UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

ILUSTRACIÓN RADICAL Y MODERNIDAD: PRINCIPALES CRÍTICAS A LAS TESIS DE J. I. ISRAEL.

Autor: Juan Díaz García

Tutor: Marta García Alonso

Madrid, Octubre de 2018

Resumen

La Ilustración fue una época crucial en la historia del pensamiento occidental. Muchas obras se han escrito al respecto y distintas son las valoraciones que ha recibido. Este trabajo se propone revisar las principales críticas que ha recibido la extensa trilogía que Jonathan Israel Irvine ha escrito sobre la Ilustración radical, la cual habría surgido a partir de la filosofía de Spinoza, Bayle y Diderot, principalmente, y habría sido determinante en la formación de nuestras democracias contemporáneas.

Abstract

The Enlightenment was a crucial time in the history of Western thought. Many works have been written about it and different are the ratings he has received. This work aims to review the main criticisms received by the extensive trilogy that Johnatan Israel Irvine has written about the radical Enlightenment that would have emerged from the philosophy of Spinoza, Bayle and Diderot, mainly, and that would have been decisive in the formation of our current democracies.

ILUSTRACIÓN RADICAL Y MODERNIDAD: PRINCIPALES CRÍTICAS A LAS TESIS DE J. I. ISRAEL.

"Enlightenment is, hence, best characterized as the quest for human amelioration occurring between 1680 and 1800, driven principally by 'philosophy', that is, what we would term philosophy, science, and political and social science including the new science of economics lumped together, leading to revolutions in ideas and attitudes first, and actual practical revolutions second, or else the other way around, both sets of revolutions seeking universal recipes for all mankind and, ultimately, in its radical manifestation, laying the foundations for modern basic human rights and freedoms and representative democracy" (Israel 2011, 6).

1.INTRODUCCIÓN.

La Ilustración ha sido objeto de innumerables estudios porque se trata, sin duda, de uno de los períodos más importantes en la historia del pensamiento europeo. Pero al mismo tiempo también es uno de los más controvertidos existiendo muchas interpretaciones al respecto: así para algunos constituye uno de los episodios más creativos en la historia de la teoría política, y de forma más general, otros opinan que para mejor o peor, lo queramos o no, somos hijos de la Ilustración (Przemyslaw 2014, 45; Gay 1954, 374; Jacob 1991, 494). Fijándonos en esta última afirmación, y más allá de las numerosas controversias, quizás en lo que existe un acuerdo fundamental sea en afirmar que la Ilustración continúa suministrando el "sustrato ideológico" de nuestro mundo occidental (Muguerza 1990, 382). Y esto es cierto tanto para quienes ven en su legado sólo una herencia positiva, como para los que ven también aspectos negativos; tanto para quienes aceptan su legado y se definen como sus continuadores, como para quienes lo cuestionan y defienden posiciones contrarias, y hasta Anti-Ilustradas: entre los primeros

se encontrarían Habermas o Rawls, y entre los segundos podría nombrarse a MacIntyre o Taylor[1].

Teniendo en cuenta todo esto, en este trabajo se van a examinar las principales críticas que se han hecho al monumental trabajo realizado por Jonathan Irvine Israel sobre la denominada Ilustración Radical, recogido en su extensa trilogía compuesta por *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* (*RE,* 2001)[2], *Enlightenment Contested: Phylosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (*EC,* 2006) y *Democratic Enlightenment; Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790* (*DE,* 2011), así como en su más breve texto *On Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and Intellectual Origins of Modern Democracy* (*RM,* 2010).

En todos ellos J. Israel nos presenta la sugerente y provocadora idea de que los orígenes de nuestra cultura política actual se encuentran en las ideas de un pequeño grupo de filósofos capitaneados por Spinoza, Bayle, Diderot, D´Holbach y Helvetius. Todos ellos habrían liderado una "Ilustración radical" frente a otra "moderada" que no habría sido relevante en la construcción de la democracia contemporánea. ¿Qué caracterizaría a estos filósofos según Israel? Varias cosas: en lo filosófico, su materialismo ligado a un monismo sustancial; en lo religioso, su decidida crítica hacia la Iglesia y hacia la religión; en lo político, una crítica igualmente extrema al Estado monárquico y a sus instituciones corruptas en defensa de la igualdad; y finalmente, su apuesta por la razón que debe actuar sin los límites tradicionales de la religión y los prejuicios de todo tipo.

Uno puede estar de acuerdo o no con este planteamiento, pero en lo que no hay duda es en que la magna obra de Israel ha significado un revulsivo para las investigaciones y los debates sobre la Ilustración. Además, su obra surge en un momento en que la Ilustración estaba siendo cuestionada tanto desde la derecha como desde la izquierda, y en unos tiempos en que el relativismo cultural extremo parecía cuestionar cualquier aportación que viniera de Occidente.

Los críticos de J. Israel han cuestionado prácticamente todas sus principales contribuciones en sus obras sobre la Ilustración: de este modo, han atacado la estrecha relación que el historiador británico establece entre el materialismo filosófico de Spinoza

[1]Habermas se definiría como un continuador de la crítica social ilustrada y Rawls como un constructivista kantiano, mientras que los segundos se inclinarían por el particularismo y por las diferencias culturales frente al universalismo, tras aceptar el diagnóstico del fracaso del proyecto Ilustrado (Contreras 1995, 447448). Según MacIntyre el proyecto Ilustrado con su insistencia en la primacía de la razón erradicó el fundamento de toda vida moral: la virtud (Pagden 2005, 8).
[2] Hay traducción española en FCE, 2012.

y sus seguidores, por una parte, con el radicalismo filosófico por la otra, que a su vez daría pie a la Revolución francesa (La Vopa, 2009; Moyn, 2010; Henry, 2017); el papel causal que atribuye a las ideas en algunos hechos históricos fundamentales (Moyn, 2010; La Vopa, 2009); la lectura parcial que hace de algunos filósofos calificados por él como *radicales* (Henry 2017; McKenna 2017; Quintili, 2017; La Vopa, 2009); la misma división que establece entre una Ilustración radical y otra moderada (La Vopa, 2009; Lilti 2009); su defensa de que sólo hubo "una" Ilustración con estas dos corrientes, frente a las posiciones que defienden la existencia de varias Ilustraciones (La Vopa 2009; Lilti, 2009); la definición reductiva que realiza tanto de la Ilustración como de la modernidad (Lilti, 2009; La Vopa, 2009); el escaso valor que otorga a la religión en ambos procesos (Sheehan, 2003; García-Alonso, 2017); el hecho de que sólo preste atención al contenido y a los textos filosóficos, sin considerar otras publicaciones, ni el papel de la sociabilidad de las organizaciones voluntarias (La Vopa, 2009; Moyn, 2010; Jacob, 2013); su método "controversialista" (La Vopa 2009; Jacob, 2013; Quintili, 2017); y en fin, sostener que la Ilustración radical esté en el origen de nuestra democracia contemporánea (Djin, 2012; García-Alonso, 2017; Jacob 1991).

Estas son las principales cuestiones que se van a tratar en este trabajo, seleccionando a los principales autores que cuestionan estas afirmaciones contenidas en la extensa narrativa del historiador inglés. Finalmente se hará un pequeño balance de todo ello, proponiéndose la conveniencia de estudiar la Ilustración desde varias perspectivas y evitar así considerarla sólo desde una tradición, un enfoque, o una única dimensión.

2.GAY, POCOCK, JACOB: TRES ESPECIALISTAS DE LA ILUSTRACIÓN ANTERIORES A ISRAEL.

Como es obvio, Israel no escribe en un vacío historiográfico y aunque son muchas las obras publicadas sobre la Ilustración con las que podría confrontarse, vamos a considerar de entrada a tres autores muy significativos para entender y situar adecuadamente el relato de Israel.

El primero de ellos es P. Gay quien en la década de 1960 escribió dos volúmenes acerca de este complejo fenómeno con el propósito principal de mostrar una imagen más favorable de la Ilustración frente a aquella interpretación que la hacía responsable de la mayor parte de nuestros males y que consecuentemente despreciaba la negativa impronta

que (supuestamente) habría dejado en nuestra modernidad[3]. En este sentido, hay que señalar que Gay siempre estuvo firmemente convencido de la relevancia y del legado positivo de la Ilustración para nuestro tiempo.

El principio articulador que guía sus obras es describir la singular experiencia, que según él, vivieron los filósofos Ilustrados del siglo XVIII, es decir, su rebelión contra el mundo del cristianismo apoyándose en los valores y la educación de la cultura clásica (Gay 1977b, ix). De este modo, una de sus ideas centrales es que la recuperación de parte del mundo griego y latino en la mente europea llevó al ocaso del pensamiento cristiano y a la creación de la modernidad: de hecho, para el historiador americano de origen alemán, gran parte de la cultura cristiana fue pagana desde el principio pues en ella se produce desde el comienzo una lucha constante entre dos modos de pensamiento, el cristiano y el clásico (Gay 1977a, 257).

Siguiendo a P. Hazrad, Gay sostendrá que la era de la Ilustración presenció la creación de un radicalismo autoconsciente y revolucionario, así como una nueva visión de las potencialidades humanas y de las posibilidades de su liberación de todo poder arbitrario, gracias el empleo de la razón sin límites (Taume 1977, 217). Como ocurrió durante la civilización griega, en la época de la Ilustración se producirá una auténtica revolución intelectual, un descubrimiento de las capacidades y del poder de la mente humana cuyos antecedentes inmediatos se encuentran en el Renacimiento, el cual sin embargo no habría podido alcanzar este objetivo. De este modo, los hombres de la Ilustración se unieron en un vasto programa que tenía como metas el secularismo, la humanidad en su totalidad, el cosmopolitismo y la libertad en sus múltiples formas (de expresión, de comercio, política, etc.). Aunque habría que diferenciar entre dos momentos en este período según el profesor de la Universidad de Columbia, ya que a principios del siglo XVIII los Ilustrados tendían a ser deístas y a expresarse recurriendo al lenguaje de la ley natural, mientras que en la segunda mitad de ese siglo, los Ilustrados tenderán a declararse ateos[4] y a hablar desde el lenguaje de la utilidad. Pero en cualquier caso, estos

[3] "…the Enlightenment has been held responsable for the evils of the modern age, and much scorn has been directed at its supposed superficial rationalism, foolish optimism and irresponsable Utopism" (Gay 1977a, ix). Esta crítica de los contrarios a la Ilustración la sacaba a relucir en 1966, pero en 2001 seguía manteniendo la misma opinión favorable, pues aunque reconozca el excesivo optimismo que los *philosophes* concedían a la razón, nos volverá a recordar que esta siempre es mejor que la irracionalidad, que la moderación siempre es preferible al fanatismo, y que el liberalismo es mejor que el autoritarismo (Gay 2001, 109).

[4] Gay verá el origen del ateísmo de los *philosophes* en el pensamiento cartesiano, pues los materialistas como La Mettrie, Holbach y Diderot aceptaron, según él, la concepción geométrica y mecanicista cartesiana. El filósofo racionalista francés, al concebir a un Dios que se retira una vez que ha creado el mundo y a sus criaturas, que eran meros autómatas, permitió a los radicales

pensadores liberarán la historia del parroquianismo y de las presuposiciones teológicas a que la habían reducido los eruditos cristianos, secularizando la idea de causación e imponiendo métodos de estudio racionales y críticos (Gay 1977a, xi).

De Cassirer, nuestro historiador de origen judío (al igual que el filósofo prusiano), recogerá no sólo la distinción entre una mentalidad mitopoética y otra racional, sino también la defensa del carácter unitario de la Ilustración, así como su visión cronológica en términos de las vidas de unos pocos grandes pensadores. La Ilustración propició una mentalidad crítica y racional cuyo principal objetivo fue desenmascarar mitos y errores, tratando de erradicar las supersticiones de todo tipo (Gay 1977b, 215). Los *philosophes* vieron casi todo el pasado dominado por esa mentalidad mitopética, de ahí su pesimismo respecto a épocas pretéritas con la excepción del período clásico. Sin embargo, su visión de la Historia fue algo más compleja porque ese conflicto entre dos patrones de vida, pensamiento y sentimientos enfrentados (entre una mentalidad mitopoética y otra racional) nunca permitió del todo que una opción triunfara de forma absoluta: cada época habría tenido un estilo dominante pero con presencia de su contrario (Gay 1977a, 33). Llegados a la época de la Ilustración, el predominio de la mentalidad racional tuvo que luchar contra la principal superstición del momento: la religión, y así poder afirmarse y reconocerse a sí misma. En la lucha contra los mitos, los errores y las supersticiones, los *philosophes* vieron que estaban realizando una misión histórica con un claro contenido moral pues se trataba de progresar no sólo científica y técnicamente, sino también en el plano ético. No obstante, el incremento de la erudición en ese momento fue según Gay políticamente inocuo, y así cuando S. Johnson elogiaba la República de las Letras, no lo hacía en un plano subversivo, sino resaltando que se trataba de una comunidad de la mente (Gay 1977a, 39).

En este punto conviene señalar que el historiador nacido en Berlín se separa de algunas interpretaciones posteriores que defenderán la existencia de varias Ilustraciones. De ahí que Gay resuma el movimiento Ilustrado como el trabajo de un pequeño grupo de hombres, de un pequeño rebaño, que compartieron un método crítico, un programa de liberación en varias esferas, y sobre todo, una irreligiosidad que le llevaría a definirlos como nuevos paganos (Leith 1971, 160). Esta última afirmación tan categórica, junto al hecho de tener que dejar fuera a muchos pensadores que no encajan en el "pequeño

construir una cosmovisión totalmente materialista (Gay 1977b, 150). En su visión altamente irreligiosa de los *philosophes* tiende incluso a aproximar a Voltaire cerca de las posiciones de Holbach y Diderot (Gay 1977b, 527).

rebaño", pero también el carácter demasiado empírico que Gay les atribuye y así como la exagerada tolerancia que les otorga, serán objeto de varias críticas (Leith 1971, 164-165).

Para terminar, es preciso señalar que Gay vincula la Ilustración tal y como se produce en Europa con el movimiento de independencia de Norteamérica, mostrando cómo las ideas de la Ilustración entraron en la corriente principal del pensamiento político del nuevo país con personajes como Franklin, Adams, Jefferson, Washington…[5] Así, Franklin habría confesado su admiración por Voltaire, por la ciencia newtoniana y por Helvetius: Jefferson por su parte, bebía de la filosofía francesa, pero también admiró a los pensadores ingleses y alemanes; incluso Washington, menos intelectual que sus colegas, no escapó a la filosofía de la Ilustración como muestra la carta que escribió tras la victoria contra los ingleses. En definitiva, la ideología de la Ilustración centrada en Europa fue compartida ampliamente en las colonias convirtiéndose en la fuente principal de la lógica revolucionaria. Efectivamente, en este punto, la influencia de los republicanos ingleses de finales del siglo XVII y de principios del XVIII (Milton, Harrington, Sidney, Hoaldy…) fue según Gay indiscutible.

El segundo de los especialistas en la Ilustración anteriores a Israel es J.G.A. Pocock, quien se presenta como un historiador social más que como un historiador de las ideas, identificándose con la Escuela de Cambrigde y su leitmotiv "ideas en contexto" (González 2002, 242). Él defiende que los historiadores dedicados al estudio del pensamiento político deben centrarse en el lenguaje utilizado en una sociedad concreta. Lenguaje que se produce en una diversidad de contextos que el profesor de la Universidad John Hopkins entiende sobre todo como mundos conceptuales y sociales que interactúan recíprocamente. Desde esta concepción, el historiador neozelandés se ha dedicado al descubrimiento de los variados tipos de discurso político (González 2002, 16-21), un conjunto de discursos en competencia, en el que destacaría sobre todo el que ha calificado como "humanismo cívico o republicanismo clásico", que se habría desarrollado en competencia con el iusnaturalismo alemán. Partiendo de este enfrentamiento, el historiador de la Escuela de Cambridge ha realizado un riguroso análisis de los discursos de la Ilustración tardía anglosajona[6], revisando en profundidad el problema de la

[5] Es importante subrayar que Israel tomará buena nota de esta y otras ideas de Gay, como la defensa de una única Ilustración, su selección de un grupo determinado de filósofos protagonistas, el énfasis en su carácter irreligioso, etc.

[6] Como nos recuerda González, en "Historias de J .G. A. Pocock…". Añadiendo que "en esencia, la obra de Pocock constituye una historia del neoclasicismo…la historia de un debate irresuelto… que enfrenta valores denominados antiguos y valores denominados modernos", que

modernidad británica que él ve como un complejo debate que tiene lugar entre la revolución de 1688 (y las guerras civiles previas), y las Revoluciones americana y francesa. Como resultado de este debate se producirá una evolución de la identidad English a una nueva British, así como la reforma del sistema político hacia cotas cada vez más democráticas.

Pero lo más destacable para nuestro propósito es que Pocock considera la Ilustración en Inglaterra como un proceso de transformación del anglicanismo en una religión civil", en un tiempo en que esa sociedad llegó a considerarse sagrada en sí misma, no necesitando por tanto de un representante de Dios para dirigirla. Como primera aproximación hay que decir que el término *Ilustración* referido a Inglaterra es utilizado por Pocock para expresar una forma tardía de humanismo… una empresa liderada por las élites eruditas y clericales en un contexto de modernización y de crecimiento económico y comercial (Pocock 2002, 192). Es decir, en la Ilustración inglesa intervinieron factores múltiples como el desarrollo económico (sobre todo comercial), la adaptación de la Iglesia oficial a los nuevos tiempos, así como la importancia atribuida a la cortesía (politeness) y a una nueva forma de sociabilidad y de moralidad.

Pero una noción más completa de lo que Pocock entiende por *Ilustración* aparece en el primer volumen de su *Barbarism and Religion*, que lleva como subtítulo *The Enlightenments of E. Gibbon*. La premisa de la que parte en ese trabajo es que ya no se puede concebir satisfactoriamente a la Ilustración como un movimiento intelectual universal y unificado (Pocock 1999, 13), como había defendido Gay treinta años antes. Para defender esta tesis, el historiador de la *Cambridge Scholl* realiza un exhaustivo estudio acerca de la vida y obra de Edward Gibbon (1737-1794), deteniéndose especialmente en su conocido libro: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.*. Porque según Pocock, Gibbon conoció y fue influido por distintas Ilustraciones a lo largo de su vida y de sus viajes: por ejemplo, al final de su estancia en Laussane pueden observarse la influencia de un Ilustración protestante y arminiana junto a otra Ilustración francesa y montesquiana (Pocock 1999, 86). Pero también habría entrado Gibbon en contacto con una ilustración inglesa y escocesa: todo lo cual le sirve para defender la existencia de varias Ilustraciones, algunas de ellas con características nacionales o regionales. Así en "*Conservative Enlightenment and Democratic*

se implicarían de forma compleja en una nueva realidad social, comercial y cultural poliédrica, (González 2004, 243).

Revolution" afirma que la Ilustración en Inglaterra constituyó un impulso conservador y anglicano, cuyo objetivo era la defensa de las elites clericales frente a las exigencias subversivas de la disidencia. A pesar de esto, según el historiador neozelandés, la Ilustración británica fue más modernizadora que tradicionalista, como pone de manifiesto la importancia que tuvo la polémica contra el *entusiasmo*[7], es decir contra la actitud aperturista de las sectas disidentes que buscaban una mayor libertad espiritual y por tanto, política (González 2002, 148 n. 182).

Con esta propuesta no es que el historiador de la Escuela de Cambrigde niegue que existiera una Ilustración francesa y a la vez cosmopolita: la de los *philosophes* del siglo XVIII, que incluso podría haber resultado ser hegemónica, sino que se opone a que sea denominada como La Ilustración. Su interés, por tanto, está en describir otras Ilustraciones, como la Ilustración protestante que consistió sobre todo en una reacción contra el calvinismo y contra el catolicismo tridentino, y en la cual Inglaterra muestra una variante regional (o nacional). Pero con esto no se acabaría el recuento, pues además habrían existido otras, como la Ilustración de Utrech caracterizada por una nueva organización de los Estados europeos y dirigida a reemplazar la monarquía universal, acabar con las guerras de religión y con la supremacía papal (Pocock 1999, 137-138).

En definitiva, por Ilustración, si es que queremos utilizar este término en singular y sin ningún adjetivo, hay que entender un conjunto de fenómenos complejos y diversos, pero asociados en sus orígenes, sobre los cuales pueden hacerse afirmaciones generales, pero sin excluir estos fenómenos a los que se ha aludido. Así, puede hablarse de una Ilustración definida por la presencia de los *philosophes*, y de la que Inglaterra excepcionalmente no formó parte, pero no cabe una definición de la Ilustración, o de Europa, añade Pocock, en la que ni Inglaterra ni Gibbon no estén presentes.

Para el historiador neozelandés, el origen de las Ilustraciones se sitúa en la *Republique des Lettres* tal como surgió en la Holanda del siglo XVII donde numerosos exiliados político-religiosos convivieron, meditaron y escribieron de forma crítica en un contexto de relativa libertad: entre ellos, destacaron Leclerc, Jurieu, Bayle[8], etc. Con lo

[7] Desde el s. XVII este término sirvió para caracterizar a los miembros de las religiones consideradas dañinas o peligrosas por las Iglesias dominantes. Literalmente significa, "ser posesión de Dios", pero pasó a referirse a toda religión nacida de una experiencia falsa, según las Iglesias oficiales (y no de una creencia falsa, en cuyo caso se trataba de una herejía). "Ser un entusiasta es, por tanto, recibir inspiración religiosa de una fuente incorrecta, que no es divina, sino patológica". Muchas sectas protestantes recibieron la acusación de "entusiastas", como los puritanos, los anabaptistas, los cuáqueros, y más tarde, los metodistas. En el siglo XIX, el concepto fue sustituido por una versión más científica: la locura religiosa (Siegler 2008, 28).

[8] Aquí coincidiría, al menos en parte, con la geografía inicial de la Ilustración de Israel.

cual, a pesar de que algunos apuesten exclusivamente por los *philosophes* y su pensamiento, llegándolos a identificar con la Ilustración, lo cierto es que ese movimiento intelectual fue precedido por la *Republique des Lettres*, protestante y arminiana, holandesa y hugonota, cultural e históricamente distinta, y no meramente precursora de la Ilustración de Paris[9].

Pero lo que sí agrupa a todas estas diversas ilustraciones, según Pocock, son varias características compartidas, por lo que sí puede hablarse de un espíritu ilustrado o incluso de Ilustración sin más, siempre y cuando tengamos en cuenta las advertencias anteriores. Esto es cierto porque lo que denominamos Ilustración parece haber implicado (aunque él no lo articule sistemáticamente): en primer lugar, la decisión de que la sociedad civil ofrezca una mayor protección a las personas, más que el propio magistrado, tras el período de las guerras de religión; en segundo, la Ilustración constituye un compromiso constante y crítico con la sociedad civil; tercero, desalienta todas las formas de certeza metafísica; por último, lucha a favor de la disminución de la autoridad espiritual o, al menos, su reconciliación con la sociedad civil intentando convertir la teología en historia[10].

M. Jacob, la tercera de las autoras mencionadas, también defiende una historia de la Ilustración contextualizada, recordando el llamamiento que hizo Venturi hace ya unas décadas[11]. En particular, la historiadora neoyorquina se hace eco de los beneficios que aporta una mejor comprensión de este complejo movimiento en términos sociales y políticos. Sin embargo esto no ha sido fácil: en primer lugar ha habido que librarse del idealismo, que con Cassirer a la cabeza, trata la *Aufklärung* como un conjunto de ideas incorpóreas, totalmente abstractas, y además como la fuente de una modernidad igualmente concebida como una abstracción, antes que como una experiencia vivida por múltiples y variados actores.

