sobrenatural de la religión y, en consecuencia, se destruía la misma religión revelada. Por ello, nosotros hemos intentado interpretar el pensamiento y acción de Chaminade como un intento de defensa de la fe ante las críticas de los ilustrados. En este sentido, creemos que sería posible oponer los siguientes elementos de la Ilustración y de Chaminade: frente a la negación de la fe y la defensa de la religión natural, Chaminade defendió la divina o santa religión; frente a la negación o racionalización del dogma, Chaminade propuso la enseñanza de la religión en toda la pureza de sus dogmas; frente a la defensa de la moral natural, Chaminade defendió la moral revelada; frente a la luz de la razón, Chaminade defendió la divina antorcha de la fe; frente a la salvación y la realización intrahistórica del hombre a través del progreso de la razón, Chaminade defiendió la felicidad eterna que sólo se alcanzaba en la otra vida y gracias a Jesucristo; frente a una religión individual, Chaminade constituyó una asociación de fieles de toda clase y condición; y frente a la propaganda y expansión de las nuevas ideas, Chaminade concibió la educación como un medio de oponerse a tal difusión y de lograr ofrecer una sólida instrucción, tanto humana como religiosa.

Chaminade valoró la nueva filosofía como una falsa filosofía o un error, ya que consideraba que el punto de partida, es decir, la razón autónoma, era falso. Ahora bien, Chaminade no fue un crítico de la racionalidad como tal sino del intento ilustrado de guiar la vida del hombre por la sola razón. Chaminade nunca negó la gran importancia del elemento racional pero defendió que la correcta comprensión de la razón es aquella que se concibe como limitada y necesitada de la guía de la fe. Personalmente, pensamos, como ya hemos dicho, que la razón ilustrada no es falsa sino insuficiente; por eso, consideramos que la valoración hecha, por Chaminade, de dicha razón es, en parte errónea. Ahora bien, sí consideramos que Chaminade acertó en la crítica a la absolutización de la nueva razón, que se constituyó en modelo de racionalidad, olvidando que constituía un aspecto de la misma.

Desde esta valoración de la razón, hemos de entender su definición de la indiferencia religiosa. Pensamos que Chaminade concibió la indiferencia religiosa como la situación personal o social de pérdida de la fe y de corrupción del pensamiento y de la

moral como consecuencia de las doctrinas ilustradas. Por lo tanto, creemos que no hemos de considerar que la crítica ilustrada llevó a la indiferencia religiosa y ésta a la pérdida de fe y corrupción de la mente y del corazón; sino que la crítica ilustrada provocó una situación de pérdida de fe y de corrupción del pensamiento y de la moral, que era la indiferencia religiosa. Esta indiferencia religiosa no puede entenderse como en nuestros días, ya que, en el siglo XVIII el problema no era la pérdida de consistencia y significatividad del hecho religioso y de Dios sino que, más bien, éstos constituían un auténtico problema a resolver.

Ya hemos señalado, como algunos ilustrados consideraron y caracterizaron la fe como algo irracional. Personalmente, creemos que la fe aunque no es racional es razonable. En efecto, el hecho de que la fe desborde los límites impuestos por la razón no debe conducirnos a pensar que es irracional; por el contrario, la fe no se opone a la razón ya que le puede abrir a un ámbito de conocimiento de la realidad que no le es accesible por sí sola; y además, tampoco es contrario a la razón la presentación de la fe como un elemento que colma los deseos de felicidad y de plenitud del hombre.

Otro aspecto que nos parece importante señalar es que la Ilustración al criticar la fe y la religión revelada eliminó a Dios del horizonte del hombre, prometiéndole que la razón, por medio del progreso, lograría llevarle a su plenitud y plena realización. Respecto, de la idea de progreso nos preguntamos, en primer lugar, si ésta no es más que la inmanentización del proyecto escatológico de la religión cristiana, es decir, si este progreso no puede ser considerado como una mundanización de la Jerusalén celeste, una salvación, pero intrahistórica y lograda por mismo el hombre, que se convertiría en el nuevo señor de la historia y en un nuevo dios. Y, en segundo lugar, creemos que sería posible admitir que si bien la Ilustración elevó la dignidad y grandeza del hombre moderno, al final, lo ha dejado solo y atrapado en los límites de este mundo. En efecto, el hombre moderno eliminó a Dios de su horizonte al pensar que podía, por el progreso científico-técnico, lograr su pleno desarrollo y felicidad. Pero cuando el transcurrir histórico ha mostrado que el desenvolvimiento de la razón no conduce, necesariamente, al progreso y la plenitud intrahistórica, el hombre moderno se ha visto solo y encerrado en los límites de este mundo, sin posibilidad de superar su finitud.