Aunque Jacob defiende una visión de la Ilustración diferente a la de Israel, ya postuló en 1981 la existencia de una Ilustración radical[12] que ella distinguía del deísmo

[9] Gibbon se encontraría setenta años después en Laussane con la estrategia (principalmente, la crítica textual) y la cultura (abierta, nada dogmática) de este protestantismo liberal que buscaba unir la creencia con la crítica, y la fe con el escepticismo (Pocock 1991, 86, 64-66).
[10] Estos puntos se pueden encontrar en Pocock (1991, 108, 238, 250 y 306).
[11] El interés de F. Venturi (*Utopía y reforma en la Ilustración*, 1969) en los contextos específicos en que se inscriben las minorías intelectuales será también el foco de atención de Jacob (Jacob 1991, 475). A su vez, Pocock, en su *Barbarism and Religion* cita numerosas veces la obra de F. Venturi.
[12]Jacob anota que Israel obtuvo "su tesis, aunque refigurada y también su título" de su propio libro aparecido en 1981, *The Radical Enlightenment*. Por cierto, Israel, según Jacob sólo cita esta obra "brevemente y con desdén (p.696n)", (Jacob 2013, 20). Sin embargo, Jacob dejaba claro ya entonces que la tendencias republicanas y democráticas que caracterizaron a la Ilustración radical

moderado y de la Ilustración representada por Voltaire y Montesquieu. Jacob también está de acuerdo en ver la cultura política del siglo dieciocho como la base de nuestra modernidad, coincidiendo en este punto con Israel y otros historiadores[13]. Sin embargo, frente a los temas estudiados habitualmente, ella prefiere centrarse en las nuevas formas de comportamientos cívicos que aparecen durante el siglo XVIII, con los que emergerá una naciente conciencia política en algunos países europeos, por lo que también prestará atención a las circunstancias nacionales. Así pues, este es el foco de su interés: rastrear los orígenes de una conciencia cívica moderna[14] en las asociaciones voluntarias en Gran Bretaña, en clubs[15] para promover la "utilidad" en la República Holandesa, y en similares sociedades secretas (tanto a la izquierda como a la derecha) en los estados absolutistas alemanes (Jacob 1991, 477).

Dentro de estas asociaciones voluntarias, la historiadora americana verá en la masonería la red social por excelencia del momento, con su credo minimalista y flexible, en clara oposición a las grandes y rígidas divisiones religiosas de la época. Pues con su énfasis en la fraternidad y la importancia que concedía a los asuntos mundanos, la masonería se convertiría en la primera organización voluntaria y secular de Europa, contribuyendo significativamente al progreso de las ideas Ilustradas. Efectivamente, ya que según la especialista en masonería, más que las sociedades científicas y los clubs literarios, las logias adoptaron una ideología que tenía como principios básicos los vínculos de hermandad entre sus miembros, la exigencia de "*to meet upon the level*", y un seguimiento disciplinado de las normas de cada logia. En este sentido, según la profesora de la Universidad de California, las logias podrían funcionar como "escuelas de gobierno" proporcionando un lazo indispensable entre la sociedad civil y la Ilustración

---

en los contextos inglés y holandés en los que se originó, cayeron en gran medida cuando se transmitieron a Francia. Allí, añade que pensadores ateos como el amigo de Diderot, d´Holbach permanecieron fieles a la monarquía absoluta.

[13] Aunque Jacob dice que es excesivo atribuir sólo a la Ilustración radical el origen de nuestras ideas democráticas modernas. También puede verse esto en García-Alonso (2017, 355).

[14] Las nuevas formas de conciencia política huían de la pasividad del sujeto hacia una mayor actividad ciudadana, rechazando asimismo el absolutismo y la oligarquía, en busca de formas más representativas de gobierno. Según la historiadora neoyorquina, estas nuevas formas de conciencia política habrían tenido su caldo de cultivo en el espacio privado de la sociedad civil, concretamente, en los enclaves de las sociedades voluntarias, creadas en casi todos los países europeos desde principios de 1700, pero particularmente en escenarios urbanos como Londres, Edimburgo, Ámsterdam, y París (Jacob 1991, 478).

[15] Los clubs eran lugares de encuentro, asociaciones (en ocasiones secretas o semisecretas) donde se reunían personas con propósitos varios, aunque los más conocidos fueron los de lectura, comentario y crítica de obras diversas. Se constituyeron como nuevas formas de interacción y comunicación en las que se discutía principalmente sobre sociedad, religión y política, aunque también sobre los conocimientos científicos del momento. Lo esencial de estos clubs era su espíritu crítico y su carácter abierto.

(Jacob 2013, 16-17), ya fuera esta radical o moderada. Estas primeras sociedades voluntarias de la Europa continental, continúa Jacob (refiriéndose a las logias masónicas), que fueron gobernadas "constitucionalmente", o sea, con arreglo a derecho (con arreglo a unas normas aprobadas y consensuadas por sus miembros) y con elecciones periódicas en las que elegían a sus cargos, tienen un origen británico: derivan auto-consciente y originalmente del modelo inglés post-1688, el cual fue transmitido por los francmasones ingleses a las logias continentales hacia 1720.

Desafortunadamente, continúa Jacob, la formación de la sociedad civil no ha sido tema de especial interés para los historiadores. La preferencia general ha sido centrarse en los textos y en los lenguajes que discurrían por ellos, pero con una deficiencia reseñable: considerar el lenguaje sólo desde el punto de vista semántico, como algo ya totalmente fijado y definitivamente dado, sin añadir la dimensión pragmática que tan ricos resultados ha dado en otras disciplinas. Con ello, continúa la historiadora neoyorquina, se ha otorgado un valor casi absoluto al lenguaje tal y como aparece fijado en unos cuantos textos considerados modélicos que serán posteriormente reificados. Esto le sirve para criticar a Cassirer y su famosa obra de 1932, donde lo acusa de concebir la Ilustración como la razón empírica en progreso, siempre crítica con la ortodoxia… como la realidad metafísica de la razón, que disuelve todo lo creído por la revelación, la tradición y la autoridad (Jacob 1991, 482-483).

Y aquí es donde Jacob nos da una pequeña lección de pragmática del lenguaje[16]: los textos pueden ser considerados como entidades sólo si ellos son simultáneamente entendidos como actos de habla. Los emisores y los receptores de actos hablados (es decir, las personas) no son indiferentes en relación con los textos; más bien, el mensaje que ellos dan y reciben deriva de su uso en una situación determinada y, más precisamente, en una interacción socialmente estructurada. Esto es lo que Jacob quiere rescatar en la Ilustración estudiando los enclaves de la sociabilidad, intentando recrear los contextos, particularmente, en el caso de la masonería. Es cierto que las muchas y variadas voces que se encuentran en la zona de la nueva sociedad civil son sólo una parte de la historia de la Ilustración, una enfocada en los actos del habla Ilustrados, reconoce Jacob. Pero también sostiene que introducirlos en la discusión historiográfica, produce un efecto enriquecedor (Jacob 1991, 483). Porque para Jacob, la gran fuerza de los textos de los

[16] No los cita, pero resulta obvio que la teoría de los actos de habla de Austin y Searle está presente implícitamente a lo largo de estas páginas.

filósofos Ilustrados reside en su contextualización en los nuevos enclaves de sociabilidad. Así pues, en las sociedades filosóficas, las academias científicas, los salones y más especialmente en las logias masónicas, el contexto para el texto fue creado, discutido y reformado tal y como también lo fueron los propios participantes, que fueron simultáneamente modelados, instruidos, disciplinados, censurados y felicitados como resultado de su interacción. En consecuencia, ligada por sus intereses culturales, y no por su religión, ocupación o estatus social, la gente fue forzada a negociar como individuos, como personas (Jacob 1991, 484). Y las negociaciones en estos ámbitos de la sociedad civil requirieron autocontrol y disciplina, y en el caso de las logias masónicas, una elaborada ideología que incesantemente repetía palabras como hermandad, equidad, virtud, etc.

En definitiva, la historiadora americana afirma que comportarse de manera "constitucional" y atribuir un valor elevado a la representatividad, y a la delegación, crearon una nueva visión de lo público y de lo político dentro de estos enclaves de sociabilidad. Los cuales sin embargo, vistos superficialmente y a distancia, podrían parecer sólo como actividades privadas y de recreo. Y no hay que olvidar que las prácticas constitucionales empleadas por los francmasones, repite Jacob, fueron derivadas del siglo XVII inglés. Los "Whigs" ingleses (así como algunos jacobitas) transmitieron estas prácticas al continente, y al hacerlo, las logias se convirtieron en los enlaces que conectan la cultura política inglesa, y en particular sus revoluciones en el siglo XVII, con las tardías revoluciones democráticas del siglo XVIII en el continente. Efectivamente, en el universo mental de la logia se produjeron debates sobre las obligaciones y derechos legales, o sobre qué constituía despotismo, o sobre las diferencias entre el privilegio del nacimiento frente al mérito y la virtud. Los términos de esos debates, continúa la historiadora americana, varían de país en país y emplearán distinto vocabulario político, pero lo esencial es que se discutió sobre la mejor forma de organizar la convivencia común y en definitiva nuestra realidad política[17].

[17] En Inglaterra, el discurso político dentro de las logias podría ser sobre el gobierno o sobre el país; en Francia, podría serlo sobre el parlamentarismo o la monarquía, jansenista o rousseaunista; en los Países Bajos, podría ser patriota o ser orangista. En todos los lugares de la Europa occidental podría ser republicano con un fuerte endeudamiento con la tradición de la Commonwealth inglesa. De hecho, muchísimos vocabularios políticos pueden ser hablados en la cultura del siglo XVIII que un historiador ha etiquetado ingeniosamente como "promiscuidad ideo-lingüística". Las logias, como algunas de las otras sociedades filosóficas, trajeron legitimidad a estos variados debates (Jacob 1991, 486-487).

En resumen, según Jacob, estas experiencias fueron decisivas para la cultura política que tomó forma en el siglo XVIII. A lo que hay que añadir que en ocasiones, tales experiencias se beneficiaron de una previa orientación secular como la que existía entre los protestantes educados en la disciplina del sermón, lo cual ayudó a crear una audiencia "entrenada" para las lecturas científicas. De este modo, a mediados de siglo docenas de asociaciones o clubs fueron capaces de defender posturas políticas definidas y articular una oposición frente al autoritarismo, o incluso promover elites o hasta gobiernos. Incluso, metodistas y unitarios en Gran Bretaña, menonitas en la República holandesa y especialmente jansenitas en Francia, pudieron hablar e influir políticamente, añade la historiadora neoyorquina. Pero la sociabilidad Ilustrada, añade Jacob, debería ser vista también como una inevitable respuesta al desarrollo económico y cultural de Occidente (Jacob 1991, 488). Los pueblos y ciudades occidentales europeas fueron a menudo más grandes y prósperos que la media de la sociedad del siglo XVIII y la superioridad europea sobre el resto del mundo por medio del comercio, la colonización, militarmente y con la esclavitud tuvieron un gran impacto en las ciudades, y por lo tanto en la vida cultural.

Otra novedad de estos tiempos que no hay que olvidar es la relativa al mundo impreso: este también se había expandido enormemente en la mitad del siglo, trayendo además noticias de mundos distantes con pueblos muy diferentes en creencias y valores. Según Jacob, este mundo editorial no puede ser separado de la sociabilidad; de hecho, las primeras sociedades literarias y filosóficas en Gran Bretaña se reunieron alrededor de 1710 en grupos de lectores de *The Spectator*, un periódico ingenioso lleno de las últimas noticias de Londres. Hacia mitad de siglo casi cualquier herejía o crítica a la autoridad establecida podía ser impresa en una de las muchas lenguas del occidente europeo (francés, inglés, holandés, alemán, etc.), especialmente si el impresor o autor, o ambos, eran anónimos o clandestinos. Por eso, se queja Jacob, al no abordar el texto masónico, los historiadores de la Ilustración han perdido el primer movimiento del siglo que abrazó sus aspectos progresistas, fue cuantitativamente mucho más grande en afiliación que las academias, y promovió uno de los pocos foros donde los filósofos y sus seguidores se encontraron con hombres del comercio, del gobierno y con diferentes tipos de profesionales (Jacob 1991, 491).

Para terminar, hay que señalar que a Jacob puede incluírsela dentro de los que valoran positivamente la Ilustración aunque reconozca sus sombras. Por eso no admite las críticas que algunos historiadores le lanzan argumentando que los principios

articulados en 1789 llevaron al Terror. Argumentos como estos dejan a la historiografía de la Ilustración básicamente con dos opciones: separar la Ilustración de las tardías revoluciones de la centuria, en particular de la Revolución francesa, o adoptar la postura de los extremistas y condenar la Ilustración. Pero para bien o para mal, subraya Jacob, somos hijos de la Ilustración y de la Revolución. Muchos historiadores que escriben en contra de la Ilustración no habrían sido tan privilegiados de no ser gracias a los principios democráticos, articulados primero en la Revolución inglesa, en los años 1640 y 1689, y después afirmados y vastamente transformados por las revoluciones del siglo XVIII[18]. Porque precisamente uno de los más extraordinarios logros del temprano siglo XIX en Europa Occidental fue la extraordinaria expansión de las oportunidades educacionales. Esa expansión no puede ser entendida aparte de la Ilustración, la cual promovió desde 1790 en adelante, la universalización de la educación en cada país. Y en ese esfuerzo, concluye Jacob, están presentes elementos del utopismo que el discurso masónico formuló de forma especialmente clara[19]. En definitiva, para la historiadora americana, los antecedentes del siglo XVIII en lo que respecta a nuestras políticas y al discurso democrático deben ser admitidos. Pero frente a otros autores que los buscan sólo en algunos filósofos, tales antecedentes son más fácilmente localizables en las logias. De este modo, antes que imaginar la Ilustración como el trabajo de filósofos como Voltaire o Gibbon, o incluso Rousseau, podríamos mirar fructíferamente a las logias para intentar comprender los orígenes de nuestra modernidad política, concluye Jacob (1991, 495).

[18] Entre ellos se encuentra el derecho al *Habeas Corpus*, de origen inglés, pero que no es citado por Israel. Sus antecedentes inmediatos son la *Petition of Right* de 1628 que recriminaba a la Corona las detenciones arbitraria, pero será en 1679, con el *Habeas Corpus Act* seguido del *Habeas Corpus Amendment Act*, donde se establecerá un procedimiento de garantía frente a las posibles detenciones ilegales de los súbditos ingleses. Concretamente se establecerán plazos para la puesta a disposición judicial y responsabilidades a los funcionarios que cometan detenciones ilegales. Sorprende que Israel, después de la cantidad de datos que presenta, no haya mencionado ese derecho fundamental recogido en todas las democracias occidentales, y cuyos orígenes (especialmente británicos) pueden rastrearse sin dificultad.
Jacob sí menciona el *Habeas Corpus* en *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (1981): "In 1981 I had focused on the Dutch-French-English nexus, and saw a select cast of major seventeenth- -century thinkers as influencing the arguments put forward by French refugees and English Whigs for religious freedom, republican government, freedom of the press, **habeas corpus** and against monarchical absolutism as practiced by French king and clergy. These arguments appeared in the journals, books and clandestine manuscripts originating in both London and Amsterdam" (Jacob 2014, 114).

[19] Pero antes de que los elementos utópicos en el discurso Ilustrado pudieran ser transformados en algo discursivo se produjo una de las grandes rupturas con el pasado: la Revolución francesa, la cual para Jacob, creó la política moderna.

Finalmente, junto al papel que otorga a las logias, la historiadora neoyorquina también destaca la importancia del contexto histórico en el que se produce la Ilustración, tratando de situar el fenómeno social y políticamente: en especial anotará la importancia que tuvo el resurgimiento del absolutismo en Francia y el Reino Unido para el nacimiento de la Ilustración radical, pues ello provocó la huida de importantes pensadores que se reunieron en la relativamente libre Holanda de finales del siglo XVII y principios del XVIII (Jacob 2013, 17).

3.METAFÍSICA Y POLITICA EN J. ISRAEL: MONISMO SUSTANCIAL Y RADICALISMO POLÍTICO.

La monumental obra de Israel no sólo ha suscitado el interés de historiadores y de filósofos, sino que también lo ha provocado en especialistas de ciencia política, dando lugar a numerosos comentarios y críticas, pudiéndose afirmar que sus trabajos constituyen una lectura imprescindible para todos los interesados en la Ilustración (García-Alonso 2017, 8). Efectivamente, en esto coinciden todos sus lectores, sean críticos o no con sus tesis: es decir, coinciden en que sus libros constituyen un importante paso adelante en la investigación sobre la Ilustración, y asimismo en que la enorme cantidad de material reunidos en ellos y el tipo de problemas discutidos es impresionante y excede todo lo que se ha escrito hasta ahora sobre el tema (Przemyslaw 2010, 45).

Aparte de lo señalado, la trilogía de Israel resulta especialmente atractiva por su defensa de la Ilustración frente al cuestionamiento de sus ideales (que son básicamente los nuestros) tanto por parte de la izquierda como de la derecha. Su objetivo puede ser de hecho bienvenido, pues se basa como dice La Vopa en una pregunta legítima y oportuna: ¿Cómo puede conseguir la investigación histórica que el contenido intelectual de la Ilustración se haga efectivo y sea utilizable en la actualidad? (La Vopa 2003, 720). De este modo, el objetivo principal de Israel habría sido rescatar a la Ilustración de la irrelevancia a la que la habían condenado algunos historiadores que subrayaron su naturaleza pluriforme y diversa, postulando la existencia de diversas Ilustraciones nacionales, como hemos visto en el caso de Pocock. A este respecto, el historiador inglés recuperó la idea central de P. Gay de que la Ilustración fue un movimiento histórico mundial que había dado lugar a nuestra moderna cultura democrática, pero al mismo tiempo revisó el trabajo del historiador germano-americano (Gay 1966) en lo relativo a

quiénes habrían sido los protagonistas de la Ilustración, repasando críticamente la contribución de Locke, Hume y Voltaire, entre otros.[20]

Pero quizás lo más novedoso en la obra de Israel sea haber dividido la Ilustración en dos corrientes, una radical y otra moderada, y haber establecido para cada una un fundamento filosófico diferente: el monismo sustancial (postulado por Spinoza y después por sus seguidores) para la primera, y el dualismo ontológico para la moderada. Para nuestro autor, esta dualidad irresoluble entre el monismo y el dualismo sustancial (defendido por Descartes, Locke, Voltaire, etc.), sería determinante para toda la historia de la Ilustración, y por esta razón aquí es en lo que hay que centrarse y no en las diferencias confesionales o nacionales de la Ilustración, debiendo restarse también importancia a la sobrevaloración que en muchos casos se ha hecho de la llamada Ilustración inglesa (Israel 2006, 341-374).

Efectivamente, para el profesor de la Universidad de Ámsterdam, hubo una sola Ilustración con una oposición fundamental en su interior (entre la corriente radical y la moderada que tenían dos bases filosóficas distintas) que generó el tipo de disyunciones lógicas siguientes: o la historia está dirigida por la Divina Providencia o no lo está; o se defiende una sociedad jerarquizada o se aboga por la igualdad; o se está a favor de la democracia representativa o a favor del absolutismo monárquico, etc. Sobre estas cuestiones se estableció la polarización y las inacabables controversias sin posibilidad de término medio, dando lugar a dos filosofías políticas diferentes, a dos concepciones distintas del progreso y de la humanidad… y a lo que es más importante: nada menos que a nuestra cultura política democrática[21].

Así, en el primer volumen, Israel comenzó desplazando el foco de atención desde la Francia del siglo XVIII a la República Holandesa del siglo XVII. Allí según él, Spinoza, partiendo de su ontología monista, estaba preparando una mezcla explosiva de ateísmo y de republicanismo democrático que tendría enormes consecuencias. Efectivamente, en su primer libro (segunda parte) aparece ya la figura central de Spinoza (Israel 2012, 340 y ss), cuya filosofía materialista es la gran baza que Israel va a jugar en

[20] Esto puede encontrarse en diferentes páginas de dos de sus obras: en *Enlightenment Contested*, *Preface* V, p. 10, 53-56, 371,581, 689-691, 775; y en *Democratic Enlightenment,* p. 3,6,190, 209, 615-619, 651.

[21] Como subraya Djin, la tesis de que la Ilustración ha jugado un papel crucial en la creación de nuestra moderna democracia fue propuesta inicialmente por P. Gay y continuada después por R. Darnton y R. Porter, entre otros. Pero a pesar de lo atractivo de su propuesta, esta tesis ha recibido fuertes críticas llegando a ser considerada por algunos investigadores como un mito, lo que no impide, por otra parte, que siga defendiéndose (Djin 2012, 789-796).

toda su producción, discutiendo aquí también las controversias intelectuales que se desarrollaron a partir de sus seguidores (tercera parte), así como la contraofensiva intelectual y a la vez, el progreso clandestino que tuvieron sus ideas en otros países (últimas dos partes). Finalmente, en el epílogo se anuncia brevemente las relaciones que habría entre las ideas de este periodo y la posterior Revolución francesa[22], cuestión que abordará con profundidad en el tercer tomo de su trilogía.

Pero en *Revolution of the Mind (RM*), libro mucho más breve que nació a partir de una serie de conferencias, Israel realiza un buen resumen[23] de todo su planteamiento global, lo cual ayuda a sintetizar sus ideas (a pesar de ser un poco anterior a la publicación del tercer volumen de su trilogía). En el prólogo comienza señalando que la Ilustración radical es reconocida actualmente como la corriente de pensamiento y de acción política que jugó un papel esencial colocando las bases de los valores democráticos e igualitarios de nuestra sociedad (Israel 2009, 7). La Ilustración radical la resume Israel en unos pocos principios: democracia representativa; igualdad sexual y racial; libertad de pensamiento, de expresión y de prensa; eliminación completa de autoridad religiosa en la política y en la educación; y separación total entre Iglesia y Estado.

Según el historiador inglés, estos valores se los debemos en su origen, principalmente a Spinoza y a Bayle, sobre todo al primero, quien con su doctrina filosófica de una única sustancia destruye el fundamento metafísico que habría servido para justificar la diferencia esencial entre Dios y el resto del mundo, así como la legitimidad de una sociedad dividida y jerarquizada en clases. Esta doctrina metafísica[24] habría tenido la suficiente fuerza por sí misma como para haber creado toda una concepción política definida por su lucha por la democracia, la igualdad y la forma republicana de gobierno. Junto a esto, resalta Israel, la Ilustración radical habría apostado también por una concepción del progreso humano muy diferente de la concepción defendida por la Ilustración moderada, con consecuencias políticas y sociales igualmente distintas en cada caso (Israel 2009, 12). Entre estas dos Ilustraciones, la radical y la moderada y entre estas dos concepciones del progreso, era imposible un acuerdo o una vía de compromiso, ni en términos teóricos, ni en términos prácticos. En definitiva, puede

[22] "Entonces, las ideas radicales sin duda ayudaron a hacer la Revolución. Ciertamente, también es verdad que la Revolución en un sentido significativo, reinterpretó, codificó y asignó una nueva terminología al pensamiento de la Ilustración…Los revolucionarios le dieron una función radicalmente crítica a la filosofía…" (Israel 2012, 881 y ss).
[23] Con algunos cambios significativos que se verán más adelante.
[24] Yo lo calificaría de metafísico-religiosa pues sus defensores siguen siendo creyentes, aunque heterodoxos y alejados casi siempre de las Iglesias oficiales.

verse aquí una apuesta por la relación entre metafísica y política como prueba la vinculación que Israel establece entre monismo sustancial y democracia representativa. A este respecto, A. Neri también defiende esta relación, al menos para el período histórico de la Edad Moderna. El pensador italiano afirma que durante la génesis del Estado moderno, tal vez sea la metafísica la que determine con absoluta preeminencia, no sólo los instrumentos y las categorías del pensamiento político, sino también la sensibilidad, los comportamientos, las aspiraciones y compromisos que lo caracterizan. Terminando por afirmar que, ciertamente, la verdadera metafísica moderna, en esos tiempos de formación del Estado moderno y de la burguesía, es la política (Neri 2000, 41).

Esta relación entre metafísica y política también puede contemplarse en C. Schmitt cuando habla de la sociología del concepto de soberanía, la cual mostraría que existe una identidad entre la concepción metafísica que una época se hace de sí misma y su organización política. De este modo, para Schmitt, la existencia de la monarquía en el siglo XVII correspondía "al estado de conciencia de la humanidad occidental en aquel momento", ya que la imagen metafísica que una época se hace de su mundo se corresponde estructuralmente con la forma de su organización política que para esa misma época es evidente. Así pues, para el jurista del Reich, la misma existencia histórico-política de la monarquía en esa época (s. XVII) "correspondía al discernimiento del conjunto de la humanidad europea occidental de aquel entonces", añadiendo que la realidad histórico política del momento fue capaz de plasmar un concepto cuya estructura correspondía a la estructura de los conceptos metafísicos: por eso la monarquía adquirió la misma evidencia que la democracia adquiriría en una época posterior: "El concepto de Dios en los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia de su soberano frente al Estado". Schmitt deja claro que la condición para este tipo de sociología de los conceptos jurídicos[25] es, por lo tanto, "la definición conceptual radical, es decir, una consecuencia llevada hasta el plano metafísico y teológico" en busca de una identidad estructural entre los planos jurídico y metafísico-teológico (Schmitt 2009, 44, 47).

[25] "La sociología de los conceptos es un método epistemológico de conceptualización radical para la ciencia jurídica, que consiste en la determinación de un concepto comprobando que su función estructural, en el sistema jurídico-político, es análoga a la función estructural de un concepto en el sistema metafísico-teológico que lo fundamenta. De ahí que Schmitt diga: *se trata de probar dos identidades intelectuales [o espirituales]*, y que *el establecimiento de esta identidad es la sociología del concepto*" (Andrade 2016, 45).

En Israel la analogía se traslada a la época de la Ilustración: los pensadores de la Ilustración radical con su metafísica monista y su determinismo materialista habrían dado lugar a una revolución de la mente que habría conducido al final a la defensa de la democracia republicana caracterizada por la tolerancia, la libertad de expresión y la igualdad. En este caso, pues, se trataría de una metafísica contraria de la que hablaba en principio Schmitt: una metafísica antirreligiosa, materialista e inmanente que conduciría a resultados distintos: la legitimación no de la monarquía, sino de la democracia republicana representativa. Aunque el mismo Schmitt desarrolla su idea señalando cómo en otras épocas posteriores, la metafísica del momento llevará aparejada otra filosofía política distinta y otra forma de gobierno (Schmitt 2009, 47-48).

En conclusión, parece que el vínculo entre ontología y política es algo que comparten Schmitt e Israel, en la medida en que para ambos, la metafísica se sitúa en el principio de toda teoría política. La ontología cristiana premoderna es la clave, según Schmitt, de su sistema soberanista y decisionista. pero Israel, en cambio, sostiene que la verdadera fuente de nuestra modernidad política hay que buscarla en los orígenes no cristianos de la Revolución americana y francesa, basados a su vez en las ideas de los filósofos radicales. Y también podría concluirse que en definitiva, para Israel la secularización, estrechamente unida a la Ilustración radical, habría tenido mucho que ver con nuestra moderna democracia, mientras que para Schmitt, la secularización, al menos en política, es del todo imposible como veremos en el epígrafe siguiente.

Pasando ahora a la tesis de la modernización (Ilustración=desarrollo democrático), lo primero que hay que decir es que no sólo ha sido esta la que ha tenido detractores, sino que también los ha tenido la Ilustración considerada globalmente. En este sentido, Djin nos recuerda que ha habido al menos dos versiones antitéticas: la primera, encabezada por Talmon acusaba a la Ilustración no sólo de ser la responsable del Terror en el siglo XVIII, sino también de estar en el origen de los totalitarismos, creando así la "leyenda negra de la Ilustración" (Djin 2012, 789); la segunda, estaría patrocinada por Gay, para quien la Ilustración ha sido la base de lo mejor de nuestra moderna cultura política, contribuyendo por su parte a la creación de otra leyenda inversa. Frente a Israel (pero coincidiendo ambos en su papel modernizador) para Gay, la política Ilustrada era esencialmente política liberal moderna que habría tenido sus orígenes en filósofos moderados quienes habrían defendido regímenes parlamentarios, la existencia de partidos políticos, la alfabetización generalizada y la libertad de prensa, todo lo cual estaría en los

fundamentos de nuestros actuales sistemas democráticos[26]. Sin embargo, según la historiadora holandesa, los hechos no encajan con esta visión: muchos filósofos como Voltaire fueron escépticos ante la democracia y apoyaron la monarquía absoluta, y otros tampoco simpatizarán con los regímenes democráticos introducidos por la Revolución francesa o por la Revolución norteamericana (Djin 2012, 792).

Así pues, siguiendo a Djin, la tesis de la modernización atribuida a la Ilustración no deja de ser controvertida aunque sigue manteniendo sus adeptos, incluso entre quienes la criticaron en un principio, como R. Darnton (uno de sus primeros críticos al comienzo de los 70) o R. Porter. Según el primero, los filósofos "rebeldes" de Gay contemporizaron con la jerarquía social y no hicieron gran cosa por transformar la sociedad.[27] Sin embargo el historiador norteamericano evitó al final las consecuencias más extremas de sus estudios, posicionándose con Gay al defender a la Ilustración como la base de la moderna democracia occidental. Y siguiendo con la profesora de la Universidad de Ámsterdam, Porter desechó la idea de que el objetivo de la Ilustración fuera romper el status quo y establecer un mundo libre. Este mito había impedido comprender que había existido una Ilustración en Gran Bretaña y en otros países, de un tenor distinto ya que no implicó una revolución con un cambio de régimen político. De este modo, en el Reino Unido, la Ilustración no necesitó ser radical porque en general fue adoptada por las clases educadas. Pero como había ocurrido con Darnton, Porter suavizó su crítica a Gay y acabó aceptando su tesis de que la Ilustración (en este caso la británica, y por tanto, también mayoritariamente moderada) era la verdadera fuente de la modernidad, la fuerza crucial en la creación del mundo moderno.

En los siguientes volúmenes de su trilogía, es decir, en *EC* y en *DE*, Israel siguió rastreando la difusión de las ideas radicales por la Europa del siglo XVIII. Argumentó que las ideas de la Ilustración radical se opusieron no sólo a la Contra-Ilustración, sino también a la Ilustración moderada, y que en Francia, una serie de circunstancias permitieron a los espinosistas triunfar hacia 1750, cuando pensadores materialistas como Diderot dominaban la Ilustración francesa. En consecuencia, las ideas materialistas y

[26] En este mismo sentido puede leerse lo que dice M. García-Alonso, pues para P. Gay, los orígenes de nuestra moderna cultura política no se encontrarían en la Ilustración Radical, sino en la Ilustración inglesa (o sea, en la moderada) (García-Alonso 2017 10).

[27] Darnton buscó otra Ilustración, una más plausible como fuerza revolucionaria, encontrándola en la literatura subterránea formada por la calumnia política y por los best-sellers prohibidos (escandalosos y hasta pornográficos) de la Francia del siglo XVIII. Sin embargo, el profesor de Princeton llegó a la conclusión de que esta literatura clandestina era incapaz de proponer un nuevo orden político, apuntando a la Revolución francesa, más que a la Ilustración, como el verdadero momento fundacional de nuestra democracia moderna (Djin 2012, 793).

democráticas de la Ilustración radical fueron ganando adhesión entre amplias capas de la población tanto en Francia como en países vecinos. De este modo, Israel vinculó la revolución mental iniciada con Spinoza con las revoluciones políticas democráticas de finales del siglo XVIII, que a su vez sentarían las bases de los valores democráticos actuales. Porque según el profesor de la Universidad de Ámsterdam, no tiene sentido buscar las causas de la Revolución francesa en las décadas anteriores a 1789 ya que una gran revolución del pensamiento y de la cultura lleva tiempo. Así es: uno debe mirar atrás, al siglo anterior para ubicar los orígenes intelectuales y el desarrollo temprano de lo que ocurrió después en la época de la Revolución, tal y como ya advirtieron una serie de pensadores europeos del momento y que Israel refiere con extensión. En otras palabras, el historiador inglés repite constantemente que las tendencias hacia la secularización, la igualdad, la democracia, la igualdad, la libertad individual y de expresión en Europa occidental y en Norteamérica entre 1650-1750 fueron fuertemente influidas por el pensamiento radical y no por cambios producidos en la estructura social o en el mundo cultural: por ejemplo, la importancia que adquirió la idea de igualdad no se debió a causas económicas, si no a erosión de la jerarquía política y social, combinada con el espíritu filosófico nivelador originado en el monismo sustancial (Israel 2006, viii-x, 551). Pensamiento radical que habría tenido su origen, de nuevo, en Spinoza, como demuestra el hecho de que en las décadas de 1730-1740, se dio por sentado que las notas esenciales de dicho pensamiento (el rechazo de la Providencia divina y de los milagros como realidades religioso-metafísicas) procedían abiertamente del filósofo holandés (Israel 2006, 37). Filosofía radical que se habría enfrentado al pensamiento moderado de tal modo, que a lo largo de la historia de la Ilustración, ya sea que la abordemos desde un punto de vista científico, político o religioso, la dualidad irreductible en última instancia (había más oposiciones, pero esta sería la fundamentante), entre una visión del mundo creado por Dios y sometido a la divina Providencia, y otra visión del mundo como no creado y ajeno a los designios divinos, será tan importante según Israel, que dará forma a todo el curso de la Ilustración (Israel 2011, 19).

Pero en la expansión y el triunfo de las ideas radicales, Diderot llegará a ir más lejos que Spinoza o Bayle en algunos puntos, como cuando sostiene que en la influencia moral y social del cristianismo no hay nada aprovechable, sino que constituye algo dañino al legar a la sociedad dos estándares completamente diferentes, contradictorios e incompatibles en cuanto a lo que es bueno y malo. El problema para Diderot, según Israel,

no es que esta o aquella religión persiga a los heterodoxos, o que la mayoría de las religiones sean intolerantes; la dificultad insalvable era para él que la creencia en Dios, los espíritus, los milagros y las realidades trascendentales dañan tanto a la sociedad como a los individuos, incluso cuando tales creencias son propagadas por una Iglesia que renuncia formalmente a las persecuciones. Esto es así debido al componente irracional que contienen al reclamar tales doctrinas ser las más sagradas y fundamentales que los hombres pueden concebir, pero ser al mismo tiempo y por definición, incomprensibles, no demostrables, y sólo definibles por teólogos. En definitiva, según Diderot, toda religión produce infelicidad y conflictos entre las personas al persuadirlas de que esos dogmas que nadie entiende son más importantes que la calidad y el contenido de la vida cotidiana (Israel 2006, 161-162).

Otra nota distintiva de la Ilustración radical que Israel se encarga de subrayar en *EC* y DE y que se habría extendido a lo largo del siglo XVIII sería la apuesta por una explicación científica de la realidad sin el recurso a doctrinas religiosas. En efecto, en su afán por explicar científicamente la realidad, Diderot, como Holbach y los demás radicales, rechazaron la apelación a causas misteriosas, mágicas o divinas, diferenciándose a este respecto de los Ilustrados moderados, así como del científico por excelencia de la época: Newton (y sus principales discípulos, como Bertrand, Desaguliers o Gravesande). El historiador británico subraya esta diferencia para distinguir a los auténticos filósofos radicales de los moderados, y por supuesto, de los contra-Ilustrados, recordando que tanto Diderot como Holbach siguieron a Spinoza al intentar ofrecer explicaciones exclusivamente científicas[28] para todo lo que acontecía en el mundo,

[28] Israel enfatiza esta cuestión en varias partes, resaltando la diferencia de los filósofos radicales con respecto de Newton:
"Broaching his basic disagreement with Condorcet, in a letter of May 1774, Turgot invoked the principle of universal gravitation. Nature, held Turgot, like Newton, but unlike Spinoza, Diderot, and d'Holbach, requires an outside force to put it into movement" (Israel 2011, 18). También en otras partes vuelve a señalar esta idea de una causa ajena a la materia y por tanto no física que sería la responsable de la gravitación (Israel 2011, 145, 696; Israel 2006, 209, 774). Lo que Israel quiere subrayar es la creencia de Newton en la Providencia divina frente a otros filósofos naturales y su idea de que Dios está detrás de cada manifestación física. No obstante, la cuestión es un poco más compleja, tal y como puede comprobarse en la 3ª de las *Cuatro cartas al Dr. Bentley* escritas entre 1692-1693. En ella Newton afirma que la gravedad: 1) no es una propiedad esencial de la materia, 2) no opera a distancia en el vacío, 3) si no a través de una mediación no material, 4) y mediante un agente que actúa de forma constante, sin especificar si este es material o inmaterial (Newton 2008, 45-52). Con 3 se refiere a Dios, pero con 4, no. Así que la gravedad no puede atribuirse directamente a Dios, en mi opinión. Y es que Newton posee algo así como dos caras: la del sobrio científico y matemático, por un lado; y la del cristiano hereje, muy influido por el neoplatonismo cristiano de Cambridge. Esto último nos ayuda a entender su física, donde la materia, pasiva e inerte, se halla vivificada por espíritus o agentes activos y en la que Dios se encuentra detrás de cada transformación (Sellés 2008, 165). Por eso Newton rechazó tanto el epicureísmo como el cartesianismo, recurriendo a Dios en su cosmología, el cual dotaría

incluyendo además los desastres físicos y humanos de todo tipo. Así, por ej., en la entrada del término *terremotos* de la Enciclopedia, las causas físicas definibles son la única forma admisible de explicación y también de las erupciones volcánicas y las inundaciones, anotando los últimos avances en geología, mineralogía, flujos de agua, electricidad, química de gases y prácticas mineras. Por su parte, Holbach prefirió la teoría química ampliamente vigente desde la década de 1740, atribuyendo los terremotos a las conflagraciones subterráneas no eléctricas (Israel 2011, 51).

Pero volviendo ahora con las tesis de la modernización, muchos críticos sostienen que Israel no aporta pruebas suficientes de que la Ilustración radical sea la responsable de nuestros valores democráticos fundamentales. Por ejemplo, La Vopa dice que hay poca evidencia de que los pensadores espinosistas tuvieran una noción realmente inclusiva de democracia que extendiera los derechos civiles no sólo a una élite propietaria sino a la población en general. Y en lo que respecta a los derechos de la mujer, por citar otro de los símbolos democráticos, tampoco el materialismo biológico de Diderot habría dejado espacio para la mujer en la esfera pública (La Vopa 2009, 727-729).

Incluso la afirmación más débil de Israel, continúa ahora Djin, según la cual la Ilustración defendió una alternativa más democrática que el antiguo régimen, parece fundada en una evidencia inestable. Todo esto hace difícil sostener que la transición a una cultura política más democrática estuviera vinculada con el ateísmo y el materialismo, o más en general con la Ilustración, fuera esta radical o moderada. Así, aunque los trabajos de Israel han contribuido enormemente a relanzar el debate sobre la Ilustración, según la historiadora holandesa nos dejan con la impresión de lo difícil que resulta localizar la génesis de nuestra cultura política democrática en los siglos XVII y XVIII. Y por eso se pregunta Djin que, entonces, si la Ilustración no dio paso a la democracia liberal moderna,

---

a la materia de propiedades capaces de explicar, entre otros fenómenos, la fuerza de atracción entre los planetas. Sin embargo, con ello no daba una explicación científica de la causa de la gravedad que parecía remitir a cualidades "ocultas" de la materia, tan alejadas del espíritu de la filosofía continental. Desde luego, Newton sostenía que "las fuerzas de atracción debían tener una causa; pero que, mientras esta no se descubriese, había que conformarse, lo que no era poco, con un constructo matemático capaz de predecir con fidelidad las apariencias" (Sellés y Solís 2009, 145). Así pues, la cuestión de la gravedad en Newton no puede reducirse diciendo que no tiene una causa física y que es explicable sólo como la voluntad de un Ser superior (Israel 2006, 209). El propio Newton reconoce en sus *Principia* que hasta el momento no ha logrado descubrir la causa de esas propiedades de la gravedad y en la *Carta al honorable Sr. Boyle* propone algunas conjeturas atribuyéndoselas al éter (Newton 2008, 73-74). Así pues, Israel tiene razón cuando afirma que Newton no quiso separar la teología de la física (Israel 2006, 748) pero pasa por alto que su personalidad científica iba ya estableciendo disquisiciones en el campo de la física en las que Dios no intervendría.

dónde tendríamos que buscar sus orígenes: quizás deberíamos de olvidarnos de darle tanta importancia a las reflexiones políticas del momento, responde. Después de todo, los filósofos pusieron en el punto de mira la religión revelada y la superstición como el objetivo principal de sus críticas. En este sentido, trabajos recientes sobre la Ilustración que acompañó a las distintas confesiones religiosas podrían ser leídos como una muestra del éxito de Voltaire y otros sobre el cambio que debía sufrir la religión en la sociedad[29].

Así pues, la profesora holandesa propone que no consideremos a la Ilustración solo como un movimiento secularizador y anticlerical, sino como algo que también trató de crear un mundo más racional y moderno, sin hacer necesariamente *tabula* rasa de todo lo anterior. Es más, frente a la tesis de la modernización, resulta que las ideas políticas defendidas por los filósofos tenían poca semejanza con el mundo que sería creado a partir de las revoluciones democráticas del siglo XVIII y después. De hecho, el futuro político imaginado por muchos pensadores de la Ilustración era más parecido a la monarquía de Luis XV que a la Francia revolucionaria. Djin trae a colación los escritos de Boulanger (Djin 2012, 801-804), un típico representante de la Ilustración francesa. Aquí hay que señalar que Gay lo describe como uno de los cabecillas principales de su Ilustración "modernizadora" e Israel abunda en referencias a Boulanger como propagador de la Ilustración radical y materialista del siglo XVIII. Sin embargo, según la profesora holandesa, en Boulanger no hay nada semejante: más bien en él se encuentra una combinación de heterodoxia religiosa con una declarada simpatía por el gobierno real[30], defendiendo un monarquismo Ilustrado que no ha sido tenido en cuenta por Gay ni Israel. Como algunas contribuciones recientes a la historia de la Ilustración han mostrado, el apoyo a la monarquía como una forma moderada y potencialmente liberal de gobierno, parece haber sido amplio en los círculos de la Ilustración[31]. De hecho, podría haber estado más extendido que el apoyo a los regímenes democráticos radicales o del parlamentarismo británico. Todo esto apunta no sólo a la distancia entre los objetivos de los filósofos políticos Ilustrados y nuestros propios ideales, sino también a una nueva comprensión del papel histórico de la Ilustración. De hecho, Djin duda de si la lectura de

[29] Tesis que también mantiene Sheehan como se verá más abajo.
[30] Algo en lo que coincidirá con Pierre Bayle, un filósofo poco estudiado, pero mucho más importante que Boulanger, y del cual se tratará más abajo.
[31] Djin cita el volumen dirigido por H. Blom, J.C. Laursen y L. Simonutti: *Monarchism in the age of Enlightenment: Liberty, Patriotism and the Common Good"*, 2007 (Djin 2012, 804-805).

los textos de los filósofos políticos podría servirnos en realidad para comprender los orígenes de nuestra cultura política moderna[32].

Pero junto a la tesis de la modernización, Israel establece otra más fuerte que atribuye una fuerza causal a las ideas en el estallido de la Revolución francesa y americana. Efectivamente, en el capítulo 2º de *RM* se establece un nexo causal entre las revoluciones democráticas de finales del siglo XVIII a ambos lados del atlántico y lo que él denomina una "revolución de la mente" que se habría producido unas décadas antes (Israel 2009, 37-91). Frente a la historiografía clásica, sobre todo la de inspiración marxista que había atribuido esas revoluciones a cambios en la estructura económica y en las condiciones materiales, nuestro autor señala que la verdadera responsable fue una transformación intelectual que llevó aparejado un enorme cambio cultural[33]. Según el historiador inglés, esta revolución de la mente, este cambio "estructural" (pero con "estructural" él se refiere a un cambio de ideas), ocurrió entre 1770 y 1789 aproximadamente: dos décadas que fueron decisivas para el desarrollo de las ideas contemporáneas de democracia, libertad individual y de los valores igualitarios. Los principales protagonistas de esta revolución intelectual habrían sido los *philosophes* radicales, cuyo principio político central afirmaba que un buen gobierno debe dejar de lado los criterios teológicos y asegurar mediante un ordenamiento jurídico adecuado que la educación, el interés individual, el debate político y los valores morales de la sociedad se dirijan al bien general. Así pues, la Ilustración radical fue la más importante fuente intelectual para la propaganda del igualitarismo democrático defendido por los discípulos de Diderot, Helvétius y Holbach: especialmente por Mirabeau, Condorcet, Jefferson, Paine o Price.

También *Democratic Enlightenment* (*DE*) abunda en estas reflexiones cuando afirma que esa "revolución de la mente", diseñada por la Ilustración radical durante las

[32] Djin termina su artículo subrayando la importancia de aclarar cuán diferentes eran los ideales políticos de los Ilustrados y los nuestros, diferencia que podría servir para arrojar luz sobre una cuestión importante: ¿Por qué nuestra democracia contemporánea llegó tan tarde? No se debió solo por la cobardía de los pensadores ilustrados (como piensan algunos) o el dominio de la autoridad y el dominio de la tradición sobre la población en general. Fue, más bien, opina Djin, porque algunos de los filósofos más avanzados del siglo XVIII creían que la democracia o incluso un sistema representativo como el británico no eran necesarios para mejorar significativamente los logros de la Ilustración. A fin de sustanciar este argumento, acaba aquí la profesora holandesa, algunas cuestiones tendrían que ser debatidas, como por ejemplo ¿qué influencia tuvo el nuevo monarquismo Ilustrado? o ¿qué papel jugó en el debate público? o también ¿cómo fue recibido por los partidarios del Antiguo Régimen? (Djin 2012, 804-805).

[33] En mi opinión, aquí Israel intenta seguir la clásica teoría weberiana del cambio social que ve en las ideas un factor clave.

tres últimas décadas del siglo XVIII implicó una transformación (casi una "transvalorización" cabría decir) de todos los valores políticos, sociales y morales dominantes de la época. Todo lo exaltado y todo lo despreciado en el pasado fue colocado bajo un prisma diferente: todo el legado del conocimiento del pasado representado por las universidades y por el pensamiento religioso fue cuestionado y deslegitimado, provocando una extraordinaria reacción tanto en la Ilustración moderada como en la Contra-Ilustración (Israel 2011, 940). Como reitera constantemente, esta revolución de la mente habría tenido como causa material y eficiente el pensamiento radical de finales del siglo XVII, con su plasmación concreta en torno a 1770-1789, y finalmente a su vez, esa transformación mental habría dado lugar a las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII (Israel 2006, VII, X, 4, 317, 357-358, 754). O sea, nos encontramos dentro de un tipo de explicación causal que coloca a las ideas como factor decisivo de la historia, de forma parecida a cómo considera M. Weber las ideas (en este caso religiosas) en el desarrollo del capitalismo (otro elemento definidor de la modernidad), matizando la explicación marxista por considerarla demasiado reductiva.

Efectivamente, pues Israel quiere dejar claro que su interpretación acerca de los grandes cambios revolucionarios exige que el descontento social esté articulado en nuevos conceptos, "directos y mucho más generales que antes". Es más, en términos críticos, podría decirse que en los trabajos de Israel sólo importan las ideas, o solamente algunas, y que en definitiva "se trata de un relato idealista", donde los demás factores explicativos se subordinan a las ideas. Incluso acciones concretas que podrían interpretarse en términos verdaderamente radicales, como podría ser la abolición de la esclavitud en Pensilvania (1780) no son tenidas en cuenta. Aquí hay que señalar como nos recuerda Jacob que los cuáqueros llegaron a patrullar sus fronteras para evitar que los propietarios se llevaran a sus esclavos al sur, y sin embargo no merecen un lugar en el panteón radical. También los padres fundadores de los Estados Unidos de América (al igual que Locke) realizaron acciones radicales, pero esto se vuelve irrelevante porque para Israel parece que sólo las ideas cuentan, apuntilla la historiadora americana[34].