Por último, consideramos que la crítica ilustrada es una crítica válida a ciertas concepciones de Dios, del hombre, de la estructura y de la autoridad eclesiástica. En este sentido, dicha crítica puede favorecer una purificación de estos elementos. Si bien pensamos que es incorrecto identificar ciertas formas concretas de encarnación de la fe con la misma fe. Por eso, la crítica a esos elementos no debería llevar a la negación de la fe sino a la negación de esas concreciones históricas de la fe.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANA: *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón,* Ediciones Encuentro, Madrid, 1999.
- ARISTÓTELES: *Física*, Biblioteca Clásica de Gredos, Madrid, 1995.
- ARMBRUSTER (comp): *Écrits sur la foi*, Marianistes, París, 1992.
- ARMBRUSTER (comp): *Escritos marianos*, Ediciones S. M., Madrid, 1968. V. II.
- ARMBRUSTER: *L'état religieux marianiste. Étude et commentaire de la lettre du 24 août 1839*, Marianistes, París, 1989.
- CASSIRER: *Filosofía de la ilustración*, F.C.E., Madrid, 1993[3].
- CONSTANTIN: "Christianisme rationnel ou déisme anglais" en VACANT-MANGENOT (dir.): *Dictionnaire de théologie catholique*, Librarie Letouzey et Ané, París, 1932, T. II. 2ª parte, 2415-1417.
- CHAMINADE: *Constituciones primitivas de la Compañía de María (1939)*, Ediciones S. M., Madrid, 1963.
- CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, Havaux, Nivelles, 1930, T. I.
- CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, Havaux. Nivelles, 1930. T. II.
- CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, Havaux. Nivelles, 1930. T. IV.
- CHAMINADE: *Lettres de M. Chaminade*, Havaux. Nivelles, 1930. T. V.
- "Déisme" en DIDEROT-D'ALEMBERT (dir): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751—1780), Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966. V. IV., 773.
- "Déistes" en DIDEROT-D'ALEMBERT (dir): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751—1780), Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966. V. IV., 773-774.
- DESCARTES: "Discurso del método" en DESCARTES: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986[26], 31-97.
- DESCARTES: "Les passions de l'âme" en ALQUIÉ (comp): *Oeuvres philosophiques*, Classiques Garnier, París, 1998, T. III., 941-1103.
- DESCARTES: *Los principios de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- DIDEROT: "Adición a los pensamientos filosóficos o diversas objeciones contra los escritos de diferentes teólogos" en DIDEROT: *Pensamientos filosóficos. Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*, Sarpe, Madrid, 1984, 71-90.
- DIDEROT: "De la suffisance de la religion naturelle" en VARLOOT (dir): *Oeuvres complètes* Hermann, París, 1975, T. II., 181-195.
- DIDEROT: "La religiosa" en *Novelas. La religiosa. El sobrino de Rameau. Jacques el fatalista*, Alfaguara, Madrid, 1979, 5-159.
- DIDEROT: "Pensamientos filosóficos" en DIDEROT: *Pensamientos filosóficos. Investigaciones filosóficas sobre el origen y la naturaleza de lo bello*, Sarpe, Madrid, 1984, 23-69.
- DIDEROT: *El sobrino de Rameau*, Cátedra, Madrid, 1985.
- ESTRADA: *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid, 2001.
- FLORES: *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Editorial Síntesis, Madrid, 1998.

- FORGET: "Déisme" en VACANT-MANGENOT (dir): *Dictionnaire de théologie catholique*, Librarie Letouzey et Ané París, 1924, T. IV. 1ª parte, 232-243.
- GASCÓN: *Proponer y defender la fe en la enseñanza de Guillermo José Chaminade*, Servicio de publicaciones marianistas, Madrid, 1998.
- GIRARDI: "Reflexiones sobre la indiferencia religiosa" en *Concilium* 23 (1967) 439-449.
- GUSDORF: *La conciencia cristiana en el Siglo de las Luces*, Verbo Divino, Estella, 1977.
- HAZARD: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- KANT: *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1998[4].
- KANT: "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1994[4] 3-23.
- KANT: "Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor" en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1994[4], 79-100.
- LA METTRIE: "El hombre máquina" en LA METTRIE *Obra filosófica*, Editora Nacional, Madrid, 1983, 197-251.
- LOCKE: *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1984[4].
- LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980. T. I.
- MARDONES: *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995.
- MARINA: *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000[2].
- MARTIN: *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1993.
- PARDO (trad): *Notas de instrucción*, Ediciones S. M., Madrid, 1972. V. I.
- PAUELS (comp): *Notas de retiro*, Ediciones S. M., Madrid, 1967. V. I.
- PIERREL: *Sur les chemins de la mission... G. Joseph Chaminade fondateur des marianistes*, Marianistes, París, 1981.
- PLATÓN: "Fedón" en *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*. Biblioteca Clásica de Gredos. Madrid, 2000. T. III.
- REALE-ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 1992. T. II.
- SCHLETTE: "Del indiferentismo religioso al agnosticismo" en *Concilium* 185 (1983) 226-240.
- SOMMET: "La indiferencia religiosa hoy. Esbozo de un diagnóstico" en *Concilium* 185 (1983) 153-165.
- VERRIER: "Chaminade" en ALBANO (dir): *Diccionario de la regla de vida marianista*, Ediciones S. M., Madrid, 1990, 201-221.
- VOLTAIRE: *Cartas filosóficas y otros escritos*, Sarpe, Madrid, 1983.
- VOLTAIRE: *Cartas filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*, Temas de hoy, Madrid, 2000, T. I. y T. II.
- VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, Crítica, Barcelona, 1999.
- VV. AA.: *¿Qué es Ilustración?* Tecnos, Madrid, 1999[4].

- WEILER: "Sobre las causas de la indiferencia religiosa" en *Concilium* 185 (1983) 182-200.
- ZUBIRI: "Ciencia y realidad" en ZUBIRI: *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963, 61-97.

© Mundo Marianista