Estas ideas, a las que Israel da tanta importancia, habrían tenido como medio de transmisión privilegiado, sino único, los textos filosóficos. A este respecto, no hay que olvidar que *DE* sólo cita una vez a los periódicos, y cuatro a las novelas y textos satíricos, y en ningún caso les asigna papel alguno en la comunicación de ideas subversivas o

[34] Quizás en esta crítica sea exagerado decir de Israel, como hace Jacob, que se trata de un "idealista hegeliano", pero en lo demás sus palabras parecen bastante acertadas (Jacob 2013, 20).

radicales. No obstante, en *RM*, parece matizar estas reflexiones y dentro del apartado "libros subversivos", admite también la importancia no sólo de los textos filosóficos, sino también de textos satíricos, literarios y periodísticos, aunque lo que de verdad importó para el historiador inglés era el nuevo contenido filosófico que transmitían, fuera el que fuera su expresión escrita (Israel 2009, 88). Tal vez este cambio se deba a las críticas que se le han formulado y de esta manera tome nota de ellas. A este respecto, S. Moyn señala que Darnton y otros historiadores han puesto de relieve que los libros filosóficos fueron sólo uno de los muchos textos influyentes, publicados y leídos, durante la Ilustración (Moyn 2010, 9). Mientras que Israel había tratado de persuadirnos (por lo menos antes de publicar *RM.*) de que fueron sólo los textos filosóficos quienes produjeron una revolución de la mente, la cual, repite, precedió y originó la Revolución francesa[35].

Volviendo con el problema del papel causal de las ideas, precisamente Moyn añade que el historiador inglés no es capaz de explicar por qué su conjunto de valores emancipatorios tuvo éxito, excepto por su afirmación de que eran y siguen siendo verdaderos. Pero esto no constituye una explicación, o al menos no histórica según Moyn. Eso es como decir que el cristianismo tuvo éxito porque Jesús fue el Salvador… pero se supone que Spinoza no fue un Mesías que triunfó porque estaba en posesión de la verdad que te hace libre, añade enfáticamente (Moyn 2010, 9). Es decir, las ideas en sí mismas no explican por qué ellas tienen éxito o por qué fracasan, y por otra parte, a pesar de su obstinado empirismo, Israel no se detiene en los detalles de los textos seleccionados y presta aún menos atención al contexto más amplio en el que se producen dichos textos.

Sin embargo, al final del capítulo 2º de *RM* observamos un cambio: Israel reconoce que a falta de una teoría mejor es demasiado simple argumentar que el triunfo de las ideas poderosas es inevitable, y que no todo el acento ha de ponerse en los libros y en las ideas. La interpretación que él propone en este momento para las revoluciones es la de una compleja interacción entre pensamiento y acción que tienen lugar en momentos concretos de la historia, frase que nos recuerda de nuevo a Weber[36]. Dejando claro, eso sí, que los

[35] Una crítica parecida es lanzada también por Jacob resaltando el papel de la masonería en el surgimiento del pensamiento radical. Como ella mismo dice, lo que hay detrás de esta diferente visión es solamente el valor que se concede a las redes sociales en el fomento de las creencias e ideas Ilustradas (tesis de Jacob), frente a defender que simplemente fueron las ideas de los libros las responsables del movimiento Ilustrado que es la tesis sostenida por Israel (Jacob 2013, 15-16).

[36] Al final de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", Weber dice que debería considerarse también cómo las ideas protestantes han sido influidas a su vez por las condiciones socioculturales, en especial por las económicas (recordemos que su tesis sostiene la influencia de las ideas religiosas sobre la actividad económica). Y termina esta obra afirmando que a pesar

agravios sociales y económicos no bastan por sí solos para que surja una revolución, sino que esta tiene que ser reivindicada por nuevas ideas a través de medios escritos con contenido filosófico (Israel 2009, 87-88).

No obstante, ahí queda la cosa: Israel lanza esa afirmación y se detiene, pues ni siquiera esboza las líneas generales que debería seguir una investigación que tuviera en cuenta esa compleja interacción entre pensamiento y acción. No obstante, sí se queja reiteradamente de que la mayoría de los historiadores hayan sido reacios a admitir que las ideas jugaran un papel destacado en el origen de la Revolución. Algo inconcebible para él si se estudian las polémicas intelectuales de las décadas previas: sólo desde hace pocos años algunos historiadores han tratado de salvar este vacío, intentando aproximarse a los orígenes intelectuales de la Revolución francesa, pero con escaso éxito, a ojos de nuestro autor, pues la historiografía actual es demasiado incompleta y esquemática. Según Israel, el estudio de las polémicas públicas, que es el factor más importante en el origen de la Revolución francesa, no aparece tratado por los historiadores recientes. Lo cual, según nuestro autor, no puede sino producir una imagen errónea de lo que sucedía en la sociedad francesa en esos años. Pues al final de la década de 1780, en Francia, Alemania, Reino Unido, Holanda y algún otro país, existía una conciencia generalizada en algunos círculos influyentes de que había que anular los antiguos privilegios y rangos porque la nueva filosofía así lo había argumentado de manera racional. O sea, el *philosophisme* era visto en esa época como el responsable de poner en marcha una amplia revolución de la mente, y a su vez, esta nueva filosofía era inexplicable sin tener en cuenta toda una tradición radical que tiene sus inicios 100 años antes con Spinoza y Bayle. De este "hecho" levantaron acta tanto los *anti-philosophes* (gran parte de ellos pertenecientes al clero) como pensadores más progresistas del momento, como por ejemplo, Jamin, Deschamps, Maleville, etc.

Pero en otro lugar, Israel vuelve a decir que es evidente que las ideas juegan un papel subordinado en la explicación de los grandes acontecimientos, recordándonos

---

de reconocer el valor que las ideas religiosas han tenido en la configuración de la vida moderna, "ello no nos autoriza a sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista, igualmente unilateral. *Ambas son igualmente posibles*. Pero con ambas se haría el mismo flaco servicio a la verdad histórica si se pretendiera con ellas,no iniciar la investigación, sino darla por conclusa" (Weber 1985, 201-202).
Para una crítica de la conclusión a que llega Weber, véase García-Alonso (1997, 94): el espíritu del capitalismo, la racionalización en esta y otras esferas, no vendrá auspiciada por la conducta subjetiva del protestante angustiado al no tener la seguridad de que se salvará, sino de la "racionalidad eutáxica" del propio Estado, necesaria para mantenerse independiente de la Iglesia Católica, Estado "al cual se está obligado a subordinar el credo de los fieles como única vía de supervivencia de la Iglesia reformada."

también que en su *Revolutionary Ideas*, subrayó diferentes causas cuando habla de la Revolución francesa si la contemplamos como un gran levantamiento de la sociedad y del mundo político… y que cuando él adjudica a la Ilustración radical ser la responsable, la gran causa de la Revolución, está pensando exclusivamente en los grandes actos, en las grandes declaraciones y en el programa de emancipación, en los ataques contra la autoridad religiosa, en los avances democráticos y en la nueva legislación, hechos todos ellos que caracterizaron las diferentes etapas de la Revolución. Israel reconoce aquí la importancia de las causas económicas, financieras y religiosas en los levantamientos sociales, pero sigue concediendo a las ideas un papel destacado como guías y precursoras de los cambios revolucionarios, algo que nos vuelve a recordar la clásica tesis weberiana[37].

4.ILUSTRACIÓN Y RELIGIÓN. LOS FILÓSOFOS RADICALES: ¿ATEOS O SIMPLES HETERODOXOS?

Para Israel la religión apenas ocupa espacio en el proceso de modernización liderado por la Ilustración, pues se puede decir que concibe a esta como una reacción unilateral, unidimensional en contra de la religión. En este sentido, el proyecto de Israel puede leerse también más allá de la confrontación entre Ilustración radical y moderada, y más allá de una respuesta a las críticas postmodernas y marxistas. Efectivamente, también puede verse en su monumental obra una "contra-teología política", es decir, como una historia de la modernidad secularizada que emergería en clara oposición a cualquier ámbito de manifestación de lo religioso. Aquí es donde, según García-Alonso (2017, 357) pueden recordarse las tesis de C. Schmitt, en especial, cuando sostiene que todos los conceptos de la teoría política moderna son conceptos teológicos secularizados, y compararlas fructíferamente con los planteamientos de Israel cuando afirma que nuestra democracia moderna tiene sus orígenes en la separación completa entre religión y política promovida por los pensadores radicales de los siglos XVII y XVIII. Efectivamente, la comparación es del todo plausible ya que el propio Israel reconoce un aspecto anti-schmittiano en su tesis de la Ilustración radical, pues para él, Spinoza habría sido el primer

[37] Israel: "…cet ensemble d'actes décisifs ne peut absolutement pas être expliquer (quelle que soit l'époque et quelles que soient les circonstances) par de simples revendications sociales ni par le désordre social… ni par la misère économique, Cet ensemble ne peut être produit que par une puissante révolution intellectuelle qui l'a **précédé** et **guidé**… (Israel 2017, 405-406); (las negritas pertenecen al autor de este trabajo).

pensador en reivindicar la libertad individual a costa del poder del Estado, proponiendo una fundamentación de la política al margen de la autoridad religiosa (Israel 2017, 392).

Esta comparación entre ambos autores requiere que nos detengamos brevemente en la concepción que de la política tiene el primero. Así, puede decirse que las ideas fundamentales del pensamiento político de Schmitt pueden resumirse en su definición de la soberanía como el poder de establecer un estado de excepción que rompe con el ordenamiento jurídico. Este constituye un momento extremo donde la soberanía[38] adquiere su verdadero significado, separando a las personas en amigos y enemigos. En consecuencia, el conflicto sería el rasgo distintivo determinante del campo de lo político, definiéndose como enemigo a todo aquel que amenaza la forma de vida de una nación y constituyendo esta amenaza una situación en la que no hay posibilidad de permanecer neutral (Rossi 1991, 150, 160). Porque el enemigo en Schmitt no tiene un sentido alegórico o simbólico, sino por el contrario, estrictamente existencial: no es el adversario privado, el antagonista de la polis griega, o el competidor por los bienes y recursos escasos del mercado. Más bien la relación con el enemigo equivale para el jurista alemán a una lucha total por la existencia; o en otras palabras, lo que se dirime aquí es la posibilidad radical de la muerte: al enemigo se le debe matar (Karmy 2009, 35-36).

La analogía estructural (y no sólo de contenido[39]) con los conceptos religiosos del cristianismo es muy clara: el Dios cristiano omnipotente se convierte en el legislador todopoderoso, no estando sujeto ni a la ley natural ni tampoco al derecho positivo. El estado de excepción tiene un significado semejante al del milagro, y la distinción amigo/enemigo en política es tributaria de la división religiosa entre el bien y el mal[40]. Otra cuestión muy a tener en cuenta para entender estas ideas es que Schmitt no acepta la separación radical entre lo espiritual y lo terrenal, porque según él la teología y la política se entremezclan, sobre todo desde que la Iglesia ha perdido el monopolio de los asuntos

[38] La soberanía se entiende aquí como el poder originario de mandar, como un poder metajurídico que está en el origen y fundamento de toda competencia (Karmy 2009, 31).

[39] Esto ha sido subrayado varias veces: Pej., García-Alonso, M: "Pero Schmitt afirmó ambas: no sólo que las categorías de la moderna teoría política proceden de la teología política, sino que su articulación sistemática sólo puede ser teológica" (Garçía-Alonso 2005, 236).
O también: "La teología política schmittiana no tiene, como sucedía en la teología política medieval, un carácter *confesional*, sino más bien *estructural*" (Karmy 2007, 3).

[40] El soberano además, con su poder absoluto, ejerce algo similar al poder creador de Dios, pero también debido a su capacidad de castigar, saltándose el orden jurídico cuando lo cree conveniente. El caso paradigmático es el Führer que puede ordenar matar a alguien sin que eso sea un asesinato. Schmitt evoca aquí el concepto de soberano de Bodin como poder absuelto de la ley: el soberano representa el poder de aquél que permanece fuera y por encima de la ley (Micieli 2010, 102).

religiosos y el Estado el de los asuntos políticos (García-Alonso 2017, 360-361). Esta mezcla de ámbitos persistiría a pesar de todo el esfuerzo del pensamiento político moderno que se habría volcado en reafirmar el proceso de secularización y la pérdida de importancia de lo religioso en todas las dimensiones. De ahí que para Schmitt, la supresión de la teología política significaría en realidad una auténtica secularización, como vio Blumenberg (García-Alonso 2005, 240). Pero esto es imposible porque según el jurista del III Reich, la vinculación entre ambas esferas es previa a la secularización de los conceptos políticos fundamentales, pues se refiere a la política "originaria" (al fundamento de la misma política). Esto es, a la primera decisión política, la cual se refiere a la elección radical y sin posición intermedia que debe producirse necesariamente entre caos o anarquía, cuya justificación es necesariamente teológica. Esta decisión entre anarquía y autoritarismo está, a su vez, basada en la concepción peligrosa de la naturaleza humana que sostiene Schmitt, la cual está a su vez estrechamente ligada al pecado original del cristianismo. En consecuencia, el núcleo de su tesis no descansa en la máxima judía, un Dios, un rey, criticada por Peterson, sino en la perversidad humana que requiere la intervención divina para crear el orden (García-Alonso 2017, 361; García-Alonso 2005, 240), lo cual lleva implícito un pesimismo antropológico acerca de la posibilidad de que el hombre por sí mismo pueda vivir en paz (Micieli 2010, 117).

El conflicto y la guerra como su máxima expresión, serán pues inseparables de toda política. Sólo el Estado, muy hobbesiano aquí Schmitt,[41] los puede contener (que no erradicar), procurando limitar el mal en este mundo. Es por eso que para Schmitt, intentar eliminar la teología política equivale a intentar eliminar la política, es decir, el conflicto y el mal en el mundo, y con ello, pretender clausurar la historia: pero esto es imposible, ya que el reino de Dios no puede hacerse efectivo en este mundo, coincidiendo aquí con teólogos como Peterson, Metz o Moltmann. En esta visión de la realidad, no hay lugar para el ejercicio de la razón, para el diálogo o el debate: ni el soberano, ni el ejercicio de la soberanía lo requieren. Antes bien, Schmitt los considera unas distracciones burguesas propias del liberalismo[42], el cual tendría sus orígenes precisamente en Spinoza quien sentó el principio de la libertad de conciencia, de libertad de pensamiento y de expresión, erigidos posteriormente en pilares del derecho individual. Pero colocar al individuo por

[41] Él admite que tanto J. Bodin como Hobbes son sus compañeros de viaje intelectual, sus amigos, y quienes más han influido en su pensamiento político (García-Alonso 2017, 362).
[42] Y el liberalismo es incapaz de enfrentarse a la batalla entre el mito de la lucha de clases y el mito de la nación, pues está anclado en el racionalismo y en la idea de que el consenso entre posiciones enfrentadas es posible (Rossi, 1991, 160-161).

encima del Estado significa limitar su soberanía, además de debilitarlo y de condicionarlo: esto es inadmisible para Schmitt, acusando a Spinoza y a los judíos en general de enemigos implacables no sólo de Alemania sino de los valores de la cultura occidental (García-Alonso 2017, 369). En este sentido, la división entre lo externo y lo interno, entre lo público y lo privado, entre la conciencia y la ley, entre la moral y el derecho, son el producto de la tradición judía según Schmitt, y constituyen una seria amenaza para la indivisible soberanía del Estado. Estas rupturas, junto con la *libertas philosophandi* de Spinoza, en tanto que expresión de la doctrina liberal que defiende que el debate y la divergencia de opiniones constituyen el fundamento del acuerdo político, son rechazadas por Schmitt por basarse en un decisionismo que, si bien es igualmente arbitrario (y teológico), tiene unas consecuencias mucho peores[43].

Así pues, asimilando sus categorías políticas a los dilemas propios de la tradición cristiana, para Schmitt, toda política tiene una filiación religiosa y una esencia conflictiva, mientras que para Israel la fuente de la verdadera modernidad política hay que buscarla en Spinoza, el pensador irreligioso por antonomasia: porque en la medida en que el sistema filosófico espinosista es monista, es principalmente anticristiano. En este sentido, se podría leer *RM* como un texto que presenta la implementación política de la filosofía espinosista en el siglo XVIII y las primeras etapas de la Revolución francesa como el punto culminante de la Ilustración radical (García-Alonso 2017, 376). Resulta evidente la posición antitética de Israel en este tema con relación a la tesis de Schmitt, pues para el primero la política moderna se construye al margen de la religión, habiendo sido los filósofos radicales quienes habrían separado definitivamente ambos mundos. En definitiva, el pensamiento de Israel y de Schmitt representan posturas opuestas en esta cuestión, colocándose en dos extremos, pues o bien nuestra política moderna habría surgido frente a la religión, o bien no podría separarse de ella en sus fundamentos.

Además de la contraposición Schmitt-Israel que acabamos de ver, hay que decir que han aparecido numerosas obras que se separan de la interpretación que ofrece Israel acerca de las relaciones entre Ilustración, modernidad y religión, y en particular que no están de acuerdo con la poca atención que presta a la religión en sus obras, pues como

[43] Schmitt, con Strauss, piensa que la opción entre la fe en Dios o en el hombre, entre la religión o la filosofía, la teología o la ciencia, no puede argumentarse filosóficamente, o sea, racionalmente. Además, según Schmitt, la decisión por la "vía liberal" (la creencia en que el hombre puede ponerse de acuerdo y resolver sus conflictos) expresa en realidad una fe no tan distinta de la creencia en un Dios omnipotente. Las consecuencias serían peores en la opción liberal por la incertidumbre, la anarquía, los conflictos, etc. que se generan en mucha más medida como ocurrió con la República de Weimar (Israel 2017, 411-415).

sabemos, para él, Ilustración y modernidad habrían avanzado juntas secularizando la sociedad.[44] Entre los autores más destacados que no rechazan la relación positiva entre Ilustración y religión podemos citar a D. Sorkin, J. Pocock, Th. Sheehan o M. Gillespie: según Sorkin, la creencia religiosa habría sido el motor más importante de la Ilustración; Pocock ha puesto el acento sobre el papel de los arminianos en la Ilustración de los Países Bajos; Sheehan ha subrayado la importancia del vínculo entre hermenéutica bíblica e Ilustración: Gillespies defiende que se debe comprender la Ilustración radical a partir de sus fuentes ontológicas nominalistas (García-Alonso 2017, 9). Lo cual no significa que todos ellos no estén de acuerdo en subrayar que la crítica religiosa constituyó el elemento central de la Ilustración. Pero una cosa es afirmar esto y otra insistir en que la religión perdió toda su importancia e influencia durante esta época, porque tal vez incluso referida solo a los filósofos radicales, podría ser una afirmación exagerada.

En este sentido Sheehan se pregunta si la religión ha podido tener algo que ver con la Ilustración, relación que hasta hace pocos años era negada por los estudiosos (Sheehan, 2003, 1061). Sin embargo, en los últimos años la religión ha vuelto a ocupar la investigación sobre la Ilustración, subrayándose que la religión fue una fuerza determinante, un verdadero corazón en la vida intelectual de ese período. Esta resurrección de la religión en los estudios de la Ilustración formaría parte de un nuevo interés general en los temas religiosos que se aprecia desde 1989. En este cambio de tendencia respecto a la consideración de la religión dentro de la Ilustración, ocupa un lugar importante el libro colectivo de Porter y Teich, *The Enlightenment in National Context*, por dos motivos. Primero, porque cuestionó las tesis de la modernización de Gay así como su tratamiento de la religión. Y segundo, porque para muchos comentaristas del texto de Porter y Teich, la religión se convirtió de hecho en el factor cualitativo diferencial del tipo particular de Ilustración en cada país. Así, Sheehan nos recuerda que Sullivan dice que en Inglaterra, por ejemplo, las metas de la Ilustración prosperaron "dentro de la piedad"; que en Alemania, los Ilustrados trabajaron dentro de las tradiciones religiosas que ellos mimos enmendaron pero que no rechazaron; que en los Países Bajos la Ilustración se desarrolló significativamente en nombre del rejuvenecimiento moral y espiritual más que en nombre de una política filosófica progresista; que en Austria la cercanía de la Reforma católica a los supuestos de la Ilustración fueron obvios, etc. En

[44] Como él mismo confiesa, el proyecto de Israel desde 2001 ha sido explicar la relación existente entre la oposición a la religión por parte de algunos filósofos con su apuesta por ideas políticas y sociales claramente revolucionarias. (Israel 2017, 437).

este mismo sentido abunda Djin, que los contextos nacionales, muy distintos entre sí, ofrecieron una manera de volver a colocar a la religión en el seno de la Ilustración (Djin 2012,1067).

Pero entonces Sheehan se pregunta si una idea (la Ilustración) definida de forma estándar por su oposición a la superstición, a la fe, a la Revelación, puede sobrevivir cuando esa confrontación desaparece. Y más en concreto, se plantea qué consecuencias tendría una reconciliación entre la Ilustración y la religión para la historia de los orígenes de la modernidad. Para el profesor de la Universidad de Stanford, la categoría de la Ilustración parece en sí misma inestable, como si fuera incapaz de sobrevivir a la introducción de la religión sin perder su poder modernizador y secularizador, según las posiciones clásicas (Sheehan 2003,1069). Pero entonces ¿cómo conciliar Ilustración y religión, sin que la primera siga conservando su potencial heurístico? Nuestro especialista en filosofía de la religión responde que es necesario sacar a la Ilustración del ámbito exclusivo de la filosofía, tal y como han hecho Pocock, Clark, Sorkin, etc. Pero para alejarse de la filosofía no solo hay que construir una nueva geografía de la Ilustración, sino también un nuevo contenido cultural e intelectual. Así lo hace el autor de *Barbarism and Religion*, rebajando la filosofía a un mero componente de la Ilustración, uno más, entre los que incluye la religión y los pensadores religiosos. Este modo de proceder es crucial para Pocock y su proyecto de desagregación: una vez que el enlace esencial entre filosofía e Ilustración está roto, las Ilustraciones pueden multiplicarse.

Pero frente a estas tesis, continúa Sheehan, surge *RE*, donde la filosofía, en un sentido amplio y sorprendente, cohesiona una Ilustración amenazada por las fragmentaciones de Pocock y Porter. La Ilustración es en Israel la clave de la modernidad y, como era de esperar, la religión ocupa un lugar reducido en esta historia. Para Israel, siguiendo la tesis de Gay, la filosofía de la Ilustración derrocó la edad de la teología y de la superstición, erradicando lo mágico y las creencias en lo sobrenatural. Usando a Spinoza y al espinosismo como puntos de referencia, Israel construye una agresiva visión anti-Pockeana de la Ilustración, en constante guerra con la religión, insistiendo vehementemente hasta qué punto es importante una Ilustración específicamente filosófica para la historia tradicional del racionalismo y de la secularización. Por eso, continúa el filósofo americano, ir más allá de esta historia significa ir más allá de la definición filosófica de la Ilustración que si bien tiene la virtud de la simplicidad, tiende a ocultar más de lo que muestra.

Efectivamente, este enfoque es demasiado reductivo porque no examina el papel que ha jugado la religión en la Ilustración, dando por sentado (sin examinar esta cuestión) que no ha sido importante, pero en cambio, cabe pensar en vista de esos estudios citados que la religión en esa época nunca ha quedado atrás, ni a nivel personal, ni a nivel institucional. Es cierto que los historiadores han prestado poca atención a la religión, han trabajado poco en este campo, salvo excepciones. Una la constituye el libro colectivo *Religion and Politics in Enlightenment Europe*[45] donde se coloca a la religión en el mapa historiográfico al estudiar las conexiones entre una serie de variables por un lado, como la disidencia racional, el jansenismo, el pietismo… y, por otro, los propios políticos Ilustrados. Así que ahora, continúa Sheehan, tenemos una noción bastante rica de cómo la heterodoxia religiosa y la oposición política se entrecruzaron en la Inglaterra del siglo XVIII, de cómo la actividad política se convirtió en una extensión de principios morales y religiosos, con lo cual ya no podemos oponer de forma simplista el pensamiento racional y el religioso.

Otro aspecto importante a tener en cuenta, nos dice el filósofo de San Francisco, es que fue precisamente en el período de la Ilustración donde el concepto de religión sufrió un cambio radical. Antes del siglo XVIII, la religión describía generalmente la conducta ritual practicada por cristianos, judíos, musulmanes, etc. Pero a partir de esa época la religión empezó a concebirse como un conjunto de proposiciones, lo cual permitió además, la comparación entre las distintas religiones, yuxtaponiendo los contenidos de sus creencias. Precisamente, el estudio de las religiones comparadas y sus esfuerzos por averiguar las raíces comunes de toda religión (ya residiera en la naturaleza, en la humanidad, en Dios, etc.) nació y se desarrolló sobre esta base.

Sheehan sugiere que en vez de dispersar (cada país habría tenido su Ilustración) o concentrar excesivamente la Ilustración (sólo habría existido una), sería más productivo tratar el fenómeno como una nueva constelación de instituciones y de prácticas técnicas y formales, de *medios de comunicación*, tomando el término prestado de Kittler. Tales prácticas e instituciones podrían incluir también argumentos filosóficos, pero abarcaría mucho más, pues incluiría elementos tan dispares como salones y círculos literarios, revistas, periódicos, traducciones, técnicas de estudio, diccionarios, enciclopedias, nuevas técnicas de organizar los datos, etc. De este modo, instituciones muy diferentes como universidades y academias, periódicos y revistas, salones y clubs de lectura, traducciones,

[45] Editado por Bradley, J.E, y Van Kley, D.K (1981).

etc, fueron los escenarios donde se comenzó a debatir sobre numerosos temas, y entre ellos, las diferentes realidades que abarca el concepto de religión fueron investigadas y, lo que es más importante, fortalecidas. De este modo, y según Sheehan, Ilustración y religión caminaron estrechamente juntas no porque existiera alguna afinidad intrínseca intelectual entre el racionalismo y el misterio, entre dos formas tan distintas de pensar, sino porque los medios de comunicación de la Ilustración fueron estructuras fundamentales a través de las cuales se crearon nuevas culturas y prácticas religiosas[46].

Una muestra significativa de cómo funcionarían los medios de comunicación de la Ilustración serían dos textos aparentemente tan distintos como la Biblia de Belenburg y el Diccionario de Bayle, dos ejemplos paradigmáticos de cómo se emplearon estos medios en la Ilustración. (Sheehan 2003, 1078). La polémica, la contradicción, y la crítica, fueron elementos centrales en ambos textos, para escándalo de la ortodoxia y de las autoridades eclesiásticas. Por lo tanto, la Biblia de Belenburg y el Diccionario de Bayle compartieron numerosas características y consecuencias: en primer lugar, una influencia crucial sobre los estudiosos; pero también, anotaciones y citas circulares, duplicadas y "vertiginosas"; múltiples comentarios organizados en redes y no de forma jerárquica; conflictos irresolubles entre algunas notas, etc. Es cierto que si leemos ambas obras desde sus respectivas adscripciones teológica y filosófica clásicas, ambas son muy distintas. La Biblia de Belenburg se propuso una renovación mística y espiritual, mientras que Bayle defendió en el mejor de los casos un fideísmo escéptico, y en el peor, un ateísmo rotundo. Sin embargo, añade el profesor de Santford, centrándonos en la forma[47] en que están escritas ambas obras, se comprueba cómo la aparente acumulación de

[46] En opinión de Sheehan, esta nueva forma de ver la Ilustración no sólo permitiría una investigación más rica y fructífera, sino que podría ayudar a clarificar la espinosa cuestión de la secularización. Esta ya no consistiría en una mera lectura taquigráfica que nos resumiría el tránsito de un pasado religioso premoderno hacia el futuro secular moderno. Más bien sería el relato de cómo se construyó la religión, una nueva religión, en y a través de los *media* de la Ilustración. En otras palabras, sería un relato de cómo la religión se hizo moderna, de cómo fue reconstruida de tal modo que se incorporó a la estructura de la modernidad (Sheehan 2003, 1079).

[47] La Biblia de Belenburg tenía poco que ver con la filosofía de la Ilustración, sin embargo sí tuvo mucho que ver con los medios de comunicación de la Ilustración que sirvieron para reconstruir la Biblia vernácula. Estos medios no se comprometieron con ninguna posición filosófica concreta, ni tampoco persiguieron objetivos filosóficos. Al contrario, se desarrollaron como técnicas de coleccionar, organizar y presentar la información que demostraron ser notablemente adaptables a una variedad de objetivos, tanto filosóficos como religiosos y académicos en general de naturaleza muy diferente. Al mismo tiempo, estos medios no fueron neutrales respecto al contenido que transmitían, por lo menos en cuanto a la crítica explícita e implícita hacia el saber del momento. En este sentido, la Biblia de Belenburg convirtió el nuevo texto bíblico recién traducido en una obra insostenible, tremendamente polémica, poniéndola en tensión con los comentaristas ortodoxos: este es uno de los resultado que según Sheehan hay que adjudicar a la secularización (Sheehan 2003, 1078-1080).

detalles descompone y desarraiga el mensaje teológico o filosófico, pues ambas incorporan salvajemente colecciones de fuentes heterogéneas en una forma de estrategia ecléctica que coloca a un mismo nivel todas las voces, todas las referencias a autoridades.

Teniendo en cuenta todo lo anterior habría que concluir con Sheehan que algunas historias nuevas de la Ilustración, entre ellas las que rechazan las tesis de la modernización, apuntan a que la religión puede no haber perdido su impronta sobre la imaginación social, política y cultural del mundo moderno. En consecuencia, si la Ilustración no se ve ya como un movimiento puramente filosófico y antirreligioso, sino más bien como un conjunto de instituciones y de prácticas culturales cuya relación con la religión fue complicada y diversa, entonces la Ilustración ya no puede proporcionar ese punto de partida para el supuesto declive de la religión que conduce a la secularización[48]. Por lo tanto, si la Ilustración mantiene su estatus como la cuna de la modernidad será menos como la responsable del nacimiento de la secularización que como la causante del nacimiento de una religión claramente moderna cuya presencia y poder continúan moldeando el presente (Sheehan 2003, 1080).

Pero no sólo es cuestionable el escaso valor que Israel concede a la religión dentro de la Ilustración, sino que también lo es su equiparación de los filósofos radicales con un ateísmo llano y aproblemático. En este sentido, es cierto que la mayor parte de los pensadores denominados radicales por Israel, empezando por Spinoza, defendieron una separación nítida entre Iglesia y Estado, pero eso no significa que se les pueda calificar sin más de "ateos". Así pues, el historiador inglés tiene razón al afirmar que Spinoza abrió el camino a una oposición decisiva entre filosofía y teología, lo que haría de él la primera gran figura de la Ilustración radical. Sin embargo, aquí nuestro autor se mueve en una cierta (¿tal vez calculada?) ambigüedad, pues en *RM* subraya que no hay que establecer una identificación simple y llana entre pensadores radicales y ateos (Israel 2009, 20 y ss), mientras que en otros lugares Israel tilda continuamente a Spinoza y a algunos de sus seguidores de ateos consumados, sin dejar margen para la discusión. Esto es así

[48] Ni siquiera el debilitamiento del poder de la Iglesia propiciado por Lutero (continuando la labor crítica de Ockham y de Marsilio de Padua en relación al *poder de orden* y al *poder jurisdiccional* de la Iglesia de Roma) habría caminado en dirección de la secularización de la sociedad. Más bien, habría ocurrido lo contrario porque aunque las doctrinas luteranas lucharon por la independencia con respecto a la Iglesia Católica, favorecieron en cambio, el desarrollo de la función religiosa del Estado. Así, a la vez que se producía cierta "secularización" de la ley espiritual de la Iglesia, se asistía a un proceso de espiritualización de las leyes del Estado: en otras palabras, con Lutero se produce "una teologización de los fundamentos de la autoridad estatal, a la que difícilmente cabría conceder el calificativo de secular" (García-Alonso 2005, 280-281, 290, 300-301).

especialmente cuando da por buenas las acusaciones de ateísmo que diversos pensadores de la época (Voltaire, Palissot o Fréron) lanzan sobre Diderot, Bayle, Holbach o Helvetius (Israel 2011, 63, 101, 120, 652, 673). Otro ejemplo de lo anterior aparece cuando afirma que en la época del Terror jacobino, con Robespierre en el poder, el ateísmo y el materialismo fueron perseguidos y Diderot prácticamente incluido en la lista negra (Israel 2011, 948). Lo cual da por sentado que los radicales, con Diderot a la cabeza, eran auténticos ateos y materialistas que se ganaron la enemistad de los jacobinos al tener estos ideas diferentes al respecto.

Pero por otro lado, Israel reconoce el papel que los cristianos unitarios y socinianos[49] (es decir, creyentes heterodoxos totalmente alejados de las Iglesias dominantes), tuvieron en la difusión de las ideas radicales, con lo cual vuelve a plantear el rechazo de una identificación simple entre pensamiento radical y ateísmo. Según el historiador inglés, los socinianos ganaron mucho al acercarse a la filosofía de Spinoza y en especial a su método de crítica bíblica, además de ser influidos por su actitud tolerante. A finales del s. XVIII en Gran Bretaña, USA y Holanda, el unitarismo y el socianismo dieron lugar a algunos de los mentores (pej., R. Price, T, Paine, T. Lindsey) más notables de la Ilustración radical ayudando a introducir estas ideas en sus sociedades respectivas: Israel afirma que Paine y Price, cristianos unitarios[50] y casi socinianos, y en cualquier caso materialistas virtuales, insistieron en la separación entre teología y moralidad, así como entre la autoridad de la Iglesia y el poder civil (Israel 2009, 27,155).

Aquí cabe preguntarse por qué entonces Israel no atiende suficientemente este "aspecto religioso" que intervino en el pensamiento radical ¿No se contradicen estas líneas con gran parte de su exposición que tilda continuamente al pensamiento radical de secular cuando no llanamente de "ateo"? Preguntas muy pertinentes sobre todo cuando

[49] El socianismo aparece en el siglo XVI de manos de Lelio Socino, un reformador italiano antitrinitario influido por los escritos de Miguel Servet. Sus notas más destacadas son su rechazo de la Santísima Trinidad y en consecuencia de la naturaleza divina de Cristo. Afirma además, que los propios hombres con sus buenas obras y su arrepentimiento pueden conseguir el perdón de los pecados y el favor de Dios: es decir, sostiene que los hombres se salvan a sí mismos. Para los socinianos, Dios es un ser cuyo carácter moral se define exclusivamente por la bondad y la misericordia, rechazando la idea de un Dios vengativo y punitivo. Los socinianos también niegan la resurrección del cuerpo y sostienen que las Iglesias son creaciones puramente humanas, así pues, no son instituciones divinas, sino asociaciones voluntarias que los hombres crean para tratar de servir mejor a Dios (Uno puede pensar en el impacto que estas creencias tendrían en el desencantamiento del mundo, en la mundanización de la realidad política y social).

[50] El unitarismo rechaza el dogma de la Trinidad afirmando que Dios es una única persona y que Jesús fue un hombre, nada más. Defiende el libre examen de la Biblia y afirma la capacidad racional del ser humano, así como su libertad para interpretar libremente la Biblia. De ahí que no se organice en forma de religión institucionalizada, ni que defienda dogma alguno preestablecido.

admite que el unitarismo, en tanto que creencia y práctica religiosa heterodoxa, ocupa un lugar vital en la división fundamental que define el juego de fuerzas intelectuales de la época (Israel 2009, 28). Por otra parte, también señala Israel en *RM* que muchos ateos y escépticos absolutos, como Hobbes, La Mettrie o Sade, no fueron pensadores radicales tal y como él los ha definido, ya que no basaban el principio de la moralidad sólo en la razón o en el principio de igualdad. En otras palabras, la Ilustración radical no puede ser equiparada simplemente con el ateísmo, ni tampoco con el librepensamiento, el libertinismo o la irreligión (Israel 2009, 20).

Otra muestra de estas oscilaciones puede verse cuando Israel añade algo importante respecto a la relación que mantuvieron los autores radicales con la noción de religión. Así es, pues afirma que estos filósofos no habían abandonado la idea ya presente en Spinoza de que "religión" y "superstición" no son sinónimos, y de que además, la noción de "religión" puede ser redefinida de forma que puedan aceptarse aquellos elementos de la religión tradicional que no son contrarios a la nueva concepción de la moralidad completamente secular (Israel 2009, 186-187). Esto es cierto, pues según Spinoza, las bases tanto de la religión "natural" como de la moral universal, que en muchos casos son la misma cosa, aparecen en las instrucciones morales del Antiguo Testamento y sobre todo en las enseñanzas éticas de Cristo[51]. Y aunque Diderot y Holbach fueran más críticos con respecto al cristianismo que Spinoza, también admitieron la existencia de "dos religiones en las sociedades civilizadas". Una sería la religión positiva, la responsable de propagar fantasías y errores, ocupada en que los hombres crean en entidades sobrenaturales que les impiden pensar por sí mismos; la otra aceptaría las leyes de la naturaleza y consideraría que el hombre debe utilizar la razón de forma coherente para instalarse en el mundo.

Es posible que estas oscilaciones tengan algo que ver con algunas de las críticas que ha recibido relativas a la poca importancia que Israel ha atribuido a la religión durante la época de la Ilustración. Pero en cualquier caso, hay que señalar que Israel no desarrolla

[51] Esto puede verse en Spinoza (1986a, 153-155, 282 y 327-328), y en Bayle, (2006, 42-42, 58 y 113). En el caso de Bayle está en discusión si puede hablarse también de una "religión natural" en su pensamiento. Pero sí comparte con Spinoza una idea muy sencilla acerca de cuál es la naturaleza de la religión que consiste en una cierta persuasión del alma en relación con Dios, que produce en la voluntad, el amor, el respeto y el temor que merece el Ser Supremo… lo esencial de la religión consiste en actos del espíritu, en la interioridad más que en la exterioridad, en una obediencia voluntaria e íntima que tiene que venir precedida y fundada por el conocimiento (Bayle 2006, 55, 100).

esta compleja cuestión, ni se plantea preguntas del tipo de ¿en qué sentido fueron "religiosos" Spinoza, Bayle, o Diderot? ¿cuál fue el alcance de la religión en autores como Paine o Priestley en relación con sus ideas radicales? Por el contrario, Israel se limita a cerrar la argumentación añadiendo que pensadores como Diderot, Holbach y sus discípulos más destacados profesaban una base espinosista al colocar a la razón filosófica "como la única guía de la vida humana", fundamentando las teorías de la sociedad en el principio de igualdad, y separando totalmente la filosofía, la ciencia y la moralidad de la teología. Por eso estos autores intentaron fundar la moralidad en términos puramente seculares, recurriendo especialmente al principio de igualdad. De ahí la insistencia de Israel en la importancia de Spinoza[52] y su filosofía, pues sin identificar el pensamiento radical como una tendencia espinosista que conectaba la doctrina de la sustancia única o el monismo filosófico con la democracia, y que defendía una moral filosófica totalmente secularizada basada en el principio de igualdad, los mecanismos básicos de las controversias políticas e intelectuales del siglo XVIII no pueden entenderse (Israel 2009, 30). Contra la objeción de que él exagera la influencia de Spinoza, Israel alega que más bien lo que él afirma es que el filósofo holandés encarnaba el pensamiento radical según sus contemporáneos, y es que Spinoza habría sido el primero en expresar el vínculo entre el republicanismo democrático y el rechazo filosófico de la autoridad religiosa y que esta "estructura de pensamiento", fue adoptada después por otros, como Jefferson en América (Israel 2017, 409).

5.OTRA VISIÓN DE LOS ILUSTRADOS RADICALES: SPINOZA Y BAYLE.

La historia de la Ilustración contada por Israel ha provocado numerosas críticas a algunas de las cuales ya nos hemos referido, como aquellas que subrayan el monopolio de las ideas en la obra del historiador inglés. Pero ahora se van a repasar las críticas más importantes lanzadas por algunos autores en relación con la lectura que el historiador inglés hace de las principales figuras ilustradas radicales, como Spinoza, Bayle o Diderot.

Empezando por Spinoza, la interpretación que Israel hace del filósofo de origen español ha provocado numerosas críticas. Comenzando por S. Moyn, este advierte que su insistencia en que el filósofo judío fue la fuente singular de la Ilustración lo deja, en

realidad, sin una historia de los orígenes intelectuales y culturales de este complejo movimiento (Moyn 2010, 3). Su relato, continúa el profesor de Yale, pretende fundar la Ilustración en algo parecido a una inmaculada concepción, incuestionable y sin margen para la polémica: pero cuesta trabajo creer, añade, que lo que fue un fenómeno cultural masivo y centenario pueda atribuirse a la influencia filosófica de un solo autor. Si Israel defiende esta tesis, opina el profesor de Yale, es porque mezcla dos cosas: por una parte, la superioridad filosófica que otorga a Spinoza (algo que podría aceptarse o discutirse), y por otra, el problema de las consecuencias históricas que tuvieron sus ideas. Parece tener razón cuando insiste en que su héroe defendió una versión más amplia de la libertad de pensamiento que Locke y otros, más interesados en un compromiso con las distintas confesiones cristianas que alejara el espectro de las guerras religiosas. Pero otra cuestión distinta es si Spinoza y sus seguidores clandestinos fueron realmente los principales responsables del incremento efectivo de la tolerancia. Moyn propone que la experiencia de una tolerancia limitada, junto con las características propias de la vida urbana en un contexto preciso, pudieron haber conducido a una mayor inclusión de grupos previamente estigmatizados como ateos: por lo menos tanto como los argumentos de Spinoza.

Pero la influencia del filósofo holandés llegaría todavía más lejos según Israel: la invención de la democracia política en el sentido actual se debería también al genio de Spinoza. Sin embargo, según el profesor de Yale, aunque la defensa que el filósofo holandés hizo del pueblo no tuviera precedentes, en realidad Spinoza despreciaba las capacidades intelectuales de la mayoría de las personas, y su respaldo de la democracia descansaba en la idea de que esta forma de gobierno era la más adecuada para preservar el conocimiento elitista que ofreció en sus libros. A este respecto es muy significativo recordar que elementos centrales del gobierno democrático, como son la representatividad y el constitucionalismo, no aparezcan en su pensamiento. De este modo, explicar el surgimiento de la democracia moderna recurriendo a Spinoza es bastante problemático según Moyn (2010, 5). La premisa defectuosa de la que parte Israel es que una filosofía monista y naturalista como la spinozista y la política democrática están "inextricablemente vinculadas". Es cierto, reconoce el también especialista en derechos humanos, que Spinoza argumentó que la totalidad del universo consistía en una única sustancia y que si Dios existía no podía ser el creador trascendente y milagroso, ni un legislador autoritario, sino más bien la Naturaleza misma. Pero prescindir de Dios de este modo, piensa en cambio Israel, provocó sencillamente que se derribaran falsos principios

relativos a la organización política y social: la provocadora máxima *Deus sive natura* dobló las rodillas de reyes y sacerdotes, poniendo los cimientos del liberalismo como resultado inevitable de esta caída. Respondiendo a sus críticos, Israel no cree que haya nada de forzado o de fáctico entre el vínculo que establece entre el ataque a la autoridad religiosa, derivada del materialismo, y la pulsión revolucionaria que comienza a partir de 1660, acudiendo como prueba de tal correspondencia al *Tratado teológico-político* de Spinoza. Para el historiador británico, el vínculo entre la erradicación de la superstición y la aspiración democrática es simplemente un fenómeno histórico y filosófico masivo, puesto en evidencia por las Revoluciones americana y francesa. Fenómeno ampliamente reconocido por los pensadores de la época, pero no reconocido por los filósofos e historiadores actuales, afirmando unas páginas después que Stuurman fue uno de los primeros en cuestionar el vínculo necesario entre republicanismo democrático y el rechazo de la autoridad religiosa. En cualquier caso, Israel señala que ninguna de estos críticos (incluyendo a La Vopa y Lilti) han probado que esa relación no sea válida (Israel 2017, 387-391).

Este es el leitmotiv de las obras de Israel sobre la Ilustración, aunque esta postura continúa Moyn, le lleva a evitar a aquellos pensadores cuyas conclusiones sobre el naturalismo no son idénticas a las suyas. Por ejemplo, Hobbes también es un filósofo materialista cuyo pensamiento político se construye sobre la idea de que todo lo que existe, es decir no sólo el mundo, sino también el hombre, es sólo materia en movimiento. En su *Leviathan*, la pasión y la razón humanas son el resultado de procesos completamente naturales: el cuerpo es una máquina de deseos constantes y perturbadores que sólo cesa con la muerte (Hobbes 1982, 39 y ss, 44 y ss). Para Hobbes, la política tiene entonces como objetivo desplazar la democracia anárquica de los cuerpos naturales por medio de la instauración de un cuerpo artificial: el Estado. Sólo gracias a él la paz es posible. Así pues, un pensador materialista, prácticamente contemporáneo del filósofo holandés, llega a conclusiones políticas muy diferentes que a las pretendidamente obtenidas por Spinoza.

Las interpretaciones divergentes acerca de Spinoza continúan: J. Henry, como el historiador inglés, comienza señalando la importancia de considerar el pensamiento de Spinoza estrechamente interconectado, pues no es posible comprender su antropología al margen de su ontología o su pensamiento ético opuesto a su antropología (Henry 2017, 29-30). Pero las consecuencias que Israel extraerá de esta interdependencia son excesivas para Henry. En primer lugar, no hay que aceptar una relación directa entre el radicalismo

de Spinoza y el igualitarismo militante tal como al parecer sería defendido por los filósofos más progresistas. En este punto hay que recordar que Israel hace de la igualdad uno de los mayores elementos que separa a la Ilustración radical de la moderada, estableciendo además un vínculo estrecho entre la igualdad y otras ideas religiosas y metafísicas, pues ser ateo o determinista tendría por corolario necesario defender el igualitarismo (Henry 2017, 35). Pero este razonamiento (ser ateo y determinista conduce al igualitarismo socio-político) no se encuentra en Spinoza, ni siquiera implícitamente, afirma la filósofa francesa. Pues una cosa es afirmar que todos los hombres, tanto gobernantes como gobernados, estamos dominados por las mismas pasiones y deseos, y que por lo tanto, el pueblo es tan apto como el rey o la aristocracia para ejercer el poder político, y otra cuestión es defender un régimen democrático. Efectivamente, el *Tratado político* no es una defensa de la democracia[53] como la mejor forma de gobierno, advirtiendo que no es razonable esperar un gobierno adecuado de quien no sigue los principios antropológicos básicos de los seres humanos. Si Spinoza desconfía de las aptitudes de los gobernantes del momento, tampoco idealiza las cualidades del pueblo para ejercer el poder, no afirmando nunca según Henry, que los Estados estarían mejor gobernados si el pueblo ejerciera el poder. Por lo tanto, la igualdad de la que habla Israel no es la misma de la que trata Spinoza, pues en el caso del filósofo holandés se trata de una igualdad antropológica, pero no de una reivindicación de orden político (Henry 2017, 37). Afirmar como hace Israel que en Spinoza puede leerse una reivindicación política que vincula igualitarismo entre todos los ciudadanos con la defensa de una democracia absoluta, consiste cuando menos, en una visión parcial de su pensamiento.

Por otra parte, continúa la profesora francesa, la igualdad establecida por Spinoza entre todos los hombres no implica una perspectiva política optimista, ni una apuesta por

[53] Una lectura contraria a Henry sobre Spinoza, y por tanto, próxima a Israel se encuentra en A. Negri, considerado un especialista del filósofo holandés: "Spinoza… elabora, no los elementos, sino **el conjunto del pensamiento democrático**…. El *Tratado Político* es… un manifiesto del pensamiento democrático para ese futuro que, contra el pensamiento spinoziano, el siglo XVII no era capaz de concebir sino en las formas y las reformas del despotismo" (Neri 2000, 38). Negri no tiene dudas cuando afirma que Spinoza fue un teórico y **un defensor de la democracia**, citando definiciones de la misma en su *Ética, Tratado Político y Tratado Teológico-Político*, insistiendo en el énfasis que pone Spinoza en el concepto de *multitudo*: "Spinoza" introduce a la multitud, a la totalidad de los ciudadanos, en la definición del vínculo político. *Si esta función incumbe a un Consejo formado por toda la multitud, entonces el poder se llama democracia*" (2000, 129). Según Neri, podemos deducir en Spinoza que la democracia es la misma estructura de la República, quedando las demás formas de gobierno despotenciadas, pues la democracia no sólo es superior, sino que hasta parece consistir en un derecho innato (2000, 130). Resulta llamativo que Israel no cite a un autor como Neri en apoyo de sus tesis después de las críticas que ha recibido (las negritas son del autor de este trabajo).

la Revolución política, advirtiendo por el contrario Spinoza varias veces contra los cambios bruscos de gobierno, como sucede en los cap. VI y VII de su *Tratado político* (1986b, 123, 143-144, 156). La misma crítica podría formularse respecto a la educación del pueblo, que tampoco sería una acción definitiva y conseguida de una vez por todas, porque para Spinoza todos podemos perder hábitos y aptitudes adquiridas previamente, con lo cual es posible retroceder a estados de ignorancia anteriores. Se observa aquí, continúa Henry, una distancia indiscutible entre la filosofía de Spinoza y una cierta concepción de la Ilustración entendida como un incuestionable progreso intelectual, político, etc. No obstante, la filosofía del pensador holandés tampoco puede ser calificada como pesimista ya que tanto los hábitos y afectos de los sujetos como los del cuerpo político pueden ser modificados en el tiempo. Aquí es donde la autora francesa ve posible una radicalidad aún más fuerte que la defendida por Israel, es decir, aceptando a los hombres como son, con sus debilidades y defectos, pero considerando que es posible mejorar su condición. Esta es la incardinación de la filosofía de Spinoza en la temporalidad que nos revela otra forma de radicalidad, ni triunfalmente optimista, pues Spinoza no es un revolucionario, ni cínicamente pesimista, ya que Spinoza tampoco es un conservador. Frente a críticas como esta, Israel afirmará que los pensadores radicales tal y como él los ha definido no han llamado a la movilización directa del pueblo y que ni Spinoza, ni Holbach, fueron auténticos revolucionarios. Según el historiador inglés, sus esfuerzos no se dirigieron a la movilización de las masas, sino a la transformación de la sociedad por medio de ideas revolucionarias y de un cuadro intelectual subversivo (Israel 2017, 421).

Otra cuestión pertinente que se plantea Henry es si el radicalismo está siempre del lado de la racionalidad[54]: según Israel los Ilustrados radicales habrían pasado directamente desde una apelación a la razón clásica (anclada en su radicalidad) a un verdadero racionalismo ético y político. Paso que, sin embrago, sería difícil atribuir a Spinoza, a quien además, se le adjudica un racionalismo que no encuentra Henry por ninguna parte (Henry 2017, 44), pues basta recordar que Spinoza reprocha a los pensadores políticos precisamente que no tengan en cuenta las circunstancias en las que se ejerce el poder, sobre todo el hecho de que los hombres son conducidos tanto por sus

[54] De este modo, contrariamente a la idea espontánea y también defendida por Israel, la radicalidad no está del lado de los que asignan un sentido a la historia, ni de quienes defienden que la marcha del progreso apoyándose en la educación del pueblo debe conducir a una racionalidad humana más completa, a unas aptitudes morales más desarrolladas, y a la transformación progresiva de los Estados en democracias (Henry 2017, 47).

pasiones como por la razón: incluso más por las primeras[55]. En fin, según el filósofo judío, fundar las bases del Estado sólo en la razón llevaría al colapso del cuerpo político en vez de a la emancipación del pueblo. Si los Ilustrados radicales se propusieron acabar con el dominio ilegítimo de los gobernantes, no tendrían éxito apelando únicamente a la razón, porque esta no es la única guía de la conducta humana. Y ni siquiera debe considerarse la opción más radical, pues en realidad impide a la mayor parte de los hombres la emancipación política y moral, al prescindir de los deseos y de la imaginación: estos son precisamente los que determinan en mayor parte nuestro comportamiento, según la *Ética* de Spinoza (1980, 43, 162, 189, 197, 229, 241), con lo cual la filósofa francesa reafirma la idea de que el racionalismo exacerbado no es la actitud más radical. Por lo tanto, se pregunta si no sería más radical, en el sentido mismo de los Ilustrados radicales, sostener que la política y la ética deben fundarse en una antropología filosófica que estudie las maneras en que los hombres son afectados por las cosas exteriores, cómo desean un determinado curso de acción y finalmente lo eligen. Y no fundarse en una concepción idealista sobre la naturaleza humana[56], abstracta y desgajada de la realidad. En ese sentido, aceptando a los hombres tal cual son, con sus debilidades y flaquezas, y buscando los caminos que cada uno puede elegir en función de sus aptitudes, de su poder, de sus deseos, de las circunstancias, etc. Spinoza podría ser paradójicamente más radical que la visión proporcionada por Israel, concluye Henry.[57]

[55] "Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón….". Así comienza el cap. VI de su *Tratado político*, p. 123.

[56] Es decir, se trataría de postular una ética de los afectos, de la imaginación y del deseo, y no una ética racional que no sería efectiva más que para una minoría de hombres. En otras palabras, a Henry le parece mucho más radical dar a cada uno los medios de modificar la manera en que se encuentra afectado y permitir cambiar las acciones en las que se encuentra determinado, que postular que todos somos libres, iguales y competentes para gobernar (Henry 2017, 48-49).

[57] Otro ejemplo de lo controvertido que resulta leer a Spinoza puede verse en Onfray (sin referirse a Israel y por tanto, sin ser uno de sus críticos). Para Onfray, el monismo de Spinoza no se corresponde con un materialismo como se entiende habitualmente este término. Nada de materia, de átomos, partículas, ni tampoco de clinamen; y por supuesto, ninguna referencia en su *Ética* a Demócrito, Epicuro o Lucrecio. El filósofo escapa aquí también a las clasificaciones ordinarias de la historia de la filosofía: no es idealista, ni espiritualista, ni materialista, ni atomista. Si se lo quiere situar dentro de los filósofos materialistas habría que hablar de un materialismo vitalista y referir tanto "vitalismo" como "vida" a su concepto de *conatus,* es decir, a la duración, la manifestación, la dinámica, el aumento, la dialéctica, la perseverancia, la afirmación, en definitiva, de la energía de lo real en todas sus formas. Extraño Spinoza pues, con su materialismo desprovisto de materia, su Dios inmanente, su hedonismo que no necesita de cuerpo, su epicureísmo sin átomos, su religión sin dogmas, su libertad sin libre albedrío… peculiaridades que definen su extraño pensamiento oximorónico, y por tanto, barroco (Onfray 2009, 259-260).

Junto con Spinoza, Bayle[58] constituye el otro gran pilar sobre los que Israel construye su tesis de la Ilustración radical: la defensa casi ilimitada de la tolerancia del segundo, y la ontología materialista monista del primero, serán las piezas claves al respecto. Sin embargo, hay que señalar que los críticos del historiador inglés no han prestado igual atención a las correspondientes visiones que de los mismos presenta Israel: en relación con Bayle apenas se encuentra alguna revisión en profundidad a excepción de la de A. McKenna.

Como es sabido, el tema central de la principal obra de Bayle es la defensa de la libertad de conciencia y la consiguiente necesidad de tolerancia para que aquella sea efectiva: así nos lo recuerda una de las mayores especialistas del filósofo francés[59]. Efectivamente, para Labrousse este ideal de tolerancia deriva de la apuesta por la libertad de conciencia bayleana que no descansa en un relativismo escéptico según ella, sino que está basada en dos fundamentos: la ley divina y la capacidad de la conciencia humana para descubrir ciertas verdades morales (Labrousse 1996, 595-596). El primero de ellos no ha sido tenido en cuenta por Israel, y sería en mi opinión un motivo para no encuadrar a Bayle dentro de los pensadores radicales.

De este modo, para Bayle la libertad de conciencia es un principio inalienable de cualquier persona, independientemente de su raza, nacionalidad, género[60], religión o cultura. La argumentación que expone en su *Comentario* para defender la libertad de conciencia se articula en torno a las refutaciones que realiza a la interpretación literal de la frase de Jesús "oblígales a entrar" (Lucas XIV: 23), frase que habría servido para justificar las persecuciones religiosas contra los demás: por lo tanto, la primera y básica libertad de conciencia que defiende Bayle es la religiosa, si bien, después la extiende a

[58] Sirva el siguiente párrafo para describir de una forma aproximada a este extraordinario y poco estudiado pensador: "Pierre Bayle fue muchos hombres. Fue un protestante francés refugiado en Holanda en los años salvajes de la persecución católica en Francia; fue un panfletista furibundo que luchó contra la intolerancia religiosa y la superstición; fue un historiador incrédulo; fue un brillante crítico literario que dictó el gusto estético de su época; fue, o quiso ser, un fideísta cristiano convencido; fue un cáustico satirista y un escéptico mortífero, capaz de destruir con sus razones cualquier dogma de la razón; fue (acaso sin pretenderlo) el más importante predecesor de la Ilustración europea; fue el responsable de los peores dolores de cabeza de Leibniz y de los mejores argumentos de Berkeley, Hume, Voltaire, Diderot; y fue, además –y quizá en este atributo se reúnen la mayoría de los anteriores– el autor de una de las obras más agudas, influyentes y divertidas de la historia del pensamiento moderno: el *Diccionario histórico y crítico*…" (Jiménez y Hernán 2007, 93).

[59]"Il faut y prendre garde: ce nést pas la tolérance dont Bayle se fait le héraut, cést la liberté de conscience: cette dernière bien entendu, a pour suite la tolerance... (Labrousse,1996, 584).

[60] A pesar de que Bayle, como hijo de su tiempo, coloca a la mujer por debajo del hombre en otras cuestiones (Bayle 2006, 154, 331), en cambio deja claro que la libertad de conciencia es un principio universal, de ambos géneros.

todos los casos de conciencia, disculpando incluso la conciencia errónea. De forma muy resumida, para el pensador hugonote, la libertad de conciencia se justifica a partir de cuatro breves pasos: 1) la evidencia de que la conciencia "es una luz que nos dice que una cosa es buena o mala y no parece que nadie dude de esta definición de la conciencia" (Bayle 2006, 206); 2) lo cual presupone la existencia de una ley sobre lo que está bien o mal, ley que se encuentra en Dios; 3) por lo tanto, si mi conciencia juzga que una acción es buena, es lo mismo que decir que mi conciencia juzga que esa acción agrada a Dios; 4) de ahí que, obrar contra lo que nos dicta la conciencia[61] sea el mayor pecado contra Dios.

Pero una vez fundamentada de esta manera la libertad de conciencia, Bayle señala un límite a su ejercicio: un príncipe puede actuar contra una secta opuesta a la religión principal del país por razones políticas. Es decir, la estabilidad social, la tranquilidad y el bien del Estado autorizan al soberano a expulsar (no a coaccionar para que se conviertan: conviene recordar esto) a los miembros de esa secta (Bayle 2006, 92). Hubiera sido muy interesante que Bayle examinara esas limitaciones para el caso de leyes civiles, pero seguramente no se le puede pedir más teniendo en cuenta que nos encontramos a finales del s. XVII y con un pensador que, pese a todo, sigue siendo fiel a la autoridad Real. Más adelante, insiste en que el soberano puede limitar la libertad de conciencia cuando conduzca a acciones que atentan contra la seguridad de las personas y "los vínculos sociales", añadiendo que ese sería el caso si "casualmente, alguien roba y mata siguiendo las luces de su conciencia" (Bayle 2006, 164).

Toda esta argumentación le sirve al filósofo francés para introducir el concepto de tolerancia, afirmando que se debe ser tolerante con todas las sectas religiosas y demás creencias que se profesen en conciencia, siempre que no atenten contra el orden social, la paz general o el bien público del Estado (Bayle 2006, 174), expresiones todas ellas que no explicita, quedando a un nivel más bien formal. Sin embargo, en su defensa de la tolerancia pueden encontrarse también otras razones: dado de que no poseemos un criterio infalible para saber cuándo nos encontramos con una verdad absoluta[62], o cuándo nuestras

[61] En las últimas obras de Bayle la conciencia es definida como un juicio del espíritu que nos obliga a hacer ciertas cosas por ser conformes con la razón y que nos aleja de otras cosas por ser contrarias a ella (McKenna 2017, 79).

[62] "No puede negarse que la condición del hombre no está sujeta, entre otras mil limitaciones, a la de que no conoce la verdad más que imperfectamente" (Bayle 2006, 184). "Pero... como la diversidad de opiniones parece ser un privilegio inseparable del hombre mientras su espíritu sea

creencias son totalmente ciertas (salvo esas pocas verdades que la luz natural nos muestra como evidentes, siguiendo aquí muy de cerca a Descartes), y como, además, el hombre se encuentra entorpecido por su cuerpo, por las pasiones y los prejuicios en su búsqueda del conocimiento, en consecuencia es razonable sostener que la tolerancia es muy recomendable. Sin contar, con que la historia nos muestra cuánto hemos cambiado de posición, y no sólo en el terreno religioso (Bayle 2006, 182), lo cual habría sido imposible si nos hubieran impedido investigar y aportar nuevas ideas. Pero es que, además, la tolerancia lejos de ser causa de desórdenes, como podrían objetar los opositores de Bayle, quienes podrían alegar que produce conflictos entre vecinos, entre padres e hijos, esposo y esposa, etc. resulta ser más bien fuente de todo lo contrario. Así es, porque Bayle nos dice que es "la solución más adecuada para establecer la edad de oro" (Bayle 2006, 185), pues del mismo modo que hay diferentes maestros de un mismo oficio que compiten sanamente entre sí, las diferentes religiones tolerándose mutuamente contribuirían al mejor conocimiento de las cosas divinas y a ensalzar, conjuntamente, la infinita grandeza del "Ser soberanamente perfecto" (Bayle 2006, 193).

Lo anterior puede considerarse un breve resumen de la concepción bayleana sobre la libertad de conciencia y la tolerancia, que como se ha visto descansa no sólo en lo que podríamos llamar la "dignidad" del individuo, sino en el propio Dios. Sin embargo, Israel, por su parte, se esfuerza en presentar a Bayle como un pensador radical, especialmente en su *EC*, donde el filósofo francés exiliado en Holanda es su principal protagonista. El radicalismo de Bayle lo encuentra el historiador inglés en la insistencia del filósofo hugonote al tratar de separar la religión de la política y de la moral (Israel 2006, 266); en su esfuerzo por garantizar la libertad de pensamiento, de creencia y de expresión (Israel 2006, 270); en su afirmación de que la superstición y la idolatría son más dañinas que el ateísmo (Israel 2006, 271); en colocar a un mismo nivel a las Iglesias establecidas y a las marginadas (Israel 2006, 153); y en su énfasis en que la razón es el único criterio para establecer y evaluar la moralidad (Israel 2006, 559). No obstante, Israel es consciente de que existe, en principio, un inconveniente al situar a Bayle dentro del grupo de pensadores radicales, y sobre todo al colocarlo casi al mismo nivel que a Spinoza: se trata de su pensamiento político que (incomprensiblemente, si recordamos sus ideas acerca de la tolerancia) se inclina por la defensa de la monarquía absoluta. No obstante, el historiador

limitado y su corazón tan desordenado, es necesario reducir ese mal al mínimo desorden posible, que es el de tolerarse los unos a los otros..." (Bayle 2006, 193-194).

inglés, trata de explicar esta particularidad subrayando el interés que tenía el pensador francés por el orden, la paz, y la seguridad: logros que se conseguirían mucho mejor en un Estado absolutista. Incluso la libertad individual, tan querida para él, se vería mejor garantizada en el seno de una monarquía absoluta (Israel 2006, 276). Con estas razones el historiador británico trata de disculpar la opción realista bayleana, añadiendo que el absolutismo monárquico del autor del *Comentario* es puramente secular, sin contenido confesional y alejado, en consecuencia, del origen divino de la monarquía y del principio hereditario en su sucesión. Además, frente a la monarquía mixta con sus diferentes instancias de poder, defendida por Montesquieu (y por otros filósofos moderados), la opción por la monarquía absoluta podría ser incluso más radical, pues el individuo sólo se encontraría frente al poder político del soberano quien habría asegurado su total libertad en el ámbito de la conciencia y de su vida privada (Israel 2006, 273-276). Otro motivo que explicaría la opción absolutista por parte de Bayle es su desconfianza ante la democracia, desconfianza a su vez deudora de su pesimismo antropológico. Efectivamente, el filósofo hugonote creía que todas las sociedades son vulnerables a la propensión ineluctable de los hombres a la ambición, la codicia, la venganza, la anarquía, etc[63]. La democracia se convertiría así en el régimen político más parecido al estado de naturaleza (en una argumentación muy próxima a Hobbes), con sus luchas y conflictos permanentes, enfatizando de este modo Bayle la inestabilidad inherente del republicanismo democrático (Israel 2006, 277, 284-290).

Como se ha indicado, la mayoría de los críticos no analizan exhaustivamente la lectura que hace Israel de Bayle. Una excepción es McKenna quien no está de acuerdo con el lugar que Israel asigna al filósofo francés dentro del pensamiento radical, el cual vendría definido, según el segundo, por una serie de valores fundamentales (materialismo, igualitarismo, democracia, tolerancia, rechazo de las persecuciones religiosas y de la arbitrariedad política). En principio, parecería que al colocar el historiador inglés a Bayle como enlace y como cadena de transmisión entre Spinoza y los siguientes pensadores radicales, habría que otorgarle un papel destacado en dicho movimiento. Pero McKenna ve una dificultad metodológica en este razonamiento pues descuida el contexto histórico y también el mismo sistema bayleano (McKenna 2017, 80). Así, aunque demos por buena su defensa de la tolerancia religiosa, hay que preguntarse por las razones de esta defensa, así como por el tipo de argumentos que utiliza: en primer lugar, su concepción de la

[63] Bayle tiene una concepción mucho más negativa de la multitud que Spinoza.

tolerancia religiosa se basa en su racionalismo moral que supone que los valores morales fundamentales son evidentes para todos aquellos que no sean perezosos o malvados. Y esta tolerancia religiosa no deriva en absoluto de un escepticismo[64] acerca de las posibilidades del conocimiento humano en cuestiones morales: al contrario, provienen de la certeza evidente que para Bayle constituye el principio fundamental de la moral, que no es otro que la regla de oro, la regla de equidad del respeto hacia los demás (McKenna 2017, 59). Pero por otro lado, su doctrina de la tolerancia se alinea con un conservadurismo político intransigente: el cuestionamiento de la autoridad política simplemente no se admite y Bayle no se interroga por los orígenes ni por la naturaleza del poder soberano, pues le basta con que la autoridad ocupe su lugar y que el orden social esté asegurado, en línea con el realismo de Maquiavelo. En definitiva, para el profesor de la Universidad de Saint-Etienne, Bayle defiende la tolerancia al precio de una distinción entre verdades morales evidentes y creencias religiosas cuestionables (consecuencia de su racionalismo moral), y sin rechazar la monarquía absoluta, lo cual hace problemático situarlo dentro de los filósofos radicales Ilustrados.

En este punto hay que decir que Israel acepta la interpretación que hace McKenna de Bayle sobre la separación entre razón y fe, lo cual habría servido para minar el estatuto moral de las doctrinas teológicas. Sin embargo, el historiador inglés no admite sus dudas respecto a la radicalidad de Bayle en el plano político. La explicación que da es que hubo

[64] Aunque hay mucha discusión al respecto, resumo cual es en mi opinión la posición gnoseológica de Bayle. En el *Comentario* se ve que continuamente está diferenciando entre unas pocas verdades seguras y universales, y un conjunto mucho más numeroso, de verdades relativas, inciertas, que dependen de muchos factores. A las primeras tenemos acceso mediante la razón, bien de una forma directa porque algunas son evidentes, o bien indirectamente, deduciéndolas lógicamente: así se comprueba en el método y la forma de exponer sus planteamientos en el *Comentario*. ¿Cuáles son las verdades señaladas en primer lugar? Bayle lo dice varias veces, los axiomas de la geometría, algunos principios metafísicos, las máximas básicas de la moral natural y "los preceptos del Decálogo, de Jesucristo y de sus apóstoles sobre la equidad, la caridad, y la prohibición del robo, del asesinato y de las injurias" (Bayle 2006, 115). En estas cuestiones Bayle no es escéptico, ni relativista, ni cambia de opinión. Es cierto que en relación con otros ámbitos hace afirmaciones que sí pueden entenderse así, como cuando dice que es imposible conocer con certeza si nuestra religión es la verdadera (lo cual es otro argumento en favor de la libertad de conciencia y la tolerancia). Y para tranquilizarnos, añade que Dios no nos exige en este caso una seguridad científica, conformándose con que creamos sinceramente que nuestra religión es la verdadera y actuemos en consecuencia (Bayle 2006, 254). "Seguridad científica", por otro lado, que apenas encontramos, salvo unas pocas excepciones (de nuevo, las matemáticas, y algunos principios de la física como el principio del movimiento rectilíneo y uniforme), aunque por otra parte, sí podemos ir descartando teorías falsas o confusas como "los que sostienen la divisibilidad de la materia hasta el infinito o la concepción de los átomos de Epicuro". Lo cual parece indicar la posibilidad de cierto progreso en la ciencia, siempre incierto dado nuestra condición dualista, al estar formados por un alma y un cuerpo (aquí también es cartesiano, sin duda), lo cual dificulta nuestra empresa cognoscitiva, dificultad a la hay que añadir las pasiones y los prejuicios de la educación recibida (Bayle 2006, 247).

algunos autores en los que la radicalidad se encuentra implícita, como en Bayle, Mandeville o A. Collins, mientras que en otros es explícita, como en Spinoza, Diderot, Holbach, etc[65]. Implícita pero claramente perceptible porque según Israel, todo autor que defiende que el orden moral es independiente de la teología y que no hay que fiarse de los teólogos, está proponiendo de hecho un programa subversivo intelectual y político (Israel 2017, 404). Es más, como reconocieron Strauss y Schmit continúa Israel, cuando Bayle cuestiona el estatuto de la teología con relación a la política, ya está desestabilizando seriamente el orden político absolutista. Así, por mucho que insista McKenna en señalar que Bayle era en el fondo un defensor de la monarquía (o sea, moderado en el plano político, y por tanto, no un radical como los demás), Israel no cede, volviendo a señalar que si Bayle respetaba la monarquía de Luis XIV eso no le impedía defender su secularización, la vuelta de los hugonotes y la adopción de la tolerancia.

Otro crítico de Israel que cuestiona, pero de forma breve, la interpretación bayleana del historiador británico es La Vopa: efectivamente, esta rechaza la filiación espinosista que le atribuye a Bayle. Y esto sucede, según el historiador americano porque para que todo cuadre en su estricta y rígida lógica, Israel incurre en interpretaciones forzadas: así, sostiene que el filósofo hugonote, principal transmisor de las ideas radicales desde finales del siglo XVII hasta el XVIII, fue un pensador espinosista en el sentido fuerte de compartir un materialismo monista. Y sin embargo, para La Vopa, el espinosismo de Bayle es más una conjetura que algo firmemente demostrado, con lo cual se pregunta por qué defendió Bayle algunos principios radicales, así como la tolerancia ilimitada a pesar de su rechazo del monismo sustancial[66] (y podríamos añadir, a pesar de su pocas simpatías por los gobiernos republicanos y democráticos).

Para acabar este apartado, hay en mi opinión, otro aspecto (ya apuntado) del pensamiento de Bayle que hace muy difícil incluirlo dentro de los filósofos radicales. Se trata de la dificultad de atribuirle el carácter de ateo, como pretende Israel. Este, siguiendo a Hayer y otros críticos de la época, sostiene que Bayle hace problemática tanto la existencia como la bondad de Dios (Israel 2011, 165). Se trata de una forma de argumentar que algunos han denominado como "método controversialista" como se verá más abajo, pero que no impide seguir defendiendo que Bayle no podía ser ateo cuando

[65] Por otra parte, Israel señala que con el declive del partido antiorangista holandés, Bayle fue perdiendo libertad para expresar sus opiniones reales. Tras la Revolución Gloriosa (1688) el pensador francés fue disimulando algunas de sus posiciones más radicales (Israel 2006, 265).
[66] O todavía mejor ¿Por qué no aceptar la consecuencia obvia de que el espinosismo no fue la base necesaria del pensamiento radical? (La Vopa 2017, 726).

comprobamos que su tesis de la libertad de conciencia, y en consecuencia su doctrina de la tolerancia (piedras maestras de su pensamiento), se fundamentan en la creencia de la existencia de Dios. Es cierto que en algunos momentos defiende que una sociedad sin religión es mejor que otra basada en la idolatría y que llega a alabar al ateo[67] virtuoso (Bayle 1964a, 181; Bayle 1964b, 103-109), pero esas apelaciones hay que entenderlas en su afán de subrayar la radical originalidad de la verdadera fe, regalo gracioso del Creador otorgado a unos pocos hombres que convierte sus corazones y les permite una vida más plena (Bahr 1997, 57).

6.¿DIDEROT RADICAL? PROBLEMATIZANDO LA ILUSTRACIÓN RADICAL.

Diderot es la tercera gran figura en la narrativa de Israel sobre la Ilustración radical: basta recordar que en *EC* y en *DE*, las entradas de este nombre son más de mil en cada uno de los textos. Pero como ocurre con Spinoza y con Bayle, Diderot es otro de los pensadores radicales que vuelve a suscitar desacuerdos interpretativos, como es el notable caso de P. Quintili. Este presenta un cuadro diferente de las tesis de Israel, empezando por aclarar cuál es el significado de "ser radical" siguiendo a Marx: ser radical significa colocar al hombre en el centro de la realidad, esto es, luchar contra las condiciones sociales que lo someten, rebajan, desprecian… en especial contra la religión (Quintili 2017, 264). En consecuencia, continúa el pensador italiano, el principal obstáculo contra el que lucha el hombre de la Ilustración es la religión, esa forma antigua, supersticiosa y teológico-política de creencia que define al antiguo régimen. Israel mismo al principio de *RM* pone de manifiesto cómo el hecho de acabar con el poder de la religión en el Estado es indispensable para conseguir la democracia, la igualdad y la libertad. Esto le sirve al historiador británico para oponer constantemente a los filósofos radicales y a los moderados. Pero los problemas según Quintili surgen cuando aborda el origen de ese radicalismo. El primer problema es si Diderot es espinosista y en qué medida. El segundo, si realmente defiende que la democracia es la mejor forma de gobierno; aquí el profesor

[67] Sin embargo, en el *Comentario* Bayle rechaza a los ateos por más sincera que sea su convicción: de nuevo, es la tranquilidad pública la que establece esta excepción. El argumento de Bayle es un poco forzado: con sus opiniones los ateos desobedecen "las leyes fundamentales del Estado", entre las que parece incluir la providencia y el temor a la justicia de Dios. Por otro lado, al no creer en Dios, el ateo no puede acudir al asilo inviolable de la conciencia que, recordemos, es la voz de Dios (Bayle 2006, 230).

de la universidad de Roma no tiene dudas, pues según él no hay en Diderot una verdadera defensa de la democracia (Quintili 2017, 266), situándose sus preferencias más bien hacia un tipo de republicanismo elitista fundado en el nuevo criterio del talento (y no del privilegio) donde los mejores deberían gobernar.

Efectivamente, pues al igual que Rousseau, Diderot estaba convencido de que la democracia como forma de gobierno sólo era posible en los pequeños países. Y en la *Enciclopedia*, el tono positivo con que la democracia es valorada en algunos de sus artículos, se refiere sobre todo a la época griega y romana. Solo un Diderot envejecido nos ofrecerá un pensamiento enfrentado al autoritarismo y radicaliza sus posiciones políticas en el sentido igualitario y democrático, aunque sin hablar en ningún momento de democracia en sentido propio y abierto.[68] Según Quintili, el (neo)espinosismo de Diderot sólo estaría presente en las ciencias de la vida y en la filosofía de la naturaleza, ya que no encontramos en él una lectura política del monismo sustancial espinosista. Su radicalismo, añade el historiador napolitano, sería más bien el producto de una "reflexión cruzada, crítica y práctica" sobre Hobbes, Locke, algunos deístas ingleses, y también de la misma literatura clandestina de la que el propio Diderot era conocedor y editor.

Quintili también cuestiona el hecho de que Israel no incluya a algunos autores dentro de su grupo de filósofos escogidos. Es el caso de La Mettrie y Sade, a los que no incluye dentro de los pensadores radicales al no defender estos el principio de igualdad. Sin embargo, La Mettrie desafió los pilares ideológicos y religiosos del antiguo régimen, y se enfrentó a los teólogos en cuestiones de psicología y de moral. Por su parte, Sade pasó más de veinte años en la cárcel por defender ideas de derecho penal demasiado avanzadas (estaba en contra de la pena de muerte y del exceso de los castigos) y relacionadas con la organización cultural y moral de la sociedad (criticó la enseñanza de la religión, defendió la sanidad pública y la libertad sexual de las mujeres, etc.). Por lo tanto, ambos están muy próximos a Diderot en bastantes cuestiones, por lo que no resulta apropiado mantenerlos fuera del cuadro de pensadores radicales, como hace Israel (Quintili 2017, 270-271).

[68] A este respecto, como señala el profesor italiano, Israel parece desconocer también la lenta y difícil evolución que experimentó Diderot entre la *Enciclopedia* y su *Contribution* à *l'Histoire de Deux Indes*, que está conectada con su estudio de la economía política antifisiocrática y con su percepción de la situación de Rusia tras su viaje a ese país entre 1773-1774 (Quintili 2017, 267).

Sin embargo en *DE*, continúa el historiador italiano, aparece una evolución con respecto a la interpretación anterior sobre la filosofía política de Diderot. Ahora, tanto la noción de "radical" como de "radicalismo" son examinadas en un sentido totalmente político. Ya no se recurre a cuestiones relativas al materialismo vitalista ni al ateísmo moral para tratar a los que ahora califica como "Ilustrados democráticos". Los problemas de esta corriente se desplazan sobre otro terreno a partir de 1750: el definido por la lucha revolucionaria por la igualdad entre los hombres. En esta lucha colaboran, o más bien coexisten cristianos unitarios, ateos y deístas y, como consecuencia, los horizontes de la radicalidad se difuminan. Del mismo modo, Quintili señala que en *RM*, Israel despejó este terreno con relación a Diderot y sus discípulos, abriendo un nuevo discurso sobre la economía política de los Ilustrados, donde se comprueba de nuevo otra diferencia entre moderados y radicales. Los últimos están en contra del lema *laissez-faire, laissez-passer* defendido por los fisiócratas liberales. Como subraya el autor de *RM*, se trata de un enfoque que anuncia el democratismo revolucionario ya que según él, la democratización de la sociedad pasa y debe pasar por la liberación de las fuerzas del trabajo. Según el historiador italiano, aquí el profesor británico expone un argumento impecable en relación con el último Diderot al subrayar que la evolución hacia el radicalismo se realiza sobre el terreno de la economía política, muy diferente del enfoque de la *Enciclopedia,* evolución que ahora lo conducirá al igualitarismo. Sin embargo, aquí Israel separa esta crítica a la economía de la concepción materialista de Diderot porque su materialismo es difícil de conciliar con la filosofía de Spinoza (que no olvidemos es precisamente la que sirve a Israel para construir su argumento sobre la Ilustración radical) o con el espinosismo, imposible de identificar con ese terreno económico, salvo si se habla en términos muy generales e imprecisos, como el que gira alrededor de la filosofía de la "única sustancia". Pero en ese caso, concluye el historiador napolitano, las ideas radicales, contrarias a la nobleza y antimonárquicas de Diderot, de Holbach y de Helvétius, no tienen raíces espinosistas, sean estas explícitas o implícitas.

Quintili también cuestiona el método controversialista aplicado por Israel, que en su caso no es de fiar, ni sólido desde el punto de vista historiográfico (Quintili 2017, 272). La tesis de la Ilustración democrática de Diderot es construida sobre este método sesgado basado en las acusaciones de espinosismo que le lanzan sus críticos y asumiéndolas en positivo (si ellos dicen que tal autor es espinosista, entonces lo es), convirtiéndose en la clave hermenéutica para entender y agrupar a los Ilustrados democráticos. Un ejemplo es la polémica sobre el espinosismo en Alemania y las posiciones conservadoras de Jacobi

y Rehberg en *DE* (Quintili 2017, 275). Así pues, en su tercer tomo, el materialismo vitalista impregnado de newtonianismo de Diderot es olvidado a favor de las raíces espinosistas (tal como lo acusaban sus oponentes de la época) que nutren sus ideas de democracia e igualdad, convirtiéndose para Israel en el mayor defensor de estos principios. En la mayoría de los casos, sino en todos, concluye Quintili, Diderot es considerado por el historiador británico como el jefe de una especia de escuela espinosista, al lado de Holbach y Hélbetius, a los que hay que añadir los correspondientes discípulos de finales del siglo XVIII (Quintili 217, 278).

La Vopa tampoco está de acuerdo con la visión que Israel presenta de Diderot. Pero primero, califica su núcleo argumental como una "lógica del paquete", es decir como un instrumento deductivo, que partiendo de un principio mayor y fundante (el monismo sustancial espinosiano y ateo) deduce los demás conceptos y valores de la Ilustración radical (la autonomía individual; la igualdad legal, política y social, incluida la de género; la democracia radical; la tolerancia absoluta, etc.). Después cuestiona tanto esta lógica de hierro, como el hecho de otorgarle un carácter prescriptivo (La Vopa 2003, 723). La primera complicación que surge es que para otorgar a su paquete lógico esa necesidad causal, Israel tendría que demostrar su completa coherencia y unidad de sentido. Sin embargo, continúa el profesor de la Universidad de Carolina del Norte, el propio Israel señala lo contrario, por ejemplo cuando dice que Diderot y sus compañeros radicales optaron por un vitalismo hilozoista muy distinto del mecanicismo que impregnaba la obra de Spinoza (La Vopa 2003, 724-725). Los fallos de la historia de la Ilustración de Israel, continúa La Vopa, se ven también cuando presenta el programa igualitario de los filósofos radicales. Es cierto que la idea de estos acerca de una sociedad justa incluía en gran medida la igualdad jurídica, es decir, la igualdad de todos ante la ley, pero es dudoso que incluyera también la igualdad política y social vinculadas con un republicanismo democrático moderno. El profesor de la Universidad de Carolina del Norte, al igual que otros críticos de Israel, afirma que no hay pruebas de que los filósofos radicales defendieran una forma de gobierno democrática en el sentido contemporáneo de extender los derechos universalmente[69]. Israel responde a sus críticos diciendo que defender que el mundo está dirigido por un Dios providente y que las sociedades necesitan de la Iglesia y de los sacerdotes es el mejor sostén para el poder real y la defensa de los privilegios

aristocráticos y eclesiásticos, y que frente a estas creencias, al final del siglo XVIII, la mayoría de los demócratas revolucionarios eran ateos o deístas, rechazando la Providencia divina (Israel 2017, 439). Sin embargo, es difícil aceptar el planteamiento de Israel de que aunque esto último no se encuentre de forma explícita en sus textos, se trata de una implicación inmanente derivada del monismo espinosista que todos compartieron.

El paquete lógico de Israel, continúa el historiador americano, se aleja aún más de los textos cuando extiende el igualitarismo de la Ilustración radical a la igualdad de género. Aunque el historiador inglés reconoce que Spinoza relega a las mujeres a un estado de dependencia permanente con relación a los hombres, negándoles a participar en su república democrática cree, sin embargo, que en su pensamiento queda abierta la posibilidad de que en el futuro las mujeres consigan su emancipación completa. El caso de Diderot es incluso más llamativo, pues a pesar de afirmar la igualdad sexual entre hombres y mujeres, su materialismo biológicamente esencialista colocó a las mujeres intelectualmente por debajo de los hombres, excluyéndolas de los derechos políticos y sociales básicos (La Vopa 2017, 728-729). Así pues, pese a defender la liberación sexual de la mujer, el destino que les ofrecía seguía siendo el ligado a los roles tradicionales de esposa y madre.

Tras estas críticas, La Vopa se fija en el papel que Israel confiere a las ideas: para este, algunas ideas tienen mayor capacidad para influir en la historia por su poder intrínseco, atribuyéndoles una fuerza causal independiente del contexto histórico en el que actúan. Frente a esta concepción, el profesor americano dice que las ideas hay que estudiarlas teniendo en cuenta la particularidad histórica en la que surgen, para que así podamos entenderlas histórica antes que filosóficamente (La Vopa 2017, 730). Por eso la Vopa insiste en la necesidad de fijarse en las "retóricas" (frente al término "discursos") en que se inscriben los textos ilustrados. Una retórica es para él un acto situado para audiencias también concretas, específicas, que nos permite indagar en los significados sociales y culturales de los textos filosóficos. El enfoque retórico muestra, según el historiador americano que en la Ilustración (pero también en nuestra época) los razonamientos filosóficos no son tan sobrios, tan contenidos como pretenden algunos filósofos. Por el contrario, tales argumentos son permeables a las prácticas estilísticas, y particularmente a los usos del lenguaje figurativo, como se puede ver en las convenciones retóricas que encontramos en el escepticismo antirreligioso de la Ilustración. Por ejemplo, los términos "superstición" y "entusiasmo" se utilizaron ampliamente tanto por los pensadores radicales como por los moderados para expresar y descalificar la credulidad

de las masas, encontrándose aquí tal vez la explicación de por qué los radicales no extendieron los derechos democráticos a la totalidad del pueblo: por el temor que despertaba el "entusiasmo" del pueblo que amenazaba la propia estabilidad del orden social (La Vopa 2017, 732). Pero la llanura hermenéutica de Israel, continúa el profesor americano, le impide hacerse cargo de la interacción que existe entre contenido y forma, entre pensamiento y representación en los textos que estudia (sin hablar de su falta de atención a otras formas de expresión escrita distintas de los libros filosóficos). De ahí que el historiador inglés, continúa La Vopa, realice también una lectura inadecuada de Shaftesbury, al que califica de radical por su secularismo e ideales republicanos, pero como moderado por su tendencia elitista y antidemocrática, pero estas divisiones son demasiado burdas para ser históricamente aceptables.[70]

El pensador americano acaba cuestionando la definición estrecha que hace Israel de la modernidad que excluye a filósofos como Shaftesbury o Hume. La modernidad no habría consistido en el proceso de construcción de un nuevo mundo basado únicamente en el despliegue de la razón teórica. Así, frente a Israel, las perspectivas de Hume o de Shaftesbury por ejemplo, con sus apelaciones al sentimiento y a los afectos, también forman parte de la modernidad. Además, cabe la posibilidad de que el "racionalismo fundacionalista" que parte de Spinoza, no sea tan inequívocamente emancipatorio como le gustaría a Israel. Porque hay otras historias de la Ilustración en las que este racionalismo sistemático, al descartar cualquier crítica externa realizada al margen de sus patrones es vista como una crítica a la razón misma, revelando entonces un tinte autoritario. Por eso la crítica a la omnipotencia de la razón de Hume (apartándose tanto de la melancolía filosófica del escéptico radical como de la superstición filosófica de los hiperracionalistas) y de otros filósofos escépticos es tan importante (La Vopa 2017, 734): una crítica que el racionalismo encorsetado de Israel no tiene en cuenta.

En definitiva, para el profesor emérito americano, Israel ha reducido arbitrariamente su objeto de estudio, y en consecuencia, el legado verdaderamente moderno de la Ilustración. Lo cual no evita que sus tesis sean muy atractivas. Así, en su *EC* propone una "certeza inquebrantable, una reafirmación intransigente" de unos valores para nuestra época tan necesitada de certezas: algo profundamente tranquilizador para los

[70] La Vopa añade que si Israel hubiera realizado un examen estilístico de la prosa de Shaftesbury habría comprobado cómo desafiaba a la autoridad política, religiosa y cultural de su época por medio de nuevos recursos retóricos y usando un nuevo lenguaje, mediante consejos, utilizando la burla cortés, etc. (La Vopa 2003, 733-734).

defensores de la democracia, pues la Ilustración radical se ofrece como un antídoto contra los extremos (contra un relativismo en el que todas las ideas valen lo mismo, y contra los fundamentalismos que la Contra-Ilustración provoca). Pero si aceptamos la división de Israel entre una Ilustración radical totalmente coherente y otra moderada incoherente y sin esperanza, se está imponiendo una dicotomía artificial sobre un movimiento histórico mucho más complejo, y además, se olvida de la capacidad que tiene la propia Ilustración para intentar evitar reducir la capacidad reflexiva humana al puro razonamiento abstracto.[71]

A. Lilti es otro autor que piensa en una Ilustración bastante diferente a la defendida por Israel y que cuestiona el uso del adjetivo radical tal y como lo emplea el profesor de la Universidad de Ámsterdam. Lo primero que se pregunta el historiador francés es de qué Ilustración estamos hablando, señalando que la bibliografía al respecto es bastante diversa, aunque a donde apuntan los trabajos recientes es al pluralismo filosófico de la Ilustración, frente a los planteamientos monotemáticos como el de Israel (Lilti 2009, 177). De este modo, el eclectismo teórico de la producción filosófica clandestina, tan importante para algunos, lejos de reducirse a un programa espinosista se nutriría de diversas fuentes, como el pensamiento de Hobbes, la tradición escéptica, diferentes corrientes de protestantismo, pero también de la obra de libertinos como Vanini, Le Vayer, o Naudé, cuya importancia ha sido ampliamente reevaluada, y en fin, también del pensamiento de Spinoza, pero no sólo de él.

Por eso Lilti, aceptando la importancia de los escritos clandestinos, propone estudiar la manera en que tales publicaciones hacen uso de pensamientos originales que no entran necesariamente dentro de las grandes categorías de la historia de la filosofía, incluyendo asimismo las diferentes tradiciones religiosas, lo cual permitirá hacer justicia a la inventiva del pensamiento heterodoxo.[72] El pensador francés también es partidario (como Pocock) de estudiar los distintos contextos nacionales en los que se produce la Ilustración. Porque incluso el mismo nacimiento de la Ilustración radical en Holanda, algo en lo que coincide con Jacob e Israel, se tendría que abordar desde una perspectiva

[71]Los filósofos de la Escuela de Frankfurt, en general, serán más pesimistas al respecto pues su diagnóstico concluirá con el triunfo de la razón instrumental frente al declive de la razón práctica.
[72] El caso más llamativo es el famoso *Tratado de los tres impostores* también conocido como *El espíritu de Spinoza*: su historia es tremendamente compleja y está llena de misterios a pesar de trabajos recientes que han conseguido trazar sus grandes líneas en las que habrían intervenido varias fuentes como la comunidad hugonote de La Haya, la fraternidad libertina de *Les chevaliers de la jubilation*, donde es posible atisbar una protomasonería, etc. En cambio, Israel lo considera un texto esencialmente espinosista (Lilti,178).

nacional y desde el contexto histórico, político, social e intelectual que la envuelve. Lo cual implicaría, a su parecer, tener en cuenta el éxito del cartesianismo, el papel de la Universidad de Leyden, la revocación del Edicto de Nantes (1688), la importancia que adquiere el método experimental científico, etc. (Lilti 2009, 187). Además, continúa el profesor francés, una aproximación a la Ilustración en sus diversos contextos nacionales también permitiría estudiar cómo fue la circulación y recepción de ideas y concepciones Ilustradas, que con sus distintas variantes habrían conducido sin embargo, a un relevo de la visión cristianocéntrica del mundo: porque la Ilustración, recogiendo distintas tradiciones, desde la libertina hasta las religiosas heterodoxas, también habría establecido un fructífero diálogo científico en relación con las otras culturas (Lilti 2018, 8). Diálogo no exento de críticas por parte de la literatura denominada anticolonialista, quien sólo ve un aspecto de la Ilustración, mientras que Lilti se esfuerza en mostrarnos la complejidad de este movimiento intelectual, social, político y cultural, subrayando que la Ilustración no fue sólo un cuerpo teórico donde encontrar fuentes, discípulos, líneas de pensamiento, etc., sino que ante todo consistió en una narración en la cual, autores del siglo XVIII comentaron, analizaron y criticaron ese nuevo fenómeno del que estaban siendo testigos: la nueva sociedad en la que vivieron y que estaba emergiendo (Lilti 2018, 14).

Singularmente, estos autores tomaron conciencia de algunos cambios fundamentales de su sociedad como fue el contacto con otras culturas gracias a los viajes transoceánicos, el incremento del comercio entre áreas muy distantes, los horrores de la esclavitud, la creciente interdependencia entra las distintas partes del mundo, etc. Y el discurso que produjeron fue plural, muy lejos de la unidimensionalidad que algunos quieren otorgarles. Y si bien es cierto, continúa el profesor de la École Normale, que los lazos que mantiene la Ilustración con la dominación europea, sea esta considerada en términos comerciales, militares, políticos o científicos fueron evidentes, lo cierto es que no se dejan reducir a una relación simple, ni mucho menos a un eslogan (Lilti 2018, 27).

De este modo, incluso la misma expresión “Ilustración radical” aunque parece hoy ampliamente aceptada, lleva a muchos malentendidos. La hipótesis de Lilti es que su éxito se debe a la ambigüedad sobre la naturaleza filosófica o política de dicha radicalidad. Por ejemplo, Israel la define claramente desde el ámbito filosófico para llevarla luego, de una forma necesaria, al terreno político. Pero en esta exportación surgen dos problemas según el historiador francés: primero, esa adecuación, esa transitividad de un plano al otro, presupone una coherencia definitiva de las posiciones radicales, como si una ontología

monista y materialista implicara necesariamente posiciones sociales y políticas radicales: o sea, republicanismo democrático, igualdad de sexos, anticolonialismo. Pero Israel, como también señalan otros críticos, tiene dificultades para demostrar que Spinoza fue un revolucionario, un demócrata convencido o un feminista, y cuando se trata de los espinosistas del siglo XVIII la cosa se complica aún más. Con lo cual hay que dudar de que el espinosismo o más en general, el materialismo radical haya sido la única base teórica que permitió abogar por los derechos de las mujeres, la emancipación de los judíos o la abolición de la esclavitud.

Por otra parte, si la definición de Ilustración radical es en Israel[73] explícitamente filosófica, (en realidad el uso mismo del término radical es ajeno a la historiografía, perteneciendo más bien a las Revoluciones inglesas), es porque tiene como misión hacer plausible, según Lilti, la relación directa de causalidad entre el espinosismo y la Revolución francesa. Es decir, entre la revolución de la mente, esa revolución intelectual del siglo XVIII, y la Revolución francesa. Para el historiador parisino la carga de la prueba reside de alguna manera, en el adjetivo radical, que en nuestro lenguaje contemporáneo tiene fuertes connotaciones políticas. Algo bastante evidente para los historiadores de la tradición radical inglesa (Hill o E.P. Thompson) para quienes se trataba de estudiar las ideas políticas de personajes revolucionarios, mientras que Israel estudia la corriente radical alejada de la acción política o social. Efectivamente, pues a su entender, calificar un pensamiento de "radical" acredita inmediatamente su dimensión revolucionaria, cosa que no ha sido absolutamente probada, según el profesor de la École Normale Supérieure.

Por otro lado, en su afán por delimitar el concepto de "radical", Lilti se pregunta si se puede considerar radicales manuscritos que nadie lee o que circulan sólo en círculos muy restringidos. Es decir, se puede proponer a este respecto que la verdadera novedad de la Ilustración en términos de libertad de pensamiento, no reside en su contenido teórico sino más bien en el hecho de pensarlo como un combate, como una lucha, lo que lleva entonces a reflexionar sobre las condiciones de su publicación. Condiciones en las que un discurso, inicialmente reservado a una minoría, circula ahora más ampliamente, dando lugar a un público que se forma y madura precisamente a través de la recepción crítica de

[73] Israel responde a esta y otras críticas haciendo un repaso histórico de esta expresión, diciendo que antes de 1970 sólo fue empleado en Alemania: en 1918 por T. Mann y a finales de los años 20 por L. Strauss, en este último caso, de forma denigrante pero muy útil para nuestros usos actuales. Siguiendo con su método controversialista, Israel tiene muy en cuenta las críticas de Strauss y de Schmitt a los pensadores radicales como prueba de que estos lo son (Israel 2017, 410-411).

ese discurso. En otras palabras, las prácticas sociales o el estilo de vida, pueden significar más que el mero contenido intelectual. Así, para el historiador parisino, Rousseau fue más radical que Diderot, que Holbach y que otros considerados como las cabezas del movimiento radical (Lilti 2009, 184), ya que Rousseau siempre firmó sus obras, y siempre trató de vivir según sus creencias, desafiando por eso las reglas sociales. Sin embargo, a Israel no le convencen estos argumentos, pues no se puede comparar la "persecución" de Rousseau, según él, con la que sufrió Helvetius, ni tampoco puede asimilarse al silencio impuesto a Diderot después de su encarcelamiento en Vincennes (1749). Para el historiador inglés, es evidente que la paranoia y los gestos excesivos de Rousseau estaban encaminados a conferirle una figura de perseguido, cuando en realidad se trataban sólo de una pose, pues los escritos de Rousseau eran de naturaleza relativamente inofensiva, algo que Lilti no es capaz de ver. En su opinión (Israel), no son las bravatas, los gestos y actos audaces la clave para distinguir a los autores radicales, sino la clandestinidad de sus publicaciones, la cual tuvo su apogeo entre 1710-1730 (Israel 2017,404). Pero además de todo esto, Lilti señala que el uso actual del término *radical* es anacrónico al proyectar sobre el espacio intelectual del siglo XVIII una representación política donde situar a los autores según su mayor o menor radicalidad, es decir según sean implícitamente más o menos de izquierdas, en nombre de una homología entre tomas de posición filosófica y tomas de posición política. Pero no se trata, continúa el historiador francés, de sustituir una definición de la Ilustración radical por otra, sino de preguntarse por los límites de una definición puramente ideológica.

Continuando desde una perspectiva pluricéntrica, ecléctica, multívoca, etc., Lilti también se pregunta si es apropiado definir la modernidad en términos tan reductivos, como una repudiación definitiva de todas las formas de religiosidad, incluso de creencia, y como el resultado de la influencia de un puñado de filósofos "radicales". Modernidad que entendida de esta manera, habría allanado el camino para la llegada de una sociedad igualitaria, tolerante y pacífica, tal como hace Israel. Sin embargo, añade Lilti, incluso dentro de la propia historia intelectual, otras aportaciones recientes caracterizan de forma distinta la relación entre Ilustración y modernidad. Por ej. para J. Robertson, continúa el profesor de la École Normal, la modernidad de la Ilustración se debe a su capacidad reflexionar sobre esa nueva entidad que es la sociedad, y por tanto, a la aparición en la agenda filosófica de nuevos temas como la economía política.

M. Jacob es otra de las autoras que discrepa de Israel sobre el contenido que este otorga al concepto de radical, pero también respecto al alcance de su método controversialista. Para empezar con este último, Jacob dice que en la obra de Israel, la Ilustración radical, eliminados sus componentes ingleses y masónicos, dio lugar a la primera fase de la Revolución francesa, tal y como "prueba" el autor de inglés por medio de las numerosas controversias públicas entre los bandos enfrentados que incorpora en su trilogía. De este modo, la anti-Ilustración clerical es una de las pruebas que demostraría que Spinoza y sus seguidores habían hecho tambalear el antiguo régimen, cuestionando tanto la forma política monárquica, como la religión cristiana. Se trata de un curioso tipo de razonamiento que Jacob no admite pues es como si en la política actual los activistas del *Tea Party* anunciaran que la reforma del sistema de salud es equivalente al socialismo, por lo que deberíamos examinar los hábitos de lectura de los Demócratas para ver si ellos están influenciados por Marx o Lenin (Jacob 2013, 23).

Sin embargo, respondiendo a Jacob, para Israel el vínculo principal entre la corriente radical de la Ilustración y la Revolución francesa se explica por su llamamiento a la democracia republicana que aparece en la década de 1750. Esta relación está clara para él a pesar de lo que dicen la mayoría de los historiadores de la Revolución francesa y la *Cambrigde Companion*. Edelstein por ej. dice que las ideas radicales casi no jugaron ningún papel y que por el contrario, fue el carácter conservador de la Ilustración lo que la provocó. Pero según Israel, la Revolución francesa se nutrió parcialmente de la Revolución americana, de la cual Diderot fue un entusiasta observador (hecho señalado igualmente por Quintili), y esta se inspiró, a su vez, en la corriente de ideas clandestinas radicales que atravesaban Francia desde mediados del siglo XVIII. Así habría sido, pues lo largo de la década de 1770 el grupo radical concibió un sistema filosófico muy sofisticado, centrado en la voluntad general y en una soberanía popular muy activa, en los derechos universales e iguales del hombre y en un sistema representativo donde los derechos individuales eran considerados como iguales (Israel 2017, 424).

Por otro lado, continúa la especialista en Historia de la ciencia, el panteísmo de pensadores del siglo XVIII, como Tolland o Rousset de Missy fue posible por la aceptación de la idea newtoniana de la gravedad como una fuerza inscrita en la materia[74] y no como una acción a distancia. Por lo tanto, no fue la influencia de Spinoza la que estaría detrás de estos pensadores como afirma constantemente Israel. La importancia de

[74] En realidad, ni Newton, ni Israel leyendo al padre de la física clásica afirman esto. Ver *supra*, nota 28, página 24.

Newton aquí es fundamental para Jacob, pues permitió el paso de una concepción materialista mecánica a otra dinámica, es decir, a otra concepción donde la materia poseía una fuerza interna, un movimiento inherente. Para Jacob, (y esto en mi opinión es discutible[75]), Spinoza no pudo dar el paso hacia el materialismo vitalista al que nos estamos refiriendo porque no llegó a tiempo de leer los *Principia* de Newton, publicados 10 años después de su muerte.

También es interesante anotar que Jacob hace un examen de algunos cambios que pueden apreciarse en la trilogía de Israel (Jacob 2013, 21-22). Por ejemplo, en su primer volumen afirma que Toland y los librepensadores ingleses en su mayoría hicieron una contribución decisiva a la Ilustración radical, y considera a Rousseau casi como un igual intelectual a Spinoza y Diderot. Pero para 2010, en *RM*, Toland ha sido degradado y apenas se le menciona, y por otra parte, a Rousseau se le hace responsable de ser el ideólogo de la etapa del Terror en la Revolución francesa. No sólo eso, también hay errores reseñables, añade la historiadora americana, como cuando afirma que Holbach ha influido decisivamente en el "materialismo virtual" de Priestley, cuando en realidad el materialismo espiritualista de este último era la antítesis del pensamiento de Holbach. Además, Israel no es capaz de reconocer que el unitarismo de Priestley manifestaba una honda devoción por un cristianismo milenario, aborreciendo el ateísmo. También señala Jacob que ha cambiado el criterio de admisión de Israel para incluir como pensadores radicales a autores como Priestley que son creyentes, si bien heterodoxos. Sin embargo, aquí hay que decir que también lo fueron Newton y Locke, y por el contrario, eso significó colocarlos ya de entrada en el bloque moderado. En resumen, dentro del conjunto de pensadores materialistas, unos cuantos cristianos unitarios como Priestley, y otros deístas unitarios como Jefferson, ahora han sido ascendidos a la nómina de los radicales, concluye Jacob.

En cuanto a la crítica de la profesora americana a la noción de *radical* de Israel, aquella resume magníficamente la extraordinaria reducción que realiza el historiador inglés en relación con el surgimiento de la Ilustración radical en la república de las Letras (Jacob 2014, 104). Efectivamente, según Jacob, Israel habría reducido todas las influencias que dieron lugar a este movimiento al legado intelectual de Spinoza, "excluyendo cualquier componente significativo inglés o francés". Influencias complejas

[75] Pues el concepto de *conatus* en Spinoza es lo suficientemente rico y complejo como para ser admitido plausiblemente dentro del campo semántico del *vitalismo*.

y variadas que incluirían a Hobbes, Locke, la lectura herética de Newton, Toland, Bruno, Spinoza, los pensadores republicanos ingleses… así como la extraordinaria importancia que tendría la revocación del Edicto de Nantes, el repunte del absolutismo tanto en Francia como en Inglaterra, y la huida de numerosos intelectuales hacia el refugio holandés. Y por supuesto, nada de identificar radicalidad con ateísmo, pues la tesis de Jacob es que gracias al panteísmo que defendieron muchos autores como Picard, Bernard o Marchand (que a su vez habían leído a Tolland, Spinoza o Hobbes), la radicalidad de la Ilustración consistió también, en el plano de lo religioso en comprender toda la religiosidad humana y en la búsqueda de una religión natural universal (Jacob 2014, 113). Imaginar que la sutileza de esta visión de la religión debería de calificarse simplemente de *ateísmo* es, para la especialista en masonería una lectura tan errónea, como decir que cuando Spinoza habla de Dios se está refiriendo a una palabra clave para mostrar su ateísmo, en clara referencia a J. Israel.

7.CONCLUSIÓN: POR UNA HISTORIA DE LA ILUSTRACIÓN MÁS ABIERTA.

Como se ha visto, a Israel hay que concederle el indiscutible mérito de haber colocado a la Ilustración de nuevo en el centro de los debates históricos y filosóficos. También hay que reconocerle el haber rescatado a figuras como Spinoza o Bayle que fuera de la historiografía francesa apenas eran estudiadas en el contexto de la Ilustración.

Pero también hay puntos en su contra. En primer lugar, para Israel la religión o bien no ha tenido papel alguno en nuestra modernización política, o bien su papel ha sido fundamentalmente negativo, salvo en las excepciones puntuales que se han citado en este trabajo. Sin embargo aquí se ha visto cómo diferentes autores señalaban la importante contribución que la religión tuvo en el movimiento Ilustrado: así, para Pocock religión e Ilustración caminaron de la mano en el caso de la Ilustración protestante, y Sheehan, repasando las investigaciones en este tema, nos recuerda que la religión jugó un papel importante dentro de la Ilustración (a través del jansenismo, del pietismo, etc.), además de sufrir un proceso de redefinición que la modernizó para poder sobrevivir en estos nuevos tiempos. En cualquier caso, una visión demasiado simple como la de Israel constituye una severa limitación de una realidad tan compleja como la religión. Así, si nos fijamos por ejemplo en las críticas que se centran sólo en su carácter ideológico retrógrado, podemos recordar con C. Gómez, que la religión no sólo ha comportado

evasión de la realidad y reforzamiento del status quo político, sino que también ha significado en ocasiones percepciones críticas y protestas contra situaciones de clara injusticia (Gómez 1998, 84, y 2002, 306-307). En esta misma línea es en la que trabajaron Horkheimer y otros miembros pertenecientes a la Teoría Crítica: así, para el filósofo de Stuttgart, la religión auténtica (en su momento genuino, no cuando se transforma en religión positiva) posee una indudable dimensión de verdad que consistiría en la defensa de la justicia, con lo cual siempre comportará una actitud crítica y desestabilizadora en una sociedad opresiva (Sánchez 2010, 619-620).

Por otra parte, la Ilustración (radical) es según Israel un legado sin sombras: ella es la responsable de nuestra cultura política actual y de los valores morales universalistas que la caracterizarían. Sin embargo hay visiones distintas: por citar sólo uno de los muchos textos que han señalado también sus aspectos negativos, basta acudir a un clásico como *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. Ellos hablan del doble legado de la Ilustración que resumidamente puede expresare en el contraste existente entre nuestro desarrollo científico y técnico frente al estancamiento de la razón práctica.

Israel también defiende que nuestra cultura democrática actual procede en exclusiva de la Ilustración radical, corrigiendo la visión de Gay que la atribuía por el contrario a los filósofos moderados. En primer lugar, como han señalado La Vopa y Lilti, es muy arriesgado dividir en dos movimientos opuestos el proceso Ilustrado, entre otras cosas porque los criterios de clasificación no resisten la crítica como se ha visto. Pero además, tampoco hay acuerdo en adjudicar a la Ilustración como un todo el origen causal de nuestras modernas democracias como critica Djin, quien recupera al respecto el protagonismo de ciertas figuras del monarquismo Ilustrado, como Boulanger. Sin contar con que, además de lo señalado por la historiadora holandesa, otros Ilustrados poco estudiados siguieron defendiendo el absolutismo monárquico, como fue el caso de Bayle, pero que en este caso habría contribuido decisivamente a algunos aspectos clave de nuestros tiempos, como son la idea de la tolerancia y el respeto por la conciencia individual. Por otra parte, Israel, al centrarse en una historia filosófica de la Ilustración, no atiende suficientemente otros factores que pudieran haber estado íntimamente vinculados con el movimiento: en particular (él mismo lo reconoce), no presta atención al papel que las logias masónicas tuvieron según Jacob, para quien como se ha visto, fueron un componente destacado en el surgimiento de la Ilustración.

Para terminar, puede decirse que Israel sólo ha estudiado una de las muchas caras de la Ilustración, la centrada en su racionalismo, en la fe en la ciencia y la crítica de la religión. Pero la Ilustración es mucho más compleja, pues en Occidente significó además muchas otras cosas. Es cierto que tal vez para una mayoría de historiadores y en un momento muy concreto, significó sólo racionalismo: pero hemos visto cómo Hume criticó la razón y advirtió sobre la importancia de los sentimientos para explicar la naturaleza humana y la realidad social. Para otros historiadores y filósofos significó un optimismo incondicional en la naturaleza humana y en el progreso, aunque ya en la época de las Luces hubo pensadores que cuestionaron ambas cosas, como ocurrió con Voltaire o antes con Spinoza. Para algunos autores significó sobre todo avance científico y las consecuencias positivas que ello reportaba, aunque a Rousseau difícilmente se le puede considerar amigo de la ciencia (Schmidt 2000, 738). Finalmente, aunque para determinados historiadores comportó una feroz crítica religiosa, tampoco hay que olvidar que investigaciones recientes han recuperado el papel de la religión en el desarrollo de algunas Ilustraciones nacionales, tal como ya había planteado J. Pocock.

Así pues, frente a aproximaciones unidimensionales o reductivas, podría ser más interesante abordar de otras maneras la Ilustración y la modernidad, en tanto que procesos íntimamente relacionados. Una de estas maneras, por ejemplo, sería situar a ambas dentro de las relaciones que la filosofía mantiene con su historicidad y con su propio presente. Lilti piensa en Foucault cuando define la Ilustración no como una etapa dentro de la amplia historia del humanismo, sino más bien como un conjunto de procesos históricos complejos, a la vez que institucionales, sociales, tecnológicos y cognitivos, y sobre todo como una nueva escritura de la filosofía, como un evento filosófico al que pertenece la misma filosofía (Lilti 2009, 206). Todo ello hace que nos planteemos si no sería más adecuado acercarse a la Ilustración desde un enfoque multidimensional, cuando no multidisciplinar (desde la filosofía, la historia, el arte, la literatura, etc.) para poder abordar con más seguridad un movimiento cultural, intelectual, político y social tan vasto y complejo como fue la Ilustración.

INDICE

ILUSTRACIÓN RADICAL Y MODERNIDAD: PRINCIPALES CRÍTICAS A LAS TESIS DE J. I. ISRAEL. 1

1.INTRODUCCIÓN. 3

2.GAY, POCOCK, JACOB: TRES ESPECIALISTAS DE LA ILUSTRACIÓN ANTERIORES A ISRAEL. 5

3.METAFÍSICA Y POLITICA: MONISMO SUSTANCIAL Y RADICALISMO POLÍTICO. 17

4.ILUSTRACIÓN Y RELIGIÓN. LOS FILÓSOFOS RADICALES: ¿ATEOS O SIMPLES HETERODOXOS? 31

5.OTRA VISIÓN DE LOS ILUSTRADOS RADICALES: SPINOZA Y BAYLE. 42

6.¿DIDEROT RADICAL? PROBLEMATIZANDO LA ILUSTRACIÓN RADICAL. 54

7.CONCLUSIÓN: POR UNA HISTORIA DE LA ILUSTRACIÓN MÁS ABIERTA. 66

BIBLIOGRAFÍA 70

BIBLIOGRAFÍA

-Andrade, E.D. Teología política como sociología de los conceptos en Carl Schmitt. *Derecho y Humanidades (28)*, 41-53.

-Bahr, F. (1999). Moralidad y religión en Pierre Bayle. *Tópicos 6, Revista de Filosofía de Santa Fe (Argentina),* 39-61.

-Bayle, P. (2006). *Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo "oblígales a entrar"*. Madrid: CEPC.

-Bayle, P. (1996). *Diccionario histórico y crítico (selección)*. Barcelona: Círculo de Lectores.

-Bayle, P (1964a). *Pensées diverses à l'ocasión d'une Comete.* https://www-classiques-garnier-com.ezproxy.uned.es/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain

-Bayle, P. (1964b). *Addition aux pensées sur les Cometes.* https://www-classiques-garnier-com.ezproxy.uned.es/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain

-Contreras, F.J. (1995). La razón de los Ilustrados. *Anuario de Filosofía del Derecho (XII),* 447-466.

-Dijn, A. (2012). The politics of enlightenment: from Peter Gay to Jonathan Israel. *The Historical Journal, 55*(3), 785-805.

-García-Alonso, M. (2005). Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada *Isegoría 32*, 235-244.

-García-Alonso, M. (2017). Jonathan Israel et Carl Schmitt. Révolution Philosophique versus Contre-Révolution Theologique. En M. García-Alonso, *Les Lumières radicales et la politique.* Paris: Éditions Champions.

-García-Alonso, M. (1997). Eclesiología calvinista y racionalidad del capitalismo. *Bidarte 13*, 89-94.

-García-Alonso, M. (1995). Poder, Derecho y secularización. Un apunte sobre Lutero. *Revista de Estudios Políticos 129*, 281-301.

-Gay, P.(1954). The Enlightenment in the History of Political Theory. *Academy of Political Science, 60*(3), 374-389.

-Gay, P. (1977a). *The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*. New York: Norton & Company.

-Gay, P. (1977b). *The Enlightenment. An Interpretation. The science of freedom*. New York: Norton & Company.

-Gómez, C. (1998). *Freud, crítico de la Ilustración.* Madrid: Crítica.

-Gómez, C. (2002). *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica.* Madrid: Biblioteca Nueva.

-González, N. (2004). Historias de J. G. A. Pocock: modernidad y discursos en la tradición británica. *Historia y Política 11,* 242-251.

-González, N. (2002). *Monarquía, representación política e independencias americanas en el liberalismo Ilustrado: Inglaterra y España 1763-1812* (tesis doctoral). UCM, Madrid.

-Henry, J. (2017). L'Égalitarisme et la rationalité" sont-ils des visées radicales et spinozistes? En García-Alonso, M (Edit.), *Les Lumières radicales et la politique* (pp. 27-50). Paris: Éditions Champions.

-Hobbes, Th. (1982). *Leviatan. La materia, la forma y el poder de una república Eclesiástica y Civil*. Bogotá: SKLA.

-Israel, J. (2009). *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Origins of Modern Democracy*. Princeton University, 2009.

-Israel, J. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad*. México: FCE.

-Israel, J. (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1720.* Oxford: Oxford University.

-Israel, J. (2011). *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790.* Oxford: Oxford University.

-Israel, J. (2017). Les Lumières radicales comme théorie générale de la modernité démocratique séculière et ses critiques. En M. García-Alonso, (Edit.), *Les Lumières radicales et la politique* (pp.387-436). Paris: Éditions Champions.

-Jacob, M.C. (2013). La Ilustración radical y la masonería: Estado actual de la cuestión. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería,* UCLA.

-Jacob, M.C. (1991). The Enlightenment Redefined: The formation of Modern Civil Society". *Social Research, 58(*2), 475-495.

-Jacob, M.C. (2014). How Radical was the Enlightenment? What do we mean by Radical? *Diametros 40*, 99-114.

-Jiménez, C. y Hernán, D. (1997). Pierre Bayle, "Pirrón" del Diccionario Histórico Crítico. *Ideas y Valores 134*, 93-117.

-Karmy, R.(2007).Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Breves consideraciones sobre el "Enemigo" y el "Otro". *Red de Investigadores Biopolíticas*. Universidad de Chile.

-Karmy, R. (2009). Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Räpresentation, forma política y nihilismo. *Revista Pléyade 3*, 25-52.

-Labrousse, E. (1996). *Pierre Bayle. Hétérodoxe et rigorisme.* Paris: Albin Michel.

-La Vopa, A. (2009). A New Intellectuallly History? Jonathan Israel's Enlightenment. *The Historical Journal; Cambridge 52* (3), 717-738.

-Lilti, A. (2009). Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières?, *Annales. Histoire, Sciencies Sociales 1,* 171-206.

-Lilti, A (2018). Le défi postcolonial et la mondialisation des Lumières. Conferencia pronunciada el 20 de Marzo de 2018, en la Fundación Ortega, Madrid.

-McKenna, A. (2017). La place de Pierre Bayle dans les Lumiéres Radicales. En M. García-Alonso, (Edit.), *Les Lumières radicales et la politique*, (pp.51-82). Paris: Éditions Champions.

-Micieli, C. (2010). El pesimismo antropológico y la fundamentación de la teoría del Estado en Hobbes y Schmitt. *Tópicos 10,* 93-120.

-Moyn, S.(2010). Mind the enlightenment. Jonathan Israel's epic defense of "Radical Enlightenment" has the dogmatic ring of a profession of faith." *The Nation,* May 12, 2010 (https://www.thenation.com/article/mind-enlightenment/).

-Muguerza, Javier (1990). *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. México: FCE.

-Neri, A. (2000). *Spinoza subversivo.* Madrid: Akal.

-Newton, I. (2008). *Cuatro cartas al Dr. Bentley. Carta al honorable Sr. Bayle sobre la causa de la gravitación*. Madrid: Editorial Complutense.

-Onfray, M. (2009). *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III.* Barcelona: Anagrama.

-Pagden, A. (2015) ¿Qué es Ilustración? *Eunomía. Revista de Cultura y Legalidad 8,* 3-14.

-Pocock, J.G.A. (1999). *Barbarism and Religion.* Cambridge U.P.: Camridge.

-Pocock, J.G.A. (2002). *Historia e Ilustración. Doce estudios.* Marcial Pons: Madrid.

-Przemyslaw, G. (2014). The legacy of Spinoza. The Enlightenment acording J. Israel. *Diametros 40.*

-Rossi, L. A. (1999). El mito más fuerte reposa sobre lo nacional: C. Schmitt, G. Sorel y El concepto de lo político. *Revista Internacional de Filosofía Política, 14*.

-Sánchez, J.J. (2010). La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, en M. Fraijó (Edit.), *Filosofía de la Religión. Estudios y Textos* (pp. 617-646). Trotta: Madrid, 2010.

-Schmidt, J. (2000). What Enlightenment Project? *Political Theory 28* (6), 734-757.

-Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid: Trotta.

-Sheehan, J. (2003). Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay. *American Historical Review.* October, 1061-1080.

-Siegler, I. (2008). *Los nuevos movimientos religiosos*. Madrid: Akal.

-Sellés, M. (2008). *Introducción a la historia de la cosmología*. Madrid: Uned, 2008.

-Solís C. y Sellés, M. (2009). *Historia de la Ciencia*. Madrid: Espasa.

-Spinoza, B. (1986a). *Tratado teológico-político.* Madrid: Alianza Editorial.

-Spinoza, B. (1986b). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.

-Spinoza, B. (1980). *Ética.* Madrid: Editora nacional.

-Tatián, D. (2016). Spinosa, un realismo anómalo de la paz. *Araucaria. Revista Hispanoamericana de Filosofía, Política y Humanidades 32*, 93-109.

-Weber, M. (1985). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid: Taurus.